

REVISTA:

ENSAIOS FILOSÓFICOS

#24-2021/2



ISSN 2177-4994

QUALIS: B 3

Editora Chefe:

Dirce Eleonora Solis

Conselho Editorial Docente:

Dirce Eleonora Solis
James Bastos Arêas
Leonardo R. de Matos Silva
Luiz Eduardo Bicca
Marcelo de Mello Rangel
Maria Inês Senra Anachoreta

Marly Bulcão L. Britto
Rafael Haddock-Lobo
Renato Noguera
Rosa Maria Dias
Veronica Damasceno

Corpo Executivo:

Ana Flávia Costa Eccard;
Adriano Negrís;
Felipe Ferreira;
Leonardo Assis Santos

Rafaela Nobrega

Editores:

Dirce Eleonora N. Solis;
Marcelo de Mello Rangel;
Ana Flávia Costa Eccard;
Adriano Negrís;
Felipe Ferreira;

Rafaela Nobrega;
Marcos Antônio da Silveira Borges
Marcelo José Derzi Moraes

Capa Ensaios Filosóficos, Volume 24 – DEZEMBRO/2021

Imagem retirada de banco de imagens sem licença autoral de uso, disponível em:
<https://pixabay.com/pt/illustrations/sa%c3%bade-mental-psicologia-pensado-6645643/>

Endereço: Ensaios Filosóficos – Revista de Filosofia

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

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

Sumário

Editorial.....	4
Filosofia e profanação: como fugir aos dispositivos de poder	7
<i>Vladimir Lacerda Santafé</i>	
O mal absoluto e sua relação com a subjetividade enraizada em Simone de Beauvoir.	23
<i>Nathan Teixeira</i>	
Nilismo, negação e negacionismo: algumas considerações a partir dessas noções na cultura atual	47
<i>Por Luiz José Veríssimo</i>	
SONHOS NO TEMPO DA MORTE: testemunhos oníricos e históricos sobre a pandemia no Brasil	63
<i>Thamara de Oliveira Rodrigues</i>	
Blanchot, Bataille e a paixão do literário	85
<i>Guilherme Bó Cadaval</i>	
A escuta por vir	99
<i>Marcelo José Derzi Moraes</i>	
Os efeitos da poesia sobre o público no <i>Íon</i> e n'<i>A República</i>: a educação como critério de análise para o possível desenvolvimento da crítica à poesia em Platão.....	123
<i>Antônio Charles Santiago Almeida</i>	
<i>Paulo Cesar Jakimiu Sabino</i>	
Resistências da Filosofia	134
<i>Dirce Eleonora Nigro Solis</i>	
Notas preliminares sobre <i>A nova razão do mundo</i> e o contexto neoliberal que sedimentou a BNCC e o Novo Ensino Médio no Brasil	147
<i>Samon Noyama</i>	
Do ensino remoto ao retorno presencial: uma análise do ensino durante a pandemia do Covid-19 a partir de um estudo de caso no Rio de Janeiro	158
<i>Victor Nigro Fernandes Solis</i>	
Uma discussão sobre a sociedade do imediatismo a partir de Byung-Chul Han..	186
<i>Renata Marafon</i>	
<i>Ana Flávia Costa Eccard</i>	
Resenha do livro <i>Democracias Espectrais: por uma desconstrução da colonialidade de Marcelo José Derzi Moraes</i>.....	205
<i>Marinazia Cordeiro Pinto</i>	

Editorial

A Revista Ensaios Filosóficos, cujo primeiro número data de abril de 2010, surgiu como iniciativa e experiência de estudantes da graduação e da pós-graduação em filosofia da UERJ, e desde então tem sido um veículo bastante relevante para a divulgação das temáticas filosóficas e suas relações com áreas das ciências humanas e sociais. É uma revista eletrônica desde o seu nascimento, onde contribuem pesquisadores e professores de filosofia e ciências humanas e sociais tanto em nível nacional como internacional. Está aberta também aos estudantes de Iniciação Científica, aos mestrandos e doutorandos que sob a supervisão de seus orientadores têm a possibilidade de publicar os seus trabalhos de investigação filosófica e de cunho científico. A Ensaios foi desde o seu início apoiada pelo Laboratório de Licenciatura e Pesquisa sobre o Ensino de Filosofia- LLPEFIL/UERJ e passou a fazer parte integrante do mesmo, sendo cadastrada da Pró-reitoria de Extensão da Universidade (PR3). Suas temáticas filosóficas e da área das humanidades estão relacionadas à pesquisa filosófica e em consonância com o Laboratório, também, à questão do ensino e mais especificamente do ensino de filosofia. Importante ressaltar que a revista sempre foi uma produção acadêmica que com seus artigos, resenhas e entrevistas, se constitui até hoje num polo de resistência da filosofia e das ciências humanas. Convém salientar, também, que em tempos da pandemia Covid19 que ainda se faz presente no mundo, no Brasil, nas universidades e escolas, ela se constitui num relevante veículo de reflexão e crítica dos problemas e questões que afligem a contemporaneidade.

Neste número produzido durante a pandemia, com todas as dificuldades que esse panorama deixou expostas, a revista veio cumprindo bravamente o seu papel de divulgadora de pesquisas sobre a filosofia e os saberes afins. Os artigos desse número não obedeceram a uma temática específica, mas em sua diversidade propuseram a disseminação de questões e problemas múltiplos. O artigo “Filosofia e profanação: como fugir aos dispositivos de poder”, de Vladimir Santafé, traz uma abordagem relevante sobre o refinamento do arsenal conceitual que nos permite a discussão das forças emanadas de problemas que perturbam o homem e também a discussão de poderes constituintes surgidos das lutas por libertação. “O mal absoluto e sua relação com a subjetividade enraizada de Simone de Beauvoir”, de autoria de Nathan Teixeira, explicita a compreensão da subjetividade enraizada e suas implicações morais no pensamento Simone de Beauvoir, considerando a noção de mal absoluto; Luiz José Veríssimo discute

a articulação das noções de niilismo, negação e negacionismo com algumas considerações sobre o mal-estar na cultura atual, o quadro pandêmico e o cenário sociopolítico brasileiro a partir da interpretação de Nietzsche e Deleuze em “Niilismo, negação e negacionismo: algumas considerações a partir dessas noções na cultura atual”; “Sonho no tempo da morte; testemunhos oníricos e históricos sobre a pandemia no Brasil” apresenta a preocupação dominante em toda essa época de doença generalizada, texto de Thamara Rodrigues. A autora aborda “algumas atividades oníricas marcadas pelo desafio da experiência da morte durante a pandemia da Covid-19 e pela sua particularidade política no Brasil. Para isso, realiza-se um diálogo com pesquisas recentes que consideram os sonhos recursos privilegiados para o entendimento do tempo histórico e suas transformações”. Guilherme Bó Cadaval brinda o leitor com seu texto sobre “Blanchot, Bataille e a paixão do literário” onde “busca acompanhar os pensamentos de Maurice Blanchot e Georges Bataille no que tange a questão da literatura” considerada “um movimento de paixão”, e explicita um leque de possibilidades trazidas pelo campo da linguagem literária e que extrapolam a oposição entre o “real” e o “ficcional”. A perspectiva de uma “Escuta por vir” é a temática desenvolvida por Marcelo Derzi Moraes que no artigo traz o pensamento da escuta a partir da filosofia, e a possibilidade de um deslocamento da ideia de escuta ao seu por vir. A discussão envolve a questão da desconstrução da colonialidade, assim chamada pelo filósofo Rafael Haddock-Lobo. Antonio Charles Almeida e Paulo Cesar Sabino discutem os efeitos da poesia sobre o público no Ion e na República platônicos. Para tanto, para além do Ion, consideram, também, a proposta pedagógica de Platão na República. Em tempos de BNCC, onde os ataques principalmente à filosofia e à sociologia são gritantes a partir da implantação dessas bases curriculares, onde o legado pode se converter num rastro de dismantelamento arrasador dessas disciplinas na educação básica, notadamente no ensino médio, as questões do ensino e da pesquisa das áreas de humanidades são trabalhadas em 03 textos dedicados a esses problemas. Em “Resistências da Filosofia”, Dirce Eleonora Solis considera a situação atual do ensino de filosofia desde o Ensino Médio até as licenciaturas em filosofia nas universidades, bem como alguns de seus focos de resistência. As observações e discussões de Samon Noyama em suas “Notas preliminares sobre a nova razão do mundo e o contexto neoliberal” o autor entende o neoliberalismo como um dos grandes responsáveis pela “consolidação da BNCC e do assim chamado Novo Ensino Médio brasileiro.” Segundo o autor, o artigo articula “de forma breve algumas ideias fundamentais que Dardot e Laval apresentam em *A nova razão do mundo* buscando caracterizar adequadamente o neoliberalismo como

uma forma de vida e os processos que alimentaram a criação da BNCC e o Novo Ensino Médio no Brasil”. Victor Solis apresenta a discussão pelo viés sociológico em seu artigo “Do ensino remoto ao retorno presencial: uma análise do ensino durante pandemia da COVID19 a partir de um estudo de caso no Rio de Janeiro”. O artigo discute “a experiência de ensino remoto durante os anos de 2020 e 2021, em decorrência da pandemia de Covid-19” e traz “como objeto de estudo uma escola de ensino médio do estado do Rio de Janeiro”, apontando para questões e dificuldades surgidas entre estudantes, professores e demais profissionais da educação. A discussão sobre a sociedade do imediatismo a partir de Byung-Chul Han é trazida pelas autoras Renata Marafon e Ana Flavia Costa Eccard. No artigo “trata-se compreender as modificações sofridas pela hiper conexão, a utilização massificada das redes e das novas temporalidades que influenciam diretamente as relações sociais.” A Revista disponibiliza ainda a resenha apresentada por Marinazia Cordeiro Pinto do livro de Marcelo Derzi Moraes: “Democracias Espectrais: por uma desconstrução da colonialidade”. O que esperamos é que a leitura deste conteúdo possa não só esclarecer o contexto filosófico e reflexivo de cada um dos artigos, mas também contribua para a discussão crítica da situação atual da produção de saberes e conhecimento.

Os Editores

Filosofia e profanação: como fugir aos dispositivos de poder

Vladimir Lacerda Santafé¹

*Uma palavra está nascendo
na boca de uma criança...
É preciso transver o mundo.*
Manoel de Barros

Resumo:

Nosso artigo pretende desbravar as potencialidades do “arsenal filosófico” contemporâneo a partir de alguns autores específicos, pretendemos, com ele, refinar o instrumental conceitual do pensamento que nos conduz, definindo suas margens e *fontes*, no intuito de melhor analisar e se apropriar das forças que emanam dos problemas que nos perturbam. Em seguida, delimitaremos a articulação entre a criação de conceitos e a constituição de um poder constituinte na contemporaneidade emanado na materialidade das lutas por libertação e a partir das linhas de fuga que elas criam, sua *transversão* do mundo, sua constituição em carne da multidão como móbil para a *profanação* dos dispositivos de poder, e assim impedir o esvaziamento do processo de construção da democracia absoluta spinozana, a democracia direta do comum fabricada pelas *occupys*, *acampadas* e ocupações espalhadas pelo tecido móvel do globo.

Palavras-chave: epistemologia, política, movimentos sociais.

Philosophy and profanation: how to escape power devices

Abstract:

Our article aims to unlock the potential of the contemporary “philosophical arsenal” from some specific authors, we intend, with it, to refine the conceptual instrument of the thought that leads us, defining its margins and sources, in order to better analyze and appropriate of the forces that emanate from the problems that trouble us. Then, we will delimit the articulation between the creation of concepts and the constitution of a constituent power in contemporaneity emanating from the materiality of the struggles for liberation and from the lines of flight they create, their transversion of the world, their constitution in the flesh of the multitude as mobile for the desecration of the devices of power, and thus prevent the emptying of the process of construction of Spinoza's absolute democracy, the direct democracy of the commons manufactured by the occupys, encamped and occupations spread across the mobile fabric of the globe.

¹ Bolsista de pós- doutorado da FAPERJ nota 10 no PPGFIL-UERJ /Universidade do Estado do Rio de Janeiro.Contato: <vladimirsantafe@gmail.com>

Keywords: epistemology, politics, social movements.

Introdução:

A filosofia da potência entre a terra e o mundo: como se fabrica um conceito

A filosofia, tal como a arte, vive de inventar e fabricar conceitos, e seus *personagens conceituais* são como as peças de uma engrenagem que precisa do *encontro* para se reproduzir e se retroalimentar, “uma espécie de gosto material e uma potencialidade, como aquela do marceneiro com a madeira”². É como uma peça de Shakespeare: “Sem nenhum estorvo ele passa da filosofia a uma briga de bêbados, das canções de amor a uma discussão”³, e se eles, os poetas elisabetanos, “parecem ter uma atitude ante a vida, tal posição lhes permite a livre movimentação de seus membros”⁴, pois não há “coisa que impeça, dificulte ou iniba a completa expansão de suas mentes”⁵. E é com este corpo que devemos caminhar em nossa viagem, certos da premissa de que mesmo com “a destruição da fé pela ciência e a religião, é nessa atmosfera de dúvida e conflito que os escritores agora têm de criar”⁶. O construtivismo dos conceitos exige a criação de um plano de imanência que lhes dê consistência e os torne autônomos, um *planômeno* cuja música é o infinito; além disso, o conceito precisa se alimentar da terra que lhe dá base e o molda: dos relevos, dos segmentos que constituem sua singular existência, dos ventos que o dilaceram... Nos defrontamos com o deserto e não podemos retornar, ultrapassando os limites que um dia nos foram caros, condição *sine qua non* para a conservação da vida. O conceito, o plano de imanência, os personagens conceituais: *este é o corpo da geofilosofia. O deserto do real* para nós não é um ponto de chegada, mas um ponto de partida, pois os *desertos* nos são vertigens poéticas (produtoras) para a criação e não o contrário. Todo conceito está implicado numa geofilosofia como solo e num plano de pura imanência como *mundo* e abertura para o mundo, tal qual a “palavra que nasce da boca de uma criança” – o *espanto*.

Incorporar o mundo, dilacerá-lo, *transver* seus espaços de liberdade e seguir no deserto. Para pensar, é preciso examinar a topologia que envolve o pensamento, seus enunciados e visibilidades, os estratos ou formações históricas que o preenchem:

Foucault nunca encarou a escritura como um objetivo, como um fim. É exatamente isso que faz dele um grande escritor, que coloca no que escreve

² DELEUZE, G. e GUATTARI, F. **O que é a Filosofia?** Editora 34: Rio de Janeiro, 2001, pg. 10.

³ WOOLF, Virgínia. **O valor do riso**. Cosac Naify: São Paulo, 2014, pg. 209.

⁴ Idem.

⁵ Idem, pg. 210.

⁶ Idem, pg. 206.

uma alegria cada vez maior, um riso cada vez mais evidente. Divina comédia das punições: é um direito elementar do leitor ficar fascinado até as gargalhadas diante de tantas invenções perversas, tantos discursos cínicos, tantos horrores minuciosos”. (DELEUZE, Gilles. *Foucault*, pg. 33).

É preciso pensar de outra forma e liberar o *sujeito* da normatividade que o segmenta, desconstruir os discursos que formam seus “enquadramentos liberais e multiculturais”⁷, suas buscas inúteis (ou úteis) pelo *Instagram* ou *Facebook*, dotar de sentido uma vida que se revolve num mundo sem sentido, esgarçada sobre um leito de morte, atada ao “rápido desembaralhamento e recondicionamento daquilo que denominamos identidade”⁸, correr com os lobos, com o risco de se confundir com eles, como “numa agitação discreta, à meia noite, quando nada mais resta a perguntar”⁹. Numa época em que “tudo se move à nossa volta e nós também nos movemos”¹⁰, é preciso se perguntar: “para onde estamos indo?”¹¹ Ao escritor-filósofo cabe criar em meio ao caos e perceber que “a leve tessitura de um poema lírico não é mais adequada para conter tal ponto de vista do que uma pétala de rosa para envolver a grandeza irregular de um rochedo”¹².

Todo conceito é uma multiplicidade. O conceito, segundo Bergson e Platão, é um arranjo racional (mobilizado pela intuição e pela experiência) que implica uma articulação, um corte e uma superposição¹³, ele não provém do caos, mas se imiscui nele, o organiza ultrapassando-o, como num diálogo constante com aquilo que o alimenta – o infinito, constituindo-se como um *todo fragmentário*. O conceito deve remeter a um problema, são eles – os problemas – que modificam a natureza dos conceitos. Ele lida com possíveis: “a China é um mundo possível, mas assume realidade logo que se fale chinês ou que se fale da China num campo de experiência dado”¹⁴. Todo conceito tem uma história, uma história conturbada que atravessa diferentes problemas e planos, articulando-se ou superpondo-se a outros conceitos, juntando pedaços partidos, revivendo ideias malditas ou mundos esquecidos, e um *dever* que concerne a um mesmo plano, na edificação de pontes sobre um plano de pura imanência. E se as conexões presentes

⁷ BUTLER, Judith. **Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?** Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2015, pg. 198.

⁸ Idem, pg. 197.

⁹ Idem, pg. 9.

¹⁰ WOOLF, Virgínia. **O valor do riso**. Cosac Naify: São Paulo, 2014, pg. 205.

¹¹ Idem.

¹² Idem, pg. 206.

¹³ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. **O que é a Filosofia?** Editora 34: Rio de Janeiro, 2001, pg. 27.

¹⁴ Idem, pg. 29.

formam o seu solo, “as zonas e as pontes são as juntas do conceito”¹⁵. Spinoza e seu paralelismo entre o corpo e o espírito – onde o corpo, extensivo, modifica o espírito *intenso* e vice-versa, criando uma alma que aumenta sua potência de agir ao afetar-se de várias maneiras diferentes e a partir do encontro com o maior número de corpos possíveis – o mundo do *nomos* sobre a lei, da democracia dos afectos sobre a soberania da razão. Platão, mestre do conceito, faz do Uno um exemplo: ele possui polos (o ser e o não-ser), variação entre os polos (quando o Uno é superior ou inferior ao ser, quando ele é igual ao não-ser, etc.) e uma zona de indiscernibilidade onde seus componentes ora se imiscuem, ora se excluem, ora se articulam com Eros para alçar a *Idea*, ora coabitam o universo das formas perfeitas emanadas pela geometria. Kant, ao superar o *cogito* cartesiano, introduz um novo componente – o tempo como forma de *interioridade* – e será preciso que o *ser pensante* indeterminado, “atolado” em sua subjetividade, seja determinado temporal e espacialmente para se tornar determinável – as categorias *a priori* do eu transcendental (as condições de possibilidade do conhecer, o início do pensamento...). A história da filosofia não é feita apenas da criação de conceitos, mas da “potência de seu devir quando eles passam uns pelos outros”¹⁶, porque “a vida é sempre inevitavelmente mais rica, muito mais, do que nós que tentamos expressá-la”¹⁷.

Os componentes do conceito são seus traços *intensivos*, nem gerais, nem particulares, mas puras singularidades não mensuráveis, sem funções constantes ou variáveis que as designem – a única função do conceito é o *pensar* (*Denken*). Eles são processuais e modulares, constituem o conceito em sua heterogênesse por zonas *intensas* de vizinhança como as cores, as posturas e o canto de um pássaro, nem espécie nem gênero – o conceito é um *ritornelo*, um incorporal que se encarna e se efetua em seus componentes corporais, embora não se confunda com a materialidade que o expressa, “o conceito diz o acontecimento, não a essência ou a coisa”¹⁸, ele se define como uma constelação ou *hecceidade* por vir, e o *sobrevooo* é seu deslizamento sobre o infinito.

“O conceito é, portanto, ao mesmo tempo absoluto e relativo: relativo a seus próprios componentes, aos outros conceitos, ao plano a partir do qual se delimita, aos problemas que se supõe deva resolver, mas absoluto pela condensação que opera, pelo lugar que ocupa sobre o plano, pelas condições que impõe ao problema. (...) É infinito por seu sobrevooo ou sua velocidade, mas finito pelo movimento que traça o contorno dos componentes”. (DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?*, pg. 33).

¹⁵ Idem, pg. 32.

¹⁶ Idem, pg. 46.

¹⁷ WOOLF, V. **O valor do riso**. Cosac Naify: São Paulo, 2014, pg. 223.

¹⁸ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. **O que é a Filosofia?** Editora 34: Rio de Janeiro, 2001, pg. 33.

O conceito é um construtivismo, em sua articulação, o relativo e o absoluto se unem, ele não é uma formação discursiva, pois não encadeia proposições tal qual um enunciado lógico, nesta operação “o conceito já foi projetado no terceiro excluído”¹⁹, ele não se confunde com as referências relativas a um estado de coisas ou às condições desta relação, isso é tarefa da ciência, que delimita as relações entre os *entes* a partir da determinação de coordenadas e operações de correspondência entre os conjuntos delimitados. A ciência é *extensiva* e age por analogia e verificação, os conceitos, ao contrário, só ganham consistência quando ultrapassam ou operam fora das coordenadas, *intensivamente*, entrando “livremente em relações de ressonância não discursiva”²⁰, na conexão entre os seus componentes ou aliando-se a outros conceitos que habitam o mesmo plano de imanência, são como “centros de vibração, cada um em si mesmo e uns em relação aos outros”²¹, tudo ressoa em sua totalidade fragmentária. A filosofia está em estado constante de digressão, a *terra* abrange seu movimento relativo, dos contornos e figuras dos componentes que compõem o plano dos conceitos, o *mundo* é composto pelas velocidades infinitas que o atravessam, o sobrevoos do pensar ou a conexão entre os conceitos e a emergência de sua reinvenção. E tudo isso entremeado numa zona de indiscernibilidade flutuante onde a única potência possível é o criar. Como narrou Leibniz ao pressentir o arripio de sua *monadologia*: “eu acreditava ter chegado ao porto, mas fui lançado de volta ao mar”²².

Desenvolvimento:

O plano de imanência e a geofilosofia: o deserto e as tribos

Os conceitos são um todo fragmentário que não se ajustam, suas bordas não coincidem, no entanto, eles ressoam num plano de imanência – um *planômeno* – que constitui-se enquanto Uno-Todo não fragmentado, mas consistente, ainda que ele seja *aberto*. Para filosofar e fugir ao niilismo é preciso criar conceitos e traçar um plano: “os conceitos são como as vagas múltiplas que se erguem e que se abaixam, mas o plano de imanência é a vaga única que os enrola e os desenrola”²³. O problema da filosofia é um problema de velocidade: movimento infinito do plano ou *horizonte*, movimento finito de

¹⁹ Idem, pg. 35.

²⁰ Idem.

²¹ Idem.

²² LEIBNIZ, G. W., *Système nouveau de la Nature*, pg. 12, *Apud* DELEUZE, G. e GUATTARI, F. **O que é a Filosofia?**, p. 34.

²³ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. **O que é a Filosofia?** Editora 34: Rio de Janeiro, 2001, pg. 51.

velocidades infinitas dos conceitos sobre a imanência do *planômeno*. O plano como máquina abstrata, informe, sem superfície ou volume, e sempre fractal, cujos agenciamentos maquínicos – os conceitos - são as peças. “O plano é como um deserto que os conceitos povoam sem partilhar”²⁴.

O plano de imanência é como um corte no caos, ele é como a vida, um pequeno fiapo de lã num tear infinito, o pensamento só requer os movimentos infinitos para pensar, e é preciso não perder-se no caos e se agarrar à consistência do plano para conservar o infinito. Os primeiros filósofos traçam o plano em duas faces: a primeira como *Physis*, enquanto matéria do Ser, a segunda como *Nôus*, enquanto imagem do pensamento, ambas são percorridas por movimentos infinitos que as envolve e revolve, mergulhando-as na *agonística* da “sociedade dos amigos” (a democracia grega como horizonte de eventos). Em Heráclito, o pensamento *polémos* retorna como fogo, “no mesmo rio entramos e não entramos, somos e não somos”, em Parmênides, o Ser se precipita na identidade como exclusão dos contrários e princípio da não-contradição, mas é “Anaximandro que leva ao maior rigor a distinção das duas faces, combinando o movimento das qualidades com a potência de um horizonte absoluto, o *Ápeiron* ou o Ilimitado...”²⁵.

O pensamento não se articula entre um sujeito e um objeto – esses últimos são conceitos - ou através do reconhecimento do outro como condição para a consciência de si, pensar é antes uma relação entre o território e a terra, entre a tribo e o deserto que a povoa. A terra reúne todos os elementos em si e ultrapassa os territórios que pretendem fixá-la, desterritorializando-os. A terra é como o deserto, infinito em sua imprevisibilidade e *mundos possíveis*. As tribos (conceitos) se reterritorializam sobre ele e são por ele desterritorializadas, num movimento indiscernível que se confunde com as velocidades infinitas que o percorrem. A terra – a inominável. Nos Estados imperiais, a desterritorialização se faz por transcendência: um Estrangeiro vem refundar o território desertificado sobre a terra celeste; nas cidades, a desterritorialização ocorre por imanência: um Autóctone, uma potência da terra, percorre o traçado de rotas terrestres ou marítimas para refundar o território sobre a desterritorialização da própria terra, suas linhas de fuga. Atenas: a Autóctone – Constantinopla: a Celeste. “Pensar consiste num plano de imanência que absorve a terra (ou antes a “absorve”)²⁶, e será preciso que o pensamento se desterritorialize para anunciar a chegada de uma nova terra porvir. Os

²⁴ Idem, pg. 52.

²⁵ Idem, p. 61.

²⁶ Idem, p. 117.

sofistas e sua relação com a imanência ateniense: o mundo da amizade e da opinião – a democracia direta dos cidadãos fundada sobre o *nomos* da cidade. Se o filósofo é o estrangeiro, a filosofia é grega: “O milagre grego é Salamina, onde a Grécia escapa ao Império persa, e onde o povo autóctone, que perdeu seu território, o carrega para o mar, reterritorializando-se sobre o mar”²⁷. O mar – o deserto sobre as águas.

A filosofia é uma geofilosofia tal como a história é uma geo-história. Não há uma origem determinada para as formações históricas a partir de relações causais entre os elementos que constituem o acontecimento, o acontecimento não se dá, essencialmente, por necessidade, mas por contingência: há um território e relações de força que formam esse território, onde a macro e a microhistória se interpenetram. Por que o capitalismo surgiu na Europa e não na China, onde as condições materiais já estavam dadas, pergunta Braudel? A filosofia surge na Grécia - e não no Egito, cujas condições também se encontravam em potencial, ou em qualquer outro lugar - devido a um “meio”, a uma atmosfera ambiente, diz Nietzsche, em decorrência de uma “nuvem não-histórica” que a alimenta, um devir. O devir é algo que foge à história, sem ela, ele permaneceria indeterminado, mas o devir não é histórico, pois se remete ao infinito e suas conexões com a terra. O pensamento nasce (e reinventa-se) da conexão entre um plano de imanência absoluto, que o poder imperial não é capaz de barrar ou subtrair, com um meio social relativo que opera também por pura imanência, banhado pela multiplicidade democrática dos encontros. Mas a força do pensar também se encontra na “vergonha de ser um homem”, como disse Primo Levi ao se referir aos campos de concentração de Auschwitz, na superação do intolerável que nos circunda (a cada morte de um jovem negro na favela), no *desvelamento* da sociedade do espetáculo que nos vendem como o fim da história, não nos falta comunicação, “falta-nos resistência ao presente”²⁸. A criação dos conceitos é intrínseca à formação de uma nova terra e de um novo povo.

Conclusões:

A morte do autor e o ato de profanar: como fugir ao poder

Foucault, em 22 de fevereiro de 1969, proferiu uma conferência, “O que é um autor?”, e após uma citação de Beckett ele diz: “O que importa quem fala, alguém disse, o que importa quem fala”²⁹. Nas palavras de Agamben, a ética da escritura na

²⁷ Idem, p. 116.

²⁸ Idem, p. 140.

²⁹ AGAMBEN, G. *Profanações*, p. 55.

contemporaneidade não deve expressar a singularidade do autor, mas a abertura de um espaço onde quem escreve não para de desaparecer, no entanto, nos encontramos diante de um paradoxo, pois o mesmo gesto que afirma a “desimportância” da identidade, denota a sua irreduzível presença. Mas Foucault, em sua minúcia, recorta o autor em dois: há o indivíduo real, que está fora do campo da escritura, e a função-autor, esta última “caracteriza o modo de existência, de circulação e de funcionamento de certos discursos no interior de uma sociedade”³⁰. A função-autor se encontra no limite dos textos e desdobra-se no não-discursivo, encontrando, em seu caminho, elementos estranhos à sua gênese, como escreveu Manoel de Barros: “Hoje eu atingi o reino das imagens, o reino da despalavra. (...) Daqui vem que todas as coisas podem ter qualidade de pássaros”³¹. O autor, segundo Foucault, é um obstáculo à livre circulação da ficção, tal como o sujeito capturado pelo processo de subjetivação articulado pelos dispositivos e mecanismos do poder. A infâmia de um homem, e seu brilho instantâneo “no feixe de luz que projeta sobre eles o poder”³², faz parte do jogo intrincado entre enunciados e visibilidades que nos formam, nos aprisionam e nos libertam. Mas o *gesto* do autor enquanto inexprimível possibilitaria um “vazio central”, pleno de desejo e resistência, tal como o brilho fulgurante do infame frente aos projetores do biopoder: “a vida infame constitui de algum modo o paradigma da presença-ausência do autor na obra. (...) O corpo dos desejos é uma imagem. E o que é inconfessável no desejo é a imagem que dele fizemos”³³. Quando vidas reais são “postas em jogo (*jouées*)”, a infâmia dessa vida não se encontra nem nos registros, nem no poder de decisão dos funcionários que possibilitaram sua existência no “umbral dos textos”³⁴, nem no poder soberano que as puniu, elas são *jogadas*, estão além da estrutura que as normatiza, se expressam pelo fora que as acolheu “através da presença irreduzível de uma borda inexpressiva”³⁵, logo, não podem ser representadas ou ditas, pois o movimento que as torna possíveis e objeto de uma “ética da liberdade” é o mesmo que impossibilita sua possessão – uma vida que *põe-se em jogo nos seus gestos*.

A análise microfísica de Foucault e a física de seus quadros exprimem os efeitos ópticos e luminosos das relações de poder que incidem sobre os indivíduos e o investimento político sobre os seus corpos. O poder mais como estratégia e menos como

³⁰ Idem, p. 56.

³¹ BARROS, Manoel de, in CAMPOS, C. **Manoel de Barros: o Demiurgo das Terras Encharcadas – Educação pela Vivência do Chão**, p. 224.

³² AGAMBEN, G. **Profanações**, p. 58.

³³ Idem, pgs. 49 e 59.

³⁴ Idem, p. 60.

³⁵ Idem, p. 63.

propriedade, o poder como um todo funcional que se contrai e se expande segundo pontos singulares por onde passa. O poder, para Foucault, não é homogêneo, ainda que seu *rostro* se expresse como soberano ou nas redes disciplinares que delimitam os aparelhos estatais e seu extracampo. O poder não pode ser encarnado numa instituição, pois trata-se de uma tecnologia autônoma, invisível, capilar sobre um dado campo social. Foucault traça os “descaminhos” de uma topologia moderna em que o poder não pode ser localizado numa fonte, sendo, ao contrário, difuso e múltiplo, emanando suas redes do local ao global em última instância, ainda que faça parte das engrenagens do modo de produção que o estrutura. Vê-se, por exemplo, o desenvolvimento do regime *panóptico* nas fábricas, a disciplinarização dos corpos na equação capitalista em extrair do trabalho um máximo de lucratividade no menor espaço de tempo, da vigilância hierárquica nas salas de aula e nas empresas, ou o arranjo familiar edipiano que distribui espaços e funções, obsessões neuróticas e desejos reprimidos no modo de vida burguês e a partir dele – prisões modernas. O poder é *produtor*, ele não tem uma essência, pois é operatório, e define-se como um conjunto de forças que atravessam tanto dominados quanto dominantes, constituindo singularidades, focos de resistência e novos limites para a opressão: “discussões de vizinhos, brigas de pais e crianças, desentendimentos de casais, excessos alcoólicos e sexuais, rixas públicas e - tantas - paixões secretas”³⁶.

O problema do poder não é unicamente a ideologia que o propaga, mesmo na sociedade das imagens *espetacularizadas* em que nos encontramos, mas a sua organização, e ele não se aplica aos corpos somente pela violência ou pela repressão, o poder “incita, combina suscita”, nas sociedades disciplinares ele põe em série, compõe forças, normatiza, pois antes de ideologizar, antes de mascarar ou iludir, ele produz verdades. O poder também não passa exclusivamente pela lei, “a lei é sempre uma composição de ilegalismos, que ela diferencia ao formalizar”³⁷, seus arranjos são atravessados por compensações, proibições e privilégios entre as classes e os segmentos sociais, como meio de dominação e disputa, assim, o que é permitido para alguns regimes, é tratado como delinquência para outros, e o modelo jurídico que recobre o campo de estratégias em torno da lei faz parte da política como continuidade da guerra, e não o contrário. O *pensar* em Foucault dá um novo passo, é uma nova imagem do pensamento, penetrando na história das contingências, dos gestos, olhares e ideias que reproduzimos

³⁶ DELEUZE, G. **Foucault**. Editora Brasiliense, São Paulo: 2013, p. 38.

³⁷ Idem, pg. 39.

cotidianamente, ele extrai dela o que fomos, o que somos e o que estamos por vir a ser, “é o pensamento como estratégia”³⁸.

Há uma *forma de expressão*, um enunciado, como a prisão, “que remete a palavras e conceitos completamente diferentes, como a delinquência ou o delinquente, que exprimem uma nova maneira de enunciar as infrações, as penas e os sujeitos”³⁹, e um regime de visibilidade, como o *panoptismo*, que dá vida à prisão, distribuindo os detentos em celas que os impedem de ver quem os vigia, submetendo-os a uma vigilância constante, ao ponto deles próprios se autovigiarem e aos outros detentos – o Panóptico, “o olho que tudo vê”, poucos escapam ao sistema de recompensas e punições que ele instaura para produzir os sujeitos da norma e dos corpos dóceis – o sujeito moderno. O *panoptismo* atravessa todos os espaços descontínuos que formam a modernidade e seu regime disciplinar: a família, a escola, a fábrica, o hospital (matérias visíveis), tendo a prisão como modelo analógico e operatório para a sua aplicação, ele é um *diagrama*, o desnudamento das relações de força, pois “funciona na abstração de qualquer obstáculo ou atrito e se destaca de qualquer uso específico. (...) É o mapa, a cartografia, coextensiva a todo campo social”⁴⁰, operando como uma máquina abstrata que nos faz ver e falar. O diagrama é uma multiplicidade espaço-temporal que se nutre do *corpus* histórico, ele é “altamente instável ou fluido, não para de misturar matérias e funções de modo a constituir mutações”⁴¹, ele é molecular, pois desdobra-se na história, nos agenciamentos concretos que o integram (escolas, fábricas, prisões...) como um *continuum* imprevisível de conjunções criativas – de resistência – e reações de captura mobilizadas pelo poder.

“Quando Gabriel Tarde fundava uma microsociologia era exatamente isso o que fazia: não explicava o social pelo indivíduo, mas analisava os grandes conjuntos assinalando as relações infinitesimais, a ‘imitação’ como propagação de uma corrente de crença ou de desejo (quanta), a ‘invenção’ como encontro de duas correntes imitativas... Eram verdadeiras relações de força, na medida em que ultrapassavam a mera violência”. (DELEUZE, Gilles. *Foucault*, pgs. 45 e 46).

E o que seria a *profanação*? “Os juristas romanos sabiam perfeitamente o que significa ‘profanar’. Sagradas ou religiosas eram as coisas que de algum modo pertenciam aos deuses”⁴², o que é consagrado (*sacrare*) não nos pertence, está fora da esfera humana, profanar significa justamente restituir essas coisas ao uso comum dos homens. O termo

³⁸ DELEUZE, G. *Conversações*. Editora 34, Rio de Janeiro: 2000, p. 120.

³⁹ DELEUZE, G. *Foucault*. Editora Brasiliense, São Paulo: 2013, p. 38., p. 41.

⁴⁰ Idem, pg. 44.

⁴¹ Idem, pgs. 44 e 45.

⁴² AGAMBEN, G. *Profanações*. Boitempo Editorial, São Paulo: 2005, pg. 65.

religio não significa *religare*, como geralmente interpretamos, mas *relegere*, ou seja, saber ler, através de liturgia e rituais próprios, guiados pelo sacerdócio ou pelas escrituras, sobre aquilo que pertence ao sagrado e o que pertence aos homens e pode ser profanado, o *relegere* delimita a separação entre o humano e o divino. A religião não se oporia necessariamente, segundo Agamben, à incredulidade ou à indiferença ao divino, mas à negligência do fiel em relação a “*religio* das normas – diante das coisas e do seu uso, diante das formas da separação e do seu significado”⁴³, e nesse sentido a *profanação* se aproxima do *gesto do autor*, pois tem sua vida “posta em jogo”, e constitui-se como uma singela distração sobre a separação e o uso das coisas – aquele que profana torna-se livre por sua ignorância, tal como as crianças em sua inocência, condição de possibilidade da criação. “Para enxergar as coisas sem feito é preciso não saber nada. É preciso entrar em estado de árvore. É preciso entrar em estado de palavra. (...) Uso a palavra para compor meus silêncios”⁴⁴.

A passagem do sagrado para o profano também se faz por meio do jogo: “brincar na roda era originalmente um rito matrimonial; jogar com bola reproduz a luta dos deuses pela posse do sol”⁴⁵, o jogo, segundo Benveniste, representa a inversão do sagrado, a restituição para o uso comum (e lúdico) daquilo que pertencia ao ritual, o jogo reativa as potências da *religio*, da economia, da política, separando-as da estrutura normativa que as reproduzem enquanto dominação através de seus dispositivos, transformando-as em *meios puros*. Nesse sentido, o *jogo* deve confrontar a profunda intuição de Benjamin sobre a relação do capitalismo com a religião, uma “forma parasitária” que se desenvolve “a partir do cristianismo”. O capital é objeto de um culto ininterrupto, sendo uma religião cultural e não necessariamente dogmática ou idealista⁴⁶, em que “os dias de festa” coincidem com o trabalho como “celebração desse culto”. A mais impiedosa religião que a humanidade já produziu, afirma Benjamin, fazendo da culpa (por não produzir ou consumir o suficiente) a sua universal redenção, “Deus não está morto, mas foi incorporado ao destino dos homens”⁴⁷. E precisamente por isso, segundo Agamben, “o capitalismo como religião não tem em vista a transformação do mundo, mas a destruição do mesmo”⁴⁸. O consumo é a esfera da separação generalizada, onde tudo é *fetichizado*,

⁴³ Idem, pg. 66.

⁴⁴ BARROS, Manoel de, in CAMPOS, C. **Manoel de Barros: o Demiurgo das Terras Encharcadas – Educação pela Vivência do Chão**. Carlini & Caniato Editorial, Cuiabá: 2010, pgs. 188 e 232.

⁴⁵ AGAMBEN, G. **Profanações**. Boitempo Editorial, São Paulo: 2005, pgs. 66 e 67.

⁴⁶ Idem, pg. 70.

⁴⁷ Idem.

⁴⁸ Idem.

a sexualidade, as artes, a linguagem, a natureza, tudo se mercantiliza e se separa da esfera comum dos homens, a *religio* capitalista “está voltada para algo absolutamente Improfanável”⁴⁹. O Cânone teológico do consumo foi imposto no século XIII pela Cúria Romana, a bula *Ad conditorem canonum*, instituída pelo Papa João XXII contra a Ordem dos Franciscanos. Esses últimos defendiam um uso desvinculado da esfera do direito ou da instituição, o *usus facti* (uso de fato). A bula papal, no entanto, instituía que as coisas exauríveis só podem ser adquiridas e usadas enquanto propriedade (*dominium*), são elas as roupas, os alimentos, as armas, pois as mesmas se definem no “ato de seu consumo” (*abusus*) e não mantêm sua substância intacta (*salva rei substantia*), ou seja, elas o são “no instante de seu desaparecimento”⁵⁰, negam o uso de fato (comum) pelo desejo ou pela demanda por não serem perenes, abundantes, logo, não podem ser repartidas e compartilhadas, deslocando os homens para a esfera do poder, sequestradas pelo “deus mercado” na contemporaneidade, muito além do *deus ex machine*, “a profanação do improfanável é a tarefa política da geração que vem”⁵¹.

Atualmente, o *diagrama* do controle substitui o regime disciplinar dos enquadramentos descontínuos e fechados, ele não o nega, mas o superpõe, o transforma, criando novas formas de captura, mas também novos espaços de liberdade e *mundos possíveis*, constituindo, em seu processo de formação, novas subjetividades. Como escreveu Judith Butler ao analisar a emergência desse sujeito e sua condição de possibilidade, “uma das ‘tensões que mantêm a subjetividade moderna coesa’ envolve dois valores aparentemente opostos: *a reverência pela vida humana e sua destruição legítima*”⁵². Butler delimita as investidas do biopoder sobre o indivíduo e os coletivos, o *homo-sacer* das soberanias modernas, matável e desnudo diante da lei, *banido* desde o nascimento, pois sempre um potencial criminoso diante do Estado, cujo corpo é apropriado pelas tecnologias de poder que o definem enquanto espécie e a partir de sua produtividade. Não é à toa que a vida nas favelas é mais frágil e banalizada que nas regiões nobres da cidade: submetidas à violência estatal e paraestatal (milícias e tráfico), à precariedade dos serviços públicos, à falta de infraestrutura e saneamento básico, logo, a mais doenças e mortes. A vida na cidade-empresa é gerida pela separação entre aqueles que podem consumir e se conservar, ampliando a distância entre o valor comum (*usus*

⁴⁹ Idem, pg. 71.

⁵⁰ Idem, pg. 72.

⁵¹ Idem, pg. 79.

⁵² BUTLER, Judith. **Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?** Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2015, pg. 227.

facti) e o valor de propriedade ou de troca (*dominium*) e aqueles que vivem para trabalhar, e reproduzir as relações de exploração e dominação dos corpos (e do espírito), a partir de condições mínimas de existência. Como nos lembra Butler: “o liberalismo, é claro, desaprova o exercício violento de liberdade fora do enquadramento legal, mas a lei se baseia na violência coercitiva e depende continuamente dela”⁵³. E quando não enquadrados, os indivíduos e coletivos são criminalizados e impedidos de *profanar* os ritos do capital, nos deparamos, como analisa a autora, com uma cisão ou fissura que delimita que “vidas são dignas de serem salvas e quais devem ser eliminadas”⁵⁴, ou, usando os termos da moderna administração política dos sujeitos: “a ação compulsória da norma ao circunscrever uma vida passível de luto”⁵⁵.

Nesse contexto, profanar é fazer da vida uma obra de arte, inventar novos modos de existência como um artista pincela as cores de um quadro inacabado, “rachar as palavras e as frases para delas extrair os enunciados”⁵⁶, criar linhas de fuga para além dos dispositivos de poder, não se deixar enquadrar pelas estruturas, saber ouvir o “canto das cigarras” a partir de uma *religio* imanente que se confunde com a própria natureza – é instaurar o sagrado no profano: “Seus olhos eram de mar e o rosto de corsa... Poesia não é para compreender, mas para incorporar”⁵⁷. Só se pode escrever com o corpo.

Clausewitz, em seu tempo, já identificava na guerra um fluxo absoluto indecomponível que atravessa parte da história, uma parte considerável, rompendo suas amarras e bloqueios. Invenção nômade, fluxo mutante e de metamorfose. Os Estados despóticos instauraram o seu poder sobre a burocracia e a polícia, e não sobre a guerra. A análise de Foucault sobre os poderes e sua relação com o saber estão inseridos no plano da organização estatal, mas no plano das linhas de fuga, há a emergência de outros saberes, um saber menor, nômade, e de contrapoderes. As sociedades de controle funcionam “como uma autoestrada onde não se confina as pessoas, mas, fazendo autoestradas, você multiplica os meios de controle”⁵⁸. No entanto, elas não são absolutas, fechadas em si, nenhum poder é absoluto, o poder se faz nas relações, no dia a dia, com e além dos grandes dispositivos estatais, e entre eles, no meio, *de onde se precipitam as velocidades*, há as linhas de fuga e a contrainformação, ou a real comunicação entre as

⁵³ Idem, pg. 227.

⁵⁴ Idem, pg. 230.

⁵⁵ Idem, pg. 232.

⁵⁶ DELEUZE, G. **Conversações**. Editora 34, Rio de Janeiro: 2000, pg. 120.

⁵⁷ BARROS, Manoel de, in CAMPOS, C. **Manoel de Barros: o Demiurgo das Terras Encharcadas – Educação pela Vivência do Chão**. Carlini & Caniato Editorial, Cuiabá: 2010, pg. 137.

⁵⁸ Idem, p. 341.

singularidades que formam a multidão, e “a contrainformação só é efetiva quando devem um ao de resistência”⁵⁹. Obra de arte – ato de resistência. É o povo que falta, nos diz Glauber ao criar um novo povo, uma nova aliança. “Não há obra de arte que não faça apelo a um povo que ainda não existe”⁶⁰. É o desejo de mudança, o desejo por algo que transpassa a realidade dura, seca, sertaneja. Glauber o faz em todos os seus filmes, mas principalmente na Trilogia da Terra, onde a imagem do povo aparece com maior força. “Tende-se a confundir a conquista das liberdades com a conversão ao capitalismo”⁶¹, nos diz Deleuze no auge da ascensão neoliberal, o capitalismo, no entanto, não cria as condições, completa o filósofo, quem as cria é o trabalho produtivo da multidão, pois a resistência é anterior ao poder.

O significante despótico sempre rebate sobre as demais linhas segmentadas, por baixo dele, todo tipo de signos e remissões, signos migrantes, signos de gangue, signos camponeses, operários, camelôs, signos precários e conservadores, o significante despótico é como um grande círculo onde os signos são capturados e remetidos a ele, ele é o rosto, a *rostidade*, como centro de todas as significações dominantes, e quanto mais próximo do centro, mais fortalecidos eles se tornam, mais propagados, mais disseminados, independente do regime, seja ele através do capitalista de Estado ou socialismo real (o grande líder, o general, o operário padrão, o militar exemplar, etc.), seja capitalista (o empreendedor, o mercado, o consumo, a competitividade, o burguês padrão, o consumidor exemplar, etc.). E aqueles que vêm de fora (ainda que estejam dentro, ou seja, integrados na produção), a *multidão* ou a *pobreza* enquanto carne da multidão, o descodificam, o invertem, criam novas possibilidades de vida, mas há sempre o perigo iminente de uma máquina de guerra fascista que destrói e não coloca nada no lugar ou reforça valores que achávamos que já estavam mortos, enterrados, pois *tudo é desejo*. Todo o campo social é por ele alimentado, pois as linhas de fuga são sempre primeiras, anteriores às contradições e às capturas efetivadas pelas relações disciplinares ou de controle, “as linhas de fuga são as pontas de desterritorialização dos agenciamentos”⁶², e o desejo não comporta faltas, ele nunca é vazio, mas está sempre em construção, ele é antes um agenciamento de componentes heterogêneos que tem um certo funcionamento em determinadas situações, que cria outras, que as subverte, que as

⁵⁹ Idem.

⁶⁰ Idem, p. 343.

⁶¹ Idem.

⁶² Idem, p. 132.

conserva, o desejo se perfaz no acontecimento. A imanência: uma vida, ressoa o filósofo Gilles Deleuze: “Uma vida contém apenas virtuais. Ela é feita de virtualidades, acontecimentos, singularidades”⁶³, um poder da carne que não se resume à matéria ou àquilo que se vê a “olhos nus”, e constitui um porvir para além dos dispositivos de captura da subjetividade e das fatalidades de uma vida nua.

⁶³ Idem, p. 411.

Referências bibliográficas:

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Trad. de ASSMANN, Selvino J. In São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Trad. de LAMARÃO, Sérgio e DA CUNHA, Arnaldo M. In Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CAMPOS, Cristina. **Manoel de Barros: O Demiurgo das Terras Encharcadas – Educação pela Vivência do Chão**. In Cuiabá: Carlini & Caniato, 2010.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **O que é a Filosofia?** Trad. de PRADO JR, Bento e MUÑOZ, Alonso. In Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Trad. de PELBART, Peter P. In Rio de Janeiro: Editora 34, 2000.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Trad. de MARTINS, Claudia S. In São Paulo: Editora Brasiliense, 2013.

NEGRI, Antonio. **O Poder Constituinte**. Trad. de PILATTI, Adriano. In Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

WOOLF, Virginia. **O valor do riso**. Trad. de FRÓES, Leonardo. In São Paulo: Cosac Naify, 2014.

O mal absoluto e sua relação com a subjetividade enraizada em Simone de Beauvoir.

Nathan Teixeira¹

Resumo

Este trabalho pretende esclarecer a compreensão da subjetividade enraizada e suas implicações morais no pensamento Simone de Beauvoir, elegendo a noção de mal absoluto como enquadramento de análise. Como será discutido, as aparições textuais desta noção não somente pressupõem a estruturação primeira da ambiguidade fundante da subjetividade, como nos ajudam a compreender a relação entre esta fundamentação ontológica ambígua e a perspectiva moral que lhe é correlata.

Palavras-chave: Simone de Beauvoir. Mal absoluto. Enraizamento. Ambiguidade. Liberdade.

Abstract

This work aims to clarify the understanding of the rooted subjectivity and its morals implications in Simone de Beauvoir's thinking, choosing the notion of absolute evil as a framework for analysis. As will be discussed, the textual apparitions of this notion not only presuppose the prior structuring of the founding ambiguity of subjectivity, but also help us understand the relationship between this ambiguous ontological foundation and the moral perspective that is related to it.

Keywords: Simone de Beauvoir. Absolute evil. Rooting. Ambiguity. Liberty. Q Bolsista.

O pensamento de Simone de Beauvoir é bem caracterizado se o tomamos como uma explicação acerca da formação da subjetividade, cuja estrutura ontológica é apresentada como ambígua. No percurso de construção dessa ambiguidade, três apontamentos centrais são dados para a caracterizar: a ideia de que a subjetividade é um movimento livre e sensível aberto ao fora de si, no qual se vincula para se realizar, ou seja, é um distanciamento indeterminado da espessura do ser a partir de um vínculo sensível e ambíguo com este; o fato de que tal vínculo é algo realizado pelo corpo, este sendo, portanto, a abertura livre que se materializa fenomenalmente como presença do sujeito na sua situação; e, por fim, a indicação de que o movimento livre subjetivo está inevitavelmente comprometido com os movimentos livres dos outros para os quais ele se

¹ Doutor em Filosofia Pela UFRJ/Bolsista da FAPERJ de Pós doutorado nota 10 / PPGFIL-UERJ.

Contato: <nathanmateixeira@gmail.com>

abre e com os quais se vincula, desdobrando-se daqui as implicações morais e políticas. Neste trabalho, portanto, buscarei apresentar em detalhes esta ontologia ambígua da subjetividade e as implicações indicadas acima a partir das considerações presentes em diferentes textos de Simone de Beauvoir. Trata-se, especificamente, da apresentação da perspectiva filosófica própria à Beauvoir a partir de diferentes passagens de suas obras, visando mostrar como a noção de mal absoluto se apresenta como um ponto de entrada importante na caracterização do enraizamento da subjetividade e de apresentação da sua moral da ambiguidade.

Assim, temos como ponto de partida a afirmação de Simone de Beauvoir sobre a subjetividade:

É porque minha subjetividade não é inércia [*ma subjectivité n'est pas inertie*], dobramento sobre si, separação, mas ao contrário movimento em direção ao outro [*mouvement vers l'autre*], que a diferença entre eu e outro se abole e eu posso chamar o outro meu [*mien*]; a ligação [*le lien*] que me une ao outro só eu posso criar; eu o crio pelo fato de que não sou uma coisa [*j'ê ne suis pas une chose*] mas um projeto de mim em direção ao outro [*un projet de moi vers l'autre*], uma transcendência [*une transcendance*]. [...] eu não sou primeiramente uma coisa, mas espontaneidade [*spontanéité*] que deseja, que ama, que quer, que age [*qui dérise, qui aime, qui veut, qui agit*]. (BEAUVOIR, PC, 2013, p. 210)².

Nesta perspectiva, o sujeito é movimento espontâneo e sensível aberto ao fora de si, que se vincula àquilo que lhe é outro para se realizar e se constituir. Esse movimento é livre posto que não encontra uma determinação anterior que condicione de maneira fechada seu fazer posterior. Por isso Beauvoir afirma que a liberdade é "a modalidade mesma da existência que [...] retoma por sua conta tudo que lhe vem do exterior" (BEAUVOIR, 2015, p. 710), ou seja a subjetividade é o processo contínuo de interiorização do seu fora de si assim como um exteriorizar como certo modo de se fazer ser. O movimento livre do existir que é o sujeito e que o faz ser enquanto "constitutivamente orientado para outra coisa que não ele mesmo [*constitutivement orienté vers autre chose que lui-même*]" (BEAUVOIR, PC, 2013, p. 219), se dá fenomenalmente como presença situada na medida em que se abre ao mundo vinculando-se a ele ambigualmente, pois recebe certa parcela de ser interiorizada na mesma medida

² Como os textos *Pirro e Cinéas* e *Por uma moral da ambiguidade* estão publicados juntos na mesma edição, tanto na versão original em francês – utilizada aqui – quanto na sua tradução brasileira, optei por indicar de modo o mais exato possível, nas referências das citações retiradas de ambos, quando se trata do primeiro texto e quando se trata do segundo. Desse modo, utilizarei PC para indicar trechos retirados de *Pirro e Cinéas*, e PMA para aqueles de *Por uma moral da ambiguidade*. Da mesma forma, quando citar *O segundo sexo* mais à frente, indicarei quando se tratar do volume I, usando SS I, e quando se tratar do volume II com SS II. As demais obras utilizadas terão suas referências seguindo o padrão de apenas ano e página.

em que está distanciado por certa parte de indeterminação que ele introduz enquanto processo de nadificação.

Assim a subjetividade como liberdade é um “[...] movimento concreto e singular” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 34) que se realiza como presença e “[...] adquire no mundo sua figura carnal e real [*sa figure charnelle et réelle*]” (BEAUVOIR, PC, 2013, p. 168) e ao mesmo tempo se distancia parcialmente deste vínculo que a presença realiza para se recuperar no porvir. Este processo contínuo de se investir no mundo e dele se afastar para se escolher como novo investimento no porvir é então definido por Beauvoir deste modo: “a meta visada por minha liberdade, é conquistar a existência *através da espessura sempre faltosa do ser [l'épaisseur toujours manquée de l'être]*” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 40, grifo meu). O momento do comprometimento da liberdade na situação é sua participação na espessura primeira do mundo, um “se misturar praticamente” às coisas que lhe dá a espessura mundanamente situada do ser. Porém, há também um distanciamento por parte da liberdade quando tal espessura se faz faltosa, precisando ser recuperada no porvir, onde a liberdade se lança em direção ao ser enquanto aquilo que se conquista através do mundo, refazendo novamente o solo de onde o ser continuamente se desvela.

O corpo adquire aqui centralidade pois o movimento do vir a ser se encarna na medida em que o sujeito existe primeiro corporalmente, o corpo realiza um enraizar/transcender onde temos a relação ambígua entre um movimento gratuito de desprendimento que abre, mas que se fixa/enraíza em abertura sensível ao mundo e aos outros, o corpo dá o “fora” como espessura sensível da situação. A ideia é, portanto, que por ter seu corpo engajado na situação, a transcendência humana tem uma generalidade sensível, ou seja, há um “dar solo” do corpo que é a abertura espontânea a partir da qual se vinculam materialmente sujeito e mundo, e que sempre permanece na retomada consciente posterior que o sujeito faz de si, como a camada sensível intersubjetiva que ele vive assumindo-a ambigualmente, dela desponta mas não se desenraíza³.

³ Sobre a importância do corpo e a questão da ambiguidade de enraizamento em Beauvoir, destacamos a colocação de Sonia Kruks quando diz que o sujeito em Beauvoir “[...] é um existente estranho e ambíguo: *um ser corporal* cujas ações são “livres” na medida em que não são estritamente determinadas e ainda *alguém que é sempre já formado e constrangido pelo que já se é e pelo mundo no qual este se encontra corporalmente situado*” (KRUKS, 2012, p. 27); e de Sara Heinamaa de que “O corpo vivido não é apenas um órgão da vontade nem mesmo um eu natural; ele também desdobra uma vitalidade que não pertence a nós enquanto indivíduos ou humanos. O corpo que é o meu próprio, meu necessário ponto de ancoramento no mundo material, é também, necessariamente, estranho a mim.” (HEINAMAA, 2003, pp. 71-72).

Ou seja, segundo Simone de Beauvoir, nossa espontaneidade ontológica se realiza como presença a partir de um comprometimento prévio no ser e que continuamente se renova, um vínculo que é de ordem eminentemente sensível. Portanto, a carne é o que se apresenta como o laço ontológico-ambíguo que *une e separa* a materialidade corpórea do sujeito e a camada genérica situada do ser. Essa *ligação em uma separação* realiza a abertura fenomenal da presença e situa a liberdade do vir a ser, fornecendo um solo material de constituição, justamente pelo fato de que esse movimento se realiza primeiramente como espontaneidade sensível/corpórea que se encarna na espessura do mundo. A ambiguidade fundamental do existir humano como movimento livre aberto ao fora de si, se apresenta a partir do vínculo entre duas materialidades entrelaçadas ambigualmente – uma dependente da outra, sendo feita e formada pela outra –, o corpo do sujeito como presença sensível e prática, e a espessura da sua situação tal como constituída social e historicamente na qual “está engajada sua própria carne [*est engagée sa propre chair*]” (BEAUVOIR, PC, 2013, p. 305), esta última sendo, portanto, o vínculo ambíguo entre o devir corporificado que é o sujeito e a concretude objetiva do mundo.

A carne não é simplesmente o corpo, posto que este se faz presença individualizada *enquanto* está encarnado/enredado em sua situação, nem mesmo é a matéria objetiva do mundo, na medida em que esta é dada no próprio processo de vinculação ambígua que a liberdade faz *enquanto* espontaneidade sensível encarnada. Assim, a carne indica justamente a vinculação ambígua – de determinação e indeterminação, de passividade e atividade – que une separando a sensibilidade do sujeito e a espessura material e intersubjetiva do mundo. O corpo situa, “[...] é uma situação; é nossa tomada sobre o mundo e o esboço de nossos projetos” (BEAUVOIR, SS I, 2016, p. 75), ele abre os possíveis por sua conta enquanto transcendência carnalmente comprometida na espessura genérica do mundo. Porém, há o outro lado da ambiguidade: “[...] a situação não depende do corpo, é o corpo que depende da situação” (BEAUVOIR, SS II, 2016, p. 609), e aqui Beauvoir já está falando da espessura intersubjetiva de ser como o solo comum social do qual o corpo depende para vir a ser. A subjetividade enraizada é inserida em relações sociais concretas a partir das quais esta subjetividade tem significado *no* mundo – tem um lugar a partir do qual interioriza o social - na mesma medida em que o mundo tem significado *para* ela enquanto *exteriorizado* – a subjetividade se escolhe e sustenta a significação recebida sendo ser situado no mundo.

É importante recuperar e destacar, portanto, a ideia dada por Beauvoir de enraizamento da subjetividade em seu solo situacional, onde é indicado que seu movimento de desvelamento do ser em direção ao porvir é como um “querer a si” como querer *ter vindo a ser tendo* certo comprometimento situado a partir do fato de que se é no agora um *já ter vindo a ser tendo tido* um certo comprometimento situado prévio; ou, nas palavras da autora: “[...] é a partir de um certo *enraizamento singular no mundo histórico e econômico [à partir d’un certain enracinement singulier dans le monde historique et économique]* [...] que esta *vontade se lança* em direção ao porvir” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 25, grifo meu)⁴. Portanto, esse querer a si a partir do mundo como vontade enraizada nos mostra, primeiramente, que sempre já há um fundo de despontamento enraizado passado a partir do qual desponto no agora, e, em segundo lugar, que a unificação final para onde tendo como uma vontade é a abertura para um novo despontar enraizado. Para nossa discussão, é importante que Beauvoir esteja indicando, portanto, que “vontade enraizada” é a estrutura de relacionalidade ambígua sujeito-objeto que marca o vir a ser corporificado: as projeções intencionadas de vir a ser no porvir se efetivam na medida em que assumem uma forma concreta “solo de despontamento/ponto de partida” que é uma totalidade objetivada de possíveis abertos, e, por sua vez, esse projetar depende ambigualmente de solos de despontamento já concretizados no agora; portanto, “as pretensões ontológicas do existente assumem uma forma concreta *segundo as possibilidades materiais que se lhe oferecem*” (BEAUVOIR, SS I, 2016, p. 107).

No seu texto intitulado *Pirro e Cinéas*, por exemplo, Simone de Beauvoir define a situação como o solo fenomenal do sujeito, como seu jardim, como sua “porção do universo [*merceau d’univers*]” (BEAUVOIR, PC, 2013, p. 213), indicando o vínculo da liberdade com a dimensão social e intersubjetiva, ao mesmo tempo em que mostra que as escolhas que o sujeito faz de si como projeto implicam um processo de “cultivo”, uma interiorização do seu solo e uma posterior exteriorização. Em suma, sempre há um “meu jardim” que o sujeito cultivará, pois sempre estará enraizado em um solo histórico que é

⁴ A ideia de desvelamento de ser é apresentada por Simone de Beauvoir em *Por uma moral da ambiguidade* para caracterizar o livre movimento enraizado e ambíguo do existir, que também é chamado de transcendência, ou élan em direção ao ser, ou devir. O desvelamento indica uma forma geral que esse movimento adquire, que resumidamente consiste em *fazer o ser despontar/ser possível/ a partir da espessura* sensível do mundo, de modo que quando este termo for utilizado neste trabalho estará sendo indicada apenas essa característica, assim como seus termos correlatos indicados acima.

ponto de partida para seus projetos e para ele mesmo, pois, como presença material, a subjetividade é movimento prático que tem um vínculo ambíguo com o solo social comum cujo encontro carnal – ter sua carne na carne do mundo – marca a abertura concreta de sua “irrupção original [*jaillissement originel*]” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 33). Por sua vez, como esse movimento se retoma a partir do seu enraizamento, a liberdade se faz se retomando a partir do que seu solo lhe possibilita, ela continuamente se refaz enquanto modo de ser prático já situado.

Através do enraizamento temos uma melhor construção da ambiguidade entre passividade e atividade vivida pelo sujeito enquanto movimento espontâneo e sensível que parte de “si” mas como um “si” já socializado. É assim, portanto, que o enraizamento torna objetiva “a verdade [...] da minha solidão e ligação ao mundo, minha liberdade e minha servidão” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 14). Segundo Beauvoir, assumir “nossa fundamental ambiguidade [*notre fondamentale ambiguïté*]” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 14) é afirmar “as condições autênticas de nossa vida [*conditions authentiques de notre vie*]” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 14) nas quais nos constituímos como *devir corporalmente possibilitado a partir da espessura material do mundo*, afirmar o fato de que a subjetividade, como movimento que desponta de um solo, não pode pretender cortar suas raízes terrestres, e que o engajar-se como escolha contínua de si através do mundo nada mais é do que o ato mesmo de cultivo o qual o sujeito se constitui através da assunção produtiva do “já feito” dado pelo seu engajamento irrefletido prévio, e isto pelo fato de que ser subjetividade é ser transcendência materialmente enraizada no mundo, ou seja, é ser um contínuo “*tomar como próprio os aspectos ‘já dados’ da própria existência*” (KRUKS, 2012, p. 33, grifo meu).

Outra forma de pensar o tipo de vínculo indicado pelo enraizamento oferecida por Beauvoir, consiste na sua consideração do que ela chama de “atitude metafísica [*attitude métaphysique*]” (BEAUVOIR, 2008 b, p. 78) em seu texto *Literatura e metafísica*. Trata-se de um artigo publicado em 1946 no *Les temps modernes*, onde Simone de Beauvoir busca fundamentalmente mostrar como a escrita literária e o universo que ela cria pode dar conta da ambiguidade do existir, ao tentar manter em sua criação a concretude da experiência ambígua que se faz cotidianamente no mundo. Isso, segundo a autora, seria a especificidade do que ela compreende como “romance metafísico”, que, a partir do reconhecimento dessa ambiguidade ontológica constituinte e ao mesmo tempo vivida em toda sua espessura cotidiana, buscaria precisamente

objetivar ao leitor um apelo a realizar de novo a concretude ambígua da presença só que no universo literário criado. É a partir disto que Simone de Beauvoir explica mais detalhadamente o que seria pensado através do termo “metafísica”, e afirma:

A metafísica não é inicialmente um sistema [*La métaphysique n'est pas d'abord un système*]: não se “faz” metafísica como se “faz” matemática ou a física. Na verdade, “fazer” a metafísica é “ser” metafísico, é realizar em si a atitude metafísica [*c'est réaliser en soi l'attitude métaphysique*] que consiste em se colocar em sua totalidade diante da totalidade do mundo [*se poser dans sa totalité en face de la totalité du monde*]. Todo acontecimento humano possui para além de seus contornos psicológicos e sociais uma significação metafísica pois, através de cada um deles, o homem está continuamente engajado por inteiro no mundo inteiro [*toujours engagé tout entier, dans le monde tout entier*] [...] (BEAUVOIR, 2008 b, p. 78).

Ou seja, a atitude metafísica, que é, portanto, fazer situado, espontâneo e prático que a subjetividade realiza como presença e cuja “realidade [...] se desvela na relação viva [*se dévoile dans la relation vivante*] que é ação e sentimento antes de se fazer pensamento.” (BEAUVOIR, 2008 a, p. 81), é o enraizamento que é característico desse movimento materializado. A ambiguidade deste vínculo se apresenta radicalmente aqui: o sujeito é uma totalidade em devir que se realiza inteiramente, porque toda ela está em questão ao ser o próprio movimento de *se fazer em questão a partir do mundo*, e isso sempre de novo, onde esse “a partir do mundo” implica igualmente uma totalidade, também ambígua, como solo comum. Em suma, é a ambiguidade ontológica que caracteriza o movimento de se colocar por inteiro enraizado no mundo, sendo um fazer de “si” *a partir do que esse “si” já foi possível* enquanto sendo parte da totalidade situada *tal como também* a produz e reproduz continuamente: essa atitude metafísica destaca “a ambiguidade da condição do homem que é ao mesmo tempo liberdade e coisa, unidade e dispersão, isolado por sua subjetividade e no entanto coexistindo no seio do mundo com os outros [...]” (BEAUVOIR, 2008 c, p. 110, grifo meu). Aquilo que se realiza e se faz cotidianamente, se faz somente em “um mundo concreto e histórico” (BEAUVOIR, 2008 b, p. 80), e tem por isso uma certa espessura de subjetividade bem como uma espessura social situada, mas isso é possível porque metafisicamente – a estrutura ontológica do existir humano – há um vínculo material a partir do qual duas “totalidades materializadas” e ambíguas se encontram. Portanto, como afirma Penelope Deutscher, “na visão de Beauvoir, os indivíduos são coletivamente tornados outros através de hábitos repetitivos que [...] adquirem um significado *historicamente sedimentado* e inflexionaram a perspectiva corporificada de um indivíduo social como um corpo-sujeito” (DEUTSCHER, 2008, p. 13).

É este horizonte teórico geral de pensamento construído por Beauvoir, centrado na subjetividade-corpo enraizada e sua ambiguidade constituinte, que a filósofa francesa nos apresenta como mais adequado para pensar a questão da moral. Destaco, primeiramente, a preocupação por parte de Beauvoir de que a discussão sobre a moral seja livrada do moralismo idealista tradicional que a encerra em um puro subjetivismo, que a faz ser uma mera preocupação interior ao sujeito sobre a sua adequação a princípios eternos. Segundo a filósofa, tal perspectiva reduz a moralidade a algo sem vinculação com as situações materiais e históricas e, portanto, também sem relação com a política. Ao se pretender como uma adesão incondicionada a valores externos e absolutos, o idealismo na moral “corta suas raízes [*coupe ses racines*] terrestres e o homem de ação enraizado na terra [*enraciné dans la terre*] não descobre nela nenhum fundamento” (BEAUVOIR, 2008 a, p. 44). Em suma, colocar o ajuizamento moral da ação como uma análise que confere se há ou não submissão completa e sem falhas a uma ideia transcendental tomada como valor *a priori*, é o mesmo que afirmar “[...] que a moral não se situa neste mundo empírico; mas sobre um plano transcendente, quer dizer, em um fato subjetivo. O bem está em algum céu: e a qualidade da alma que o busca não depende do seu sucesso, mas da pureza de sua intenção (BEAUVOIR, 1955, p. 179).

O ponto central de Simone de Beauvoir para pensar a moral consiste, precisamente, no reconhecimento e afirmação da ambiguidade constituinte do existir enraizado do sujeito. Neste sentido, a liberdade é colocada como o movimento espontâneo que é a própria subjetividade se fazendo enraizamento na materialidade do mundo, mantendo aberta sua possibilidade de recuperação no porvir, no contínuo enraizar e despontar implicado no devir ambíguo corporificado, o que mostra que a liberdade não é uma propriedade objetiva que o sujeito retém em si, mas é “[...] o movimento mesmo desta realidade ambígua que chamamos existência [...]” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 33). Portanto, todos os valores que são desvelados e que se tornam orientações possíveis para a ação, só existem enquanto mantidos por e para liberdades enraizadas em um solo material comum, justamente pelo fato de que não há valor/ser que exista independentemente de seu desvelar enraizado historicamente pela liberdade situada, não existe “uma objetividade inumana [*objectivité inhumaine*]” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 20). Segundo Beauvoir:

A liberdade é a fonte de onde surgem todas as definições e todos os valores; ela é a condição original de toda justificação da existência; o homem que busca justificar sua vida deve querer antes de tudo e absolutamente a própria liberdade: ao mesmo tempo que ela exige a realização de fins concretos, de

projetos singulares, ela se exige universalmente. Ela não é um valor totalmente constituído que se proporia de fora a minha adesão abstrata, mas ela aparece (não no plano da facticidade, mas sobre o plano moral) como causa de si: ela é apelada necessariamente pelos valores que ela coloca e através dos quais ela se coloca [...] (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 32).

Assim, a perspectiva moral condizente com o reconhecimento da ambiguidade de enraizamento do existir, aquela que afirma que “[...] os existentes *separados* possam *ao mesmo tempo serem ligados* entre eles” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 24, grifo meu), é aquela que afirmará igualmente que somente a liberdade pode ser o valor fundamental, mas isso especificamente como o próprio movimento contínuo de desvelamento do ser, como o existir ambíguo se refazendo continuamente enquanto espontaneidade indeterminada que se abre a si através do mundo, se afirma como livre na medida em que é algo feito possível no mundo. Isso significa que o vir a ser, tomado em seu momento primeiro como mera abertura de indeterminação contingente, é posto como tendendo a conquistar a si no porvir a partir da sua situação, é um contínuo “renovar seu engajamento no mundo [*renouveler son engagement dans le monde*]” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 38) na mesma medida em que é um “se querer como movimento indefinido” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 38) que desponta do mundo.

Trata-se, portanto, da possibilidade de tomar esse vir a ser enraizado como orientação normativa mínima do agir, tanto no nível da singularidade quanto no nível da totalidade situada. Portanto, segundo Beauvoir, é preciso se querer livre no sentido de se afirmar como movimento aberto ao fora de si em vínculo que se faz ser, retomar positivamente, enquanto engajamento prático contínuo, a espontaneidade ambígua que quer a si enquanto afirma ao mesmo tempo – devido à ambiguidade enraizada - a manutenção do porvir como aberto na situação, para que possa se recuperar. Para se realizar, seja lá como for, é preciso comprometimento no mundo, e este só existe enquanto construção comum de situações estruturadas materialmente, de modo que se o sujeito se quer como livre – e precisa na medida em que a liberdade de presença contingente não implica necessariamente uma construção positiva da liberdade pelo sujeito e no comum da situação – então “encontra no coração de sua existência uma exigência comum à todos [...]; lhe é preciso querer a liberdade em si e universalmente; lhe é preciso tentar conquistá-la: à luz deste projeto as situações se hierarquizam e as razões de agir se descobrem” (BEAUVOIR, 2013, PMA, p. 98)

Simone de Beauvoir considera:

A moral não é um conjunto de valores e princípios constituídos, ela é movimento constituinte por meio do qual valores e princípios são colocados; é

o movimento que o homem moral autêntico deve reproduzir por sua conta. Os grandes moralistas não são almas virtuosas, docilmente submissas a um código preestabelecido de bem e mal: eles criam um novo universo de valores através de palavras que são atos, através de atos [...]. A moral não é negativa, ela não demanda ao homem permanecer fiel a uma imagem estática de si mesmo: ser moral significa buscar fundar o próprio ser, fazer passar ao necessário nossa existência contingente; mas o ser do humano é ser no mundo; ele está indissolivelmente ligado [*indissolublement lié*] a este mundo que ele habita, sem o qual ele nem sequer existiria ou poderia se definir; ele está aí ligado através de atos, e são seus atos que ele precisa justificar. [...] Assim a moral encontrará sua verdadeira imagem; ela não é outra coisa senão a própria ação concreta, na medida em que esta ação busca se justificar (BEAUVOIR, 2008 a, pp. 64-65).

Há então a possibilidade de pensar um princípio mínimo, que consiste na ideia da liberdade que tende a conquistar a si no porvir. Ou seja, “[...] o preceito será de tratar o outro [...] como uma liberdade que tem por fim sua liberdade; utilizando este fio condutor nós deveremos, em cada caso singular, inventar no risco uma solução inédita. [...]” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 176). É preciso então que a subjetividade assuma autenticamente o sentido de sua situação na qual se encontra enraizada, pois a escolha moral em nome da liberdade é feita a partir de uma situação concreta, cuja especificidade material deve ser levada em consideração. Apesar da preocupação com a liberdade ser uma orientação universalizável minimamente enquanto princípio, não é algo aplicável indiferentemente em qualquer situação como um absoluto *a priori*, antes, é algo que já de saída reconhece que a justificação da ação, por um querer a si a partir do solo do mundo, precisa sempre ser feita e que isto depende das possibilidades que esse agir abre como *possibilidades para outro* e a partir do que a situação oferece no aqui e agora como *possibilidades para outro já abertas*.

Esse preceito positivo postulado acima teria, como contrapartida, a negação radical de qualquer situação ou relação específica em que a liberdade corporificada individual seja usada para fins que lhes são determinados exteriormente e com pretensão de necessidade absoluta. Em suma, recusa-se absolutamente: tanto a pretensão de determinação para o sujeito de um ser que seria ele por inteiro e que deveria absolutamente ser realizado, quanto a ação correlata de fazer esse ser se realizar e ser reconhecido socialmente como uma suposta negatividade absoluta, como o outro necessário à solidificação de uma relação desigual que privilegia uns em detrimento de outros. É aqui, portanto, que temos o lugar para a noção de um mal absoluto recusado moralmente.

Para detalhamento desta noção, discutirei três ocorrências da mesma em textos distintos de Simone de Beauvoir, os quais já foram previamente utilizados na construção

da argumentação geral deste trabalho. Primeiramente temos *Olho por olho*, publicado em 1946 no *Les temps modernes*. Visando mostrar que o sentimento de ódio, despertado por certas cenas em que se observa alguém violentando um outro, é uma recusa espontânea do tipo de relação que tal cena apresenta⁵, Beauvoir afirma:

O ódio, com efeito, não é uma paixão surgida de um capricho; ele denuncia uma realidade escandalosa [*une réalité scandaleuse*] e reclama imperiosamente que esta seja apagada do mundo. [...] Não há escândalo se não *no momento em que um homem trata seus semelhantes como objetos* [*il n'y a scandale que du moment où un homme traite ses semblables comme des objets*], em que ele nega pelas torturas, humilhação, servidão, assassinato, sua existência de homens. O ódio, é a apreensão da liberdade do outro na medida em que ela *se dispõe a realizar este mal absoluto que é a degradação do homem em coisa* [*ce mal absolu qu'est la dégradation de l'homme en chose*]. (BEAUVOIR, 2008 c, p. 90, grifo meu).

Por sua vez, em *Por uma moral da ambiguidade*, Simone de Beauvoir fala novamente deste mal absoluto, desta vez se voltando para os linchamentos contínuos da população negra nos Estados Unidos durante o período de segregação racial e que eram aceitos pelas autoridades e não sofriam consequências legais⁶: “O linchamento é um mal absoluto, ele representa a sobrevivência de uma civilização esgotada, a perpetuação de uma luta de raças que deve desaparecer; é uma falta sem justificação, sem desculpa.” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 180).

Temos como significativo o fato de que aquilo que é indicado como devendo ser recusado absolutamente em nome da liberdade é, no primeiro caso, um dispor do outro como coisa, usá-lo para si ou se afirmar sobre ele violentamente fazendo-o mera materialidade passiva sobre a qual se exerce uma atividade que se pretende absoluta. Na segunda aparição, o mal absoluto é indicado através da mesma forma só que agora com a especificidade de ser colocado como parte do próprio social, uma certa estruturação da situação na qual certos sujeitos emergem como aqueles cujo vir a ser é propositalmente reconhecido como estando dado para um outro que “se alimenta de sua transcendência [*se nourrit de leur transcendance*]” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 104). Em ambos os casos nos quais foi caracterizado um mal absoluto, a questão central para Beauvoir é o fato de que é precisamente a ambiguidade corporificada do existir que é explorada ou sofre violência: seja pelo exercício direto de violência no corpo do outro, seja pela

⁵ Sonia Kruks apresenta uma importante discussão deste texto de Beauvoir, destacando a questão da busca ética pela reparação de um ato injusto e a questão da ambiguidade própria da filósofa francesa. Para maiores esclarecimentos ver KRUKS, 2012, pp. 151-181.

⁶ Simone de Beauvoir está fazendo referência à situação de segregação racial nos Estados Unidos no final do século XIX, juridicamente assegurada pelas leis Jim Crow. Dentro deste quadro jurídico racista, o linchamento gratuito de pessoas negras nas ruas era tolerável.

disposição social desigual na qual certos corpos aparecem como entregues a uma vontade alheia, está sempre em questão um “fazer do outro uma coisa”, que é situá-lo como uma materialidade inerte que só suporta passivamente uma ação exterior e/ou é mero meio utilizável para fins de ações outras.

Na medida em que ser uma subjetividade é ser um contínuo engajamento prático e material que se faz no mundo, e isso pelo fato de que esse engajar é uma atividade sensível objetivada como corpo, então há uma interdependência dada como uma espessura comum situando e sendo situada, cultivando e sendo cultivada por diferentes “condutas-corpo”, e, segundo Beauvoir, é “[...] essa interdependência [*cette interdépendence*] que explica que a opressão *seja possível e que ela seja odiosa* [*soit possible et qu'elle soit odieuse*]” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 103, grifo meu). Fazer o outro ser coisa é estar em uma relação concretamente situada – seja uma situação individual criada na particularidade da relação de determinados indivíduos ou uma situação erigida em lugar material e genérico da estrutura do solo social – na qual é possibilitado que somente um dos lados seja a atividade que se realiza concretamente tendo a si mesma como fim, pois o outro é então o corpo que é pura coisa, atividade interrompida para ser objeto *para* um fazer que se pretende como absoluto. É, em suma, situar o outro como uma passividade “[...] dada, e não como um produto de seu produto: a ideia de natureza contradiz aquela de práxis [*l'idée de nature contredit celle de praxis*]” (BEAUVOIR, 1955, p. 189).

Práxis aí vem indicar a já esclarecida compreensão de Simone de Beauvoir sobre a subjetividade como movimento corporal que se faz na mesma medida em que produz/cultiva sua situação social. Portanto, o foco desta perspectiva moral é a *recusa absolutamente como mal de toda negação do outro como movimento corporificado aberto*, recusa de tortura, opressão, violência e de qualquer outra conduta que seja a objetivação de um solo relacional no qual o outro é aquilo *sobre* o qual se realiza uma pura atividade indeterminada para si mas com a pretensão de ser completamente determinante sobre este outro. Trata-se de uma moral que terá como engajamento fundamental a oposição à quaisquer situações que imponham que se caracterizem como determinações não ambíguas da liberdade de um outro na medida em que instituem “[...] coerções que interrompem seu élan em direção a ela mesma [*son élan vers elle-même*]” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 41). Assim, a sua preocupação norteadora ganha maiores detalhes: afirmar a liberdade como sempre podendo liberar a si mesma, se renovar

enquanto cultivo contínuo, é sempre afirmar – criar, disputar, instituir, renovar – situações que não impeçam que esta liberdade possa “[...] conservar a disposição de seu futuro” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 40) como práxis aberta.

Esclarecendo melhor, tomemos a seguinte consideração de Simone de Beauvoir:

A vida se emprega ao mesmo tempo em se perpetuar e a se ultrapassar; se ela não faz mais do que se manter, viver é somente não morrer, e a existência não se distingue de uma vegetação absurda [...]. A opressão divide o mundo em duas partes: existem aqueles que edificam a humanidade a lançando adiante de si mesma, e aqueles que são condenados a espernear sem esperança, somente para entreter a coletividade; sua vida é pura repetição de gestos mecânicos [...]. (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 104)

Dada a ambiguidade do existir, há sempre algo no sujeito como movimento livre enraizado que é da ordem da repetição ou da necessidade, quer dizer, a parte de passividade que diz respeito ao contínuo refazer o “já dado” como condição fundamental do fazer aberto posterior. Não há abertura livre que não cultive – faça de novo as condições na mesma medida em que vai além delas – seu solo, ou seja, renove algo como necessário, mas isso já é também abrir-se para que da renovação um outro possível possa surgir, devido justamente à ambiguidade constituinte desse movimento. Assim, quando Beauvoir fala de um reconhecimento autêntico da ambiguidade do existir como condição do querer-se livre que afirma o seu enraizamento e a necessidade de que isso também seja possibilitado para os outros, ela está falando que é preciso reconhecer que toda atividade instituinte, na medida em que possibilitada como uma materialidade ativa – corpo – se comprometendo e se ambientando na materialidade também ativa que está “fora” de si – situação mundana –, está marcada igualmente pelo “ser instituída”, “ser determinada”. Existe na vida, enquanto devir corporificado na espessura material do mundo, “[...] dois movimentos que se conjugam; ela só se mantém na medida em que se excede [*elle ne se maintien qu’em se dépassant*], ela só se excede na condição de se manter; estes dois momentos se realizam sempre em conjunto, é abstrato pretender os separar [*il est abstrait de prétendre les scinder*]” (BEAUVOIR, SSI, 2016, p.49).

Deste modo, o que Beauvoir nos apresenta é que, querer-se como atividade absoluta sobre a passividade absoluta do outro é querer instituir uma relação que permite ao opressor fazer o outro se efetivar materialmente como pura necessidade na medida em que vem a ser aquele que é completamente determinado por e para outros. A condição material e ambígua do sujeito de ser um movimento praticamente determinado e determinante é negada na medida em que este é feito mero produto de um ser que ele mesmo não faz - porque ele mesmo não é práxis -, mas recebe como uma natureza dada,

de modo que aquele que afirma isso pretende separar de si mesmo, na relação com o outro, a ambiguidade da necessidade-atividade e fazer do outro a pura necessidade objetiva da qual se utiliza uma pura atividade livre.

Essas questões se esclarecem ainda mais se nos voltarmos para a forma como Simone de Beauvoir apresenta a noção de “Outro absoluto” em *O segundo sexo* para pensar a condição da mulher. Sem entrarmos aqui na discussão geral dessa obra de 1949 que se configura como o maior texto filosófico de Beauvoir, podemos dizer que o problema a ser discutido pela filósofa é o da diferença sexual como um domínio da vida social que forma a subjetividade do homem e da mulher por condutas específicas para cada um a partir de uma suposta natureza determinante, o que fez com que o corpo da mulher fosse socialmente reconhecido como o símbolo absoluto da passividade que não se recupera em oposição ao homem como absoluta atividade e liberdade de escolha de si. Portanto, é nesta ótica que a situação própria do sujeito mulher será considerada inadmissível dentro da perspectiva moral apresentada por Beauvoir ao longo de seus textos anteriores e que discutimos mais acima, tendo-se em vista que se trata “de uma situação que a constitui como inessencial [*la constitue comme inessentielle*]” (BEAUVOIR, SS I, 2016, p. 34).

Segundo Beauvoir, a problemática se inicia na medida em que é o corpo da mulher que é socializado como algo passivo, negativo e ainda como objeto entregue às determinações do homem. A socialização da mulher como radicalmente outra de si não reproduz uma alteridade radical já pronta ontologicamente, pois há uma pretensão arbitrária e materialmente instituída de que o estabelecimento de uma alteridade absoluta de si mesmo no âmbito social estaria supostamente apenas retomando algo que já se encontraria naturalmente na mulher. Beauvoir também não está afirmando que a mulher seria mais determinada pela situação do que o homem; ambos realizam a presença igualmente na ambiguidade do vínculo de presença, ambos são subjetividades socializadas, e se socialmente a passividade absoluta é erigida apenas para a mulher e justificado por uma suposta natureza essencial, o problema encontra-se precisamente nesta significação socializada e sua estrutura, não na mulher e nem em seu corpo.

O corpo da mulher é situado como carregando em si toda a dimensão da natureza que é exterior ao domínio do fazer dos homens e, ao mesmo tempo, se encontrando diante destes como aquilo do que eles precisam se apropriar e utilizar como ferramenta para seus projetos, pois tal como a natureza, a mulher seria nessa visão “[...] destinada a ser

submissa, possuída, explorada [...]” (BEAUVOIR, SS I, 2016, p. 127). Beauvoir então destaca o encerramento da mulher no âmbito do dado e da imanência devido à perspectiva que o homem adota diante da sua capacidade corporificada de gestação, onde é dito que isto é tudo o que a mulher é e, simultaneamente, é colocado como aquilo que nela representa a pura passividade corporal que o homem quer negar em si e fazer ser uma característica exterior que ele pode controlar no outro, Beauvoir mostra que há aí a tradução de uma postura moral e existencial. O homem quer negar em si a tensão ambígua do existir de imanência e transcendência, a tensão que lhe mostra que seu “si” mesmo é tardio em relação ao estar aberto em direção ao outro e que sua liberdade não é absoluta e autofundada. Neste projeto, a mulher reuniria toda essa dimensão de vínculo carnal que o homem quer negar em si, só ela seria menos si mesma, e isto também sem ambiguidade, de modo absoluto, só ela seria a encarnação da dependência e da ausência de desvelamento livre de ser; em suma, “é o horror de sua contingência carnal que *ele projeta nela* [*c’est l’horreur de sa propre contingence charnelle qu’il projette em elle*]” (BEAUVOIR, SS I, 2016, p. 251, grifo meu).

Assim se exprime “[...] o horror que o homem experimenta diante da fecundidade feminina [*l’horreur que l’homme éprouve pour la fécondité féminine*]” (BEAUVOIR, SS I, 2016, p. 256), pois esta lhe “descobre as raízes das quais ele quer se arrancar [*découvre les racines d’où il veut s’arracher*]” (BEAUVOIR, SS I, 2016, p. 249), as raízes que ele quer negar que existam em si e colocá-las apenas como comprometendo de modo absoluto a mulher. Em outros termos, se traduz nesta atitude do homem:

[...] sua revolta contra sua condição carnal [*sa révolte contre sa condition charnelle*]; ele se considera como um deus destronado: sua maldição é de ser um ser caído do céu luminoso e perdido nas trevas caóticas do ventre materno. Este fogo, este sopro ativo e puro no qual ele anseia se reconhecer, é a mulher que mantém aprisionado na lama da terra. *Ele se desejaria necessário como uma pura Ideia, como o Um, o Todo, o Espírito absoluto; e ele se encontra encerrado em um corpo limitado* [*il se voudrait nécessaire comme une pure Idée, comme l’Un, le Tout, l’Esprit absolu; et il se trouve enfermé dans un corps limité*], em um lugar e tempo que ele não escolheu [...]. A contingência carnal, é aquela de seu próprio ser que ele sofre em seu desamparo, em sua injustificável gratuidade (BEAUVOIR, SS I, 2016, p. 247,248).

É então neste quadro em que a noção de Outro absoluto se apresenta

Dizer que a mulher é o *Outro* [*que la femme était l’Autre*] é dizer que não existe entre os sexos uma relação de reciprocidade: Terra, Mãe, Deusa, ela não é para o homem uma semelhante; *é no além do reino humano que seu poder se afirma*: ela está então fora deste reino [...]. *O semelhante, o outro, que é também o mesmo, com o qual se estabelecem as relações de reciprocidade, é sempre para o homem um indivíduo masculino* [*c’est toujours pour le mâle un individu mâle*]. A dualidade que se descobre sob uma forma ou outra no coração das coletividades opõe um grupo de homens à um grupo de homens; e as mulheres fazem parte dos bens que estes possuem e que são entre eles

instrumento de troca. *O erro adveio de que se confundiu duas figuras da alteridade que se excluem rigorosamente [deux figures de l'altérité qui s'excluent rigoureusement]*. Na medida em que a mulher é considerada como o Outro absoluto [*l'Autre absolu*], [...] como o inessencial, é precisamente impossível a observar como outro sujeito (BEAUVOIR, SS I, 2016, p. 124, grifo meu).

Na medida em que a fecundidade da mulher foi vista pelo homem como a manutenção desta exclusivamente no âmbito da carne, e esta última foi significada equivocadamente não como vínculo ambíguo mas de pura passividade e dependência do ser dado e que ele tenta então negar como parte de si mesmo – nega a ambiguidade do existir na mulher, fazendo-a pura natureza/imanência, e nega a mesma ambiguidade em si querendo-se pura liberdade/transcendência, dando um lugar negativo no seu existir para a carne -, faz da mulher uma alteridade que não é ambígua, não aparece igualmente como sujeito, ela é a alteridade pura e absoluta. Integra-se a isso seu projeto de expansão e dominação da natureza como necessário para a construção do social, que é apenas seu e daqueles que encarnam a alteridade ambígua objeto e sujeito, os outros grupos de homens apenas. O lugar da mulher no comum é então um não lugar, é o lugar daqueles que não tem propriamente um lugar. Esta é a estrutura fechada de inclusão negativa de determinados sujeitos qualificados como absoluta alteridade, estrutura que a filósofa critica a partir da perspectiva da sua moral da ambiguidade.

Como afirma Sonia Kruks sobre esse ponto de *O segundo sexo*:

[...] a alteridade pode adquirir diferentes formas, e nem todas elas são necessariamente opressivas. [...] Beauvoir faz uma importante distinção entre o que podemos chamar de alteridade “normal”, na qual os papéis objetificantes e objetificados, aqueles de sujeito e objeto, são fluidos e podem ser facilmente ser trocados, revertidos, ou até mesmo (em uma relação amorosa ideal) podem ser abraçados reciprocamente por cada um, e a alteridade opressiva na qual certos grupos e seus membros individuais tendem a permanecer *irreversivelmente* cristalizados no papel de objeto ou de Outro “inessencial” (KRUKS, 2012, p. 63, grifo da autora)

Não é por acaso, portanto, que Beauvoir finalize a Introdução de *O segundo sexo* afirmando explicitamente que a situação da mulher como Outro absoluto será analisada a partir da perspectiva da moral da ambiguidade, se tratando ainda da terceira referência da autora à noção de mal absoluto:

Ao invés de procurar dissimular os princípios que mais ou menos explicitamente nós subentendemos, é melhor os colocar imediatamente: assim, nós não nos encontramos obrigados de precisar à cada página qual sentido damos às palavras; [...] A perspectiva que nós adotamos é aquela da moral existencialista [*c'est celle de la morale existentialiste*]. Todo sujeito se coloca concretamente [*se pose concrètement*] através de projetos como uma transcendência; *ele só realiza sua liberdade através do perpétuo transbordamento em direção às outras liberdades [perpétuel dépassement vers d'autres libertés]*; não existe outra justificação da existência presente que não

seja sua expansão em direção a um porvir indefinidamente aberto. Cada vez que a transcendência recai na imanência há degradação da existência em “em si”, da liberdade em facticidade; esta queda é uma falta moral se ela for consentida pelo sujeito; se ela lhe é imposta, ela adquire a figura de uma frustração e opressão; ela é nos dois casos um *mal absoluto* [*un mal absolu*]. Todo indivíduo que tem a preocupação em justificar sua existência experimenta esta como um desejo indefinido de se transcender. (BEAUVOIR, SS I, 2016, p. 34, grifo nosso).

Segundo essa perspectiva moral de Beauvoir, observamos uma forma geral utilizada para caracterizar uma estrutura não ambígua de sujeito-objeto, a criação de uma situação fechada para determinados grupos de indivíduos que os mantem impedidos de participar do uso positivo de suas liberdades a partir das possibilidades desveladas nas condições comuns da situação, fazendo, portanto, tais possíveis não mais comuns mas algo aberto apenas à assunção privilegiada de alguns. Isto foi caracterizado ainda como determinar de fora um ser dado ao outro como absoluto, na medida em que este outro, a partir das condições limitadas e negativas, estaria condicionado a assumir comportamentos e escolhas de si que lhe limitariam mais ainda e confirmariam a negatividade e passividade já atribuídas a eles como solo próprio. Portanto, a análise da situação da mulher tal como dada na estrutura da sociedade patriarcal presente em *O segundo sexo*, mostra precisamente que é recusada à mulher a participação na ambiguidade recíproca de ser sujeito e objeto – passividade e atividade - simultaneamente, posto que socialmente lhe é determinado um modo de ser corpo como puro objeto passivo que supostamente seria algo naturalmente dado como próprio à sua natureza. Isto por comportamentos que a qualificariam como refém da absoluta negatividade e passividade, corroborando os lugares sociais que lhe foram determinados como mais adequados ao que seria seu engajamento natural.

Não entrando na reciprocidade estruturante do comum, a mulher é colocada como fora do campo moral no sentido de que o homem que se pretende absoluto sente-se no direito de ter qualquer tipo de conduta em relação a ela, seu modo de ser situa a mulher sem a preocupação se tal comportamento poderia ser marcado como inaceitável em termos de fechamento e opressão de uma outra liberdade justamente porque para ele e para o conjunto da sociedade a liberdade estaria ausente do corpo da mulher. Se a mulher é o vazio absoluto, o nada de movimento livre subjetivo, então ela é mistério e dizer “que a mulher é mistério não é dizer que ela se cala mas que *sua linguagem não é entendida* [*son langage n'est pas entendu*]” (BEAUVOIR, SS I, 2016, p. 400, grifo meu), ou seja, ela não é materialmente reconhecida como um movimento livre com o qual se *faz um ser comum* posto que com ela nada se cultiva.

Em suma:

O homem se autoriza voluntariamente da ideia hegeliana segundo a qual o cidadão adquire sua dignidade ética se transcendendo em direção ao universal: enquanto indivíduo singular ele tem direito ao desejo, ao prazer. *Suas relações com a mulher se situam [se situent] então em uma região de contingência onde a moral não se aplica mais [où la morale ne s'applique plus], onde as condutas são indiferentes.* Com os outros homens, existem as relações onde valores são engajados; ele é uma liberdade afrontando outras liberdade segundo as leis que todos universalmente reconhecem; mas diante da mulher – ela foi inventada para esse propósito – ele deixa de assumir a sua existência, se abandona à miragem do em-si, se situa em um plano inautêntico; ele se mostra tirano, sádico, violento [...]; (BEAUVOIR, SS II, 2016, p. 497).

Isto se traduz no existir cotidiano de ambos, onde haveria a recusa por parte do homem de que seu fazer para com a mulher seria passível de ajuizamento moral segundo um limite aceito em nome do reconhecimento de liberdades recíprocas. Sendo ela a pura ausência de sujeito, então qualquer coisa poderia ser feita sem que esse fazer fosse enquadrado em uma ótica na qual determinadas ações fossem inaceitáveis eticamente falando, como se o comportamento do homem fosse privilegiadamente livre do limite de não poder utilizar outros movimentos singulares como meras ferramentas/meios para seus próprios fins. É, portanto, um mal absoluto a estruturação do social a partir de uma divisão sexual que cria “[...] relações de ‘casta’ definidas pela disputa [...]” (SIMONS, 1999, p. 151) , no sentido de que o modo de ser supostamente próprio à mulher e o lugar que este recebe no social são solidificados como oposição absoluta ao homem que é eleito como absoluto em relação ao qual o sujeito mulher seria definido por estatuto secundário e, portanto, sustentando materialmente os privilégios daí advindos e que são reproduzidos continuamente na manutenção da estrutura social própria à sociedade patriarcal.

O fato de Simone de Beauvoir iniciar *O segundo sexo* declarando que se trata de uma análise moralmente preocupada, onde o que está em jogo, como vimos, é a crítica da filósofa à participação que o recorte sexual entre homens e mulheres, supostamente baseado em um ser dado *a priori* à cada um, tem na constituição dos valores materializados nas estruturas sociais e que contribuem, portanto, à reprodução deste modelo de sociedade, e que recusar isso é recusar um mal absoluto, temos então novamente o apontamento que venho destacando de que esta noção indica a pretensão de corte absoluto da ambiguidade a partir da qual um dos lados em questão recebe necessariamente algum ser determinado pelo outro lado que assim se beneficia. Sejam em ações mais individualizadas, seja na estruturação social baseada em um recorte desigual das situações que pressupõe a determinação absoluta e negativa de alguns indivíduos para manutenção de privilégios de outros, é sempre um constrangimento e

fechamento de possíveis que está operando e se pretendendo absoluto sobre uma liberdade corporificada e aberta.

Por fim, tornando ainda mais precisa essa caracterização do que é entendido por mal absoluto, podemos colocá-lo a partir do seguinte recorte: o mundo afirmado pela perspectiva de que existem e precisam existir separações absolutas entre os sujeitos justificada pelo ser de cada um, onde uns seriam - não ambigualmente, mas absolutamente - os melhores/privilegiados e os outros seriam os piores/comuns, é um mundo em que “cada um é reconhecido pelos outros *através da função que ele preenche e que o valoriza [à travers la fonction qu’il remplit et qui le valorize]*” (BEAUVOIR, 1955, p. 180). A pretensão de corte absoluto da ambiguidade do existir em uma relação que visa instituir o outro como simples materialidade corpórea inerte determinada do exterior, que recebe um ser, é efetivação concreta da perspectiva de que o comum social deve ser a estruturação de lugares fechados que ditam as propriedades dos corpos e os modos de seu “fazer ser”, pois pensa a totalidade do espaço sensível em termos de lugares e funções, onde existem aqueles definidos em pura negatividade como contraposto necessário à parte positiva privilegiada. Esses, que “devem ser” absolutamente aquilo *para que eles servem*, não possuem valor em sua massificação passiva, eles precisam ser dispostos segundo sua natureza para que executem o modo de ser objetivamente determinado.

Se o outro é um valor relativo à uma função, é porque ele só é reconhecido como um símbolo ideal que representa a valorização dessa função que é *modo de ser* como coisa usada para algo externo, então esse outro é disposto na condição de um vazio/nada absoluto que precisa de um ser igualmente absoluto determinado por uma exterioridade condicionante e absolutamente separada dele. Segundo Beauvoir, tal perspectiva estaria mobilizada pelo apagamento e negação do vínculo ambíguo entre os sujeitos e seu solo social de mediação, para oferecer no lugar uma relação de determinação supostamente natural do ser a partir da qual se estabelece uma ordenação das situações em que alguns são reconhecidos como pura passividade/necessidade, como um negativo que precisa ser usado para que possa então significar algo. Assim se explicita uma concepção marcada pela negação radical e pelo “[...] desprezo em relação ao comum [*mépris à l’endroit du commun*] [...] [pois] olha a humanidade como a matéria indiferente [*regarde l’humanité comme la matière indifférente*] [...]” (BEAUVOIR, PMA, 2013, pp. 79-80). O pressuposto desta perspectiva seria precisamente a lógica do mal absoluto, a lógica segundo a qual “[...] a liberdade se realiza apenas como separação [*comme séparation*]”,

e aqueles indivíduos e os diferentes lugares da estrutura social que concretizam essa lógica, se mostram como um obstáculo “aos olhos daqueles que desejam uma comunhão das liberdades [*une communion des libertés*]” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 83) ambigualmente enraizadas.

O mal absoluto, é, em última instância, a atitude que “consiste em *cindir a humanidade em duas e considerar essa cisão como coisa dada* [*scinder l’humanité em deux et à considérer cette scission comme donnée*]” (BEAUVOIR, 1955, p.125, grifo meu). O ambíguo do enraizamento e o comprometimento com a liberdade coloca como “necessário” apenas que haja uma abertura indeterminada e igualitariamente distribuída como princípio de estruturação social – assim como das condutas singulares. Desse modo, qualquer afirmação em atos, discursos, instituições materiais etc. de uma separação desigual radical e natural a partir da qual se justificam privilégios quaisquer, é a simultânea negação do enraizamento ambíguo em nome da existência e manutenção desses privilégios e da estrutura do solo social que os possibilita materialmente.

A partir das considerações acima podemos dizer que, na verdade, o termo “mal absoluto” é empregado por Beauvoir não como uma noção particular, mas na verdade como exemplificação textual de situações específicas nas quais seu “princípio” da moral da ambiguidade adquire efetividade. Ou seja, trata-se da afirmação de Beauvoir, já apontada anteriormente, de que o princípio moral segundo o qual “o indivíduo só se define em relação ao mundo e aos outros [...]” (BEAUVOIR, 2013, p. 193) e, portanto, que o vir a ser se concretiza em um solo comum, é um princípio que precisa ser enraizado novamente a cada caso singular. Assim, o ponto para a autora é que o fim da aposta moral como a liberação situada do vir a ser e a abertura geral dos possíveis objetivados, seja afirmado como vindo a ser possível a partir de certo estado material situado do mundo, e isto tanto na formulação teórica de seu conteúdo quanto na sua forma de efetivação concreta: à cada vez que estiver em jogo a afirmação situada de uma totalidade relacional sujeito-objeto – seja como uma situação geral ou como um caso na particularidade – é preciso recusar continuamente que a sua estruturação se dê a partir do posicionamento de um lado da relação como sendo *algo dado para* a afirmação de uma vontade absoluta.

Segundo Beauvoir: “[...] assim como *não se pode tratar* como uma *simples mercadoria o trabalho humano* [*comme une simple marchandise le travail humain*], não se pode tratar como *instrumentos cegos os esforços e as vidas humanas* [*comme des instruments aveugles les efforts et les vies humaines*]” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 139,

grifo meu), e isto é precisamente o que o mal absoluto realiza, mobilizado pela lógica da separação radical e hierárquica entre as liberdades e pela vontade contínua de dispor os corpos em um lugar apropriado ao seu ser e fazer determinados. Portanto, seguindo a perspectiva norteadora da moral da ambiguidade, querer a liberdade em si e nos outros simultaneamente, é reconhecer que a presença ambígua enraizada aponta para uma igualdade de se fazer existir positiva e livremente em todo indivíduo corporificado, sendo precisamente aquilo que nos faz seres humanos sempre enredados em um solo comum, sempre partilhando e cultivando uma “espessura sensível [*épaisseur sensible*]” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 129), de modo que esta igualdade deve ser o ponto de partida para todas as construções possíveis desse comum assim como da recusa radical de toda divisão desigual desse sensível e das relações aí possibilitadas.

Assim, tomemos as diferentes caracterizações que foram conjugadas ao longo do percurso que este trabalho traçou pela obra de Simone de Beauvoir para conferir significado à noção de mal absoluto: fazer do outro uma coisa; fazer do outro um Outro absoluto; pretender dar ao outro um ser que seria natural e absoluto, bem como os comportamentos que esse ser implica; fazer do outro uma função; afirmar a separação absoluta e hierárquica entre os sujeitos, em privilégio de uns e detrimento dos outros. A característica geral unificadora destas diversas formulações da filósofa, consiste precisamente em que em todas elas estão indicando que a condição fundamental do existir humano como movimento livre enraizado está sendo negada, e isto precisamente na dimensão material do outro, *no seu corpo*. Seja em uma violência física direta, ou no caso de cometer uma violência contra alguém que está situado diante de mim como “entregue”⁷, ou seja no modo de estruturar as condições situadas socialmente a partir das quais certos corpos serão significados como sendo negatividade absoluta – o corpo do trabalhador como força ativa expropriada pela produção capitalista, o corpo da mulher enquadrado como objeto passivo alienado, o corpo negro ao qual se pode deixar morrer ou violentar – o que está em questão é a pretensão de conferir a certo devir corporificado um ser específico que *lhe é próprio só porque é para mim*, que lhe dita um determinado fazer e dizer e toda uma série de possíveis inscritos materialmente, assim como a pretensão de estabelecimento em geral de uma relação fundada na afirmação da separação absoluta em benefício de somente um dos lados.

⁷ “Se me encontro na situação de cometer uma violência contra uma criança, um melancólico, um doente, alguém perdido, é porque, de uma maneira ou de outra, encontro-me também encarregado de sua educação, de sua felicidade, de sua saúde [...]” (BEAUVOIR, 2013, p. 170)

Simone de Beauvoir não está afirmando que todas as situações precisam ser reduzidas à uma forma lógica comum para que então possa haver a mobilização ética que as recusa em nome da liberdade, pois, se assim o fosse, haveria uma simples submissão à uma necessidade ideal *a priori*, justamente aquilo que a filósofa quer negar com sua moral da ambiguidade. Assim, o fundamental dessa argumentação consiste em que, se as condições basilares do existir são, de um lado, corpo engajado praticamente no mundo e, de outro, mundo estruturando materialmente condições, os dois momentos da ligação ambígua que é o próprio existir como presença concretamente situada, resgatar isso como preocupação moral é fazer da própria estrutura ambígua de relacionalidade situada – que é o enraizamento *como atividade praticamente condicionada e condicionante* do seu solo material – aquilo que se busca atualizar positivamente a partir do comprometimento efetivo com a liberdade, e cuja negação é um mal absoluto que precisa ser recusado absolutamente.

Além disso, toda a discussão sobre como Beauvoir pensa o mal absoluto foi sendo construída indicando uma preocupação moral sobre a liberdade corporificada do outro, assim como algo de ordem política ao se voltar criticamente para a estruturação desigual do solo comum. Essa relação entre moral e política diz respeito, como dito anteriormente, à preocupação de Simone de Beauvoir em afirmar a possibilidade e necessidade da moral sem cair no moralismo idealista tradicional que se volta fundamentalmente para submissão à valores *a priori*, e o mal absoluto vem precisamente caracterizar melhor tal relação. Na medida em que são mobilizadas pelo mesmo comprometimento com a atualização da liberdade como conquista contínua de si a partir do mundo, moral e política partem do reconhecimento de que a escolha moral em nome da liberdade é feita a partir de uma situação concreta, cuja especificidade deve ser levada em consideração, e a escolha política não é um mero manejo técnico que prescinde de qualquer justificativa moral no modo em que situa coletivamente as liberdades. Ou seja, é preciso recusar tanto moral quanto politicamente o mal absoluto enquanto a perspectiva que toma como ponto de partida a negação, no modo de situar material e/ou corporalmente o outro, do laço ambíguo entre as liberdades e seu solo de enraizamento intersubjetivo. Assim, quando Simone de Beauvoir afirma ao final de *Idealismo moral e realismo político*, por exemplo, que a partir de seu quadro teórico “[...] moral e política nos aparecem confundidas [*nous apparaissent confondues*] [...]” (BEAUVOIR, 2008 a, p. 66), podemos compreender que os dois domínios se relacionam à ambiguidade própria

à subjetividade que vem a ser, de modo que se a estruturação social do comum abre os possíveis a partir dos quais as subjetividades irão se escolher, então é preciso a preocupação recorrente que se pergunta se estes possíveis construídos não excluem arbitrariamente certos sujeitos de situações que permitiriam uma retomada positiva de suas liberdades, lhes dando um lugar no comum que os fazem apartados de certos possíveis que permanecem no entanto abertos apenas à algumas situações privilegiadas. O fundamental aqui é que o tal pressuposto da liberdade, justamente por conta do enraizamento, é ontológico e material, apontando para a importância dessa relação e de *sua espessura materialmente condicionada*, de modo que não há como falar de liberdade sem falar das condições socialmente dadas nas quais essa liberdade se enraíza, se realiza e se abre aos outros, fundamentalmente, como corpo que vem a ser como um si mesmo “que é ao mesmo tempo disperso e um [*est à la fois dispersé et un*] [...]” (BEAUVOIR, 2013, p. 291).

Referências bibliográficas

BEAUVOIR, Simone de. “La pensée de Droite, aujourd’hui” In: BEAUVOIR, Simone de. *Privilèges*. Paris: Gallimard, 1955, pp. 91-200.

BEAUVOIR, Simone de. “Idéalisme moral et réalisme politique”. In: BEAUVOIR, Simone de. *L’existentialisme et la sagesse des nations*. Paris: Gallimard, 2008 a, pp. 39-70

BEAUVOIR, Simone de. “Littérature et métaphysique”. In: BEAUVOIR, Simone de. *L’existentialisme et la sagesse des nations*. Paris: Gallimard, 2008 b, pp. 71-84.

BEAUVOIR, Simone de. “Oeil pour oeil”. In: BEAUVOIR, Simone de. *L’existentialisme et la sagesse des nations*. Paris: Gallimard, 2008 c, pp. 85-111.

BEAUVOIR, Simone de. *Pour une morale de l’ambiguïté* suivi de *Pyrrhus et Cinéas*. Paris: Gallimard, 2013.

BEAUVOIR, Simone de. *Le deuxième sexe*. Vol. I et II. Paris: Gallimard, 2016.

BEAUVOIR, Simone de. *La force d’âge*. Paris: Gallimard, 2015.

DEUTSCHER, Penelope. *The philosophy of Simone de Beauvoir: Ambiguity, conversion, resistance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

HEINÄMAA, Sara. *Toward a phenomenology of sexual difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, 2002.

KRUKS, Sonia. *Simone de Beauvoir and the politics of ambiguity*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

SIMONS, Margaret A. *Beauvoir and The Second Sex: Feminism, race and the origins of existentialism*. Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, 1999.

VINTGES, Karen. “The Second sex and philosophy” In: SIMONS, Margaret A. (Ed.). *Feminist interpretations of Simone de Beauvoir*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995.

ZAKIN, Emily. “Beauvoir’s unsettling of the Universal” In: MOYNAGH, Patrícia. MARSO, Lori Jo (Eds.). *Simone de Beauvoir’s political thinking*. Chicago: University of Illinois Press, 2006, pp. 31- 54.

Nilismo, negação e negacionismo: algumas considerações a partir dessas noções na cultura atual

Por Luiz José Veríssimo¹

Resumo

Nosso artigo procura tecer uma articulação das noções de niilismo negação e negacionismo com algumas considerações sobre o mal-estar na cultura atual, o quadro pandêmico e o cenário sociopolítico brasileiro. O niilismo é trabalhado a partir da interpretação de Nietzsche e de Deleuze. Ao estudar o niilismo, ratificamos a sua implicação com um fundamento caro ao pensamento de Nietzsche, a noção de vontade de poder. Acrescentamos ao nosso estudo uma interlocução do niilismo apontado por Nietzsche com certas considerações de Sartre a respeito das relações humanas.

Palavras-chave: Nietzsche; niilismo; negacionismo

Nihilism, denial and denialism: some considerations based on these notions in current culture

Abstract

Our article seeks to weave an articulation of the notions of nihilism, negation and negationism with some considerations about the culture and its discontents in our days, the pandemic framework and the Brazilian's social and politic scenario. Nihilism is worked from the interpretation of Nietzsche and Deleuze. When studying nihilism, we ratify its implication with a foundation precious to Nietzsche's thought, the notion of Will to Power. We add to your study an interlocution of nihilism pointed out by Nietzsche with certain considerations by Sartre about de human relations.

Keywords: Nietzsche, nihilism, negationism

¹ Doutor em Filosofia, professor adjunto da UVA, Professor do curso de -Especialização em Psicologia Fenomenológico-Existencial na UNIPAR; do Curso de Especialização em Psicologia Clínica Existencialista Sartriana – NUCAFE. Membro da SEAF (Associação de Estudos e Atividades Filosóficas). Contato:<verissimofilos@gmail.com>

Niilismo e vontade de poder

Quando imaginamos o niilismo, vem de imediato à nossa mente a associação do niilismo com a atitude de *negação da vida*. Certa vez, indagamo-nos sobre o que é o niilismo. Na ocasião, perguntamo-nos: o niilismo é um comportamento? Um modo de ser? Uma doença? Uma anulação? Uma mutilação? Uma negação das potências da vida? Uma negação de si mesmo? Uma desesperança? Um desespero? Um ressentimento infundo? Um anelo à idolatria?

De fato, em toda a parte e sem dificuldade, observamos que uma bruma do niilismo parece varrer a Terra como uma negatividade que se volta em círculos contra o corpo, a natureza, a vida e o mundo, apostando, ora numa metafísica ascética, ora num antropocentrismo gnosiológico e moral, sem afinar-se com as forças que clamam pelo desenvolvimento de cada pulsão em seu vigor essencial (VERÍSSIMO, 2018, p. 102).

Na contramão do niilismo, a vontade de poder afirmativa é uma potência que vem da vida e lança o ser humano de cabeça para baixo. Ao invés dos valores superiores celestes, iluminados, ascéticos, purificados, avaliadores da natureza do bem e do mal, a vontade como vontade de poder sob a batuta do herói Zarathustra quer contemplar o ocaso do sol, a noite estrelada da psique, mergulha e aceita a dimensão do *pathos* (paixão) como *o sentido da terra*. “Amo aquele cujo espírito e coração são livres: assim, nele, a cabeça é apenas uma víscera do coração, mas o coração o arrasta para o ocaso” (NIETZSCHE, 1995, p. 33).

Examinemos mais de perto a vontade de poder. Para começar, é mister esclarecer que, nesse âmbito, vontade não deve ser confundida com arbítrio, ao menos em primeiro lugar. A vontade em Nietzsche não é alicerçada numa deliberação humana, a vontade a que se refere Nietzsche é uma *força*. Não se trata de uma virtude do *logos*, mas, de algo que está enraizado na *physis*. “A *physis*, cuja tradução mais conhecida, porém, algo imprecisa, indica “a natureza” é concebida genésicamente como brotamento, desenvolvimento, processo, devir [...] Em Aristóteles, um dos significados para a *physis* é geração, crescimento e desenvolvimento do que é gerado” (VERÍSSIMO, 2018, p. 105). Se a vontade da vontade de poder não deve estar amarrada à jurisdição do arbítrio, vale a conclusão de Gilles Deleuze: “O Poder [sic], como vontade de poder, não é o que a vontade quer, mas *aquilo que quer na vontade*” (DELEUZE, 2006, p. 24).

Outra notação importante. A vontade de poder não é vontade arbitrária de adquirir poder. Não se trata de, ao menos em primeiro lugar, poder de comando, de dominar, de subjugar, sujeitar, ainda que a vontade de poder assim possa se manifestar, e o faz com

frequência. Trata-se, sim, de reconhecer que “A vontade de poder, diz Nietzsche, não consiste em cobiçar, nem mesmo em tomar, mas de criar e produzir” (DELEUZE, 2006, p. 24). Na tradução portuguesa consta que a vontade de poder consiste em criar e dar (DELEUZE, 1990, p. 22). Dar o que? Entregar-se à vida. Dar-se no mundo. Enfim, estamos falando de poder como *poder-ser*.

Relação entre forças e a diferença

Uma descrição mais extensa de vontade de poder indica que a vontade de poder não só é uma força, como remete a um jogo de forças. A relação da força com a força chama-se “vontade”, esclarece Deleuze (2006, p. 24). As forças estão em permanente interação. Não há como examinar a expressão de uma vontade de poder sem considerar a relação que ela estabelece com as demais forças. Podemos afirmar que o mundo, para Nietzsche é concebido como um grande jogo de forças em que umas agem, são ativas, tomam a iniciativa, aceitam o confronto, outras, ao contrário, agem por procuração, ou seja, sua ação se reduz à reação em face da ação de uma outra força, por isso, são conhecidas como forças *reativas*.

A partir desse ponto, podemos trabalhar a noção de vontade de poder ligada à interação, ao confronto, à diferença, à alteridade. A postura afirmativa na vontade de poder lida com a diferença de um modo tal que *aceita* a presença da diferença no seu horizonte. Ela não apenas a constata a diferença como se põe ela própria como diferença. E o faz não por implicância, mas pela admissão do advento da diferença.

A diferença não pode ser assimilada, engolida, engolfada por mim. A diferença não é uma arbitrariedade minha, nem uma determinação do outro, e sim, pertence ao próprio jogo de forças que somos. Onde não deve causar surpresa que dois amigos estejam tanto na diferença quanto dois adversários. Na vontade afirmativa, trata-se de uma marcação e reconhecimento da diferença sem que, por princípio, se tenha a pretensão de anular o outro em sua diferença.

Por outro lado, a vontade de poder niilista reativa deseja expurgar a diferença. Assimilar toda a diferença numa mesma unidade. Lembramo-nos, agora, do título de um livro clássico do século passado: *O homem unidimensional* (MARCUSE, 1979), ou seja, o homem uniforme, *de* uniforme, todos iguais na mesma toada, berrando as mesmas coisas, fazendo, consumindo desejando as mesmas coisas, sem que se distinga ninguém. Nietzsche se refere a essa padronização massificada como o rebanho. A massa

desaprende a modéstia e infla as suas necessidades até elevá-las a valores *cósmicos* e *metafísicos*. Com isso, toda existência torna-se *vulgarizada*: a saber, enquanto a massa domina, tiraniza as exceções, de tal modo que estas perdem a crença em si mesmas e tornam-se niilistas” (NIETZSCHE, 2008, p. 38).

As forças reativas nos dias de hoje

Deleuze nos explica que

a vontade de poder faz com que as forças ativas *afirmem* e afirmem sua própria diferença: nelas a afirmação é primeira, a negação não é nunca mais do que uma consequência, como um acréscimo de gozo. Mas o peculiar das forças reativas, ao contrário, consiste em se oporem, antes do mais, àquilo que elas não são, em limitar o outro: para elas, a negação é primeira, porque é pela negação que elas chegam a uma aparência de afirmação (DELEUZE, 2006, p. 25).

Pegando carona na interpretação de Deleuze para olhar o cenário sociopolítico brasileiro atual, vemos uma atividade niilista cada vez mais voraz. Acabamos de ler que no niilismo reativo, a negação está em primeiro lugar. O niilismo reativo que testemunhamos em nosso momento histórico atual, passa a impressão de esmerar-se para negar toda uma cultura e desqualificá-la com avaliações do tipo: “comunista”, “de esquerdista”, “ideológica”, transgressora de valores, inútil, dispendiosa. Por esse projeto, que já é uma efetiva práxis, é preciso operar uma negação de extenso raio para botar outra cultura no lugar, uma cultura afirmativa de uma vida regulada por certos valores como pátria, determinada orientação religiosa, moral de costumes conservadora, retorno ao patriarcado, ênfase na segurança, etc.

No jogo de forças das potências em interação, as forças reativas tentam cunhar um dicionário próprio ao ressignificar termos caros à ordem econômica, política, social. Assim, *liberdade de expressão* é tomada como direito de opinião irrestrito, mesmo que ofensivo e até franca e abertamente ameaçador. Aliás, liberdade é apropriada como direito de dizer o que bem convier quando bem convier aos quatro ventos. Liberdade é confundida com liberação: das leis do trânsito, de armas, de cuidados sanitários, das preocupações trabalhistas, etc.

Direitos humanos passam a ser conduzidos por pautas conservadoras segundo cânones dogmáticos. A arte é posta à serviço de valores tomados como superiores, com claras simpatias etnocêntricas, quando não é abandonada às traças, ao fogo, ou simplesmente posta como objeto de liquidação de patrimônio. Após ataques à universidade, desidratação da educação, estamos assistindo o espetáculo da plácida elitização da educação, ao menos, sem meias palavras. No novo dicionário da gestão que se pretende reformista das instituições que não seguem a sua cartilha, a saúde, a educação,

a atenção ao trabalho e à previdência social, a arte não são mais bens, agora, definitivamente, são ônus.

Vimos que Deleuze leitor de Nietzsche, ressalta que as forças reativas se opõem, antes do mais, ao que *elas não são*. Desse modo, elas acreditam que instalam a sua diferença. Mas, é uma diferença cínica. Uma diferença não dialética, que abomina o contraditório, uma diferença que resulta autonegadora, resulta em aufofagia. Pois, é uma diferença que deseja acabar com toda a diferença enquanto alteridade, e, nesse sentido, ela deixa de ser diferença para perder-se num horizonte de absoluta uniformidade e conformidade, conformismo e submissão, bajulação e assujeição.

As forças reativas no cenário sociopolítico atual rejeitam a diferença, mas, ainda a toleram numa medida ínfima, apenas porque precisam arrumar um inimigo para se justificar no poder instituído. Elas precisam arrolar ininterruptamente inimigos reais ou imaginários, descobrir forças opositoras que formam um espectro ideológico não enquadrado ao seu, precisam se alimentar da perseguição de ideias que possam contrariar ou ameaçar o *status* de poder que desejam gozar sob a capa de uma bandeira nacionalista de reparação da sociedade em prol dos valores apregoados como superiores.

No modo reativo, é preciso criar e instalar uma atmosfera de *paranoia*, um humor social desconfiado. Observa-se uma manipulação de notícias e informações para municiar um ambiente de belicosidade e desconfiança contra certas instituições tomadas como alvo: a universidade, as religiões não alinhadas ao padrão ideológico apregoadado, o campo jurídico independente, as agências reguladoras do ecossistema, os pacifistas, a arte emancipada, o jornalismo investigativo etc.

O desejo de limitar o outro por parte das forças reativas tem se mostrado como um movimento raivoso, uma oposição sistemática de forma a mostrar os dentes quase, senão o tempo todo. Manifesta-se feroz, ferina, seleciona as suas presas para humilhá-las, desautorizá-las, desidratá-las. Forma-se uma prática e uma metodologia apoiadas sobre um alto teor de agressividade dirigida às outras perspectivas, às demais potências em jogo, tentando anulá-las expulsá-las do jogo, ou mesmo, caso essa via se mostre ainda insuficiente, acabar com o jogo.

Essa sistemática engenharia para limitar e detonar o outro se faz em meio às estratégias para esclerosar a discussão e a circulação arterial das pautas emergentes da própria sociedade. tentando calar a sua voz. Tenta-se, desesperadamente, impor uma única voz, ser o próprio porta-voz de uma narrativa encapsulada em torno de si e de seus

exclusivos interesses, convencida ou tentando se convencer de estar protegida pela benção divina.

O ressentimento

A qual das figuras típicas de um niilismo podemos associar o niilismo atual? Ao homem que quer morrer? Ou ao homem que quer que os opositores morram? O homem indiferente à morte e à dor (dos outros)? Ao ressentimento?

O ressentimento tem a ver com essa ideia freudiana de o retorno do recaiado. o retorno daqueles que nunca se conformaram com a liberdade enquanto respeito à dignidade do outro e cuidado com o outro. As forças reativas deixaram sempre uma porta entreaberta, a fim de escapar da culpa, na primeira oportunidade. Usando um termo bem popular, o ressentimento tem a ver com o retorno daqueles que nunca foram.

No ressentimento estamos diante da acusação e recriminação projetivas, observa Deleuze (2006, p. 28). O ressentimento grita com perdigotos: “é por tua causa que fiquei fraco e infeliz!”. É por tua causa que fiquei amarrado às regras de uma democracia que não reconheço. A liberdade pertence a mim, a mim e aos meus (e as *minhas* instituições). O ressentimento mostra-se atualmente como uma potência ressentida por não conseguir impor-se definitivamente como a única via para toda lei e regulamentação. Que se quebrem os ovos, mas que façamos uma omelete ao meu gosto.

O ressentimento se faz notar, por exemplo, quando me deparo com um limite. Trata-se de um limite que se coloca diante de mim. Se é a Terra quem dá esse limite, eu a deixo abrasar, reduzo-a a cinzas, digo que ela é plana. Se o vírus dá o limite, eu o reduzo a uma gripezinha. Se é alguém que me refuta, procuro destruí-lo não mais com tanques de última geração ou drones, mas com degradação da sua *imagem*. Observação. Esse é um dos processos da tortura de hoje em dia: não apenas da tortura institucional (apoiada por certos grupos nas redes sociais), mas aparece, também como uma tortura recorrente aplicada nas relações sociais e às relações interpessoais.

Do ponto de vista psicológico, o ressentimento tem a ver também com sentimento de frustração, de impotência. A desqualificação de si, o desagravo de si, vira um desagravo ao outro, uma culpabilização do outro, e pode aparecer, em seguida, o desejo de sua penalização. “A reação se torna qualquer coisa de sentida, “ressentimento”, que se exerce contra tudo o que está ativo. A ação se faz “envergonhada”: a vida, ela mesma é acusada, separada de seu poder, separa do que pode” (DELEUZE, 2006, p. 28).

A vida aqui, entendemos como o fluir da vida, com os seus saberes e sabores, dissabores e delícias, primícias e dores de cabeça. Querer se impor a vida a partir da vida que se quer arbitrariamente levar é tatuagem do reativo. Querer impor seus valores como os valores, como os valores superiores, é o compasso do reativo. E quando esse projeto, essa potência se depara com outras vontades de poder que não adotam a mesma régua dos valores que se tenta impor, pode crescer o rubor da raiva, da exasperação. Testemunhamos como produto, a violência verbal e a retaliação cada vez mais acintosa e que não vê na diferença a positividade dialética do conflito, ou o seu reverso, a validação dialética do negativo como outro, inclusive como outro de si mesmo. O niilismo reativo não vê a diferença senão como guerra.

O ressentimento, o reativo descrevem as entranhas do niilismo. Assim definimos o niilismo:

Pois, o niilismo se espalha por toda parte como *negação da vida*. Todo movimento humano no sentido de negar a vida, de se recusar a se entregar à existência no sentido de refugar tanto o trágico quanto o êxtase inerentes à existência, alcança, a nosso ver, o niilismo em seu aspecto reativo (VERÍSSIMO, 2018, p. 102).

O triunfo do não (do reativo) sobre o sim (sobre a afirmação)

Ressalta Deleuze: “em toda parte vemos o triunfo do “não sobre o “sim, da reação sobre a ação (DELEUZE, 2006, p. 25). De fato, vemos um extenso, teimoso, persistente, sistemático, estratégico *não* às inúmeras formas de manifestação da vida: *não* à vida, à saúde, à ciência, à natureza, à cultura, à educação, ao trabalho humano, à mulher, à diversidade de gêneros, de religiões, de etnias, não ao zelo pela transparência e por uma ética na lida com a informação.

Como a vontade de poder, essa pujança da vida para a vida pôde se tornar reativa? Voltar-se contra o outro, ao invés de celebrar a sua resistência? Como pôde voltar-se contra si mesma?

Deleuze se espanta: “Ora, a história nos coloca em presença do mais estranho fenômeno: as forças reativas triunfam, a negação leva melhor na vontade de poder!” (DELEUZE, 2006, p. 25).

Na *Genealogia da moral* (1988), Nietzsche apresenta a sua versão para a relação que envolve papéis de o senhor e o escravo. Já Deleuze, muito sagazmente, evita mal-entendidos que possam ser usados de má-fé para justificar o niilismo. Evita contrassensos sobre os termos nietzschianos “forte” e “fraco”, “mestre” e “escravo”: “É evidente que o escravo não cessa de ser escravo em presença do poder, nem o fraco um fraco. As forças

reativas, ao prevalecerem, não deixam de ser reativas” (DELEUZE, 2006, p. 26). Desse modo, o escravo é escravo devido ao seu agir reativo, pois, afirma-se não pelo trânsito pelas diferenças, mas pela intolerância a elas. Sua demonstração de força, sobretudo pela intimidação não passa de fraqueza. O mestre, por sua vez, não deve ser entendido como o aristocrata, e sim como o arquétipo do herói, ou como um velho sábio, aquele que aceita a sua designação, como diz Jung (1988), diz um *sim* à voz do íntimo, e está desamparado do consenso geral da ordem normativa de rebanho. Essa só quer um líder para seguir e para usá-lo como pretexto para a opressão dos demais.

Para Deleuze, não é fácil explicar como as forças reativas levam a melhor. É que o reativo não triunfa por “adição das suas forças, mas por subtração da força do outro (DELEUZE, 2006, p. 26). Eles triunfam, não pela composição do seu poder, mas pelo poder do seu contágio. Acarretam um devir-reativo de todas as forças. É isso a “degenerescência” (DELEUZE, 2006, p. 26). Por degenerescência, Deleuze quer apontar a ação corrosiva do reativo.

O reativo precisa desqualificar, fazer dobrar, calar o que é ativo, precisa admirar no modo de invejar, e por isso, querer suplantar, anular e descredenciar a força do outro.

Ao confrontar-se com outra potência, em que, por algum motivo, se veja em desvantagem, diante de alguma limitação a sua expressão e fluidez, uma vontade de poder pode arrefecer, perder o apetite, abalar a sua confiança, abandonar o campo do embate, desistir de si mesma, sabotar-se: é o niilismo como desejo do *nada*.

Por outro lado, uma força diante de outra pode reativamente querer negar a medida (o limite) apresentado pela outra vontade de poder de tal forma a acabar não só com a adversidade, mas, também com todo o adversário, encarando-o como inimigo, ou seja, como alvo.

Passeio entre Nietzsche e Sartre

Permitimo-nos estabelecer uma ponte entre Nietzsche e Sartre. Nesse sentido, podemos identificar o niilismo em algumas atitudes que apresentamos perante o outro.

Um modo relacional que pode deixar à mostra ranhuras do niilismo é o *sadismo*. O sadismo quer utilizar o outro como instrumento. Instrumento de gozo próprio através da dor, da humilhação, da crueldade, da submissão infligidas a alguém. O sadismo empenha-se em encarnar o outro pela violência. O sadismo obtém o seu prêmio na sujeição da liberdade do outro, rebaixa-o a objeto quase como um brinquedo, ou o põe sob essa condição através de seus brinquedos; promove uma assimetria na qual o poder é

exercido de cima para baixo. O corpo alheio deve ser despido de seus atos e revelar uma inércia da carne. Para Sartre, “o sadismo é paixão, segura e obstinação” (SARTRE, 2006, p. 439); detesta a reciprocidade. O sadismo rompe a reciprocidade da encarnação, mas, é fracasso do desejo: “Mas esta atitude, [...] contém em si o seu próprio fracasso, na medida em que a apropriação da liberdade *transcendente* do outro-vítima está sempre fora do alcance do sádico” (REIMÃO, 2005, p. 248-49).” “E, quanto mais o sádico se obstina em tratar o Outro como instrumento, mais esta liberdade lhe escapa” (SARTRE, 2006, p. 445).

O sádico descobre a medida do seu fracasso quando a vítima *olha* para ele. Nesse instante, o torturador encara um insuspeito desamparo: a absoluta alienação de seu ser que escoar em direção à liberdade do outro: “Descobre então que, definitivamente, não pode agir sobre a liberdade do Outro, ainda que o obrigando a se humilhar-se e pedir perdão” (SARTRE, 2006, p. 446), e mesmo a confessar. Porque, primeiro, seja lá o que obtenha do outro mediante coação, assédio, tortura explícita, pressão, não poderá se apossar da consciência alheia. Segundo, porque se dá conta de que é precisamente na e pela liberdade do outro que, em última análise, se justifica a sua própria excrescência.

Sartre tece consideração sobre o ódio. Admitimos que o ódio pode ser interpretado como um reverso do desejo enquanto Eros, mas, há que levar em conta que o ódio pode revelar o niilismo numa de suas faces mais evidentes. Sartre interpreta o ódio como um abandono de qualquer perspectiva relacional. Trata-se, a nosso ver, de um desejo de nada que se tenta injetar nas relações, para asfixiá-las por completo, quando se desiste até de utilizar o outro como instrumento. Na esfera do ódio, a consciência (ou o para-si) “quer simplesmente reencontrar uma liberdade sem limites de fato; isto é, desembaraçar-se do seu inapreensível ser-objeto-para-outro e abolir sua dimensão de alienação. Isso equivale a projetar realizar um mundo onde o outro não exista (SARTRE, 2006, p. 451). Em curtas palavras, aquilo que odeio no outro não é tal fisionomia, tal defeito, tal ação particular. É a sua própria existência.

O ódio embaralha-se com a ira para sacramentar a pretensão de destruir e suprimir toda a possibilidade de transcendência alheia, ou seja, da liberdade que impregna o outro “O ódio é ira de todos os outros em um só outro. [...] O outro que eu odeio representa, na verdade, *os* outros” (SARTRE, 2006, p. 452).

Outra face do niilismo pode estar estampada na *indiferença* para com o outro. Traduz uma conduta de má-fé, já que nego a condição originária relacional, chamada por

Sartre de *ser-para-outro*. O outro é considerado como não mais do que uma coisa entre coisas. Sartre compara a indiferença à uma cegueira: “Trata-se, pois, de uma *cegueira* diante (*vis-à-vis*) dos outros” (SARTRE, 2006, p. 420). O outro não me toca, nada me diz, em nada me afeta. Sartre estima que nessa atitude o outro não passa de um coeficiente de adversidade. “Ajo como se estivesse sozinho no mundo; toco de leve “as pessoas” como toco de leve as paredes; evito-as como evito os obstáculos; sua liberdade-objeto não é mais do que seu “coeficiente de adversidade”; sequer imagino que possam me *olhar*” (SARTRE, 2006, p. 421).

Em termos reativos mais para o lado de uma hermenêutica inspirada em Nietzsche, podemos escutar alguém considerar: “antes o outro fosse ainda um coeficiente de adversidade!” Assim teríamos alguma fricção entre forças, algum confronto. A indiferença quer dar as costas à alteridade, esconde-se da faísca inerente à fricção entre potências, age como se estivesse sozinha no mundo, como se pudesse deter o mundo só para si, age como se o mundo pudesse ser apenas o *seu* mundo.

A indiferença é uma modal da fascinação neoliberal pela autonomia. A atual pandemia nos provoca, ela sublinha, sem vergonha, um valor caro ao sujeito moderno. Antes da emergência da atual pandemia, quando seduzidos por uma adesão irrefletida a um modelo tecno-liberal regulado imperativamente pelo mercado, “Éramos propensos a acreditar que nos bastávamos. Na incessante busca individual pela realização de nossos objetivos, fomos cegados a respeito de que o outro nos é vital” (BORGES, REICH, e XAVIER, 2020, p. 10).

Sobre negação, negacionismo e angústia

O negacionismo é uma palavra que já vinha circulando na cultura em tempos recentes, quando nos surpreendemos com a negação da ciência em teses delirantes como o terraplanismo, quando ficamos estupefatos com o desdém de muitos para com a pandemia da COVID-19, apoiando-se em teorias conspiratórias, redes sociais produtoras e reprodutoras de notícias falsas, gurus das redes sociais. Podemos identificar o negacionismo em períodos históricos mais recuados, como no comportamento de parte considerável do povo alemão durante a vigência do nazismo no século XX.

O sufixo *-ismo* do negacionismo pode indicar uma persistência em negar qualquer perspectiva que não passe pelo crivo de certas crenças acalentadas. Elas concernem atualmente a uma visão de mundo calçada especialmente na nostalgia de valores supostamente superiores, tais como a primazia da certas interpretações da tradição

judaico-cristã sobre todas as outras, um conservadorismo nos costumes que não aceita a diversidade de gênero, a rejeição à multiplicidade de formas de expressão da sexualidade, a recusa à interlocução com a ciência (que chega às raias da retomada irrefletida de cosmologia arcaica), a adoção de uma antropologia etnocêntrica apoiada na valorização do modelo branco-europeu-civilizado, a sujeição não só da ciência, como da filosofia à teologia, assim por diante. Em suma, essa modalidade de negação se afirma como um perseverar obstinado que deseja se impor com o estatuto de verdade dogmática. Para isso, pode lançar mão, sem culpa, de notícias distorcidas ou mesmo acusações falsas sobre quem pensa diferente, ou narrativas que se tenta repetir até que elas adquiram credibilidade incontestada.

Esse é o aspecto socio-histórico-cultural do negacionismo. Arriscando pensar o negacionismo de uma forma mais ampla, podemos admiti-lo, como o próprio nome sugere, como uma forma de negação. Mas, não uma negação que se permite contestar a si própria, que debate, que pensa, que interroga abertamente, que ressignifica, que busca a interlocução com outras perspectivas, que desconstrói por um apelo criativo. Trata-se, no negacionismo, de uma espécie de negação sistemática, repetitiva, engessada em torno de valores ligados à crenças reativas, como acabamos de elencar acima.

Acreditamos que o negacionismo é um niilismo reativo, na medida em que precisa negar qualquer interlocução com o que soe diferente da orientação de valores que adota. No plano político-social, sem dificuldade, percebemos que a ideologia negacionista tenta se convencer de que precisa arrumar um agente para culpabilizar, um alibi para se vitimizar, criar um Paraíso para se salvar, onde só entram os eleitos, e onde se vislumbra um Deus para carimbar as intenções e práticas adotadas. Assim se assevera a posse da moral e a convicção de estar do lado certo da história.

Cena de rua. há algum tempo, já em plena pandemia, passamos, numa rua por dois homens proseando sem máscara. O assunto era a pandemia. Sobre o risco de pegar a COVID-19, disse um deles, em tom bem animado e com ênfase. “Se o vírus vier, é bate e volta!”, fazendo um gesto com o braço como se o vírus batesse no braço e ricochetearse. Como se o agente patológico fosse uma bola, bola de um jogo, como se tudo não passasse de um jogo. Diante do luto e do trágico, que assalta o nosso cotidiano por todos os lados, apela-se para o lúdico alienado, como se fosse possível negar, degradar o cenário sanitário e social com truques da imaginação, como se fosse possível mitigar a angústia, seduzir a

morte, para que não se torne tão mortal, tão brutal quando ela anuncia o trágico, sem máscaras.

Trata-se de uma forma desesperada de mitigar, senão de aniquilar a finitude, matar, pela fantasia, quem nos mata e adoce. Dessa forma, o que se consegue nada mais é do que ampliar ainda mais o mal-estar.

Não nos livramos da angústia do ser finito que somos como se ela fosse apenas um sonho a que não damos importância, ou um pesadelo, algo que dá e passa, que bate e volta. Estamos lançados nela, quer queiramos ou não.

A negação é a máscara retirada do rosto e posta, como um poderoso véu, no mundo; uma forma de escapar de uma verdade desconfortável, dolorosa ou mesmo insuportável. Ela é o índice oculto do desespero desencadeado pela constatação da extrema precariedade que a humanidade pode ser lançada subitamente (JORGE, MELLO e NUNES, 2020, p. 588-589)

A fragilidade e a precariedade do nosso existir o negacionismo parece rejeitar. E quanto mais nega, mais afirma o mal-estar instituído. Não há ser humano, enquanto ser relacional e desejante que possa se ausentar da angústia. Mas, podemos, até certo ponto, não sem esforço, aceitar a falta e a vulnerabilidade no projeto de ser de cada um, o jogo intrincado da vida com a morte, a cumplicidade entre hostilidade e amor. Podemos, enfim, lidar com a angústia sem a pretensão de curar o que não tem cura, pois, está na gênese e fundamento da própria existência. Quiçá, apendamos alguma coisa com ela ao longo da nossa vida.

O negacionismo nada tem a elaborar ou aprender, por que age como se nada tivesse a ver com o que ocorre à sua volta, quer se impor à cadência do mundo. Ele é a sua própria negação, posto que se encontra sujeito à finitude, sem o saber.

No plano sócio-político, o negacionismo toca uma toada com o lema “o inferno são os outros” (SARTRE, 2005). Sob essa orientação, o negacionismo refugia-se em muitas trincheiras: no autoritarismo, no sectarismo, no antropocentrismo, no conservadorismo dos costumes, no economicismo autocentrado do mercado, na disputa sofisticada de narrativas, na ideia de progresso atada à de natureza como objeto e manancial de riquezas para o homem. Para a cartilha do negacionismo, a diversidade, a diferença e a alteridade ameaçam, o outro ameaça. O outro não só ameaça, como é o inferno, é o mal.

O Mal é projeção [...]. Se você quiser conhecer um homem honesto, procure que vícios ele mais odeia nos outros: você encontrará as linhas de força das suas vertigens e dos seus terrores, você respirará o odor que empesteia a sua alma. [...] Consequentemente, o mau é o Outro. Fugaz, hábil, marginal, o Mal só pode ser visto num relance de olhos e em outrem (SARTRE, 2002, p. 40 e 41).

Do ponto de vista de uma política negacionista, o outro deve ser extirpado. Onde omissão, negação, senão apoio escancarado a holocaustos, massacres de etnias, tentativas de apagamento de culturas, caça as religiões que não constem da programática negacionista, regulamentação panóptica (de vigilância) escolar, controle da informação, aparelhamento institucional em larga escala.

O negacionismo, ao recusar as orientações rigorosas da ciência, produz e amplifica a doença e a morte. É o arauto da morte e um dos cavaleiros do trágico. Pode-se contestar a ciência, não só se pode, como se deve discutir a ciência. Mas, urge a distinção entre discutir, contestar através da sujeição à provas experimentais rigorosas, sistemáticas, exaustivas, assim como a debates a partir de argumentações sólidas e o puro e simples negacionismo. O negacionismo não discute, a não ser por argumentos silogístico frouxos, defensivos e manipulação de dados. O negacionismo deseja a polarização, mas, não o contraditório.

Palavras finais

A pandemia não traz apenas um problema novo, um novo desafio para a ciência, para a sociedade. Ela escancara problemas já existentes na cultura, ela nos desperta para a angústia, nos desperta do sono da inocência, como diria Kierkegaard (2010). O niilismo, o negacionismo já se fazem presentes, desde muito tempo. Talvez devêssemos pensá-los como estruturas que vão assumindo feições, detalhamentos e desmembramentos históricos.

Em meio ao caos reinante atual podemos encontrar discussões interessantes. Um debate que coloque na roda a proposição da liberdade do sujeito confrontada com a perspectiva de um agir que valorize a *comunidade*, ou seja, o âmbito coletivo (mas de pronto é preciso lembrar que a comunidade é formada por *pessoas*). Vale perguntar: a saúde como um *bem* pertence só a um ou a alguns (por exemplo, quem defende que tomar ou não vacina, manter ou não isolamento social deve ser um direito incondicionalmente individual) ou a saúde concerne à comunidade? Em curtos termos, saúde é apenas individual ou é também saúde *coletiva*?

Não só a saúde, como a educação está chamada a uma atualização dessa discussão. É lícito o desejo de alguns de educar a criança em casa, sob a tutela exclusiva da família, apartada do espaço da escola? Provavelmente, esse já fosse um desejo de alguns, acalentado em pequenos grupos, que tem agora um curso mais livre para se manifestar na sociedade. Ou a própria definição de *escola*, de educar, em última análise, requer, *por*

princípio, o entrelace não só pedagógico como ético, e, ao mesmo tempo, estruturante psicológico, da trama de relações, do apelo à diversidade, da abertura para o mundo?

A modernidade conquistou a reivindicação da liberdade como autonomia do sujeito. Não estamos negando a possibilidade de se articular uma liberdade responsável no mundo, como pontua enfaticamente Sartre, desfazendo o equívoco de ligar liberdade ao simples arbítrio. No entanto, precisamos, ainda, problematizar o sujeito, ou melhor, problematizar um projeto cultural de um sujeito autossuficiente, que deseja se relacionar cada vez mais com coisas, ou com as pessoas reduzidas ao instrumental, instantâneo, descartável, cancelável. Constatamos que perdemos o senhorio de nossa casa ao lermos Nietzsche, Kierkegaard, Marx, Freud, Foucault, Levinas. Na verdade, apesar de Sartre se preocupar com uma moral da responsabilidade e da liberdade, jamais acreditou que por isso somos os donos da nossa própria casa (haja vista a facticidade da existência). Ao invés de cada um se ocupar com o próprio nariz (ou umbigo), talvez fosse mister que o sujeito se ocupe com o cuidado com a casa comum.

Precisamos refazer o caminho de volta à casa. Não mais com a arrogância da modernidade, nem com o reativo negacionista. Trata-se daquela casa sonhada por Bachelard (1961), o abrigo fundamental, fundante do ser. Por isso, precisamos pensar com toda seriedade como temos habitado a nossa própria casa.

Referências bibliográficas

- BACHELARD, Gaston. *La poétique de l'espace*. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.
- BORGES, Maria de Lourdes; REICH, Evânia; XAVIER, Raquel Cipriani (Orgs.). *Reflexões sobre uma pandemia*. Florianópolis: Néfipline, 2020.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Trad. de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1990.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche par Gilles Deleuze*. Paris : Presses Universitaire de France, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. rev. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 6.ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.
- JORGE, Marco Antonio Coutinho; MELLO, Denise Maurano e NUNES, Macla Ribeiro. Medo, perplexidade, negacionismo, aturdimiento - e luto: afetos do sujeito da pandemia. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental* [online]. 2020, v. 23, n. 3 [Acessado 25 Julho 2021] , pp. 583-596. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1415-4714.2020v23n3p583.9>>. Epub 30 Out 2020. ISSN 1984-0381.
- JUNG, Carl Gustav. *O Desenvolvimento da personalidade*. Trad. do Frei Valdemar do Amaral, OFM. 4. ed., Petrópolis: Vozes, 1988 (Obras completas, vol. XVII).
- KIERKEGAARD, Soren. *O conceito de angústia*. Trad. de Alvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2010.
- MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*. Trad. de Giasone Rebuá. 5.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979).
- NIETZSCHE, Friedrich W. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. De Mario da Silva. 8.ed. Rio de Janeiro: Bertrhand Brasil, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *Genealogia da Moral. Um escrito polêmico*. Trad. de Paulo Cesar [sic] Souza. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *A vontade de poder*. Trad. Marcos Sinésio P. Fernandes e Francisco José D. de Moraes. Apresentação de Gilvan Fogel. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- REIMÃO, Cassiano. *Consciência, dialética e ética em J.-P. Sartre*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada. Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Trad. de Paulo Perdigão. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

SARTRE, Jean-Paul. *Saint Genet. Ator e Mártir*. Trad. de Lucy Magalhães. Petrópolis : Vozes, 2002.

SARTRE, Jean-Paul. *Entre quatro paredes*. Trad. de Alcione Araújo e Pedro Hussak. São Paulo: Civilização Brasileira, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 2006.

VERÍSSIMO, Luiz José. *Assim falaram Nietzsche e Jung*. Curitiba: Juruá, 2018.

SONHOS NO TEMPO DA MORTE: testemunhos oníricos e históricos sobre a pandemia no Brasil¹*Thamara de Oliveira Rodrigues²*

Para Adriano Menezes

Era preciso esperar ainda. Mas de tanto esperar, ninguém mais espera – e a nossa cidade inteira vivia sem futuro.

A peste. Albert Camus

Resumo

Este artigo aborda algumas atividades oníricas marcadas pelo desafio da experiência da morte durante a pandemia da Covid-19 e pela sua particularidade política no Brasil. Para isso, realiza-se um diálogo com pesquisas recentes que consideram os sonhos recursos privilegiados para o entendimento do tempo histórico e suas transformações. O exercício de reflexão teórica sobre os sonhos, bem como o registro e o acompanhamento da força poética dessas experiências permitem uma percepção mais alargada dos desafios existenciais, afetivos e históricos da pandemia, especialmente no que tange à sua íntima relação com a morte e com certa “redução” do futuro no Brasil. Os relatos e as análises também atuam como testemunhos de uma experiência que não pode ser reduzida ao silenciamento.

Palavras-chave: Sonhos; Pandemia; Morte; Tempo histórico

Abstract:

This article addresses how dreams (defined as a series of thoughts, images, or emotions occurring during sleep) are challenged by the experience of death in the context of the Covid-19 pandemic and, particularly, its political response in Brazil. For this, we establish a dialogue with recent research which take on the oneiric experience indicates how dreams can be a fertile resource to understand historical time and its transformations. We expect that an exercise of a theoretical reflection on dreams, in addition to a close analysis of oneiric experience's poetic force, will allow us into a broader perception of the existential, affective, and historical impacts of the pandemic in Brazil. We argue that

¹ Esta pesquisa conta com o financiamento da Bolsa de Produtividade UEMG e integra o edital PAPq-UEMG 05/2020. Também faz parte da pesquisa de pós-doutorado realizada no PPGBios-UFRJ.

² Professora na Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG). Doutora em História pela Universidade Federal de Ouro Preto com estágio na Universidade de Stanford. Realiza pós-doutorado no PPGBios-UFRJ, sob a supervisão de Rafael Haddock-Lobo. Contato: thamara.rodrigues@uemg.br

some of these impacts can be seen in a reorientation of a more intimate relationship with death and the narrowing of future expectations triggered by the overwhelming number of lives cut short. In conclusion, we demonstrate how the narrative of dreams (oral and/or written) and their subsequent can stand against a natural (or forced) form of silencing of the living (and the dead).

Keywords: Dreams – Pandemic – Death – Historical time

A pandemia da Covid-19 desencadeou uma crise de proporções ainda incalculáveis, instaurando uma realidade distinta para as gerações dos últimos cem anos. O risco da contaminação e de morte; a necessidade da redução das sociabilidades; o colapso de sistemas de saúde e funerários; a impossibilidade de despedida dos entes queridos; a transformação da relação com o trabalho em diversos setores; o redirecionamento do tempo com familiares e com o lar; a solidão e a falta dela são alguns exemplos mais imediatos de uma rede de situações que atravessaram os sentidos e as práticas mais generalizadas que organizavam nosso cotidiano. Embora ainda não seja possível medir e descrever a exata extensão dos impactos sociais, econômicos, políticos, culturais, afetivos, psicológicos e existências dessa experiência, está claro que se trata de um momento crítico da história global, que assume efeitos e desafios específicos em cada região e também quando levado em consideração marcadores de gênero, de classe social, orientação sexual e étnico-raciais.

Tais transformações repercutem no tempo histórico – experiências e expectativas têm sido resignificadas em âmbitos individuais e coletivos, tendo diversos intelectuais se dedicado a essas reflexões.³ No Brasil, compreender os efeitos da pandemia e seus desdobramentos nos modos de apreensão e projeção dos futuros torna-se um exercício com características muito particulares e mais desafiadoras, tendo em vista que a crise sanitária foi potencializada por um projeto político que não se preocupou em preservar vidas. Mais grave, esse projeto foi articulado para deixar morrer e fazer morrer parte da população brasileira, ainda que alguns grupos historicamente violentados e abandonados pelo Estado e pela sociedade estejam mais vulneráveis e expostos à morte do que outros.⁴

³ São inúmeras as reflexões sobre a pandemia, entre algumas contribuições destacamos: [Agamben, 2020](#); Butler, 2021; Davis & Klein 2020; Duarte, 2020; Hartog, 2021; Krenak, 2020a, 2020b; Petrone, 2020; Santos, 2020; Pereira, Marques, Araujo 2020.

⁴ As reflexões que abordam a relação entre Bolsonaro, a gestão da vida e a produção de morte por ele praticadas lançam mão das teorias e categorias de biopolítica e neoliberalismo (Foucault, 2005), necropolítica (Mbembe 2018), necrobiopoder (Bento, 2018), estado suicidário (Safatle, 2020). Não nos deteremos sobre elas, mas destacamos que, apesar de suas especificidades, essas categorias têm sido

No contexto mais inicial da pandemia, sobretudo, mas não restrito a ele, a linguagem pareceu se tornar “insuficiente” para dar conta do dia-a-dia pandêmico e também do absurdo do cotidiano negacionista. Restou uma profunda e generalizada sensação de perplexidade, espanto e exaustão para aqueles que se colocaram contrários ao projeto que incentivou tratamento com medicação ineficaz, ignorou o colapso em hospitais pela falta de oxigênio, resistiu à vacinação, manifestou falta de solidariedade às vítimas e às famílias enlutadas... Esse modo de governabilidade muito próprio a Jair Bolsonaro e a seu governo, cujo princípio encontra o desejo, o poder e o gozo de matar e deixar morrer, somado ao modo como a doença afetou os sujeitos e suas relações sociais e culturais, expôs parte expressiva dos brasileiros a uma experiência de fuga do futuro.

A dificuldade na produção de análises capazes de esboçar sentidos à crise vigente no Brasil, tendo em vista seu absurdo, que faz escapar qualquer senso de justiça possível, torna desafiadora a responsabilidade de narrar essa experiência em termos epistemológicos, ético-políticos e existenciais. É importante destacar, portanto, que este texto se produz em meio a uma experiência de angústia profunda articulada individual e coletivamente, a qual a produção acadêmica não está isenta de vivenciar e de repercutir. Vale pontuar que a noção de angústia mobilizada aqui dialoga com as reflexões de Martin Heidegger. De forma sintética, definimos a angústia como uma disposição afetiva relacionada ao esvaziamento de sentidos cotidianos. A noção de sentido refere-se aos direcionamentos existenciais, às ações. O seu esvaziamento coloca o ser diante de sua experiência mais primária: descobre-se ontologicamente indeterminado, ou seja, a angústia suspende o poder do mundo (das experiências generalizadas) sobre nós, forçando a uma pausa, obstruindo certo movimento automático da existência cotidiana, cujas consequências são imponderáveis (Heidegger, 2008, ¶ 40).

Na impossibilidade de encontrar na linguagem mais sedimentada respostas suficientes aos desafios provocados por experiências traumáticas e coletivas, a análise de

amplamente usadas nas discussões acadêmicas e públicas para descrever parte significativa das práticas cometidas pelo atual governo (embora, tais práticas ultrapassem as próprias categorias e as teorias disponíveis). André Duarte (2020) observa que a pandemia no Brasil ganha particularidades ao encontrar o “pandemônio”, isto é, a atuação política do (des)governo de Bolsonaro. O conceito de (des)governo não é uma um recurso retórico, mas um “projeto de esvaziamento e de perversão do sentido da democracia” acompanhado de um desatino político que leva a uma incompreensibilidade (Duarte, 2020, p. 22). O autor ainda observa que “sob a pandemia os perversos efeitos colaterais de exclusão social e de exposição ao risco da morte, próprios às tecnologias biolíticas e neoliberais de governamento da vida da população, viram-se ainda mais intensificados e agravados a partir do momento em que foram recobertos e ressignificados pelo vetor necropolítico, do qual somente podemos esperar a produção da morte e demais efeitos de destruição” (Duarte, 2020, p.25).

sonhos tem sido considerada um recurso privilegiado por um conjunto de pesquisadores e artistas de áreas diversas. Buscando mapear melhor o entendimento das transformações do horizonte histórico, multiplicam-se, a partir de recortes teóricos e metodológicos distintos, a composição de panoramas oníricos que oferecem um repertório crítico do imaginário e da apreensão política, cultural, social, histórica e afetiva do cotidiano em geral e, mais recentemente, da pandemia em particular.

O marco contemporâneo de inspiração desses modelos de mapeamentos oníricos tem como uma das referências a obra de Charlotte Beradt, a qual retomo brevemente na seção seguinte junto a alguns exemplos de pesquisas correntes no Brasil dedicadas a explorar a experiência onírica na pandemia. Em seguida, realizo uma discussão teórica sobre os sonhos e a atuação deles para o diagnóstico da realidade histórica, bem como sobre a capacidade deles de intervenção nela. Em um terceiro momento, o ensaio dedica-se à descrição e à análise de três sonhos atravessados pelo desafio do enfrentamento da morte na atual conjuntura. As atividades oníricas escolhidas expressam algumas atitudes perante à morte que podem auxiliar na assimilação de horizontes históricos e afetivos ligados à pandemia, suas condições de possibilidade e seus desdobramentos junto e para além do que está imediatamente comunicável.

Os sonhos como oráculo do terror: a cartografia onírica de Charlotte Beradt

Goebbels chega à minha fábrica. Manda os funcionários se alinharem em duas filas, uma à direita, outra à esquerda. Eu devo ficar entre elas e fazer a saudação a Hitler com o braço. Levo cerca de meia hora para levantar o braço apenas alguns milímetros. Goebbels observa meu esforço como se assistisse a um espetáculo, sem expressar nem aprovação nem desagrado. Quando finalmente consigo erguer o braço até o fim, ele diz apenas seis palavras: 'Eu não desejo a sua saudação'. Daí vira-se e vai na direção da porta de saída. Eu fico exposto daquela maneira em minha própria fábrica, entre meus próprios trabalhadores, como o braço levantado. Fisicamente, só posso ficar assim. Então fixo o olhar no pé torto de Goebbels, enquanto ele se retira, mancando. E permaneço nessa mesma posição até acordar (Beradt, 2017, p. 30).

Em 1966, a jornalista judia alemã Charlotte Beradt publicou o livro *Sonhos no Terceiro Reich*. Trata-se de uma reunião de sonhos de mais trezentas pessoas coletados entre 1933 e 1939 que repercutiam os efeitos angustiantes após a ascensão de Hitler ao poder na vida ordinária de cidadãos que, de forma geral, estavam na mão oposta ao regime. O relato onírico acima abre o livro. O sonhador é o senhor S., um homem de sessenta anos, socialdemocrata, dono de uma fábrica de médio porte. O sonho aconteceu no terceiro dia após a ascensão de Hitler ao poder. Ele se repetiu diversas vezes, mas com acréscimo de humilhações: em um deles ao tentar levantar o braço sua coluna vertebral

se quebra, em outro o suor pelo esforço da saudação é tamanho, que parecem lágrimas a correr pelo rosto.

O senhor S., segundo o relato de Beradt, continuou um homem livre, não teve problemas com sua fábrica durante muito tempo. Quando em uma conversa sobre política contou a ela o sonho, ele ficou vermelho e a voz trêmula. Foi em sonho que elaborou aquilo que acordado estava proibido de expressar. Os sonhos do senhor S. e dos/as demais sonhadores/as entrevistados/as, com suas particularidades, atuaram, segundo a análise de Beradt, como uma tortura mental imposta aos sonhadores. Além do mais, esses sonhos coadunavam a experiência do totalitarismo: a humilhação moral pela qual o senhor S. viveu dormindo, correspondia à destituição de sua subjetividade, procedimento caro ao nazismo. As atividades oníricas em questão, diz Beradt, são uma “parábola perfeita da fabricação do homem totalmente assujeitado” (Beradt, 2017, p. 31). Ele indica o processo de fratura de um sujeito que para sobreviver precisaria torna-se um outro, cuja medida foi violentamente dada por um Estado totalitário.

O sonho do senhor S. alimentou em Beradt a decisão de que tal experiência não poderia desaparecer. Não apenas em razão da potência da narrativa histórica expressa no sonho, mas ela também acreditava que os relatos poderiam somar-se às provas da violência praticada pelo nazismo que se anteciparam à fase do terror: “caso o regime [...] viesse a ser julgado algum dia, esses sonhos poderiam ser usados como provas, pois pareciam estar repletos de informações sobre os afetos e os motivos das pessoas quando acionadas [...] ao mecanismo totalitário” (Beradt, 2017, p. 33). Inspirada pelo relato do senhor S., Beradt passou a questionar casualmente pessoas comuns sobre suas experiências oníricas – a costureira, o vizinho, o leiteiro, a tia... Ela os anotava e os guardava em segredo, também os enviando por meio de cartas para fora do país para encontrá-los, caso tivesse que fugir do regime, o que de fato aconteceu em 1939.

A reunião e análise dos sonhos deixam claro que boa parte dos alemães não alinhados ao nazismo foram condenados a sonhar de forma bastante similar, variando a intensidade das torturas oníricas à medida que o regime avançava. Ainda que inicialmente, parte significativa dos sonhadores não soubessem nomear aquelas vivências, ou seja, não tinham conscientemente por meio da linguagem cotidiana articulado os sentidos e as consequências do nazifascismo para si, suas experiências oníricas repercutiam o fenômeno da demolição do indivíduo e da destruição da diferença. Há ainda nos sonhos um pano de fundo que se deforma, valores se dissolvendo, dimensões racionais se

enredando a contextos fantásticos. A vida cotidiana onírica esboça uma dimensão literária, um realismo ficcional, como as parábolas kafkianas, que estruturavam o absurdo – a ausência de qualquer explicação possível capaz de atribuir sentido a uma experiência profunda de injustiça (Kafka, 2012, 2016; Levi 1997; Koselleck, 2017).

Beradt realizou, portanto, uma cartografia onírica e histórica do Terceiro Reich que oferece um repertório sobre como a negação do indivíduo e de sua subjetividade pelo totalitarismo foi assimilada e enfrentada. Assim, ela potencializou o valor coletivo das experiências oníricas na medida em que foram narradas, registradas, analisadas e, posteriormente, tornadas públicas. Sua cartografia inspira desde então projetos diversos no mundo.

Atualmente, no Brasil, são muitas as pesquisas direcionadas à construção e ao estudo de panoramas oníricos. Entre eles, por exemplo, há o estudo multicêntrico *Sonhos Confinados* que reúne pesquisadores e pesquisadoras de diversas instituições do país em diálogo profundo com a psicanálise, cujos primeiros resultados foram publicados no livro *Sonhos Confinados – o que sonham os brasileiros em tempos de pandemia* (Dunker, Iannini *et. al.*, 2021). A partir de recortes temáticos distintos e com base em um banco de sonhos construído pelos pesquisadores/as, destaca-se no livro a hipótese de como as experiências oníricas foram centrais para visualização e elaboração das angústias desencadeadas pela pandemia.

Destaco também o banco de sonhos [Pandemic Dreams Archive](https://archivedream.wordpress.com/). Trata-se de uma plataforma digital que reúne e disponibiliza relatos oníricos durante a pandemia, na qual as pessoas podem compartilhar suas imagens de sonho e/ou interagir com outros relatos – uma proposta de arquivo histórico construído coletivamente a partir da qual os/as interessados/as possam vir “a desenvolver suas próprias ciências do sonho, ou se entregar à força literária dos relatos” (Borges, Diniz, Frazão, Pimentel 2020, online). O arquivo conta com mais de 500 depoimentos de pessoas de diversas partes do mundo, possui gráficos que exploram as interconexões semânticas dos sonhos e promove a interação com algoritmo MacUna – criado para encontrar modos de conexão entre os signos que aparecem nos sonhos compartilhados, gerando narrativas e tornando visível a rede de inconscientes.⁵

Gostaria de destacar também o jornal *O onírico*, “o primeiro jornal oniropolítico do Brasil”. A iniciativa editorial de Laura Barcellos Pujol e Luciano Bedin da Costa é

⁵ O arquivo está disponível em: <https://archivedream.wordpress.com/>. Acessado em: 15/09/2021.

uma publicação periódica digital, impressa e gratuita de caráter artístico e cultural que compõe um projeto de extensão vinculado à UFRGS. O periódico, cujo primeiro volume foi lançado em junho de 2021, publiciza e interage crítica e criativamente com experiências oníricas, noticiando-as e interagindo com elas na sua dimensão estética, ética e política. Como observam os editores – “vimos em defesa da possibilidade de extrapolação da imaginação [...]. Um realismo onírico para dizer basta para tanta pseudo realidade capital. Ainda sonhar, pois acreditamos na necessidade de mais imaginação, nunca menos” (Editorial *O Onírico* 2021, p. 3). Essas e outras iniciativas demonstram um crescimento do interesse nas atividades oníricas e sua contribuição para a assimilação coletiva de transformações históricas.⁶

Sonhos: manifestação e reconstrução da experiência histórica

O livro de Charlotte Beradt abordado no início da seção anterior causou grande impacto no historiador Reinhart Koselleck, impressão registrada primeiramente no texto *Terror e sonho – Anotações metodológicas para as experiências do tempo no Terceiro Reich* publicado no seu clássico *Futuro Passado* (Koselleck, 2006, p. 247-265) e em reflexões mais gerais sobre a relação entre história, narrativa e ficção (Koselleck, 2021, p. 109-129). Ele também escreveu o prefácio para edição francesa da obra de Beradt que constitui o posfácio da edição brasileira (Koselleck, 2017). Os relatos oníricos de Beradt confirmavam uma intuição fundamental a respeito da experiência histórica e da estrutura temporal desenvolvida pelo historiador (Koselleck, 2006, 2014).

Para Koselleck, a realidade histórica seria desdobramento de duas dimensões fundamentais. O presente abrigaria heranças que articulariam consciente e inconscientemente os modos de comportamento autonomizados e enraizados. Trata-se do “espaço de experiência” – as vivências acumuladas que ao longo da história, de algum modo, estariam atuantes em nós (ainda que nem sempre seja possível precisá-las). A

⁶ Nas artes, o grupo de teatro mineiro Galpão realizou o espetáculo em formato virtual “Sonhos de uma noite com o Galpão”, escrito e dirigido por Pedro Brício. A construção da peça se baseou em relatos de mais de 150 pessoas sobre seus sonhos durante a pandemia. A peça encena relatos ao vivo, incorporando também alguns depoimentos e a discussão sobre perguntas como “o que temos sonhado?”, “sonhamos coletivamente?”, “transformar um sonho em cena pode ampliar a experiência do sonhador/sonhadora?” Assim, a peça desvela também o processo de construção do roteiro junto às imagens de sonhos. O espetáculo reúne drama, ficção e, simultaneamente, documenta experiências oníricas próprias ao momento histórico, capturando de forma sensível e poética o medo da morte e outros desafios existenciais desencadeados pela pandemia. A sinopse pode ser encontrada em: <https://www.grupogalpao.com.br/pt-br/repertorio/sonhos-de-uma-noite-com-o-galpao>. Acesso: 10/11/2021.

realidade histórica também seria atravessada pelo que ainda não foi experimentado, mas pode ser intuído ou desejado, o que pode ou não vir-a-ser. Trata-se do “horizonte de expectativas” que, embora nunca se possa alcançar, nos determina igualmente (Koselleck, 2006, p. 305-27). Da tensão estabelecida entre os “espaços de experiência” e os “horizontes de expectativas” nascem as realidades históricas, cuja mobilidade, seu caráter de transformação, advém do fato dessa realidade ser sempre o mais e o menos das experiências e dos desejos disponíveis. Dessa teoria nasceu a categoria, os “estratos de tempo” ou a “simultaneidade do não simultâneo”: o acúmulo e a sedimentação de experiências, a presentificação de passados e de desejos em um determinado espaço. Os estratos temporais são as camadas de tempo/espaço com diferentes durações e diferentes “origens”. Eles se referem à simultaneidade de experiências e expectativas nas quais umas ficam latentes, outras aparecem mais evidentes e fortes, constituindo um tempo histórico, que não se limita aos seus sentidos mais evidentes e visíveis.

Segundo Koselleck, os sonhos registrados por Beradt presentificaram um componente decisivo da experiência histórica própria ao nazismo, mas não exclusivamente restrito a ele: tratou-se de uma experiência do absurdo, um testemunho dos limites da prática e do registro histórico convencional (Koselleck, 2006, p.327-339). Há experiências que a linguagem (especialmente histórica) a partir de algumas de suas estruturas sedimentadas (linearidade, cronologia, estabelecimento de causas e efeitos) não pode explicar sem correr o risco de justificar. As experiências históricas (umas mais que outras) só podem ser abordadas a partir de sua desrazão – qualquer esforço exclusivamente hermenêutico é limitado – sendo impossível fazer justiça à experiência.

A partir dos sonhos reunidos por Beradt, Koselleck propõe “uma antropologia política dos sonhos” – a capacidade de tornarem “visíveis” (sob um outro código que não o da vigília) diferentes camadas temporais (experiência e expectativas em tensão). Também o fascinava certo caráter de “prognóstico” contido nos relatos. Koselleck propôs que os sonhos coletados por Beradt “anteciparam” a realidade subsequente a 1939, momento no qual a experiência do nazifascismo desencadearia mais radicalmente na experiência do terror (Arendt, 1990, p. 390-531). A noção de prognóstico aqui não pode ser simplificada à ideia da “adivinhação”. Os sonhos, na verdade, teriam captado uma estrutura latente e disponível da experiência histórica que mais tarde veio a se revelar como cotidiana durante o terror – o assombro vinha do futuro. O desmoronamento da subjetividade e a manifestação da violência fora primeiro intuitiva e corporalmente

assimilada em sonho durante o período da propaganda e ideologização do nazismo. A partir dessa observação, Koselleck reorganiza as noções de ficção e de realidade histórica, argumentando como os sonhos produzem uma radical diluição das fronteiras entre a imaginação e a facticidade:

Os sonhos de início descritos são, entretanto, mais do que apenas testemunhos, passíveis de ser transformados em fonte, na medida em que se levem a cabo as disposições metodologicamente requeridas. Eles já são, embora apenas apreensíveis como relato, histórias ainda não escritas (vorsprachlich Geschichte), que sucederam em e com as pessoas referidas. São modos de manifestação do terror que se evidenciaram carnalmente. Noutras palavras: justamente como ficção, foram elementos da realidade histórica. Os sonhos não só remetem às condições que os possibilitaram como ficção. Já pelo modo como se apresentam, os sonhos encarnam o próprio terror (Koselleck, 2021, p. 118).

Com base nos relatos reunidos por Beradt, Koselleck defendeu que os sonhos seriam experiências de latência. Intuições que o corpo é capaz de perceber e de manifestar, mas não de verbalizar (por meio de uma narrativa convencional). “Existe uma razão do corpo, que vai mais longe do que aquilo que o medo permite ao sonhador fazer em estado de vigília” (Koselleck, 2006, p. 255). Os sonhos constituiriam, portanto, um tipo de experiência “não verbal” – histórias ainda não elaboradas, mas remanescentes de estruturas disponíveis e possíveis no horizonte.

O sonho seria, desse modo, um espaço de visualização, experimentação e de apreensão de realidades latentes, não necessariamente “visíveis” ou “aceitáveis”, mas já disponíveis na realidade histórica (como camadas de tempo ainda não acordadas), que podem ganhar formas (im)previsíveis. Isso ocorreria porque a vida onírica, como as demais dimensões da existência, acumularia sedimentos temporais, mas não as domesticariam à lógica linear causal. Mais que isso, os sonhos resguardariam a estrutura histórica por excelência. Na atividade psíquica noturna, experiências e expectativas (nossos e de nossos antepassados), se confundem, se reprogramam, se apresentam fragmentadas. Ainda que a narrativa dos sonhos durante a vigília tente elaborá-los e organizar as sensações provocadas, na experiência dos sonhos em si, passados, presentes e futuros comporiam um espaço de simultaneidades de modo que a “consciência” (performance) da vigília não seria capaz de determinar plenamente seus limites e suas relações – impossível discernir o que foi do que será – daí sua dimensão profundamente poética porque transcende a uma racionalidade causal. Desse modo, os sonhos não são redutíveis à noção de ficção tradicional ou apenas a experiências simbólicas individuais

sujeitas à decifração, mas um espaço que intersecciona múltiplas realidades históricas com as vivências individuais.

As reflexões de Koselleck sobre o potencial dos sonhos para pensar/visualizar a realidade histórica de forma mais complexa, isto é, para além daquilo que imediatamente se apresenta, parecem confirmadas por algumas descobertas da neurociência associadas aos estudos sobre a memória, bem como os sonhos passaram a ocupar um interesse mais geral das Humanidades e da História em particular (Rodrigues 2020, Santos 2021). Como as pesquisas de Sidarta Ribeiro revelaram no *Oráculo da noite* (2019), os sonhos podem ser entendidos como “oráculos” – estão prenhe de futuros em potencial. Isso porque ao atuarem como porta de acesso ao inconsciente (Freud, 1999) e também ao “inconsciente coletivo” (Jung 2014), essa dimensão mais do que o acúmulo das memórias, corresponderia também às combinações infinitas delas, o que significa que nossos sonhos possuem a capacidade de inspirar e “antecipar” realidades possíveis – “Se a vigília é o tempo presente, ao transe onírico pertencem o futuro e o passado, tudo que não foi ou que ainda pode ser, o horizonte de futuros possíveis: o mundo dos contrafactuais” (Ribeiro, 2020, p. 416).

Com base nessas considerações, propomos que o sonho adquire uma força expressiva para manifestação e percepção da realidade histórica e sua (re)imaginação devido à forma própria de (des)articular a linguagem (deslocando a vivência e a narração da temporalidade e da espacialidade convencional). O sonho percebe a realidade de forma não previsível e contém uma potência de nos reaproximar do caráter de possibilidade (transformação) da história. Isso ocorre porque ele oferece uma percepção alargada do tempo e do espaço, podendo “dissolver” e redirecionar essas dimensões, como faz, por exemplo, a arte e as experiências estéticas em geral (Gumbrecht, 2010). O mundo onírico tem, desse modo, uma presença particular, um componente físico de afetação dos corpos e de construção de atmosferas que intervém no nosso cotidiano e que dificilmente podem ser reduzidas exclusivamente às questões de representação.

A atividade onírica presentifica passados e futuros que nos assombram simultaneamente, não tão claramente “visíveis” exatamente porque não sabemos precisar de onde e quando vêm. Assim, podemos talvez aproximar a experiência do sonho à noção de espectro de Derrida – o “que não é dócil ao tempo, pelo menos ao que assim chamamos” (Derrida 1994, p. 13). Como completa Rafael Haddock-Lobo, “pois o tempo, o tempo digno desse nome, só surge como assombramento. O tempo do outro, dos outros,

dos outros outros” (Haddock-Lobo, 2020, edição Kindle). Haddock-Lobo junto a Derrida propõe uma atividade filosófica que dá o nome de uma “espectrologia” ou uma “ontologia assombrada”. As aparições só poderiam ser pensadas em sua infinita pluralidade. Os fantasmas dos passados e dos futuros que se apresentam exige uma postura filosófica oposta à da tradição ocidental convencional. Esta estaria próxima da prática do exorcismo, do afastamento, da negação e do controle na medida em os espectros-passados-futuros-possíveis trazem consigo a diferença. Desse modo, “a tarefa do filósofo precisa consistir em uma espécie de invocação, aceitação e acolhimento de todo outro que aparecer, pois a lógica da aparição é a do *acontecimento*, já que nunca, de fato, saberemos o que ou quem virá” (Haddock-Lobo, 2020, edição Kindle). Diante do que apresenta Derrida e Haddock-Lobo, sugiro a atividade onírica também como um dos acontecimentos possíveis da espectrologia. É durante o sonho que estamos mais vulneráveis porque abertos ao infinito de passados e futuros e de tantos outros que se cruzam sem norma prévia. O assombramento – a aparição não capturável dos espectros – como condição do que foi e abertura para o que há de vir.

Nesse sentido, o sujeito e uma comunidade que se relaciona intimamente com seus sonhos, com seus espectros (que advém do passado e/ou futuro), colocam-se em uma disposição afetiva para descoberta e enfrentamento de vivências muito caras a si e ao mundo do qual participa e que precisa diariamente (re)criar. Não por acaso, o sonho aparece como um dos primeiros espaços, se não o principal espaço (se considerarmos o que nos ensinam as cosmologias não-ocidentais) de manifestação daquilo que é imaginado, e tudo o que é e pode vir a ser realizado e enfrentado depende dessa capacidade de imaginação e conhecimento junto aos antepassados, a partir do qual o real e o futuro se (re)definem (Krenak 1994, 2019; Kopenawa 2019; Kaka Werá 2021).

Testemunhos oníricos da morte

Escreveu, pela primeira vez desde há longos meses, mas com enorme dificuldade. Havia uma linguagem que ele perdera.

A peste. Albert Camus

O horizonte histórico pandêmico configura-se como uma experiência limite porque além de suspender e deslocar uma série de sentidos e práticas cotidianas, a alta letalidade provocada pela Covid-19 expôs os sujeitos mais próximos da morte – ainda que, vale sempre destacar, essa exposição seja distinta para determinados grupos e sujeitos em razão das desigualdades sociais, étnico-raciais e de gênero. Buscando identificar, ainda que pontualmente, alguns desses desafios existenciais e sua relação com

o horizonte histórico, escolhemos três experiências oníricas cuja relação pandemia-morte é central. Não propomos um esgotamento interpretativo desses relatos, mas um exercício mais modesto de estar em contato com eles, o que talvez possa alargar algumas percepções da experiência pandêmica.

Eu andava pelas ruas da Lapa no Rio de Janeiro, havia gente em todos os bares e ruas, uma alegria jamais vista tomava as pessoas, ao mesmo tempo que morriam. Era uma delícia. Tosses e gargalhadas se misturavam, pessoas se abraçavam e caíam rindo e morrendo. Havia um bem-estar e uma aceitação incrível da morte, da boa morte, prazerosa como um orgasmo fatal. Fazia calor e eu ia bebendo dos copos das pessoas que não mais viviam, parecia que minha morte se aproximava quanto mais alegre e à vontade eu ficava.

Barcelona, 23 de março de 2020.⁷

Esse relato onírico foi publicado no arquivo *Pandemic Dreams Archive* e data do dia 23 de março de 2020 – 12 dias após a Organização Mundial da Saúde declarar oficialmente a pandemia em razão da rápida disseminação do Novo Coronavírus. Trata-se, portanto, de um sonho que repercute as primeiras reações à pandemia, num momento em que alguns países, sobretudo, na Europa, começavam a viver o pânico desencadeado pelo crescimento de casos e mortes, ao mesmo tempo em que não se descartava expectativas populares de que a pandemia poderia durar “pouco tempo”. O momento inicial era atravessado por certo pânico e dúvidas sobre o futuro da doença. O/a sonhador/a está em Barcelona. No dia 23 de março de 2020, a Espanha tinha 28.552 casos registrados e uma média de 175 mortes diárias.

O sonho produz o desvelamento de uma vivência festiva associada à morte desencadeada por abraços, risos, copos compartilhados. Uma cena eufórica, quase carnavalesca que subverte e reage às “orientações” do mundo da vigília em prol do isolamento social. O sonho indica uma clara associação entre a letalidade e o contato físico, ao mesmo tempo em que a experiência da morte é envolvida por uma alegria contagiante disseminada junto ao vírus (que está latente nos corpos e nos copos). O que torna esse sonho interessante é o fato dele destoar de um afeto e de uma imagem comumente associados à morte em parte considerável do mundo ocidental que é o sofrimento. Nessa atividade onírica, ao contrário, uma euforia e uma alegria atravessam essa vivência e ela se torna um destino possível e profundamente prazeroso. Quanto mais familiar (e próxima ao sonhador/sonhadora) a morte se tornava, mais feliz e regozijado

⁷ Sonho 3 – Pandemic Dreams Archive - Disponível em: <https://archivedream.wordpress.com/2020/03/23/ensaios-do-pensamento-poscoronial/> Acesso: em 18/08/2021

ele/ela se sente. Não a teme, não ojeriza os corpos caídos. Bebe e festeja essa situação e para ela o sujeito se lança e é lançado.

O/a sonhador/a está em Barcelona, mas sua experiência onírica ocorre na Lapa, bairro boêmio do Rio de Janeiro. Esse deslocamento espacial torna o sonho ainda mais instigante, pois podemos confrontá-lo com as cenas posteriores dos bares e das festas no Rio de Janeiro (e no Brasil todo) que se tornariam populares no país a partir de julho de 2020, após o enfraquecimento das medidas de isolamento social, que do ponto de vista das recomendações sanitárias, nunca foi muito rígido (e mesmo quando mais rígido, foi ignorado por parte da população brasileira).

As camadas de motivos que levam as pessoas a se aglomerarem em momentos ainda críticos da pandemia (não havia vacina até então) são inúmeras e difíceis de serem mapeadas ou esgotadas sem a perda de sua complexidade, o que foge aos objetivos aqui. O que vale destacar é que o sonho que soa “absurdo” em março de 2020 – aglomerar, gozar a morte e se familiarizar com ela, – em julho (no caso do Brasil e também em outros países) é a realidade manifestada e decidida por parte da sociedade que delibera por não considerar integralmente no seu cotidiano o caráter letal da peste, seja por meio de sua negação, ou por uma tentativa de se familiarizar com essa nova realidade, “normalizando-a”, e isso a despeito de orientações políticas mais ou menos conservadoras, reacionárias ou anárquicas.

A temporalidade contemporânea seria atravessada por certa redução de horizontes tido como inéditos e distintos dos mundos que conhecemos. Em outras palavras, é como se o futuro não fosse mais uma condição suficiente a nossa mobilização existencial e coletiva nos impulsionando para a construção de outras realidades. Nesse contexto, os passados têm mais centralidade. Eles inundariam a realidade a partir da acumulação de memórias e de experiências, reivindicando atenção e direcionando as atividades humanas. O presente, por sua vez, expande-se a partir do acúmulo de passados e das ameaças coletivas em torno do futuro, gerando uma experimentação contínua de si mesmo, uma estagnação (Gumbrecht, 2015). É como se as constatações dos limites sócio-ambientais, por exemplo, ao invés de forçarem a construção coletiva de outros mundos, impelisse parte do Ocidente a uma sensação de que “não há nada mais a fazer”, gerando uma perda de energia na mobilização dos futuros, ou impondo soluções imediatistas que soam inalcançáveis. Tudo isso gera oscilações coletivas ora demasiadamente pessimistas ora demasiadamente otimistas (como “tudo vai passar”, “isso vai acabar”), mas que mesmo

quando otimistas não se traduzem em ações concretas capazes de reorganizar decisiva e coletivamente os desafios globais (Rangel e Rodrigues 2018). O sonho em questão pode indicar, a partir dessa leitura, o risco da pandemia intensificar essa tendência.

A dimensão festiva e orgiástica estabelecida com a morte nessa experiência onírica reforça certa diluição entre transcendência e imanência, ou seja, a morte é encarada radicalmente como uma dimensão da existência humana, como horizonte “final” inevitável. “[...]Parecia que minha morte se aproximava quanto mais alegre e à vontade eu ficava”. Nesse caso, a proximidade da morte e sua inevitabilidade vai sendo destituída de seu peso à medida que o/a sonhador/a vai celebrando sua presença. Há um entrelaçamento entre presença da morte e a alegria dionisíaca. Há a evocação de uma potência disruptiva, ao mesmo tempo (auto)destrutiva, que faz o/a sonhador/a se entregar à morte. O peso que vai sendo liberado é o compromisso existencial de construção do futuro. O/a sonhador/a relaxa, festeja, confia em um deixar-se morrer. Ele/ela está alegre, está em gozo porque está se emancipando do peso de ter de escapar da morte, um exercício ao fim inútil, mas ao qual nos apegamos. O sonho indica uma aposta na qual essa liberação acontece, emancipar-se do ter de sobreviver é emancipar-se do compromisso de construir a realidade, de projetar futuros a partir da realidade que se apresenta, neste caso, da realidade pandêmica. A tradicional relação sofrimento e morte não está em questão nesse sonho porque há a liberação do compromisso de ter de viver. No limite, o sonho expressa o abandono do projeto histórico ocidental de triunfo sobre a morte e sobre a finitude.

Mas quando viram que o caso era sério, lembraram-se do prazer. Toda a angústia que se pinta durante o dia nos rostos se dissolve então, no crepúsculo ardente e poeirento, numa espécie de excitação desvairada, numa liberdade desajeitada que inflama todo um povo.

A peste. Albert Camus.

Estou aflita e agitada. Pauso o trabalho doméstico que pareço realizar às pressas junto ao meu trabalho profissional. Com o celular na mão, eu me direciono ao sofá da sala. Sento-me para compreender uma culpa que está me atravessando. Percebo que não falava com meu pai há um ano devido à pandemia. Eu me desespero pensando que nunca mais o veria. Tento lembrar a idade dele e não consigo. Olho para o telefone como se encontrasse uma solução. Por que eu não havia pensando antes em falar com ele por vídeo-chamada? Melancólica, o sonho me alerta que isso não faz sentido. Esse recurso não estava disponível para mim. Meu pai já estava morto. Então, sinto um alívio mais profundo porque me lembro que ele não poderia morrer novamente. Eu não precisaria lidar com sua morte nas condições impostas pela pandemia.

27 de março de 2021

O sonho acima constrói uma relação bastante particular de uma mulher de 31 anos em relação à ausência e à memória do pai. Ele pertence a um banco de sonhos particular onde reúnem os registros de amigos e conhecidos que os partilham comigo. A sonhadora está aflita. Seu cotidiano está marcado por uma angústia e por uma culpa que ela só consegue identificar quando pausa. Interrompe o trabalho doméstico e o profissional (que se confundem) e, então, descobre o motivo: a falta de comunicação com o pai em razão da pandemia há mais de um ano. Ela se sente responsável pela ausência de contato com ele, como se a falta de comunicação fosse sua inteira responsabilidade. Quando percebe o motivo da angústia se desespera com a causa e a implicação dela: poderia nunca mais vê-lo. A pandemia suspende determinados futuros. Muitos encontros correm o risco profundo de nunca mais ocorrerem. Ela tenta se lembrar a idade do pai e não consegue, como se o confinamento anulasse as informações mais básicas sobre os entes próximos e íntimos. O telefone celular, recurso técnico que funciona quase que como uma extensão do corpo, traz um alívio porque se apresenta como uma alternativa de proximidade (ainda que virtual) dos afetos e das saudades. O aparelho parece colocar à disposição algumas pessoas, algumas ausências. Ela se surpreende pelo fato de não ter cogitado isso antes, mesmo com o celular a acompanhando pela cena, como a lembrá-la dessa possibilidade.

Quando olha para o telefone e tem a ideia de falar com o pai por vídeo-chamada, é o próprio sonho que a lembra que este recurso não está disponível. Sua angústia não fazia sentido porque ele já estava morto. É a experiência onírica quase que num gesto de auto-observação que a adverte da ausência definitiva do pai (o que ocorrera há tempo considerável). Ao ser lembrada da morte dele, sua angústia não se aprofunda. Pelo contrário, a constatação se torna um alívio, uma liberação da tristeza e da culpa pela falta de comunicação. A natureza da sua aflição inicial pode, então, se revelar com mais nitidez: estava menos preocupada com a ausência e morte do pai em si e mais com a morte do pai nas condições sanitárias e políticas impostas pela pandemia. Melhor a experiência consolidada do pai já morto, a fase mais densa do luto operada, do que ter de lidar com sua passagem nas atuais condições funerárias. O desfecho do sonho ao invés de revelar uma angústia, desvela uma razão a menos para se preocupar e, em certa medida, é como se invejasse também aqueles mortos que partiram antes dessa experiência.

Um sonho com temática semelhante acomete a sonhadora no mesmo período, porém dessa vez com a mãe (viva) que chorava dizendo que não queria ser enterrada em qualquer lugar, cidade ou vala comum. Vendo o desespero da mãe, a sonhadora indica a

ela um plano funerário para que assim conseguisse algum controle sobre sua passagem. A mãe chora mais radicalmente diante dessa sugestão. A filha a acolhe e faz escondida as contas da idade da mãe (como no sonho com pai). Quando finalmente se lembra da idade, sente certo alívio por ela ser um pouco mais jovem. A mãe teria mais tempo de vida. Quem sabe poderiam ter momentos melhores no futuro? A sonhadora tenta se apegar a isso para acalmar a mãe e a si própria, embora ambas estivessem amedrontadas e sem a segurança de que isso seria possível. Abraçadas, o tempo parecia ter acabado. Acorda com uma saudade profunda da mãe (que havia visto no dia anterior), mas não consegue lembrar seu rosto.

Os trabalhos doméstico e profissional atrelados. Angústia. Culpa. Pressa. Melancolia. O pai morto. Alívio. O medo da mãe em morrer e o medo de perder a mãe. O choro. O desespero. O controle sobre a morte frustrado. O esquecimento da idade dos pais. O acolhimento. O abraço. O peso do cuidado. A dúvida. A sensação de que o tempo tinha acabado. Definitivamente, esses e outros afetos e experiências mais caros às mulheres⁸ não estão exclusivamente determinados pela situação pandêmica. Mas, também definitivamente, por ela foram potencializados e reconfigurados. Ambos os sonhos aconteceram no final de março de 2021, mês mais letal da pandemia no Brasil até então, com mais de 3 mil mortes diárias.

No começo da peste, lembravam-se nitidamente do ente que haviam perdido e sentiam saudade. Mas, se se lembravam nitidamente do rosto amado, de seu riso, de determinado dia em que agora reconheciam ter sido feliz, tinham dificuldade de imaginar o que o outro podia estar fazendo no próprio momento em que o evocavam e em lugares de agora em diante tão longínquos. Em suma, nesse momento, tinham memória, mas uma imaginação insuficiente. Na segunda fase da peste, perderam também a memória.

A peste. Albert Camus

Eu me via dentro de uma cova já avançada na profundidade necessária. Solo de argila branca, pedras roladas, grandes seixos mesmos, brancos, areia, como se o barranco que eu escavava houvera sido o leito de antigo rio. De fato, ao que parece, cavava perpendicularmente a uma estrada. Em meio ao trabalho, que executava solitariamente, encontro também uma dessas rochas sedimentares claras (Pedra São Tomé?), praticamente planas, muito comuns em Ouro Preto. E percebo que essa pedra se encaixaria perfeitamente como estela para o tumulo. Sou mais magro dentro da cova, um pano amarrado à cabeça, sem camisa, completamente coberto do pó branco grudado ao suor, coberto de argila branca e areia, como os garimpeiros de Serra Pelada cobertos de lama. Cavo com as mãos imaginando qual seria o melhor lado para deitar a cabeça de meu amigo morto. Parcialmente envolto em uma mortalha que lhe

⁸ Sobre sonhos das mulheres na pandemia, ver também o capítulo “*Mulheres*”: *Mãe sonhei com você: contar o trauma* de Carla Rodrigues, et. al. no livro *Sonhos Confinados* (2021, p. 131-169).

deixava o rosto barbado à mostra. Mas sendo adulto, F. parecia ter encolhido um pouco, sendo do tamanho de uma criança de 10 anos. Decido que o pelo lado oposto à estrada.

Ouro Preto, 02 de maio de 2020

O relato possui uma riqueza delicada de detalhes que nos fazem acompanhar o sonhador na árdua tarefa de enterrar um amigo. Estamos dentro da cova com ele. Visualizamos as camadas do solo. O suor e a poeira pelo corpo. Sua tarefa solitária. As pedras são também protagonistas no sonho, definem o cenário duro. A analogia com os garimpeiros de Serra Pelada reforça a imagem barrenta, miserável e predatória da experiência. A decisão de enterrar F. ao lado oposto da estrada intensifica a ênfase de um caminho interrompido e alterado. O corpo vivo, mais magro, e o corpo morto, menor, expõem a fragilidade diante um desafio para o qual não nos preparamos (embora saibamos inevitável): morrer e enterrar os entes amados.

O sonhador é meu amigo. Ciente do interesse que nutro pela experiência onírica e dos registros que faço dos meus sonhos e dos/as amigos/as que os compartilham comigo, ele me encaminhou por escrito esse e outro relato. Quando li esse sonho em particular, senti uma tristeza profunda, era como se ele tivesse uma importância mais direta para mim. Talvez, as angústias mais íntimas de M. me entristeceram em razão do afeto que nutro pelo meu amigo. Talvez fosse também o fato de associar a abreviação F. a um colega em comum. O curioso é que após o envio do sonho, diferentemente, do que costumo fazer, não reagi procurando ouvir mais informações. Era como se o relato tivesse produzido efeitos que me exigissem algum silêncio. Bastava o que eu lia.

Em 15 de novembro de 2020 morreu Adriano. Pelas iniciais, literalmente, não era ele o amigo que M. enterrava no sonho. Mas foi esse o amigo que o destino imputou M. a responsabilidade de encontrar morto em casa. Adriano não morreu em decorrência direta da Covid-19. Morreu dos efeitos devastadores da pandemia para um boêmio: solidão, precariedade financeira, uma revolta profunda da mediocridade de seu entorno. Não morreu em festa, em gozo, na rua.

Em 08 de abril de 2020, ele publicara o poema *Considerações tardias* na revista eletrônica HH magazine acompanhado, por sua sugestão, do *Auto-Retrato Depois da Gripe Espanhola* (1919) de Edvard Munch. O poema é sua leitura de uma Ouro Preto “hospitalar”. Uma certeza irônica de que a morte não o alcançaria junto à percepção definitiva de que algo foi descontinuado. O poema presentifica seu desconforto com o cenário de mudança abrupta. Desejos e movimentos interrompidos. Os passados e as

memórias perdidas, sem autoridade para a produção de algum conforto e redenção, sem condições até mesmo para o assombro. Os afetos determinados pela técnica. O mundo que conhece, que deseja e participa se fratura. Seu infarto vem de uma suspensão radical de sentidos (inscritos no corpo) que convencionamos chamar de sofrimento. Morreu o poeta. Não se pode mais viver como antes.

Que o futuro se tornou em diferentes níveis uma fonte de angústia a partir da pandemia não parece algo difícil de constatar. Mais importante talvez do que esse diagnóstico seja a pergunta sobre o que faremos com ele, o que faremos com a suspensão de sentidos tão radicais (para uns mais que outros/as) que tomam a forma de um sofrimento agudo, de um sofrimento histórico? Como nos assombrarão mais de meio milhão de mortos (apenas no Brasil)? Como os deixaremos falar? Essa questão não pode esvaír-se de nós, pois “estar-com os espectros seria também, não somente, mas também, uma *política* da memória, da herança e das gerações” (DERRIDA, 1994, p. 11).

A pandemia (junto à “política” de Bolsonaro) expôs os que sobreviveram a uma perda de vitalidade e de energia. Uma experiência desencantada porque suprimiu passados e, sobretudo, futuros e, portanto, a mobilidade da história (Rangel, 2019). Lidar com essa experiência a médio e longo prazo exigirá, talvez, uma justa e impossível medida, em termos nietzschianos, entre o lembrar e esquecer, a ação e pausa, a festa e o luto (Nietzsche, 2003). Por isso, essa experiência pobre, para pensarmos junto a Walter Benjamin, precisa ser contada ainda que sua narrativa soe inútil, insuficiente e irremissível. Mas talvez mais importante que narrar é saber que partiremos dela – “Pois o que resulta para o bárbaro dessa pobreza de experiência? Ela o impele a partir para a frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar nem para a direita nem para a esquerda” (Benjamin, 1994, p. 118). Nosso futuro precisa ser reimaginado, redescoberto e isso junto aos nossos mortos e dores. Tudo que viemos a ser vem pelo primado da imaginação. Nenhuma imaginação vem a ser a despeito do que aí já vige ou vigeu. Recombiná-las, talvez isso nos ensinam os sonhos – “Ao cansaço segue-se o sonho, e não é raro que o sonho compense a tristeza e o desânimo do dia, realizando a existência inteiramente simples e absolutamente grandiosa que não pode ser realizada durante o dia, por falta de forças” (Benjamin, 1994, p. 118).

a morte nunca será minha
o amor tampouco deixará de ser distribuído
de acordo com as demandas do mercado.
no cenário ideal
sequer reverei o bolinho de chuva
amassado no pirex da memória,

esboço do tempo a ser interrompido,
finalmente.
as sensualidades estarão suspensas também
que não convém misturar carne queimada
no espírito hospitalar da cidade,
presentemente

Adriano Menezes, 08 de abril de 2020

Referências bibliográficas

- [AGAMBEN](#), Giorgio. *Reflexões sobre a peste: ensaios em tempos de pandemia*. São Paulo: Boitempo editorial, 2020.
- BENJAMIN, Walter. Experiência e Pobreza. In: *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 114-119.
- BENTO, Berenice. Necrobiopoder: Quem pode habitar o Estado-nação? *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 53, e185305, jun. 2018. <https://doi.org/10.1590/18094449201800530005>.
- BERADT, Charlotte. *Sonhos do Terceiro Reich*. Com o que sonhavam os alemães depois da ascensão de Hitler. São Paulo: Três estrelas, 2017.
- BORGES, Fabiane; DINIZ, Lívia; FRAZÃO, Rafael; PIMENTEL, Thiago. Onirocracia, pandemia e sonhos ciborgues. *Blog N1 edições. Pandemia crítica*. 2020. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/textos/197> Acesso em: 18/08/2021
- BUTLER, Judith. O futuro da pandemia. *Blog da Boitempo*. Publicado em 28/05/2021. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2021/05/28/judith-butler-o-futuro-da-pandemia/> Acesso em: 18/08/2021
- CAMUS, Albert. *A peste*. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- DAVIS, Angela. KLEIN, Naomi. *Construindo movimentos: Uma conversa em tempos de pandemia*. São Paulo: Boitempo editorial, 2020.
- DERRIDA, Jacques. Exórdio. In.: *Os espectros de Marx*. O Estado da dívida, o trabalho, o luto e a nova Internacional. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994, p. 9-13.
- DUARTE, André. *A pandemia e o pandemônio: Ensaio sobre a crise da democracia brasileira*. Rio de Janeiro: Editora Viaverita, 2020.
- DUNKER, IANNINI, GURSKI, PERRONE, ROSA (Org.). *Sonhos Confinados: o que sonham os brasileiros em tempos de pandemia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Rio de Janeiro: Imago editora, 1999.
- GUMBRECHT, Hans U. *Produção de Presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro, Contraponto/PUC-Rio, 2010.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Nosso amplo presente. O tempo e a cultura contemporânea*. São Paulo: Ed. Unesp, 2015.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. *Os fantasmas da colônia: Notas de Desconstrução e Filosofia Popular Brasileira*. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2020 - Edição Kindle.

HARTOG, François. A Covid e o tempo: “Who is in the driver’s seat”?. In.: *HH Magazine: Humanidades em rede*. Publicado em 03 /02/2021. Disponível em: <https://hhmagazine.com.br/a-covid-e-o-tempo-who-is-in-the-drivers-seat/>. Acesso em: 18/04/2021.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

JUNG, Carl Gustav. *Arquétipos e o inconsciente coletivo*. Vol. 9. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

KAFKA, Franz. *Parábolas e fragmentos*. Lisboa: Assirio & Alvim, 2012.

KAFKA, Franz. *Sonhos*. São Paulo: Iluminuras, 2016.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. Palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KOSELLCK, Reinhart. *Estratos do tempo*. Estudos sobre História. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-RIO, 2014.

KOSELLCK, Reinhart. Ficção e realidade histórica. In.: GUMBRECHT, Hans; RODRIGUES, Thamara. (Org.). *Reinhart Koselleck: uma latente filosofia do tempo*. São Paulo: Unesp, 2021, p. 109-129.

KOSELLCK, Reinhart. *Futuro Passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, PUC-Rio, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. Posfácio. In.: BERADT, C. *Sonhos do Terceiro Reich*. Com o que sonhavam os alemães depois da ascensão de Hitler. São Paulo: Trêsestrelas, 2017, p. 163-182.

KRENAK, Ailton. *Antes, o mundo não existia*. In.: NOVAES, Adauto (Org.). *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 201-204.

KRENAK, Ailton. *Ideais para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.

LEVI, Primo. *A trégua*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MENEZES, Adriano. Considerações tardias. In.: *HH Magazine: Humanidades em rede*. Publicado em 08 de abril de 2020. Disponível em: <https://hhmagazine.com.br/constatacoes-tardias/>. Acesso em: 18/08/2021.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva*. Da utilidade e desvantagem da história para a vida. Rio de Janeiro: Relume Dumará 2003.

O Onírico. Primeiro Jornal onipolítico do Brasil. Edição, nº 1. Porto Alegre, junho de 2021.

PEREIRA, Mateus; MARQUES, Mayra; ARAUJO, Valdei. *Almanaque da COVID-19: 150 dias para não esquecer ou a história do encontro entre um presidente fake e um vírus real*. Vitória: Editora Milfontes, 2020.

PETRONE, Talíria. *(Re)nascido em tempos de pandemia: Uma carta à Moana Mayalú*. São Paulo: Boitempo editorial, 2020.

RANGEL, Marcelo de Mello. *Da ternura com o passado: história e pensamento histórico na filosofia contemporânea*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

RODRIGUES, Thamara de Oliveira. Outros modos de pensar e sonhar: a experiência onírica em Reinhart Koselleck, Ailton Krenak e Davi Kopenawa. *Revista de Teoria da História*, v. 23, p. 156-177, 2020.

RIBEIRO, Sidarta. *O oráculo da noite*. A história e a ciência do sonho. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RODRIGUES, Thamara de Oliveira; RANGEL, Marcelo de Mello. Temporalidade e crise: sobre a (im)possibilidade do futuro e da política no Brasil e no mundo contemporâneo. *Maracanan*, v. 18, p. 66-82, 2018.

SAFATLE, Vladimir. Bem vindo ao estado suicidário. *Blog NI edições. Pandemia crítica*. 2020. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/textos/23>. Acesso em: [18/08/2021](https://www.n-1edicoes.org/textos/23)

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A cruel pedagogia do vírus*. São Paulo: Biotempo editorial, 2020.

SANTOS, Evandro. Da vida na história: ensaio sobre impasses da teoria e história da historiografia desde o ponto de vista da psicanálise. In.: *História e Psicanálise*. BRAGA, Sabrina Costa; GONÇALVES, Murilo (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021, p. 194-210.

WERÁ, Kaká. *O poder do sonho*. Um livro sobre a arte de sonhar. Tumiak Edições, 2021.

Blanchot, Bataille e a paixão do literário¹

Guilherme Bó Cadaval²

O que é estranho é a lentidão desse movimento. A mão move-se num tempo pouco humano, que não é o da ação viável, nem o da esperança mas, antes, a sombra do tempo, ela própria sombra de uma mão deslizando irrealmente para um objeto convertido em sua sombra. Essa mão experimenta, em certos momentos, uma enorme necessidade de agarrar: ela deve agarrar o lápis, tem de fazê-lo, é uma ordem, uma exigência imperiosa.³

Resumo

O presente artigo busca acompanhar os pensamentos de Maurice Blanchot e Georges Bataille no que tange a questão da literatura. Relegada, em geral, ao que chamaríamos habitualmente do campo da “ficção”, a literatura, as possibilidades que guarda o espaço literário, é enxergada por ambos os autores como alcançando questões muito mais complexas e interessantes do que caberiam na mera oposição entre o “real” e o “ficcional”. Extrapolando a linguagem como mera representação, a literatura age, mas o seu agir avança independente de uma ordem a criar. Nesse sentido, diríamos que ela é um movimento de paixão.

Palavras-chave: Literatura; Bataille; Blanchot;

Blanchot, Bataille and the Passion of the Literary

Abstract:

This article seeks to follow the thoughts of Maurice Blanchot and Georges Bataille regarding the issue of literature. Relegated, in general, to what we would call the field of “fiction”, literature, the possibilities that the literary space holds, is seen by both authors as reaching much more complex and interesting issues than could fit into the opposition between the “real” and the “fictional”. Extrapolating language as mere representation, literature acts, but its action advances independently of an order to be created. In this sense, we would say that it is a movement of passion.

¹ Uma primeira versão desse trabalho foi apresentada no Encontro do GT Desconstrução, linguagem, alteridade, na II Bienal Internacional de Filosofia de Uberlândia, em 2019, e posteriormente publicado sob o título “Saudades da literatura”, na coletânea: Amitrano, G; Rangel, M; Haddock Lobo, R. *Rosas e pensamentos outros*. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2020.

² Doutor em Filosofia pela UFRJ/ em pós-doutorado de Filosofia pela UERJ. Contato: <guilherme.bo@gmail.com>

³ BLANCHOT, M. *O espaço literário*. Tradução: Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 15-6.

Há algo de simultaneamente ordinário e grandioso neste movimento de uma mão que se estende a fim de agarrar qualquer coisa. Ela pode, afinal, agarrar o martelo, e construir a ponte que ligará de uma vez por todas a ilha ao continente, realizando efetivamente a história. Por outro lado, caso agarre um lápis, pode certamente erguer essa mesma ponte, mas então terá ao mesmo tempo erguido todas as pontes. Todas, e, enfim, é forçoso dizer, nenhuma, ao menos não realmente, pois, conquanto a ponte de papel esteja à disposição, de uma só vez, de toda a humanidade, pé nenhum jamais caminhará sobre ela. Mas tratar-se-ia, para além disso, de supor que aquilo que movimenta uma e outra mão é o mesmo desejo, a mesma vontade: ainda que os objetos produzidos se diferenciem em natureza, não devemos pensar que a mesma ânsia os produziu em primeiro lugar, a ânsia de realizar algo no mundo, de transformá-lo, fazendo brotar o que, um instante atrás, antes que a mão se pusesse à obra, simplesmente não existia? Não se trata, em ambos os casos, de tornar concreta uma certa ideia prévia? De tomar em mãos uma matéria-prima, seja o aço e o concreto, seja certo estado atual da linguagem, e transformá-los em alguma outra coisa, em algo que não eram originalmente?

Não há dúvida, mas a mão que desliza em direção ao lápis, o faz, apenas pode fazê-lo, “irrealmente”. Ela é, nesse instante, a sombra de uma mão, daquela que pôde construir a ponte, e, portanto, converte, com seu movimento irreal, também o objeto ao qual se encaminha em sua sombra. De modo que diríamos que aí está, afinal, o trabalho disto que corriqueiramente chamamos o “literário”, um trabalho de fato irreal, uma vez que tudo o que realiza não passa de ficção, ou seja, “manifestação passiva na superfície do mundo”⁴, qualquer coisa que a “história arrasta sem querer”⁵, na medida em que não a constitui, não produz e faz avançar a história como a ponte “real” realmente o faria, senão que se produz à margem do movimento da história como um excedente⁶, ou dele

⁴ BLANCHOT, M. *A literatura e o direito à morte*. In: “A parte do fogo”. Tradução: Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 2011a, p. 322.

⁵ *Ibid.*, p. 324.

⁶ A figura deste excesso, aqui, visa nos remeter a Georges Bataille. Em “A noção de despesa”, ensaio que precede o livro “A parte maldita”, Bataille afirma que a “*humanidade consciente permaneceu menor*: ela se reconhece o direito de adquirir, de conservar ou de consumir racionalmente, mas exclui, em princípio, a *despesa improdutivo*” (BATAILLE, G. *A Parte Maldita*. Tradução: Júlio Castañon Guimarães, Rio de Janeiro: Imago Editora, 1975, p. 29). Bataille conta, então, entre as “despesas improdutivas”, além do sacrifício e dos jogos, a arte, e, nela, a literatura. Esta provoca “a angústia e o horror através de representações simbólicas da perda trágica” (p. 32). De fato, Bataille chega a dizer que o “termo poesia” pode ser “considerado como sinônimo de despesa: significa, com efeito, do modo mais preciso, criação por meio da perda” (p. 32). Este esforço que leva a perda se opõe ao “princípio da utilidade clássica”, o qual diz que “todo esforço particular deve ser redutível, para ser válido, às necessidades fundamentais da produção e da conservação” (p. 28). À arte, à literatura, caberia o papel subsidiário de um “descanso”, um repouso da atividade produtiva. Contudo, neste ensaio, Bataille almeja demonstrar que a despesa improdutivo é primeira, que, de fato, a “produção e a aquisição [...] são apenas meios subordinados à

resta, como um vestígio mais ou menos inútil da atividade produtiva primordial: como se a ponte verdadeiramente construída, e útil de uma ponta a outra, desprendesse, por vezes, de seu corpo, como matéria morta, a ponte literária.

Assim, por exemplo, “um escritor sempre pode se dar como ideal chamar um gato de gato”, mas, aí, “é mais mistificador do que nunca, pois um gato não é um gato”⁷. Este gato que o escritor escreve, ele não é “irreal” apenas porque avança sem a presença do gato real, ao qual deve, no entanto, o nome, no qual encontra a origem da possibilidade do nomear; ou porque fabrica, com este nomear meramente literário, uma sorte de realidade paralela, francamente fantasiosa, de cabo a rabo apartada da verdadeira como o sonho da vigília –, mas porque o gato que o escritor escreve foi arrancado de seus limites, retirado de qualquer temporalidade viável aonde um gato – este gato que, no entanto, eu não posso nunca chamar honestamente – de fato existe e ronrona, onde me espreita, caminhando uma pata depois da outra. A relação do “literário” com o “real” não deve, pois, ser tomada como a de uma oposição entre dois mundos distintos. Com efeito, o problema que o escritor representa é “bem mais sério”:

A verdade é que ele arruína a ação, não porque disponha do irreal, mas porque coloca à nossa disposição *toda* a realidade. A irrealidade começa com o tudo. O imaginário não é uma estranha região situada além do mundo; é o próprio mundo como conjunto, como o todo.⁸

O literário, não sendo esta região tão somente apartada do real, aparece, talvez possamos dizer, como uma espécie de anterioridade do que se diz real, como o fato de que o real não está lá simplesmente a disposição, ao alcance de uma mão que se estica,

despesa” (p. 33). Pois há, de fato, um interesse, por parte da humanidade, em “perdas consideráveis” (p. 28). Trata-se de um movimento dinâmico, que coloca a vida em jogo consigo mesma, *para além da subserviência a uma finalidade*: “Os homens asseguram sua subsistência ou evitam o sofrimento, não porque essas funções determinem por elas mesmas um resultado suficiente, mas para ter acesso a função insubordinada da despesa livre” (p. 45). A literatura talvez ofereça uma perspectiva privilegiada para pensar essa dinâmica.

⁷ BLANCHOT, 2011a, p. 320.

⁸ *Ibid.*, p. 325. Seria interessante, aqui, aproximar essa perspectiva do todo, que arruína a ação, com o que Bataille afirma, em “A parte maldita”, sobre a atividade econômica em geral: “Sendo necessário mudar a roda de um veículo, abrir um abcesso ou arar uma vinha, é fácil obter bom resultado em uma operação bem limitada. Os elementos sobre os quais se verifica a ação não estão inteiramente isolados do resto do mundo, mas é possível agir sobre eles como se estivessem: a operação pode ser completada sem que em instante algum se tenha necessidade de ter em vista um conjunto, do qual, no entanto, a roda, o abcesso ou a vinha são partes solidárias [...]. Entretanto, a situação é diferente se temos em vista uma atividade econômica importante, tal como a produção de veículos dos Estados Unidos da América. E, por razões ainda mais evidentes, se se trata da atividade econômica em geral” (BATAILLE, 1975, p. 57). A ação concreta implica a ignorância, ao menos a insignificância de um ponto de vista do conjunto. Não se poderia, talvez, agir, tendo em vista todo o que a partir dali irá se modificar no resto das coisas: a breve finalidade, claramente determinada, garante à ação sua realização tranquila. Mas, olhando desde uma perspectiva geral, do ponto de vista do conjunto, não se pode aplicar sem mais o princípio da utilidade clássica, e a coisa toda muda de forma.

senão a partir do movimento de negação que esta mão realiza, que ele só pode ser convocado, ou melhor, apropriado, em vista do fato essencial desta falta que é imediatamente preenchida, que aparece já também dando lugar a qualquer coisa que se determina. A certeza dos objetos dispostos um a um no sentido de seus limites, seu valor de uso que corresponde, com efeito, a nossa experiência rotineira do real, quando vivida no, ou pelo literário – pelo furor da mão que, ao agarrar o lápis, não agarra realmente nada –, aparece como uma barreira, não como o limite que possibilita a cada vez a ação, mas como a limitação que restringe a experiência de uma ausência abissal e fundante, isto é, a experiência da vertigem que é a linguagem. Por outras palavras, é só uma vez que não há gato, uma vez que matamos isto que chamamos “gato”, que pode haver o gato como coisa individual, distinta de alguma outra⁹. E por isso mesmo o literário quer dispor, não do gato dito real, mas dessa ausência que o reenvia ao ilimitado, do qual ele pôde aparecer sob a condição de sua retirada da existência viva. “Ora”, diz Blanchot, “não agimos no infinito, não realizamos nada no ilimitado”¹⁰. Assim, o ato pelo qual o escritor “produz essa coisa real que se chama livro”, é um ato que “desacredita qualquer ato”, uma vez que substitui “o mundo das coisas determinadas e do trabalho definido por um mundo onde *tudo é agora* dado, e nada precisa ser feito além de gozá-lo pela leitura”¹¹.

O escritor, então, que não tem como sua segurança nem ao menos o gato verdadeiro, que, não podendo referir como seu fundamento a materialidade do “gato” realmente existente (uma vez que a ausência deste é sua matéria-prima por excelência), não tem, por fim, nada de verdadeiro – o escritor, quando escreve, se coloca no lugar deste afastamento absoluto do mundo que dá à luz o mundo, ele *é* este afastamento, e por isso seu poder é ao mesmo tempo extremo e infinitamente limitado, pois só pode ir do nada ao tudo. Com a “negação global de todas as realidades particulares”¹² que se encontram no mundo, o escritor *pode*, subitamente, tudo – apenas não pode agir. Precisamente a ação lhe escapa, uma vez que toda ação parece se encontrar imediatamente subordinada ao regime de uma utilidade determinada, quer dizer, parece criar no mesmo instante uma realidade individual. Se nego esta árvore a fim de construir uma morada, se a destruo para produzir as tábuas que irão me servir de abrigo, opero certamente uma

⁹ Distinta, com efeito, pois esta morte do gato vivo que constitui o nomear, se ela implica em fazer dele “um não gato, um gato que cessou de existir, de ser o gato vivo”, não implica em “fazer dele um cão, mesmo um não cão” (BLANCHOT, 2011a, p. 333).

¹⁰ Idem.

¹¹ Idem.

¹² Idem.

mudança tremenda, faço avançar a história do homem sobre o mundo, mas também retorno, com isso, ao seio do mundo, pois a morada, uma vez construída, me basta, me isola, dando início ao tempo do repouso. Mas, é preciso dizer que o escritor ainda age. Por meio de seu ato, ele produz essa coisa real que se chama livro, de maneira que deveríamos insistir em perguntar: “O que pode um autor?”:

Primeiro, tudo: ele está agrilhado, a escravidão o pressiona, mas, se ele encontrar, para escrever, alguns momentos de liberdade, ei-lo *livre* para criar um mundo sem escravo, um mundo onde o escravo, agora senhor, instala a nova lei; assim, escrevendo, o homem acorrentado obtém imediatamente a liberdade para ele e para o mundo; nega tudo o que ele é para se tornar tudo o que ele não é. Nesse sentido, sua obra é um ato prodigioso, a maior e a mais importante que existe. Mas olhemos mais de perto. Se se der *imediatamente* a liberdade que não tem, ele negligencia as verdadeiras condições de sua alforria, negligencia o que deve ser feito de real para que a ideia abstrata de liberdade se realize. Sua negação a ele é global.¹³

O escritor se retira do real, está apartado dele, mas não porque pertença a algum outro mundo. Ele está, ainda, “‘na vida’, na ‘vida real’, como dizem irrefletidamente os que creem na distinção entre a ‘vida real’ e a outra”¹⁴, mas aparece, talvez, “tão profundamente separado da sociedade quanto os dejetos da vida aparente”¹⁵. Pois, de fato, a “despesa [...] deixa de ser simbólica em suas consequências: assim, em certa medida, a função de representação empenha a própria vida daquele que a assume”¹⁶. Esse penhor é “real” uma vez que seus efeitos desaguam na vida real, uma vez que consagra o escritor “às mais falazes formas da atividade, à miséria, ao desespero, à perseguição de sombras inconsistentes que nada podem dar além da vertigem ou do furor”¹⁷; é “irreal” na medida em que aponta para a assombração do infinito, resvala para o ilimitado de uma atividade que nunca alcança o que almeja, mas cuja essência é nunca poder alcançá-lo, pois o que alcança é sempre apenas um livro, uma coisa determinada no mundo: “a literatura”, diz Blanchot, precisa negar, “no final das contas, a substância do que representa”¹⁸.

Ela é, de certo modo, este movimento sem uma forma própria, ou cuja forma é a busca de sua origem. Mas precisamente por isso não pode “se ligar definitivamente a uma verdade exterior”, uma vez que aí cessaria “de ser literatura”¹⁹, precisamente por isso

¹³ BLANCHOT, 2011a, p. 325.

¹⁴ DERRIDA, J. *Essa estranha instituição chamada literatura*. Tradução: Marileide Dias Esqueda. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 86.

¹⁵ BATAILLE, 1975, p. 33.

¹⁶ *Ibid.*, p. 32.

¹⁷ *Ibid.*, p. 33.

¹⁸ BLANCHOT, 2011a, p. 320.

¹⁹ *Idem.*

deve aparecer como o resto sem finalidade da vida real. Se o escritor parece tomar partido de alguma causa, se o livro que ele realmente produz parece engajado na transformação objetiva de alguma realidade, isto não seria senão uma consequência secundária, é o livro já misturado a febre do mundo, tomado pelo valor do engajamento e associado a uma causa para cuja realização efetiva, ele, *no movimento de sua escrita*, precisa ter permanecido indiferente.

Assim, acompanhando Derrida, diríamos que a questão que move a literatura, no que ela é o seu colocar, a cada vez, de modo singular, a questão acerca de sua origem, “foi imediatamente a questão do seu fim. Sua história *se constrói* como a ruína de um monumento que basicamente nunca existiu. É a história de uma ruína, a narrativa de uma memória que produz o acontecimento por relatar e que nunca terá estado presente”²⁰. Construir-se como ruína, significa que a literatura, no que arruína a ação viável de um tempo humano, do movimento que se orienta para sua finalidade, no que inquieta a tranquilidade da palavra que se acredita presente no que restitui à fala o substrato de realidade que ela não faz senão rerepresentar – não redundando no simples nada, não se entrega ao silêncio de morte, faz subsistir ainda, insiste em fazer subsistir a ruína enquanto estranha presença, enquanto aquilo que está impossibilitado de desaparecer. Pois a ausência de um sentido tranquilizador entre a palavra e o mundo permanece ainda, por força do espaço literário, “tendo sentido”, o sentido de uma linguagem desaparecente, que já não apresenta a coisa, mas a sua falta, o fato de que a coisa já sempre falta onde quer que haja a palavra – e, portanto, o fato de que toda linguagem se ergue sobre vazio.

Tal vazio, ainda que constitua o objeto do desejo da literatura, ainda que toda sua paixão esteja direcionada a abordagem desse espaço que é anterior à linguagem – nunca é alcançado em si mesmo. Mencioná-lo é já, também, imediatamente traí-lo. Esse movimento, no entanto, é o que constitui a literatura. O de uma traição, não exatamente a demonstração de força que se dá na derrubada de um monumento, mas no trabalho sombrio que faz a derrubada ser levada a cabo *em cima, no interior* do monumento que traz abaixo, servindo-se de suas frestas, de suas rachaduras, de suas insuficiências, mas também de sua força, de sua grandeza, de seu porte. De modo que é incontornável afirmar que a literatura se produz numa, a partir de uma, mas também *como* uma transgressão.

Diz Bataille acerca da situação de Emily Brontë em *A literatura e o mal*: só “a literatura podia desnudar o jogo da transgressão da lei – sem a qual a lei não teria fim –

²⁰ DERRIDA, 2014, p. 60.

independentemente de uma ordem a criar”²¹. Com efeito, a transgressão é sempre a transgressão de um tabu, isto é, de um interdito, frequentemente sexual²². Mas, de fato, podemos pensar aqui, no que toca à literatura, que a sua transgressão não transgrede pontualmente este ou aquele interdito determinado. Ao menos potencialmente, a literatura estaria em posição de transgredir a totalidade do que seja a interdição, ou seja, por outras palavras, aquela interdição fundamental, que separaria – ao mesmo tempo realizando a passagem – o “homem” do “animal”, o humano de sua animalidade que o assombra.

Dir-se-ia, irrefletidamente, que a transgressão rompe com um interdito a fim de operar o retorno a um estado original de natureza, gozo no qual nenhuma lei humana interfere. A transgressão desencadeia, dá livre curso à violência ilimitada do mundo animal, natural, a qual, no interior do mundo propriamente humano, seria, se não excluída, certamente contida, regrada, reorientada para fins não destruidores, produtivos. Contudo

transgressão nada tem a ver com a liberdade primeira da vida animal: ela abre um acesso para o além dos limites ordinariamente observados, mas reserva esses limites. A transgressão excede, sem o destruir, o mundo *profano* de que é o complemento. A sociedade humana não é apenas o mundo do trabalho. Simultaneamente – ou sucessivamente – o mundo *profano* e o mundo *sagrado* a compõem, sendo suas duas formas complementares. O mundo *profano* é aquele dos interditos. O mundo *sagrado* se abre a transgressões limitadas. É o mundo da festa, dos soberanos e dos deuses.²³

Podemos arriscar dizer, então, que a literatura brinca nesse limite sempre “fictício” entre homem e animal. Há, com efeito, um certo prazer relacionado à literatura, que Derrida coloca, “de forma provisória e por comodidade, para ganhar tempo [...] em termos de recalque e do levantamento do recalque”²⁴. Este levantamento não é nunca absoluto, quer dizer, ele não se estabelece, o recalque não resta, após um trabalho literário, permanentemente levantado, ou sumariamente destruído. Porque tal levantamento, o qual aqui ilustramos, de forma sempre tão problemática, como o retorno a uma animalidade original, é sempre fictício, simula um movimento que não acontece realmente, não pode acontecer. Mas é a ameaça deste retorno, o asco e o medo da animalidade que ainda nos espreita o passo, que de fato contribui para formar o mundo humano, o mundo profano dos interditos, de maneira que a sua negação de fato segue exercendo, simultaneamente,

²¹ BATAILLE, G. *A literatura e o mal*. Tradução: Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 22.

²² Cf. NOYS, B. *Georges Bataille: a critical introduction*. Londres: Pluto Press, 2000, p. 10.

²³ BATAILLE, G. *O erotismo*. Tradução: Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 91.

²⁴ DERRIDA, 2014, p. 85.

o medo e o fascínio, a repulsa e a atração. A vida, a “vida real”, só o é por força de seu colocar-se contra a natureza. O interdito, assim, não bane e exclui isto que chamaríamos tranquilamente a “natureza”, a “animalidade”, porque antes do interdito simplesmente não pode haver tal coisa, como tampouco depois do interdito ela é finalmente percebida nela mesma.

A irresponsabilidade da literatura não é, desse modo, a de um retorno perigoso a um mundo de violência desenfreada, da transgressão ameaçadora deste interdito que nos salva de uma tal violência – sua irresponsabilidade reside no fato de que ela avança, *dentro do mundo organizado entre interdito e transgressão*, independentemente de uma ordem a criar. Ela não pode “assumir a tarefa de organizar a necessidade coletiva. Não cabe a ela concluir: ‘aquilo que eu disse nos obriga ao respeito fundamental pelas leis da cidade’”²⁵. Por isso ela deve operar no limite, não se ligando definitivamente a nenhuma verdade exterior. Ela deve permanecer indiferente ao mundo profano do interdito, não porque se coloca na sua anterioridade onde a liberdade é inteira e imediata, mas porque encontra no desejo de uma tal região justamente a falta, aquele ponto permanentemente irreal para o qual não há caminho possível.

Por isso o mundo lhe é indiferente. Ela só pode realizar sua paixão sob a condição de que seja irreal. Só pode sair de sua cela para inverter de uma vez a ordem do mundo e fazer do escravo o senhor, se as correntes continuarem apertando-lhe os pulsos, se ela não se subordinar ao desígnio de quebrar realmente as correntes, de encontrar um caminho para tal. O que parece fazer da literatura um esforço tão miserável quanto solitário, como aquele que despande enormes quantidades de força para finalmente não desaguar em parte alguma do mundo, para sequer romper o liame que o separa do mundo, esforço a partir do qual nada se produz a não ser o livro que rapidamente desfalece diante da “mais humilde realidade do mundo”, uma vez que esta “possui uma consistência que falta à obra mais forte”²⁶. O escritor se parece, então, com um sujeito voltado para a parede, soberanamente ignorante de qualquer realidade, desinvestido de qualquer vontade de atuação concreta. Mas, “voltar-se para a parede é também voltar-se para o mundo. É fazer dele o mundo”²⁷. De fato, a

obra criada pelo solitário e fechada na solidão traz em si uma visão que interessa a todos, traz um julgamento implícito sobre as outras obras, sobre os

²⁵ BATAILLE, 2015, p. 22.

²⁶ BLANCHOT, 2011, p. 72.

²⁷ BLANCHOT, 2011a, p. 320.

problemas da época, faz-se cúmplice do que negligencia, inimiga do que abandona, e sua indiferença se mistura hipocritamente à paixão de todos.²⁸

Retornamos, com isso, àquela situação em que o escritor, privado do mundo uma vez que é tomado pela negação global de todas as suas realidades particulares, só possui o mundo em seu conjunto, como o todo, só pode ir do nada ao tudo. Ora, o escritor não renunciou absolutamente de querer tomar parte no mundo, de fazer avançar a história do homem sobre a terra. Ele ainda quer, como qualquer outro, passar da literatura à existência – *agir*, enfim. Essa negação que o dispõe “não se satisfaz com a irrealidade em que ela se move, pois quer se realizar”, de sorte que “ela não cessa de empurra-lo para a vida do mundo e a existência pública para levá-lo a conceber de que modo, escrevendo, ele pode se tornar essa mesma existência”. “É então”, diz Blanchot,

que ele encontra na história esses momentos decisivos em que tudo parece ser questionado, em que lei, fé, Estado, alto mundo, mundo de ontem, tudo mergulha sem esforço e sem trabalho no nada [...]. Esses períodos são chamados revolucionários. Nesses momentos, a liberdade pretende se realizar na forma *imediate* do *tudo* é possível, tudo pode ser feito [...]. Momentos fabulosos, com efeito: neles a fábula, neles a palavra da fábula se faz ação. Se tentam o escritor, nada mais justificado. A ação revolucionária é, em todos os pontos, análoga à ação tal como é encarnada pela literatura.²⁹

Será este, talvez, o prazer da literatura, o gozo do escritor. Que a palavra da fábula se faça ação. Mas a ação tal como é encarnada pela literatura, como aquela que se realiza na forma imediata do tudo é possível, tudo pode ser feito, onde o todo é dado de uma vez e sem demora, na desdita do trabalho, da espera paciente, do percurso laborioso. Nesses momentos decisivos, “ninguém tem mais direito à sua vida, a uma existência efetivamente separada e fisicamente distinta [...]. Cada cidadão tem, por assim dizer, direito à morte: a morte não é sua condenação, é a essência do seu direito”³⁰. A morte, por outras palavras, não é o acontecimento que relega para fora do mundo, não é a forma cabal da máxima punição, mas o fundamento do mundo e a essência da ação que erige o mundo, que o faz erguer-se dos escombros do vazio. Por isso esta morte não é a “pura insignificância” do morrer, o “ponto vazio da liberdade”, a “manifestação do fato de que essa liberdade é ainda abstrata, ideal (literária)”³¹; não é, diz Bataille, a mera “passagem da vida à decomposição”³², a presença inerte de um corpo sem vida, acometido pelo fim irrevogável. A morte de que se fala aqui significaria, antes, uma passagem, ela é aquilo que *dá lugar* a alguma *coisa* outra, a alguma coisa que nega o que anteriormente vigorava

²⁸ Idem.

²⁹ Ibid., p. 327-8.

³⁰ Ibid., p. 328.

³¹ Ibid., p. 329.

³² BATAILLE, 2015, p. 14.

– portanto, ela é este movimento inapreensível, uma vez que escapa no instante mesmo em que enxergamos algo novo se produzir.

Assim, devemos falar que o espaço literário, como análogo a um espaço revolucionário – a “literatura”, que “está ligada à linguagem”³³ – é a “advertência de que a morte está, nesse exato momento, solta no mundo”³⁴. A linguagem é esse anúncio, a “morte real é anunciada e já está presente em minha linguagem [...]; minha linguagem significa essencialmente a possibilidade dessa destruição; ela é, a todo momento, uma alusão resoluto a esse acontecimento”³⁵.

A linguagem é, então, para a literatura, como a ação revolucionária. Ela está implicada com a morte na mesma medida em que a linguagem corrente como que salta por sobre esta em direção à calma do sentido ideal. Afinal, para a linguagem corrente, é “como se o gato vivo e seu nome fossem idênticos, como se o fato de nomear não consistisse em reter dele somente a ausência, o que ele não é”, pois, se ela “exclui a existência do que designa, remete-se ainda a ela pela inexistência que se tornou a essência dessa coisa”³⁶. Enfim, se a linguagem corrente salta por cima da morte, é porque ela “leva a que o próprio gato ressuscite plena e certamente como sua ideia e como seu sentido”³⁷. A linguagem, tal como encarnada pelo mundo profano dos interditos, cria o odor putrefato de morte na medida em que faz vigorar a separação inviolável entre vida e morte, mas ela o faz justamente ao interpor a palavra entre uma e outra, ao fazê-la como se a guardiã desse espaço intermediário, por um lado assumindo a falta que a morte acarreta, admitindo-a até certo ponto, mas porque, por outro lado, nunca falha em oferecer o consolo do sentido ideal que permanece firme mesmo, ou justamente diante da putrefação. Por isso a linguagem literária não pode ser apenas um outro mundo, uma região situada além deste mundo profano, este que não se sobressalta ao dizer o “gato”, que o acredita resolutamente vivo. Pois o espaço literário não seria senão a angústia em que redonda o mundo profano quando se lança na busca de sua origem, ou seja, quando a linguagem remete unicamente à sua falta constitutiva; quando a linguagem destrói o mundo ao invés de dispô-lo sob a luz do sentido.

A literatura é, afinal, “feita de inquietude”. Por um lado, “numa coisa, só se interessa por seu sentido, por sua ausência, e essa ausência ela desejaria alcançar

³³ BLANCHOT, 2011a, p. 330.

³⁴ Ibid., 332.

³⁵ Idem.

³⁶ Ibid., p. 333.

³⁷ Idem.

absolutamente nela mesma e por ela mesma”³⁸. Ou seja, por um lado, ela quer ser o reverso da linguagem comum, quer chegar àquilo que a tranquiliza sobre si mesma, que a entrega a cada vez um mundo, e permanecer no espaço dessa ausência sustentando-a enquanto ausência, antes do mundo nascente, depois do mundo consumado. Mas, por outro lado, se ocupa este lugar, já o preenche, já faz com que seja outra coisa que não a ausência; já faz com que seja uma coisa, torna a ausência uma coisa. Ora, a “negação só pode se realizar a partir da realidade do que ela nega, a linguagem tira seu valor e seu orgulho de ser a realização dessa negação”; mas, no início:

o que se perdeu? O tormento da linguagem é o que lhe falta pela necessidade que tem de ser o que falta. Ela não pode nem ao menos nomeá-lo [...]. Algo desapareceu. Como encontrá-lo, como me voltar para o que é *antes*, se todo o meu poder consiste em fazer o que é *depois*. A linguagem da literatura é a busca desse momento que a precede.³⁹

Perguntamo-nos, então, se esse lugar melancólico da linguagem literária não poderia ser, em alguma medida, ultrapassado. Se esta aparente perda de seu objeto, a falta pela qual a literatura parece chorar, mas que é ao mesmo tempo sua única chance, uma vez que não pode deixar de preenche-la – se esta perda não forma a linguagem como uma coisa por si mesma: “Sim, felizmente, a linguagem é uma coisa”⁴⁰. Quer dizer, não mais a palavra que exprime a falta, que trabalha incessantemente para se deixar marcar pela falta, no desejo de retornar ao que havia antes da falta, de torna-lo de alguma maneira presente, mas ainda não a palavra que remete diretamente ao sentido, que salta por cima de toda esta mágoa e alcança a serenidade ideal de um sentido, esquecendo-se enquanto linguagem. De fato, “o que conta não é mais o enunciado do vento, é o vento”⁴¹. O “nome deixa de ser a passagem efêmera da não existência para se tornar um bolo concreto, um maciço de existência”⁴².

A ação do escritor, aquela pela qual ele desacredita qualquer ato ao entregar o todo aqui e agora, imediatamente, aparece de súbito como feitiço: “A palavra age, não como uma força ideal, mas como um poder obscuro, como um feitiço que obriga as coisas, tornando-as *realmente* presentes fora delas mesmas”⁴³. Ela segue, neste sentido, sendo a negação do trabalho produtivo. Mas o que ela nega é a finalidade exterior para a qual o trabalho sempre encaminha, submetendo a ação a um propósito dado de antemão,

³⁸ Ibid., p. 334.

³⁹ Ibid., p. 335.

⁴⁰ Ibid., p. 336.

⁴¹ BATAILLE. *A experiência interior*. Tradução: Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 45.

⁴² BLANCHOT, 2011a, p. 336.

⁴³ Idem.

tornando-a servil a uma economia da utilidade que não permite enxergar que uma “sociedade humana possa ter [...] *interesse* em perdas consideráveis, em catástrofes que provoquem, *de acordo com necessidades definidas*, depressões tumultuosas, crises de angústia e, em última análise, um certo estado orgíaco”⁴⁴.

Tornar as coisas realmente presentes fora delas mesmas, é retirá-las dos limites impostos pelo trabalho e seu ideal de utilidade. É, em uma palavra, desperdiçar, não lhes impor a forma de nenhum fim, nem o respiro aliviado do repouso, o desperdício é “um momento do anonimato universal, uma afirmação bruta”⁴⁵. Este movimento não é exatamente secundário ao mundo tal como organizado pelo princípio econômico da utilidade clássica. Ele não pode ser tomado simplesmente como o excesso mais ou menos lamentável, como o resto excretado de um mundo que de outra maneira e em todos os pontos seria suficiente. O escritor que é agarrado pelo movimento da obra não está submetido a um ideal de produção, a leitura de um livro não faz com que o leitor adquira nada de real, mas “a produção e a aquisição [...] são apenas meios subordinados à despesa”⁴⁶.

Diz Bataille que é “a constituição de uma propriedade positiva da perda – da qual decorrem a nobreza, a honra, a posição da hierarquia – que dá a essa instituição seu valor significativo”⁴⁷. A despesa, o desperdício, não é o simples jogar fora, o desfazer-se, o descarte – ela implica um aumento de poder, de status, na forma da “nobreza”, da “honra”, etc. Contudo, a “meta” da despesa, se se pode falar nesses termos, não é um acúmulo: a “riqueza aparece como aquisição enquanto um poder é adquirido pelo homem rico, mas ela é inteiramente dirigida para a perda, no sentido em que esse poder é caracterizado como poder de perder. É somente pela perda que a glória e a honra lhe são vinculadas”⁴⁸.

Se com a literatura um sujeito não adquire nada de real, é porque ela não está orientada para a manutenção de uma riqueza, porque ela toma parte num movimento que não tem primeiramente interesse no acúmulo, ou o tem apenas enquanto este estiver reservado para a destruição suntuosa. A literatura é perigosa uma vez que destrói o sentido para além de uma ordem a criar, mas

o que ela encontrou nas palavras tomadas fora de seus sentidos foi o sentido que se tornou coisa: assim é o sentido, destacado de suas condições, separado

⁴⁴ BATAILLE, 1975, p. 28.

⁴⁵ BLANCHOT, 2011a, p. 336.

⁴⁶ Ibid., p. 33.

⁴⁷ BATAILLE, 1975, p. 35.

⁴⁸ Ibid., p. 36.

de seus momentos, vagando como um poder vazio, com o qual nada podemos fazer, poder sem poder, simples impotência para cessar de ser, mas que, por causa disso, aparece como a determinação própria da existência indeterminada e privada de sentido.⁴⁹

A literatura, uma vez que se opõe ao trabalho no mundo como atividade sem propósito e tomada pela transgressão infantil do interdito, passa necessariamente pela destruição do sujeito que é o produto deste trabalho. Mas este movimento, por sua própria natureza, não pode chegar a termo, não pode se enclausurar em um termo. Ele é a impossibilidade de seu próprio fim. Uma ventura, que parece, como diz Bataille, deixar aquele que a ela se lança a terrível escolha entre “um destino que faz de um homem um rejeitado [...], e uma renúncia cujo preço é uma atividade medíocre, subordinada a necessidades vulgares e superficiais”⁵⁰.

Talvez comece aí a prática de alguma atividade outra, nem a filosofia, nem a literatura; um espaço literário.

⁴⁹ BLANCHOT, 2011a, p. 339.

⁵⁰ BATAILLE, 1975, p. 33.

Referências bibliográficas

BATAILLE, G. *A experiência interior*. Tradução: Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016

BATAILLE, G. *O erotismo*. Tradução: Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014

BATAILLE, G. *A literatura e o mal*. Tradução: Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015

BATAILLE, G. *A Parte Maldita*. Tradução: Júlio Castañon Guimarães, Rio de Janeiro: Imago Editora, 1975

BLANCHOT, M. *O espaço literário*. Tradução: Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Rocco, 2011

BLANCHOT, M. *A literatura e o direito à morte*. In: “A parte do fogo”. Tradução: Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 2011a

DERRIDA, J. *Essa estranha instituição chamada literatura*. Tradução: Marileide Dias Esqueda. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014

NOYS, B. *Georges Bataille: a critical introduction*. Londres: Pluto Press, 2000

A escuta por vir¹

Marcelo José Derzi Moraes²

Resumo:

Esse texto levanta algumas questões acerca da escuta. Na tentativa de se pensar a escuta a partir da filosofia, esse texto pretende fazer um deslocamento da ideia de escuta ao seu por vir. Para que isso seja possível, vamos abordar essa discussão a partir dos rastros daquilo que Rafael Haddock-Lobo chama de desconstrução da colonialidade. Assim, considerando um momento em que pouco se escuta e muito se fala, esse texto traz a importância da escuta para além de uma questão moral, mas ética, considerando, sobretudo, vozes que não são escutadas.

Palavras-chave: escuta, por vir, desconstrução, colonialidade.

The Listening for coming

Abstract:

This text raises some questions about listening. In an attempt to think about listening from the point of view of philosophy, this text intends to displace the idea of listening for coming. For this to be possible, we will approach this discussion from the traces of what Rafael Haddock-Lobo calls the deconstruction of coloniality. Thus, considering a time when little is heard and much is said, this text brings the importance of listening beyond a moral issue, but an ethical one. considering, above all, voices that are not heard.

Keywords: listening, for coming, deconstruction, coloniality.

Un esprit efficace est sourd à ce qu'il sait.

Papyrus Ramésséum II, vers 1800 avant J.-C.

¹ Esse texto é dedicado ao babalorixá Adailton de Ogum por nos ensinar a importância do escutar.

² Doutor em Filosofia pela UERJ. Professor Adjunto do departamento de Educação da FFP/UERJ e do Programa de Pós-graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva-PPGBIOS. Coordenador do Grupo de Pesquisa do CNPQ GENTE da UERJ. Contato: <marcelojdmoraes@hotmail.com>

Existe uma linha traçada na história da filosofia, ou do pensamento ocidental, em que o que está em jogo, o que está no centro e ocupa um lugar privilegiado é a voz, o *logos*. Esse domínio da voz, do *logos*, Derrida denominou de logocentrismo. Esse cenário, talvez, esteja longe de se assumir enquanto um labirinto de inscrições. Assim, se a história do Ocidente é a história do *logos*, do espírito, da razão, é também, a história da voz. Dicotomizando-se com a escrita, com o fenômeno, com a representação, com o corpo, com a coisa e com a escuta, a voz sempre ocupou um lugar privilegiado, enquanto esses outros elementos ocupariam um lugar secundário e rebaixado na hierarquia do edifício metafísico. Porém, encontramos em Nietzsche, Heidegger, Derrida e Nancy, movimentos que procuram deslocar certas hierarquias. Diante dessas heranças e de outras heranças africanas e indígenas, vamos tentar pensar uma escuta por vir. Mas não uma escuta projetada para o futuro a partir daqui, de agora, desse momento ou desse lugar, uma escuta enquanto projeto ou lição. Pensamos uma escuta que já se vem fazendo escutada, espectrada, que ressoa em nossas escutas antes mesmo de pararmos para escutar. Falamos de uma escuta que sempre esteve presente de muitas maneiras. E é, por esta razão, que também não entraremos nas especificidades de tentar diferenciar escuta de entender, ou de escuta por ouvir, tal como nas disputas desesperadoras de traduzir para o português termos como *écotuaire* ou *entendre* do francês. Entendemos a escuta em todas as dimensões possíveis e impossíveis, seja na ordem do ouvir, na ordem do entender, na ordem do escutar e na ordem do por vir. *Tá na escuta?*

A questão da escuta já nos persegue há muitos anos. Inclusive, vamos escrever na primeira pessoa do plural, porque muitas vozes constituem esse texto. Nesse sentido, não existe minha fala, não é minha sozinha, é minha com muitos outros, muitas vozes espectram essa escrita. Lembrando que não se trata de um Nós da totalidade, do *demos*, que possui a pretensão de apreender um todo, mas um nós no sentido do nóix. nóix com n-o-i-x, no minúsculo. Primeiro, porque não sabemos quem ou quantos são, mas que é sempre mais que um, e porque existe algo para além da presença física do eu e do outro. Algo que é marcado pela presença espectral dos nossos ancestrais e daqueles que já se foram, mas que vivem entre nós. Em segundo lugar, para tentar abandonar um certo narcisismo do Eu, heranças cartesianas difíceis de se livrar ainda hoje, num tempo em que a cartada cartesiana nunca foi tão usada. Essas são heranças cartesianas, coloniais e que hoje passam como argumento de autoridade e legitimidade. Em terceiro lugar, com i e x, esse nóix demarca um sotaque, um registro local, um lugar, o pretuguês de Lélia Gonzalez, que desobedecendo à instituída norma culta, escrito ou falado, revela sua

potência operando à margem da obediência à linguagem fonética dominante; que exige, sobretudo, o acolhimento da escuta para receber sua diferença. Diante disso, o nóix solicita a escuta e a leitura, tal como o quase-conceito *différance* de Jacques Derrida.

Différance é um operador da desconstrução que nos ajuda a pensar o nóix. Para pensar uma diferença pela diferença, Derrida propõe esse neologismo em francês que não é de fácil tradução para o português. A palavra *différence* se escreve com um E, porém, quando Derrida troca o E pelo A, a pronúncia continua sendo a mesma, sendo possível a identificação apenas pela escrita. *Différance*, então, se torna uma escritura, na qual a sua apreensão pode ser da ordem da impossibilidade pela voz, porque ela não daria nenhum sinal, nem pelo sotaque, nem pelo desvio linguístico, podendo apenas ser localizada ou identificada quando fosse escrita. Porém, quando se já está familiarizado, numa cena de família, com o pensamento de Derrida, pode ser possível captar esse movimento na fala, mas não há nenhuma garantia, até porque, seja na escuta enquanto ouvir, ou na escuta enquanto entendimento, nada garante capturar esse movimento desconstrutor, tanto da fala quanto da escuta. Na medida em que a escuta não nos permite conhecer totalmente, conhecer a coisa mesma, em toda a sua plenitude, já que conhecer é da ordem do impossível, podemos sempre nos arriscar a pensar as cenas de família, ou seja, o contexto mesmo que está em jogo. Assim, em que medida podemos confiar no que escutamos? Apenas com a materialidade da *différance* no texto é que podemos entender o que está no jogo do espaçamento e da temporalidade do que foi dito se mostrando no seu devir-corpo da fala. A ideia do nóix passa por esse movimento quando a escuta não está afinada com os sotaques, com as diferenças, ou *différance* na fala. A escuta, então, é fundamental para a criação de realidades e compreensão de realidades. Não há uma possível escuta segura se não considerarmos o contexto, o lugar, o local, o regional, o particular, o singular. O que também não quer dizer que essa segurança garanta conhecer a coisa mesma, visto que se o singular é apreendido, deixa de ser singular. Sobre a coisa mesma, dirá Derrida, essa *sempre nos escapa*. Por outro lado, Derrida lembra que é mister saber ouvir, escutar aquilo que ressoa. Derrida, então, acredita que é preciso fechar os olhos para escutar melhor.

A escuta já vem nos espectrando há muitos anos, dentro e fora de sala de aula. Mas é curioso como esse texto vem no momento em que, devido à pandemia, começamos a ter aulas online³. Então, aproveitando da tecnologia, da técnica, podemos escutar

³ No ano de 2021, o autor juntamente com o professor doutor Rafael Haddock-Lobo, ministrou a disciplina Saberes periféricos: a filosofia como escuta, no Programa de Pós-Graduação em Bioética. Nessa disciplina convidamos pessoas de fora da academia para contar suas histórias, seus saberes, suas experiências. Entres

estudantes e convidados de outros lugares, a partir dos seus lugares, casas e trabalhos, bairros e cidades, estados e países diferentes. Além disso, eles também puderam nos escutar. Nossa voz ecoou em outros ouvidos, em outros lugares, em que, sem a internet, não seria possível. No entanto, é importante lembrar o quanto as aulas *online* estão também dentro de um discurso político e econômico de sucateamento e de destruição da educação pública presencial. Mais que isso, não podemos esquecer de quantos estudantes não puderam falar e escutar devido à violência econômica mantida e projetada nesse país, que não permite que muitos tenham condições de assistirem às aulas, por não possuírem internet, computador e muitas outras situações que possibilitariam uma condição mínima para assistir à aula. Nesse sentido, o ensino a distância, *online*, é de um caráter espectral, porque, ao mesmo tempo que cria novas possibilidades, ele mantém as desigualdades e as exclusões, não permitindo criações possíveis. Além, é claro, de que, muitas vezes com a câmera desligada, só escutamos as vozes sem imagens. Talvez, essa tecnologia, usada nesses últimos anos, muito comum já em muitos outros espaços, seja a celebração do espectral, e não sabemos se isso é bom.

Mas, deslocando da sala para as ruas ou para os terreiros, quem vem da rua ou do terreiro aprende desde cedo a escutar os mais velhos e os mais experientes. E todos gostavam de ouvir histórias, todos escutavam atentos para aprender e para passar para os outros. No entanto, parece que, nos últimos anos, isso mudou, isso acabou. Essa relação de escuta já não existe e não importa mais. No mínimo, funciona de outra maneira. Mas não é disso que viemos falar. O que desejamos destacar é que, se por muitas vezes pensamos escrituras e metodologias de cruzo, a escuta aparece agora porque ela não é passiva tal como muitas vezes a gente pensa. Em outras palavras, a escuta é ação, a escuta é transformadora. Diante disso, não seria a escuta um próprio *logos*? É preciso, portanto, desconstruir a ideia de que falar é ativo e escutar é passivo. Jacques Derrida já bateu muito na questão da fala enquanto *logos*, da escrita fonética, da fala mesmo como verbo. Acreditamos que a escuta é também escritura, é criadora de mundo. Principalmente no momento em que todos querem falar, todos têm o que falar, todos precisam falar, por muitas razões e motivos, desde uma grande angústia que nos consome até mesmo um falar para se escutar, num processo radical de narcisismo.

os convidados, nós tivemos Dona Toinha com seu neto Marcus; seu Toinho de Mel; Ferrara falando da Dona Dalva; tivemos, também, da Venezuela, o Gordo; tivemos o Mestre Aluísio Machado; do Maranhão, do Terreiro de Mina, Gabriela; além de Fabiana Cozza; pai Adailton; Muitas dessas vozes fazem eco nesse texto.

Não estamos falando aqui de etnografia, mas de uma escuta que, além de ser método, cria junto, que forma e transforma mundos. Talvez, como o que o Marcos Andrade fez junto com Dona Toinha em *Mística dos Encantados*, ou que o Bruce Albert e o Davi Kopenawa produziram em *A queda do céu*. Nesse último caso, tem uma coisa curiosa que o yanomami disse. Kopenawa disse que não escreveu aquilo, porque, segundo ele, índio não escreve. Bruce Albert estava escrevendo o que ouvia, mas o que ele ouvia afinal? A questão é que, ao escutar e escrever, em que medida a escuta obedece à fala? Trata-se de um deslocamento radical das concepções clássicas de fala e escuta. É o movimento do *Cartão Postal* do Derrida, onde na lógica da inversão da desconstrução, Platão dita para Sócrates escrever; logo, Sócrates, aquele que não escreve.

A escuta, portanto, na sua força espectral, permite cruzos, não nega os cruzos. A escuta permite, assim, novas escrituras. A escuta bagunça tudo. Basta lembrarmos do mito bíblico da Torre de Babel, onde cada um escuta diferente e acaba-se por produzir ali um dos primeiros movimentos da diferença. Ora, o quanto, por exemplo, o sotaque entrega? Mesmo que o outro fale nosso idioma, a língua sempre entrega, sempre tentamos capturar e entender, mas, também, conhecer o outro nos garantindo na nossa escuta. Voltando à criação de novos mundos por meio da escuta, é possível pensar o quanto a questão do lugar da casa, do interior é influenciada e constituída pela escuta do fora. Por exemplo, quando se é vizinho de uma linha férrea ou de um porto ou de uma mata ou de uma autoestrada. É interessante pensar como o fora da nossa casa passa a referenciar o lugar de dentro da casa. A casa passa a ser o próprio tímpano, a casa toda escuta. Esse movimento, no entanto, nos conduz a uma questão que Dirce Solis apresenta acerca dos limites entre o dentro e o fora da casa quando pensa suas bases de sustentação. Assim, pensando a casa a partir da desconstrução, quando se entende que são as paredes que definem os limites do dentro e do fora, a escuta espectral chega para assombrar esses limites.

Em *Oscilação do Real*, Rafael Haddock-Lobo começa com uma longa citação de Nietzsche em que esse se pergunta: *ainda tenho ouvidos? Sou todo ouvidos e nada mais?* E em seguida diz que um ruído o leva à fantasia, que todo grande ruído nos leva a colocar a felicidade na quietude e na distância. Para tratar essa questão da escuta, é preciso considerar que ela está dentro de uma relação de alteridade, sempre há o outro. Entendendo e reconhecendo o outro, já sabemos que não existe escuta sem alteridade, sem o outro. Porém, é importante lembrar que esse, o outro, não é apenas o humano, a outra pessoa, mas, também, a natureza, os animais, os deuses, as espiritualidades, o seu

outro eu, o livro, o mundo, o texto, a vida e tudo aquilo que toca. Lembrando que escutar é ser tocado, por mais que seja por espectros. Segundo Sobonfu Somé, ser tocado pela canção dos espíritos. Mas, para isso, diz ela, é preciso manter os ouvidos abertos.

Vamos apresentar aqui três cenas da escuta. Pois, podemos pensar algumas maneiras de se pensar a escuta. A primeira cena de escuta é a de que muitas vezes, quando caminhamos, podemos escutar o chão, seja ele de terra ou de asfalto, de paralelepípedo ou liso. O chão pode e sempre comunica alguma coisa. No entanto, essa escuta vai além. Ela pode vir do passado em direção ao futuro. O pisar no chão, tocar o chão pode ser um processo de conhecimento. Há aí toda uma teoria do conhecimento do pisar no chão, que nos faz entender o presente a partir de uma voz, de uma fala, de um chão que vem do passado. É um espectro que retorna pelo chão; um espectro que meu pisar, que sentir o solo me faz escutar. Principalmente se aquele chão tem muito o que falar, muito o que contar, pois muitos deles, forjados por sangue, suor, terra e cimento, foram palcos de movimentos e situações muito sinistras e tensas que nos fazem tremer quando pisamos. A segunda cena de escuta que gostaríamos de trazer é sobre aquele que vende uma ideia, que vende um produto, vende alguma coisa, vende sonhos, vende a imagem seja lá do que for. Muitas vezes as pessoas acham que o bom vendedor é aquele que fala muito bem, que é bom de lábia. No entanto, existe um tipo de vendedor que é aquele que só escuta, e que escuta muito bem. Nesse sentido, se a escuta com o pé permite que se conheça um terreno, uma história, despertando a atenção para os perigos; nesse caso, das vendas, a escuta faz o vendedor levar o cliente, garante a venda. Ele vendia porque escutava bem, não porque falava bem. A terceira cena de escuta é de quem vive na rua lidando com os códigos das ruas, seja eles escritos ou falados. Em uma cidade grande, como há muita diversidade e muitos esquemas e caminhos em que temos que aprender a andar, é preciso também aprender a escutar. A primeira coisa que a gente aprende na pista é tentar entender os códigos, escutar ou ler os códigos, o que nem sempre conseguimos. Cada área, cada região, cada lugar, cada local tem suas gírias, suas expressões, seus conceitos e seus movimentos com a língua e com a linguagem. Em muitos casos, a escuta é fundamental para não rodar. Muitas vezes, a língua entrega o jogo, e você é pego na escuta, pois você localiza rapidamente que o outro não pertence ao seu lugar. A escuta captura, apreende e move. Essas três cenas de escuta são exemplos de uma escuta ativa.

Mas gostaríamos de apresentar uma cena de escuta que não é ativa, um exemplo de uma escuta que é condicionada. Muitas vezes, abandonamos nosso território, nosso lugar, onde apenas a escuta que é produzida por nós nos agrada o ouvido. Muitas vezes,

falamos que alguém só enxerga o que quer ver, que só consegue enxergar com a mesma lente. A mesma coisa acontece ao deslocarmos para o campo da escuta, onde muitas vezes só escutamos com a mesma lente. Pois, sempre queremos escutar o outro, do seu lugar, aquilo que nos agrada escutar, um narcisismo da escuta. Assim, há um tipo de escuta, quase sempre passiva e condicionada, que alimenta todo um etnocentrismo, quando não escutamos a cultura do outro sem deixarmos a nossa cultura de lado, o que, talvez, seja impossível. O mesmo também acontece quando só escutamos a voz falada do humano, não escutamos a natureza e seus códigos. A natureza está o tempo todo falando, mas não escutamos. O antropocentrismo radical da escuta narcísica não nos permite escutar quando a natureza dá o seu tempo. Até mesmo, quando nosso corpo fala com a gente. Porque, nesse caso, usamos uma escuta ativa para se colocarmos na frente da voz do outro, seja a cultura do outro ou a lógica própria do corpo.

Todas essas cenas de escuta são para pensar em tudo a que a escuta está ligada, conectada. A escuta da natureza que nos transmite seus informes; a escuta do chão que traz vozes do passado ou do presente; a escuta dos códigos da madrugada para não rodar; a escuta para o convencimento. Enfim, a escuta é fundamental e move o mundo, cria o mundo. É um pensar a escuta enquanto escritura, que desenha uma realidade na gente. Por isso, repensar e equilibrar; por isso, uma escuta incondicional; por isso, luxar a escuta como diz Derrida. Por outro lado, estamos pensando uma escuta também para além, ou deslocada da escuta da psicanálise, de uma certa etnografia ou, mesmo, das escutas confessionais. Mas tem um elemento fundamental na questão sobre a escuta, que é a questão própria do lugar. Curioso o quanto essa questão do lugar marca, por exemplo, o lugar da análise e o lugar da confissão. A gente ouve muito por aí se falar de lugar de fala, mas ninguém está preocupado com o lugar da escuta, questão muito cara à professora Patricia Elaine. O lugar de escuta para os antigos, nas comunidades indígenas e africanas, nos terreiros e em tantos outros lugares, é fundamental, principalmente no que diz respeito a quem estamos ouvindo; nesse caso, os mais velhos, os mais experientes. Em *O Espírito da Intimidade*, Sobunfu Somé nos dá uma verdadeira lição de como nas comunidades Dagara, escutar os anciões é fundamental para a formação da pessoa.

Em *Ódio à democracia*, Jacques Rancière explica o quanto o neoliberalismo criou uma democracia que inventou que todo mundo pode e tem o direito de falar e precisa falar, falar de tudo, falar ao ponto de ninguém se escutar, falar o que quiser inclusive. Mas não se preocupa em escutar, já que esse falar definiria e legitimaria, então, o que é a democracia e que realmente viveríamos uma democracia. Nunca ficamos tão preocupados

em falar. Podemos entender essa crítica de Rancière como um apontamento do que chamamos de caráter espectral da democracia. Está intrínseco na estrutura da democracia esses aspectos de efeitos democráticos. A democracia espectral é essa mesma que apresenta uma realidade na qual a presentificação dos sujeitos se daria pela sua voz na *ágora* ou na praça pública; nos tempos atuais, nas redes sociais da internet. No entanto, sabemos que essas vozes em constantes ressonâncias, efeito dessa democracia espectral, acabam por confundir e criar ruídos ao invés de vozes por justiça, uma vez que, devido ao seu caráter espectral, as vozes por justiça nas democracias atuais, em geral, não são verdadeiramente escutadas. Ora, sabemos da importância da fala no campo político. É preciso e urgente que se escute as vozes marginalizadas, dos oprimidos, dos esfarrapados, dos excluídos, dos injustiçados e dos famintos, mas sem permitir cair na armadilha do neoliberalismo, como afirma Anselm Jappe em transformar as reivindicações de um grupo em reivindicações individuais, ou, ainda, como diz Derrida, de não cair num narcisismo identitário. No entanto, é importante lembrar, lugar de escuta não tem nada a ver com lugar de silêncio, não tem nada a ver com silenciar. É importante destacar que o silêncio quando forçado é uma prática de violência. Por outro lado, acreditamos que o silêncio quando escolha é possibilidade de aprendizado.

Muito se fala de direito à fala, mas pouco se pergunta o que é uma fala, pouco se pergunta o que é o direito. Nessa cena do direito, ou na cena da justiça, uma vez que, quando se invoca o direito à fala, será que se está pensando no alcance da justiça? Será que falar garante a justiça? Ou só garante o direito? O quanto existe o risco do direito alimentar uma lógica individual a qual garante minha fala e reforça toda uma lógica individualista em que, garantido o meu direito de falar, pouco me importa quem não fala, esquecendo, sobretudo, de que alguém precisa escutar. Mas se ninguém me escuta, qual o sentido de repetir constantemente meu direito à fala? Além, é claro, de deixar de lado aqueles que não podem falar por meio da voz. Quando se diz direito à fala, de qual fala estamos falando? Nesse contexto de direito e justiça, conseguir no direito a vitória garante que não se vai mais precisar ouvir a voz das vítimas? Quando o juiz bate o martelo e faz valer o direito sob força de lei, esse ato performativo permite agora o silêncio seguro dos inocentes? E quando não são mais as vozes que ecoam, que escutamos, mas, por exemplo, 8 tiros de uma Taurus PT 380 ou 81 balas de uma variedade de armas, estrondos que perfuram corpos, perfuram carros e paredes, mas que, também, perfuram ouvidos, ecoando para a eternidade. Mas, ainda nesse caso da escuta, e quando se escuta no tribunal o juiz absolver o acusado, e no corredor, sabendo da falta de inocência do acusado, explica

que reconhece uma injustiça, mas que é preciso fazer valer o direito, e que, portanto, é preciso esperar por uma justiça por vir. Mas, como sabemos, nenhum por vir é garantido. Nesse sentido, o que seria a escuta da justiça? Ela chega? Como chega? É possível escutar? Quando escutamos algo que nos alivia um pouco, é esse o escutar da justiça? Porque, se ainda vamos escutar, então, ela realmente está por vir, não é presente, e nada garante a sua presença, tal como a voz não é a garantia da presença, nem a escritura a garantia da presença da voz em sua ausência. Ainda nesse contexto do direito e da justiça, será que o que escutamos é o direito e não a justiça? Quando se faz um pedido ao orixá Xango, sempre se pede por vitória, nunca por Justiça. Porque a gente nunca sabe o que o orixá realmente acha justo. Porque, nesse contexto religioso, a vontade de deus não é a vontade do humano.

Ainda nesse jogo de presença e ausência, Derrida tem um texto que ele escreve sobre uma ligação telefônica, e é muito louco o caminho que estamos seguindo sobre o escutar no telefone. Nos dias de hoje, muita gente com preguiça de escrever prefere mandar áudio. Diante disso, qual a resposta do capitalismo? Vamos acelerar os áudios. É a velocidade da escuta que está em jogo, ela quer o tempo todo chegar e não importa como. Ainda na lógica telefônica, o que é receber uma ligação na madrugada? A força espectral da escuta é acionada de uma forma que muitas vezes nunca dormimos tranquilo. Ora, a escuta pode embaralhar a suposta delimitação do público e do privado. Nesse sentido, parece que há uma escuta que é sempre uma cena de família. Em muitos grupos, em lugares específicos, em tempos passados, sempre se escuta os mais velhos, os mais experientes, os pais. Assim, a escuta é uma cena de família, em que, a princípio, aprendemos a escutar quando nos mandam calar. O pai sempre fala, ou a autoridade sempre fala, visto que na sociedade em que vivemos de muitas mães solteiras, de pais que abandonam os filhos, é a mãe que fala, e precisa falar. A mãe é a autoridade. É curioso que, nos primeiros movimentos de rebeldia do jovem, está em jogo a questão de não ser escutado. Mas, é preciso reforçar que, nessa cena da escuta da família, muitos não escutam as violências e torturas cotidianas que escutamos de nossos quartos ou da casa do lado. Assim, o que realmente pode a escuta contribuir na formação de cada um?

É preciso lembrar que, talvez, antes de nos preocuparmos tanto com o lugar de fala, existe o lugar da escuta. Estamos falando para quem? Até porque falar de lugar de fala pressupõe que saibamos o que é um lugar, de que lugar estamos falando, e que todo lugar é um lugar fixo, imóvel, territorializado. Pressupõe, inclusive, que saibamos o que é uma fala e todos os atravessamentos que constituem o falar e até mesmo o não-falar.

Além, é claro, de limitar a fala, o ato de falar, a emitir sons, e reforçar seu lugar numa hierarquia da linguagem enquanto significante do significado, dando assim todo um sentido a um imperialismo do *logos* que reforça a história da imposição do pensamento ocidental. Sem contar a preposição *de*, na expressão lugar de fala, que relaciona, expressa, subordina, liga, conecta e agencia palavras e ideias. Tem muita coisa em jogo aí.

Mas voltando à relação entre escuta e justiça, ou escuta e direito, é preciso pensar o lugar da escuta como o lugar da punição, espaço construído e mantido em nome da democracia e da justiça. Esse espaço, esse lugar, que coloca o outro para que escute e assim assumam a culpa, assim carregue o peso da escuta, já que a voz tem peso e pesa na escuta. E, se pesa na escuta, pesa a vida. Esse é o risco de uma escuta punitiva, corretiva, condenativa, denunciativa, confissativa. Como pensá-la em termos de justiça? Visto que, ao fazer o outro escutar, talvez, num primeiro momento, a pessoa se alivia, mas o que se constrói nessa relação? Então, nesse contexto democrático onde todos podem e falam o que querem, quando querem, sem ao menos perceber se tem alguém ouvindo, a necessidade de fazer o outro escutar como punição é uma forma de pensar a distinção entre direito e justiça e, conseqüentemente, colocar em xeque o que realmente entendemos por democracia. Mas como preferíamos abandonar e negar nossas heranças indígenas e africanas, em nome da herança europeia, portanto, do direito e da justiça ocidental, teríamos dificuldade de entender os modos de ser e viver das sociedades Dagara em Burkina Faso na África. Sobonfu Somé conta que na cultura Dagara cria-se espaços e rituais nos quais as pessoas falam de suas mágoas, de suas ânsias, de suas angústias, de suas necessidades de justiça sem atribuir ao outro o peso da culpa, sem precisar fazer com que outro sofra para que a vítima se alivie com o mal do outro.

Muitas vezes, a gente pensa no estômago que fala, mas quem escuta esse som que ecoa de dentro, do interior do corpo? Eu o outro? E ainda no interior, se pensarmos na escuta dos famintos, aqueles que sofrem com a fome, falamos aqui daqueles que sofrem com a fome de comida. O que é escutar a partir desse lugar? O que é escutar de fora essas falas? Se quando a Spivak pergunta *Pode o subalterno falar?* E ele não responde, é claro, pelo menos não faz a gente escutar tão facilmente. A questão imediata que poderíamos trazer é: quem pode escutar? ou quem quer escutar? Até mesmo, quem é realmente que escuta? E se escuta, escuta como? E se escuta, escuta por quê? Ou para quê? Além, é claro, o que se escuta? Voltando a cena de família, cena da casa, que invoca, também, os animais domésticos; além dos indesejados, invoca, até mesmo, a lógica da hospedagem, do acolhimento, do parasita e do hospedeiro. Muitas vezes, nessa cena de família, o

hóspede vira o animal perigoso, indesejado. Mas, há, quando, o hospedeiro, no Gregor Samsa da *Metamorfose* de Kafka, que ao se tornar o que sempre foi, uma barata, um animal peçonhento, um estranho, um *unheimlich*, um estranho familiar, a família já não o escuta, escutam apenas grunhidos. Quando pensamos no *Homem dos ratos* do Freud, e que dizem ter sido superado, mas que retornamos aqui por uma questão simbólica; é importante conjurar, porque há uma beleza, por mais que seja narrada a partir de uma imagem de violência e que se mantenha, de certa maneira, mantendo uma violência contra si próprio e o outro; Freud traz para a gente não apenas um rato, mas uma ninhada, uma rataria, uma ratada de ratos enquanto significantes. Mas quando você mora em condições que a pobreza te constitui, a hora de dormir nunca é totalizante. É difícil se entregar totalmente aos braços de Morfeu. A escuta possui, então, um caráter fundamental, porque muitas vezes é preciso disputar e cuidar da comida dos pequenos invasores, sobretudo, ratos que tentam ganhar na surdina. Nesse sentido, se, lá em Freud, aquele jovem homem de formação acadêmica recebe uma constante visita de ratos enquanto significantes de significados. Quando se vive nessas condições de que falamos, os ratos são muito reais. Dessa maneira, os ratos não são meros significantes de significados nem significantes de significantes. Seus passos são escutados, reproduzindo uma presença presente, não um significante que representaria uma ausência. Mas, toda essa ninhada de ratos desperta nossa escuta, uma vez que os significantes são espectrais e possuem uma materialidade capaz de tocar, de fazer escutar. Tudo isso para falar de uma escuta ativa, de uma escuta alerta, de uma escuta noturna, de uma escuta dos passos.

Talvez, uma verdadeira escuta, uma escuta incondicional, aberta ao por vir, ao acontecimento, consistiria numa realidade na qual, quando realmente escutamos o outro, o outro não precisaria falar. Até porque, se considerarmos uma escuta para além da palavra falada, existem outros elementos que precisam ser escutados. Cabe ainda lembrar que toda essa fala gira em torno da questão do humano, é antropocêntrica demais. Estamos falando aqui da escuta do humano e sem pensar em nenhum momento o que é a escuta no animal ou quem escuta o animal. Adriano Negris tem um texto belíssimo intitulado *Pode o animal falar?* Uma outra questão que fica também centrada na questão do humano. Mas quando colocamos a questão do próprio, da propriedade do humano e do não-humano, o que diferencia a escuta de um em relação ao outro? A gente sabe o quanto a questão da linguagem, do entendimento e do sentido foi uma questão que diferenciava o humano do não-humano, do animal. Nesse sentido, a questão da escuta com certeza cai nessa pegadinha de escutar ou ouvir. Não estamos preocupados com essas

duas diferenças porque elas podem acabar promovendo uma hierarquia, mas o que seria a escuta do animal? De todos os tipos de animais. O Axogum é aquele que, no candomblé, corta para o santo, aquele que faz o sacrifício, oferece o sangue ao Orixá ou ao santo ou a entidade. Por isso brincamos que Abraão teria sido o primeiro axogum no “Ocidente”. Assim, se pudéssemos falar de Ocidente, mas, talvez, ali, onde não era a Europa, nas margens da Europa, na periferia da Grécia, entre o helenismo e o abraãmismo, o Ocidente tenha sido forjado a faca e a sangue. Nesse sentido, na hora do sacrifício, o axogum tem que estar num processo de concentração e de dedicação ao animal, de escutar o animal, para escutar e assim acalmar, até mesmo cantar, no caso rezar, para que, possa receber o animal e, assim, oferecer. Até mesmo no sacrifício, a oferenda de um animal, é preciso saber escutar o animal, mas ora, o animal não fala, não? Então, o que escutamos?

Ainda nessa questão do animal, o que é a expressão bicho atrás da orelha? É muito curioso fazer essa referência ao animal, ao bicho, ao não-humano quando temos algo que nos persegue, que nos tira do lugar, que nos incomoda, que nos deixa quieto. Mas, o curioso é o lugar que ele está, a orelha. Talvez, esse bicho atrás da orelha seja um sinal de que a escuta nunca dorme ou nunca deve dormir. E falando em dormir, é interessante voltar ao caso de família, mas nesse caso a própria casa, que se dá sempre na sua relação com o fora. O evento *Humanidades Encantadas* organizado por Rafael Haddock-Lobo e Thamara Rodrigues sobre humanidades, sonhos e encantamentos, nos trouxe muitas reflexões e aberturas para pensar, ou melhor, escutar os sonhos. É muito curioso o quanto muitas vezes um som externo influencia no nosso sonho, o bater na porta, a campainha, o despertador, um grito. Nossa escuta noturna nunca dorme. Ainda sobre a casa, o que é receber uma visita inesperada? Quando batem à minha porta, é claro, quem são ou quantos espectros retornam do passado de alguém com um simples bater na porta? Para quem nunca teve casa, nunca teve cama, e sempre dormindo no chão na casa dos outros, o sono não pode ser absoluto. Assim, por uma outra via, a escuta se posiciona sempre tentando ser absoluta para capturar tudo, os mínimos passos, detalhes, um simples passar de passos de um rato. Voltando à questão da casa, o que é ter um animal em casa? Derrida invoca seu gato que lhe vê nu. Mas, quando, no lugar do animal ou do humano, se tem uma planta; quando se conversa com a planta, o que é se abrir para escutar aquela que não fala, ou não emite sons? Podemos observá-la, podemos escutar o seu silêncio.

Sobre questão do lugar, é interessante a gente perceber que há uma imagem muito comum associada a Paulo Freire de que todos têm de falar ou que têm o que falar. Não estamos negando isso. Mas quando Freire traz a questão do ato de ler, de ler o mundo, de

que a leitura do mundo precede à leitura da escrita, vale reforçar que, no caso da escrita alfabética, mas também de alguns hieroglifos, são escritas fonéticas. Podemos levantar uma questão: o que seria pensar esse mundo que precede à leitura da escrita? Esse mundo seria fonético ou seria um signo vazio? Quando Freire insiste que é preciso ouvir para falar, que é preciso ouvir para conhecer, que é preciso ouvir para aprender e desaprender, ele está marcando esse lugar da escuta, de escutar o outro. E, se estamos falando de ler o mundo, se pensarmos o indecível da escrita enquanto escritura ou escrita fonética, podemos pensar pelo menos duas possibilidades; uma é a de que esse mundo que a gente lê, a gente também escuta, porque seria fonético; e uma segunda, é a de que esse mundo é o próprio *logos* e, enquanto *logos*, é escritura. Ora, o que estamos tentando pensar é sobre escuta do mundo, mas, também, de um mundo por vir. Tem gente que adora escutar briga e outras coisas da casa do vizinho; também é muito bom sair na noite e ficar atrás, com a escuta atenta, onde tem um som rolando. A escuta acolhe, mas também captura, ela faz daquilo que ouve um refém. Mas não vamos também romantizar ou trabalhar a escuta a partir de uma questão moral. Há uma violência na escuta, uma violência que precisa ser pensada para além da questão moral.

A escuta é fundamental para entrar na dança, pois tem que saber escutar, escutar para entrar no ritmo. O quanto é preciso saber escutar, escutar o apito final, escutar quando o adversário bate no tatame, escutar para invadir no corredor. Nos bailes funks da década de 90, quando se invadia, esperava-se a batida mais forte, o 808 Voltmix, que trazia a batida do bum bum bum bum; era como o coração da Terra pulsando. Por isso, no baile, o chão treme. Ainda nessa lógica dos anos 90, a escuta era importante para saber de onde a galera rival era. Não podia vacilar na escuta, fosse na hora do confronto ou na hora do grito das galeras. Nos terreiros de candomblé, ouvir o atabaque, o som produzido pelo *rum*, *rumpi* e o *le*, é fundamental para saber para qual orixá vai se dançar. Mas, também, para deixar a incorporação acontecer. Pensando na questão do transe, qual ouvido que escuta o batuque? O que é a escuta quando escuta o canto, afinal, quando *ogã* canta? Quando a cantora ou o cantor estão cantando, eles estariam ouvindo? Fabiana Cozza diz que muitos cantores são surdos para o outro. Para além de quem canta, o que é ou quem é e como ecoa na gente o cantar? E falando em cantar, o samba, que é um dos nossos cantos, nos traz muitas sabedorias acerca da arte ou do ato de escuta. É maravilhosa a postura do mestre Aluísio Machado, com seus 82 anos, com tantos prêmios e homenagens, que traz em seu corpo e espírito a história do samba, quando fora convidado para dar uma palestra, começa por dizer que prefere ouvir do que falar, porque

aprende mais, e continua explicando que o verdadeiro malandro é aquele que escuta mais do que fala. Assim, a gente percebe o quanto o samba, o sambista, traz de ensinamentos. Não estaria Dona Ivone Lara pensando uma outra escuta quando diz para pisarmos devagarinho? Visto que ela já começa por nos lembrar que alguém lhe avisou. Então, como boa ouvinte, chega devagar, escutando para aprender. Quando Candeia diz que mudo é quem só se comunica com palavras, não seria surdo quem só escuta palavras? Em que medida a língua dos sinais é fonética? O que sentimos na palavra soprada ao pé do ouvido? Quando a gente escuta o coração acelerado do bebê no pré-natal ou quando vai fazer o ecocardiograma, ou o que bebê escuta quando a mãe conversa com ele? Ora, o que é escutar afinal? Se antes escutamos Candeia, podemos agora escutar Jorge Aragão que nos ensina a escutar a partir dessa coisa de pele, já que poderíamos também dizer que surdo é aquele que só escuta pelo ouvido, que não se deixa escutar pela pele, permitindo as ressonâncias tocarem o corpo, deixando o corpo escutar, uma vez que o corpo escuta com toda sua superfície as coisas do mundo.

Há uma questão de estética, no seu sentido grego, de *aisthété*, de sensibilidade, de percepção, no quanto nossas escutas estão sensíveis para ouvir, por exemplo, ouvir o coração. Fabiana Cozza conta da sua experiência em cantar para os batimentos dos recém-nascidos encontrarem um ritmo bom das batidas do coração. Não estamos falando aqui de uma escuta do coração enquanto amor, não vamos por esse caminho. Mas, por exemplo, pensamos numa coisa muito linda, que nos remete a Jean Luc Nancy, quando traz a questão do estrangeiro, no seu texto *O Intruso*, em que trata do seu transplante de coração. Nancy carregava em si um outro, um estrangeiro, o coração de outro. Assim, o que seria escutar o coração que não é seu? E se fosse um coração mecânico, o que seria escutar um coração artificial? E se Nancy tivesse escutado Agamben e recusado fazer o transplante de coração? Nancy fez o transplante e viveu ainda mais dez anos com um coração transplantado, vindo a morrer nesse ano de 2021. Ainda nessa questão do intruso, o que é aquilo que escutamos senão algo da ordem do intruso, do hóspede, do invasor, daquilo que chega sem pedir permissão? Nesse sentido, a escuta é da ordem da hospitalidade.

Voltando à questão do transplante, temos aí uma questão de técnica, da técnica do transplante, da técnica da produção de um coração mecânico, portanto, não natural. O que é então escutar um coração máquina? O que é não ouvir o coração, como no caso do homem de lata que não tem coração em Dorothy e o *Mundo mágico de Oz*? Essa questão da técnica, da máquina, da prótese está tão ligada à questão da escuta que podemos pensar

a pessoa diagnosticada com surdez. Mas em relação à prótese, à máquina, à técnica, o que são os aparelhos e o que pode o aparelho para a escuta? O que essa pessoa escuta sem o aparelho? Aquilo que se escuta pelo aparelho é mecânico também ou é natural? Será possível pensar os limites do natural e da técnica? O que se escuta quando não se escuta nada? Quais os limites dessa experiência de escutar?

A sensibilidade do toque no ouvido já vem desde a antiguidade. Encontramos em Ptahotep no Egito, em Aristóteles na Grécia. Todos estavam preocupados com essa questão, curioso lembrar que é quase sempre uma escuta ligada à fala. Em seus *Ensinamentos*, Ptahotep há mais de 4 mil anos nos contemplava sobre a arte de ouvir, explicando que um verdadeiro sábio só domina a arte da oratória, imprescindível para a vida pública, quando antes aprende a escutar (*sedjem*), sobretudo, escutar *maat*. Todos sabem a ideia clássica de Aristóteles em *Da Interpretação* de que a fala reproduz os estados da alma. Se consideramos isso, já somos atingidos diretamente por essa fala no processo mesmo de escuta. Assim, como é importante saber escutar e, até mesmo, o que escutar, já que a escuta também desencaminha. Por isso, a preocupação de algumas sociedades tradicionais com o que se fala. A preocupação não é apenas com quem falou, mas com quem vai escutar. É, também, clássico ouvir dos mais velhos, escute os mais velhos, não escuta besteira na rua, cuidado com o que você anda escutando. É a partir dessa experiência que andamos nas ruas, becos, vielas, marquises, esquinas e encruzilhadas, escutando os códigos escritos e falados.

No *Fedro* de Platão, Sócrates diz que a escritura, se referindo aos papiros que Fedro escondia debaixo dos panos, o conduziria para além dos limites da cidade. Sabemos, naquele cenário grego da *pólis*, o que está e quem vive fora desses limites, bestas ou deuses diz Aristóteles em *A política*. O que se escuta para além daqueles limites? Mas o curioso dessa cena é que, talvez, fosse a própria fala, mas também por estar escutando Fedro que Sócrates estava se desviando. Assim, podemos dizer que há uma relação da escritura, da fala e da escuta. Talvez, então, todos esses elementos sejam da ordem do *logos*. Vale a pena lembrar que Sócrates sempre se colocava a fazer uma consulta com os oráculos, escutava as sacerdotisas. Aliás, Sócrates tinha seu próprio *daimon* que ele estava sempre escutando. Sócrates, aquele que não escreve, diz Nietzsche. Talvez, Sócrates tenha sido aquele quem mais escutou. Mas, como Sócrates escutou é outra história. A questão de escuta, no contexto socrático, invoca, também, certos mitos da democracia nos quais todos podem falar, assim sendo, o que podem ou devem ouvir? Sócrates foi condenado porque dizia o que não se queria escutar. Portanto, uma

democracia na qual se podia falar aquilo que era permitido escutar. Na democracia em que todos querem falar, poucos querem escutar, ninguém quer escutar aquilo que não lhe agrada. Condenado à morte, Sócrates, aquele que escutava, se recusou, a se defender, a falar diante de seus juízes, uma vez que esses só ouviriam a voz do direito, a voz da lei, a voz do que eles entendiam por justiça. Sócrates, então, era um estrangeiro que, falando um outro idioma, o da filosofia, não seria escutado, sendo, então, condenado à morte.

Ainda nesse contexto grego, nessa antiguidade, o caso da escuta, por excelência, levou recentemente Mariane Biteti a pensar um movimento poderosíssimo, ao pensar uma filosofia contra-odisseu. Pensando a cena clássica de Odisseu ao tentar desafiar as sereias, que, atuando a partir de uma lógica da técnica, mas também de uma suposta astúcia, venceria os seres da natureza. Na tentativa de querer ouvir as sereias, Odisseu, ao se amarrar no mastro, enquanto os outros tripulantes estavam com cera no ouvido promove uma tentativa de captura dessa escuta. Ora, pelo menos três movimentos podemos ver ali, três cenas de escuta: a escuta de Odisseu estava completamente condicionada, já que ele queria ouvir o que ele queria, se condicionando a uma situação talvez não natural, para escutar as sereias; uma outra, pensando com Kafka, é de que as sereias se calaram, e Ulisses ou Odisseu acreditava estar escutando enquanto na verdade não escutava nada, ou seja, essa condicionalidade, de que falamos anteriormente, é tão violenta que Ulisses só escuta a si próprio. Parece alguns grupos hoje em dia que não escutam nada que não seja aquilo que lhes convém, quase um mito narcísico da escuta. E a outra, que a Mariane traz, aponta a fraqueza de Ulisses, que sabia, na verdade, que era fraco, pois não podia enfrentar o *logos* das sereias. É claro que alguém vai falar que ele iria morrer, etc. Mas a questão não é essa, é, talvez, pensar qual é realmente esse lugar do grande herói grego. Talvez os grandes pensadores estejam certos: Ulisses é o homem da técnica, da astúcia, mas, nada mais, nada mais.

Ainda na antiguidade, o caso Abraão é fundamental. Podemos pensar o quanto ele não nos remeteria diretamente à modernidade, tal como a Mariane fez com Ulisses, uma vez que tem uma questão curiosa. Em *O elogio a Abraão em Temor e Tremor*, Kierkegaard inicia o seu texto com Descartes. Kierkegaard se abre à escuta abraâmica vinda de forma espectral da antiguidade. Preocupado em pensar seu tempo, um tempo que tem uma indecidibilidade temporal acerca da modernidade e contemporaneidade, trazendo, talvez, um dos autores principais que abre a modernidade europeia.

Abraão nos traz a questão da escuta que é colocada diante de um indecidível, mas que ele, em nome da fé, não duvida, não questiona, não titubeia, só olha pra frente, ele

escutou e obedeceu. Sabemos que, em Paulo Freire, a questão da desobediência é fundamental na sua relação com a escuta. Mas no caso de Abraão, esse obedeceu e seguiu firme. Abraão escutou de uma voz, que se supõe divina, angelical, que ele deveria sacrificar seu filho Isaac. Ele não duvida, ele não questiona, ele acredita que a sua escuta está perfeita. Ele escuta bem, ele tem fé na sua escuta. Seria, então, a escuta um ato de fé? E em todo o processo de subida ao monte Moriá, ouvindo essa voz, que se mistura com sua voz interna, Abraão não duvidava. E quando chegou ao alto do monte no momento em que puxa a faca para sacrificar seu filho, então, ele é liberado pela voz, pelo anjo que aparece, e passa a faca no carneiro. Seria Abraão o primeiro axogum da história? E se a escuta falhasse quando o anjo falou? Então, ele escuta que não precisaria sacrificar porque provou sua fé. Como essa cena da escuta pode ser entendida? Como o vacilo de Abraão? Ou como o momento maior da prova de fé? Ele acreditara na escuta, confiou na escuta. Em nenhum momento, se coloca a questão de que Abraão é um assassino em potencial, ou de que Abraão poderia estar esquizofrênico, por exemplo, escutando coisas, até mesmo um anjo maligno de Descartes. Abraão não duvidava da voz. É uma questão de escuta, é uma questão de hospitalidade, já que essa escuta acolhe e obedece. Nesse sentido, Descartes vai ser mais desconfiado em relação ao gênio maligno. Descartes, aquele que duvida. Porém, acreditou que o corpo é máquina, disso ele não duvidou, como, também, não duvidou da própria existência. Nesse sentido, qual a diferença entre um corpo máquina que escuta e um corpo carne-espírito, um corpo que pode pelo menos tentar escutar de forma incondicional? Quem se arriscara mais ao ouvir? Ulisses o herói? ou Abraão, o eleito?

Ora, não apenas os mitos, mas toda uma lógica espiritual ou religiosa nos ensina a escutar o que não foi dito, o que não foi pronunciado de forma oral, pela fala, pelo *logos* falado. Talvez, estejamos pensando aqui num *logos* do silêncio, no qual só a escuta aberta ao por vir pode permitir que se ouça o que não fora emitindo por meio de som. Assim, depois desses dois clássicos da história da escuta, da escuta mítica ou da escuta espiritual, é importante lembrar que nas religiões de matriz africana, como no caso do candomblé, a escuta é fundamental, é preciso saber ouvir para aprender e conhecer. Uma das falas mais lindas que já ouvimos foi do babalorixá Adailton de Ogum, que dizia que sua vida fora guiada pela escuta. E pela escuta dos ancestrais, dos orixás e do outro, seja ele quem for. Pai Adailton ainda nos lembra da importância de escutar aquilo que não é humano, o não-humano. Ele não está falando apenas dos orixás, dos ancestrais, mas está falando, por exemplo, a importância que uma pedra sagrada pode ter, uma pedra que fala em silêncio.

Como estar aberto ao silêncio? Como preparar a escuta para ouvir o nada? Ouvir o vazio, o silêncio? Talvez, o silêncio fale muito mais e exija da gente uma capacidade muito maior de escutar do que aquilo que é dito. Ainda nessa lógica espectral da escuta espiritual, podemos pensar como é potente ouvir um orixá, uma entidade. Quem é da rua, na madrugada, procura sempre deixar a escuta do corpo atenta às falas dos povos da rua. Talvez, uma das formas mais radicais de se abrir a uma escuta por vir seja a de ouvir aquela voz que vem de um outro absoluto, de um espiritual, uma voz vinda de deus, dos deuses, dos orixás, das entidades, do outro totalmente outro, daquele outro que não avisa que vai falar, mas que fala sem se anunciar.

Diante de tudo isso, nessa escuta sensível, qual a relação da escuta com a questão do inumano ou dos desumanos? O que produz a desumanização do outro em termos de escuta? O quanto o não escutar, ignorar a fala do outro, possuir uma escuta condicionada, que acaba sendo ativa e não passiva, uma vez que, ao não escutar, o ato mesmo de escutar pode promover a desumanização do outro? Ora, voltando ao Narciso, se não escuto a minha voz, se o eco não reproduz exatamente a minha voz, eu o desumanizo, eu o executo ou o deixo morrer, é o movimento mesmo de Narciso com a fada Eco. Por mais que ela reproduzisse a voz de Narciso, foi capturada ao ser vista, já que Narciso só escuta a si mesmo. Então, a desumanização se passa em não entender o que o outro fala, não considerar a fala do outro como uma fala, mas apenas como ruídos, rugidos. São formas e práticas de desumanizar pela escuta, de negar o mundo do outro em sua realidade via o escutar. Além, é claro, da desumanização ao entender que o outro não é tão humano porque não me escuta, não me entende. Por isso, brincando com o *Temor e Tremor* do Kierkegaard, por que trememos quando ouvimos uma voz cavernosa daquilo que chamamos de monstros, de monstros inumanos? Por que trememos diante de um tom apocalíptico? Pensando, com a Estamira, quem vai querer ouvir, escutar essa mulher que dizem ser louca? A fala do louco nunca foi escutada, apenas quando teve que ser capturada e usada contra ele. A dos poetas, também. Existe toda uma produção de quem não escutar. Em geral, não se escuta os marginalizados, as vozes que vêm das margens, vozes que margeiam, diria Mariane Biteti (BITETI, 2021). O louco e o poeta, tidos por alguns como inimigos da democracia e da ordem, exigem de nós uma outra escuta, aquela que transborda os limites da escuta da razão, do *logos*. Quando Estamira fala, ela estremece tudo, é o próprio apocalipse. Então, por que escutar? Estamira tem a voz das beiras, da beira do mundo. Sua voz está aqui e ali, então não tem como não ouvir, apenas

calando-a, apenas trancafiando-a num hospital psiquiátrico. Estamira nos ensina a importância de escutar a natureza, os loucos, os nitidamente loucos, diria ela.

Se voltarmos ao Saussure do *Curso de Linguística Geral*, podemos dizer então que a fala só é aprendida porque ela possui uma materialidade? Mas ela possui uma outra estrutura não-material. Então, sim, a fala é espectral. Porque se considerarmos que a voz é espectral, talvez a escuta também seja, já que um lugar nunca é exatamente um lugar, um lugar fixo, um lugar imóvel. Entendemos o lugar como um lugar espectral. E a escuta, sendo o lugar que recebe, ela muda, transforma e cria outros mundos, outros lugares. Assim, a escuta não seria a espectralidade por excelência em sua própria estrutura? Ora, essa questão invoca a discussão clássica da filosofia acerca do real. Qual a relação do real com a escuta? O escutar garante a realidade? Se entendemos a escuta como lugar de construção e de transformação de mundos, criamos um mundo real, uma realidade concreta, até mesmo ideal, abstrata, espectral. Sem querer defender que vivemos em realidades espectrais, mas que mundo criamos ao escutar? Que mundos são possíveis? Retornando ao que falamos anteriormente, o que é possível, considerando todos esses aspectos da escuta, ao pensarmos a escuta como método? A experiência de uma escuta outrem como método, como caminho, como abre-caminho como vem falando o Rafael Haddock-Lobo. Em *Oscilação do Real*, Rafael traz uma questão, que é inclusive uma questão de método da Mariane, que é a questão da distância, que é pensar, em termos da geografia, a partir do conceito de escala. Qual o sentido ou os limites da produção da escuta, pensada em termos de distância, de escala? Falar ao pé do ouvido ou falar a partir de uma certa distância, quais implicações? Falar perto demais pode confundir se for muito perto e parecer um sussurro. Por outro lado, falar de longe pode não ouvir bem, pode possibilitar que outros também escutem. Nesse sentido, lançar a palavra ao vento é uma forma de abri-la ao entendimento do outro. Porém, por mais que muitas pessoas escutem, cada uma vai escutar diferente. Diante da palavra soprada ao pé do ouvido, o que é a escuta? O que se escuta quando nos sussurram ao pé do ouvido? Quando nos sopram ao pé do ouvido? A brincadeira de criança do telefone sem fio mostra a potência da repetição transformadora do ato de escutar. Ao falar, algo muda na repetição. O escutar é sempre a repetição. Assim, a escuta sempre acolhe a diferença na repetição.

Rafael Haddock-Lobo resgata de Derrida que *a coisa mesmo escapa*. Acreditamos que ali ele está pensando em termos das tentativas de apreensão do real pela ordem do entendimento. Poderíamos dizer, então, que a coisa mesma sempre escapa à escuta? Na esteira da oscilação, Rafael reforça sobre a impossibilidade de apreender o outro;

portanto, de compreender o outro, conseqüentemente, conhecer o outro. Podemos pensar a escuta a partir dessa postura filosófica, a saber, da impossibilidade de escutar? Se escutar o outro em toda sua dimensão e plenitude é da ordem do impossível, então, mais do que nunca escutar é urgente e necessário, já que todas as falas, todas as vozes que pedem justiça, por exemplo, podem se perder num eco infinito no qual o outro nunca vai escutar. Assim, falar é importante, mas saber escutar, conseguir do outro a abertura para a escuta não se dá pela violência, talvez, apenas pelo acolhimento. Diante disso, é impossível pensar uma escuta absoluta se ela não for espectral, uma vez que o absoluto só pode ser espectral, já que o absoluto é sempre impossível. Nesse sentido, em que medida a escuta é confiável? Escutar seria da ordem da crença? Mas, se então eu nunca escuto realmente, se escutar é da ordem do impossível, se algo vai sempre escapar à minha escuta, uma vez que minha escuta é condicionada, minha escuta embaralha, há sempre um ruído, há sempre um sotaque, há sempre um acento que faz a diferença no entendimento; então, algo vai sempre permanecer em segredo, sem saber, não escondido, não por trás dos panos, por trás da pele que protege o tímpano, mas algo que não me foi revelado, que permanece em segredo. Ao mesmo tempo que guardarei o segredo do que escutei, pois nunca vou poder dizer ou o outro nunca vai poder conhecer, ao me escutar, o meu segredo. Essa relação do segredo com a escuta pode nos ajudar a pensar o quanto a espectralidade da escuta abre um caminho para um por vir, abre caminho, pela mata, por meio do facão de Ogum, como diz Rafael Haddock-Lobo, enquanto método, um método de cruzo, no qual os cruzamentos são produzidos pela escuta.

A escuta sempre chega, não marca hora. Escutar é acontecimento, a escuta está lançada num por vir. Nietzsche sabe do perigo da escuta, quando, em *Amigos fantasmas*, diz que, quando nos transformamos muito, e escutamos as vozes de nossos amigos que não mudaram, essas vozes passam a ser fantasmas do nosso próprio passado, e passam a ser fantasmas de nosso passado mais jovem, mais duro e menos maduro. Quando Carl Schmitt está preso e diz que recebeu uma visita na noite anterior, era um fantasma, um espectro, que lhe lembrou que é preciso escolher seus inimigos antes que eles o escolham. A voz vem sempre anunciar, mas a escuta tem que estar sempre aberta ao que chega. O rapper paulista Dexter, que de dentro da cadeia compôs uma música espectral e cavernosa, *Conflitos*, fala de algumas visitas à cela durante a noite. Dexter elenca pelo menos 5 espectros que chegam pela voz e querem ser ouvidos: a depressão, o ódio, a tristeza, a impaciência, a descrença. Essas vozes espectrais, e é assim mesmo na gravação meio que cavernosas, querem tirar sua paz de alguma maneira. Mas o movimento mais interessante

é de como ele escuta, recebe e lida com esses espectros, essas vozes que chegam à sua cela. Dexter entende que, estando preso, estando na cadeia, ainda assim, a pior prisão é a da mente. Receber essas vozes, escutar essas visitas, aponta o limite que nem sempre é fácil encontrar que marca uma escuta que não sabemos se vem de fora ou se vem de dentro.

Compreendendo sempre a dificuldade dos limites, do dentro ou do fora, do eu e do outro; a questão da escuta, a partir da discussão da colonialidade, é de uma importância radical se quisermos pensar a desconstrução da colonialidade. Considerando toda a questão da violência colonial, sabemos que a violência da interpretação é também devido à violência do somente poder escutar uma voz, uma herança. Nesse caso, a voz do colonizador. Para pensarmos uma escuta por vir, é preciso desconstruir, deslocar o lugar hierárquico que a voz europeia ocupa nas sociedades do sul do mundo. Nesse sentido, é preciso urgente deixar vir, deixar acontecer nossas vozes africanas e indígenas que foram reprimidas, mas que sempre ecoam de forma espectral nas nossas sociedades de diversas maneiras. Por isso, é preciso escutar as vozes e os sons que ecoam dos quilombos e das aldeias. Talvez, seja a hora de escutar essas outras vozes. Mas, para isso, é preciso um deslocamento da escuta e deixar, num primeiro momento, as ressonâncias coloniais de lado. Não estamos falando para negar, isso é impossível, seremos sempre assombrados por essas vozes.

Davi Kopenawa, em *Descobrimo os brancos*, conta o quanto os brancos foram expulsos dessas terras por não saberem escutar os ensinamentos de Omama, o criador das florestas, dos humanos e dos animais. Kopenawa explica que os brancos, ao recusarem os ensinamentos de Omama de preservar e cuidar da natureza, acabaram por escolher destruí-la. Kopenawa ainda diz que, devido ao barulho produzido pelos brancos, esses não conseguem mais pensar direito. O pensamento dos brancos, assim, está confuso e obscuro. Por essas e outras razões, Kopenawa defende que a floresta permaneça em silêncio. Nesse sentido, Kopenawa explica que o homem branco trouxe o barulho e, por esse motivo, não escuta bem, não é mais possível ouvir a voz da natureza, dos espíritos da natureza, dos espíritos dos nossos ancestrais. Contando a história do seu povo Dagara, Sobunfu Somé, em quase todo o seu livro, insiste da importância de abrir os ouvidos à escuta do espírito. Além, é claro, como já falamos, de escutar os mais velhos, a natureza, as árvores, os animais. Ela ainda insiste que precisamos escutar essas forças que normalmente ignoramos.

Por uma escuta por vir, considerando a lógica de escutar o espectro, escutar os fantasmas, escutar a ancestralidade, escutar a promessa, escutar a herança, o escutar é por vir. Se os colonizadores não escutassem apenas a própria voz, operando pela lógica narcísica de escutar apenas a si próprio, talvez, teriam entendido, como lembra Aimé Césaire, que os povos bantus da África, quando diziam *ubuntu*, estavam falando que eles só são se o outro é. Trata-se de uma forma de acolher a humanidade do outro, e não de destruir, tal como foram todos os processos de colonização da escuta condicionada. Assim, contra as forças coloniais do ocidentalismo em suas roupagens de neoliberalismo e globalização, a escuta por vir é a própria desconstrução da colonialidade.

Referências bibliográficas

BITETI, Mariane de O. Morte e Vida Pombogira. *Abatirá - Revista De Ciências Humanas E Linguagens*, 2021.

BITETI, Mariane de Oliveira; MORAES, Marcelo J. D. Vidas e Saberes Periféricos como Potências Transgressoras. In. *Tlalli Revista de Geografía*. 2019.

BORGES-ROSARIO; MORAES, M. J. D. HADDOCK-LOBO, R. (org.). *Encruzilhadas filosóficas*. Coleção X. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2020.

CAMPOS, Andreilino. *Do quilombo à favela*. Rio de Janeiro: Betrand Brasil, 2012.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução: Nóemia de Souza. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

COSTA, Adailton Moreira. Exu nos cria, exu nos sustenta. In. *Revista Cult*, Ano 24. Edição 271, Julho, 2021.

DERRIDA, Jacques. *Políticas da Amizade*. Tradução: Fernanda Bernardo. Porto: Editora Campos das Letras, 2003.

_____. *Espectros de Marx*. Tradução: Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____. *Margens da Filosofia*. Tradução: Joaquim Costa e Antonio Magalhães. São Paulo: Ed. Rés, 1991.

FREIRE, Paulo. *Educação como Prática da Liberdade*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2020.

_____. *A importância do ato de ler*. São Paulo: Cortez, 1989.

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

_____. *Fantasmas da colônia*. Rio de Janeiro: Editora Ape'Ku, 2020.

JAPPE, Anselm. *A sociedade autofágica*. Tradução: Júlio Henriques. São Paulo: Elefante, 2021.

MORAES, Marcelo José Derzi. *Democracias espectrais: por uma desconstrução da colonialidade*. Rio de Janeiro: Editora Nau, 2020.

_____. A desconstrução da colonialidade em Paulo Freire. In. *Revista Humanidades & Tecnologia (FINOM)*. Centenário de Paulo Freire: memórias e ressignificação da práxis educativa libertadora. Volume 32, out/dez 2021.

NANCY, Jean-Luc. *À escuta*. Tradução: Fernanda Bernardo. Belo Horizonte: Editora Chão de Feira, 2014.

_____. *L'intrus*. Paris: Éditions Galilée, 2000.

NEGRIS, Adriano. Pode o animal falar? In. *Revista de Filosofia SEAF*, Ano: 12. N. 12, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano Demasiado Humano II*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. Tradução: Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

SANTOS, Maria Moura dos. *Mística dos Encantados*. Trairi CE: Editora Edições e Publicações, 2020.

SOMÉ, Sobonfu. *O Espírito da intimidade*. Tradução: Deborah Weinberg. São Paulo: Odysseus, 2003.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. *Arquitetura da desconstrução e desconstrução em arquitetura*. Rio de Janeiro: Editora UAPÊ, 2010.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução: Sandra Regina G. Almeida. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

YANOMAMI, Davi Kopenawa. Descobrimos os brancos. In. NOVAES, Adauto (org). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

YANOMAMI, Davi Kopenawa; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cia das Letras, 2015.

THEODORO, Helena. *O mito e espiritualidade. Mulheres negras*. Rio de Janeiro: Pallas, 1996.

Os efeitos da poesia sobre o público no *Íon* e n'*A República*: a educação como critério de análise para o possível desenvolvimento da crítica à poesia em Platão

Antônio Charles Santiago Almeida¹

Paulo Cesar Jakimiu Sabino²

Resumo

O artigo que se segue propõe a analisar o desenvolvimento da crítica à poesia de Platão a partir do seu efeito no público desde que a educação seja tomada como critério. Entende-se que a proposta pedagógica de Platão no diálogo *A República* permite conduzir a investigação de forma mais coesa, uma vez que essa proposta ajuda a identificar como Platão direciona sua crítica de modo mais contundente se comparada com a crítica do diálogo anterior. Dessa forma, acredita-se que a compreensão da crítica à poesia, tantas vezes explorada pelos estudiosos, pode ser expandida a fim de atentar-se para o real objetivo do filósofo.

PALAVRAS-CHAVE: Crítica à poesia; Mimese; Estética; Educação; Diálogos de Platão

The effects of poetry on the public in *Ion* and *The Republic*: education as an analysis criterion for the possible development of criticism of poetry in Plato

Abstract

The following paper put on an analysis about the development of Plato's critique of poetry as from of its effects in the audience since the education be the criteria. It is understood the Plato's proposal in dialogue named *The Republic* allows to guide the study more cohesively, once this proposal helps to identify how Plato orientate his critique more forcefully if it compares to the critique of his previous dialogue. In this way, it is believed that the comprehension of the critiques to poetry so many times explored by the scholars, can be expanded aiming to taking heed to the real objective of the philosopher.

KEYWORDS: Critique to poetry; Mimesis; Aesthetics; Education; Plato's dialogues

¹ Doutor em Educação e professor adjunto da Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR) – Campus de União da Vitória. E-mail: prof.charlessantiago@gmail.com

² Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Mestre em Estética e Filosofia da Arte pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). E-mail: pcjsabino1@yahoo.com.br

Introdução: é possível relacionar os dois diálogos?

A “crítica à poesia” em Platão não é tema exclusivo de um diálogo, sendo discutido, por exemplo, tanto no *Íon*, como na obra *A República* – também em *O Sofista*. Considerando esse fator, antes de pensar se há um desenvolvimento da crítica à poesia, é preciso justificar a relação entre os dois diálogos em foco, uma vez que nem todo intérprete da obra platônica considera a relação adequada³. Isso se deve a bons motivos.

Primeiro, que se há a consideração da divisão entre diálogos acabados e diálogos apócrifos, a localização das obras relacionadas ocorre em momentos diferentes do percurso intelectual de Platão, pois o *Íon* seria um diálogo da juventude e apócrifo, enquanto *A República* aparece como um diálogo mais tardio e acabado (Cf. GOLDSCHMIDT, 2002, p.87, 257). Por consequência desse primeiro motivo, é apresentado o segundo: a abordagem de Platão sobre o tema. Enquanto no *Íon* o conceito de “entusiasmo” (*enthousiasmós*) é o critério da discussão, em *A República* trata da poesia, privilegiando a mimese/imitação (*mímesis*) (Cf. OLIVEIRA, 2011, p.11). A diferença de conceitos levará a diferentes conclusões, o que indicaria que cada diálogo oferece considerações muito distintas entre si.

A proposta deste trabalho é pensar se há uma maneira de relacionar tais diálogos sem comprometer a boa compreensão de cada um e se isso permite afirmar um desenvolvimento da crítica à poesia. Para tanto, é preciso analisar um argumento particular de Platão – sem isolá-lo dos demais – que é o efeito da poesia no público. As considerações podem ser diferentes, mas não seja em razão do uso dos conceitos. Na verdade, a diferença conceitual está relacionada à mudança das questões que preocupam Platão sobre a *pólis* grega, fazendo com que o fundamento de sua crítica seja alterado: a abordagem mais madura está focada em pensar a *função social da poesia*.

A analogia da “Pedra de Hércules” e a noção de “entusiasmo” no *Íon*

O *Íon* é um diálogo curto, no qual Platão narra o encontro entre o Íon e Sócrates. O filósofo, fazendo uso de seu método maiêutico, interroga o rapsodo sobre o seguinte tema: ao comentar e interpretar os versos, bem como as histórias de Homero, Íon o faz por meio de uma *tékhne*, isto é, um conhecimento (*epistéme*) técnico, ou ele fala inspirado pelas Musas? Advertindo que estaria tomado por um “entusiasmo”⁴ no momento da interpretação. Essa discussão não é apenas uma crítica à capacidade exegeta do rapsodo,

³ Cf. OLIVEIRA (2011).

⁴ O significado de “entusiasmo” é muito similar ao que entendemos por “inspiração”, esta, porém, com o sentido de artística divina.

mas uma exposição sobre a diferença entre o conhecimento filosófico e a sabedoria poética⁵.

Quando Íon diz a Sócrates que teria grande prazer em ouvi-lo, por ele ser um sábio, Sócrates soa bastante desprezioso: “gostaria que o que tu falas fosse verdade, Íon, mas sábios, suponho, sois vós, os rapsodos e os atores e aqueles cujos poemas vós cantais, enquanto eu não falo nada além da verdade, como convém a um leigo [*idiótes*]” (*Io.*, 532e). A definição do rapsodo – e também dos poetas – como “sábios” pode soar estranha atualmente, mas é perfeitamente compreensível dentro do contexto sociocultural da antiga Grécia. Conforme elucidada Jean-Pierre Vernant:

[...] é pela voz dos poetas que o mundo dos deuses, em sua distância e sua estranheza, é apresentado aos humanos, em narrativas põem em cena as potências do além revestindo-as de uma forma familiar, acessível à inteligência. Ouve-se o canto dos poetas, apoiado pela música de um instrumento, já não em particular, num quadro íntimo, mas em público, durante os banquetes, as festas oficiais, os grandes concursos e os jogos. A atividade literária, que prolonga e modifica, pelo recurso à escrita, uma tradição antiquíssima de poesia oral, ocupa um lugar central na vida social e espiritual da Grécia. Não se trata, para os ouvintes, de um simples divertimento pessoal, de um luxo reservado a uma elite erudita, mas de uma verdadeira instituição que serve de memória social, de instrumento e comunicação do saber, cujo papel é decisivo (VERNANT, 2006, p.15-16).

Pode-se constatar que a sabedoria poética era o verdadeiro conteúdo de formação pedagógica dos cidadãos gregos. Não há nada no texto que indique que Platão tentava questionar essa forma de pedagogia – como acontecerá em *A República*, conforme será discutido na sequência – até porque não oferece resistência sobre esse ponto. Por outro lado, ao definir a si como alguém que “só fala a verdade” parece almejar evitar qualquer confusão entre os tipos de saberes. Conforme o comentário de Claudio Oliveira, Platão entendia que o poeta e o rapsodo, ao interpretarem os poemas homéricos, estavam realizando uma atividade muito semelhante àquela dos sofistas que falavam sobre muitas e belas coisas, mas sem saber de fato nada sobre elas (cf. OLIVEIRA, op. cit., p.15). Logo, por meio do personagem Sócrates, Platão quer excluir a poesia do âmbito da filosofia, e “desde então, caracterizar um pensamento filosófico como ‘poético’ passa a ser tão ofensivo quanto considerá-lo ‘sofístico’” (Ibidem, p.17). Por esse motivo, boa parte do diálogo apresenta Sócrates tentando convencer Íon de que ele fala por entusiasmo e não por conhecimento técnico. Algo que, aparentemente, Íon acaba aceitando, o que é

⁵ Segundo Oliveira (ibidem), na nota 11 de sua tradução do *Íon*, *tékhnē* está sempre associada a *epistéme*. Desse modo, preferimos diferenciar conhecimento de sabedoria. Isso significa também que a aprendizagem filosófica pode ser entendida como o processo de conhecimento da verdade, enquanto a aprendizagem poética é a absorção de uma sabedoria.

um pouco cômico tendo em vista as opções deixadas pelo filósofo⁶: se diz que fala por conhecimento técnico, seria injusto, mas se estivesse falando inspirado, então o rapsodo seria divino, e encerra: “isto, então, a coisa mais bela, te é concedido por nós, Íon: ser divino, e não um louvador técnico de Homero” (*Io.*, 542b).

Para chegar a essa conclusão, foi fundamental o argumento que faz referência à “pedra de Hércules”, um corpo magnético que atrai os anéis de ferro – um imã, basicamente. Essa analogia entre a poesia e a pedra de Hércules é, também, o eixo do argumento que explica como o público adere ao saber do poeta. Antes de passar para a análise do efeito da poesia no público, observa-se como é o argumento de Platão, que depois de explicar que a pedra atrai os anéis de ferro, o filósofo afirma:

E também assim a própria Musa cria entusiasmados, e através desses entusiasmados uma série de outros entusiastas é suspensa. Pois todos os poetas de versos épicos, os bons, são em virtude de técnica, mas estando entusiasmados e possuídos, é que dizem todos aqueles belos poemas, e os poetas líricos, os bons, do mesmo modo (*Io.*, 533e).

Com relação ao efeito da poesia, nota-se que quando o poeta fala por entusiasmo, ele também acaba entusiasmando os espectadores, reunindo todos em uma possessão divina. Nessa possessão, o poeta está fora de seu juízo e senso (cf. *Ibidem*, 534b), do mesmo modo, o público igualmente estará. Em suma, por meio de um “poder divino” o poeta e o rapsodo interpretam o reino da divindade, e também por meio desse poder é permitido ao público identificar-se com o rapsodo no palco (cf. *Io.*, 535d-535e)⁷. Este poder é o elo que liga todos aqueles presentes na possessão.

Tu sabes, então, que esse espectador é o último dos anéis, dos quais eu falava, quem recebe o poder uns dos outros pela pedra de Hércules? O do meio és tu, o rapsodo e o ator; o primeiro, o próprio poeta; mas o deus, por meio de todos esses anéis, arrasta a alma dos homens para onde quiser, fazendo o poder pender entre eles (*Io.*, 535e-536a).

Disso se pode concluir que não só o poeta não fala por conhecimento técnico, como a aprendizagem do público também não será técnica e nem de uma técnica, mesmo que Platão não aborde esse ponto em particular. O público não adere ao discurso poético porque analisou e ponderou sobre seu conteúdo, mas sim por uma atração, que por meio do ritmo e da melodia o faz participar dessa esfera de entusiasmo. O poeta, no *Íon*, é divino e sua sabedoria não é o mesmo que o conhecimento filosófico. Ele não faz poesia por meio de habilidades humanas, próprias de si, mas depende da divindade. Platão não

⁶ Sobre essa ingenuidade do rapsodo, Cf. o “Posfácio” à edição do texto aqui consultado, realizado por Alberto Pucheu (2011), em que são tratadas as implicações dessa e de outras interpretações.

⁷ Na verdade, o poeta interpreta o divino e o rapsodo interpreta os versos do poeta. Por isso, como afirma Sócrates (*Io.* 534a), Íon é um “intérprete do intérprete”, mas de todo modo, repassa a sabedoria divina.

parece censurá-lo por isso, nem mesmo a poesia enquanto meio de aprendizagem. Tudo indica que sua preocupação maior foi em demonstrar que o poeta não detém conhecimento técnico a fim de, talvez, demarcar os limites entre poesia e filosofia.

Poesia e pedagogia como núcleos da discussão política em *A República*: os problemas da mimese

Por um lado, a crítica à poesia em *A República* tem um tom muito mais elevado e agressivo. Não é estranho que qualquer indivíduo do século XXI, ao se deparar com tal ataque, sintasse desconfortável com a atitude de Platão. Por outro, isso só acontece quando contemplamos a obra por meio de uma ótica contemporânea, sem contextualizá-la.

Como foi elucidado antes, a poesia na Grécia tinha um caráter pedagógico. Não era simples diversão ou prazer, mas uma forma de aprendizagem. Erick Havelock em seu *Prefácio a Platão* elucidava como é fundamental compreender essa questão pedagógica em torno da poesia para um bom entendimento do diálogo, uma vez que se pode enganar pelo seu título. Segundo Havelock, algumas obras “criam uma expectativa que se adapta ao título, mas é desmentida por boa parte da essência do que o autor tem a dizer” (HAVELOCK, 1996, p.19). O “rótulo da garrafa” de *A República* – isto é, seu título – parece ser de uma obra política, que versaria sobre formas de governo e questões acentuadamente políticas, como a definição de justiça. Porém, “devemos admitir que o conteúdo da garrafa, quando provado neste caso, tem um gosto acentuado de teoria educacional e não de política” (Ibidem, p.23). Por esse motivo, Havelock sustenta que a poesia não está sendo criticada por ser uma ofensa política, mas sim por ser uma ofensa intelectual. A tese, segundo a qual *A República* é uma obra de tom fortemente pedagógico, mais do que político, é compartilhada também por Maria da Penha VILLELA-PETIT (2003) em “Platão e a Poesia na República”, cujo artigo a comentadora reforça que o objetivo de Platão é propor uma nova formação pedagógica do *êthos* grego.

Platão estaria, assim, buscando substituir os mestres educadores da Grécia: se antes eles eram os poetas, agora os filósofos ocupariam esse lugar. Mas o que significa essa mudança? Resposta: que a formação do cidadão grego deve privilegiar a racionalidade e o pensamento questionador, típicos da filosofia. Portanto, se no *Íon* Platão contrapõe entusiasmo e conhecimento técnico, no livro *A República* ele está contrapondo a formação por meio da razão pela formação por meio da arte mimética, ou melhor, da poesia mimética. É nesses termos que o conceito de mimese é inserido na discussão: em

razão da importância que ela possuía na educação daquela época. A compreensão da crítica de Platão à poesia passa pela compreensão da relação entre mimese e educação.

O livro X é certamente o mais famoso sobre o tema da poesia, mas este não inicia aqui, mas sim nos livros II e III, quando Platão discute tanto o conteúdo (*lógoi*) como sua forma (*léxis*). O curioso é que ao abordar a educação do guardião, Platão primeiro censura a mimese, mas logo depois abre uma discussão dizendo que se caso o guardião praticar a imitação, deve fazer aquilo que for conveniente à sua função na *pólis* – a de proteger a liberdade – imitando apenas o que for nobre (Cf. *Rep.* III, 395c-395d). É notável a mudança de postura de Platão em relação à mimese no decorrer da obra: enquanto parece ser mais tolerante nos primeiros livros, no livro X termina por censurar qualquer tipo de poesia mimética. Isso levou a inúmeras interpretações diferentes como, por exemplo, uma famosa tese de que Platão não censura por completo a poesia, mas institui que ela deve ser colocada sob a tutela da filosofia⁸; ou então, uma menos conhecida, de que Platão não critica *toda forma de mimese*, mas apenas uma em particular⁹. No entanto, o que interessa à nossa proposta é a relação entre mimese e verdade, pois reside aí o verdadeiro problema para a educação¹⁰.

No início do livro X, Platão afirma que a poesia imitativa corrompe o intelecto (*diánoia*) daqueles que não possuem o antídoto para ela, que seria “o conhecimento de sua verdadeira natureza” (*Rep.* X, 595b). Esse “conhecimento” se entende como a compreensão da parte racional da alma, pela qual é possível o conhecimento da verdade no suprassensível¹¹ — uma vez que a poesia não produz e nem permite chegar ao conhecimento verdadeiro. Platão compara o poeta a um homem com um espelho:

⁸ Sobre isso, cf. BADIOU (1994) capítulo “Arte e Filosofia”, em *Para uma teoria do sujeito*, Badiou sugere que a relação entre arte e filosofia em Platão é uma “arte didática”, na qual a arte não seria capaz de produzir verdade, mas pode *ensiná-la*. Tal interpretação nem sempre é bem recebida por simpatizantes da arte, pois indica que ela não possuiria autonomia por si só.

⁹ É o caso de Elizabeth BELFIORE (1984). A autora sustenta que Platão estaria criticando a *mimêtikê*, um termo técnico de Platão para “imitação versátil” (*versatile imitation*), um imitar de muitas coisas. Segundo sua tese, o imitador (*mimêtikôs*) é um pseudoartesão: “O fato do *mimêtikos* ser um pseudo-artesão que imita muitas coisas tem sido bem compreendido na literatura, mas o conceito de imitação de *eidôla*, por Platão, foi muito mal compreendido. Neste relato, “imitação de *eidôla*” é simplesmente um termo técnico mais preciso para “imitação de muitas coisas” e “imitação de obras de artesãos” (Ibidem, p.129). Sua afirmação se refere ao livro X de *A República*, na qual Platão define Homero como “mero criador de imagens [*eidôlon*], o que definimos como imitador [...]” (*Rep.* X, 599d).

¹⁰ A tese que é tomada como ponto de partida para o restante da discussão é a de Werner Jaeger, explorada no *Paideia*. Para Jaeger (2013), Platão substituiu o poeta pelo filósofo no papel de educador (formador do cidadão grego). Mais especificamente, não é qualquer educação filosófica, e sim aquela pautada no modelo socrático.

¹¹ Na obra *A República*, diferente do que acontece no *Íon*, a crítica à poesia está atrelada à teoria das formas – ou teoria das ideias – em que existe a divisão entre o mundo suprassensível (essência) e mundo sensível (aparência).

Não é difícil, lhe falei; a prova pode ser feita a qualquer hora e em pouco tempo, porém muito mais depressa se te resolveres a tomar de um espelho e o leares contigo por toda parte: num abrir e fechar de olhos farás o sol e tudo o que há no céu; num segundo, a terra; rapidamente farás a ti mesmo e os outros animais, os móveis, as plantas e tudo o mais que enumeramos há pouco.

Não há dúvida, me disse; porém tudo isso não passa de aparência; carece de existência real.

Ótimo! Lhe falei; bateste no que eu queria/ mas entre esses obreiros, quero crer, há de estar também incluído o pintor (*Rep. X*, 596d-596e).

Por conseguinte, quando o poeta declama/canta ou o ator representa no palco um fenômeno, valor ou virtude, ele apenas fornece uma *imagem* daquilo, sem qualquer conteúdo verdadeiro. Daí a comparação com o pintor, o qual quando pinta um leito, por exemplo, está fornecendo uma das formas deste objeto, as outras duas são a do obreiro – que produz o leito no mundo sensível – e a forma do deus, que serve como modelo para as coisas do sensível (Cf. *Rep. X*, 597b). Mas assim como a forma da pintura, o verso do poeta está três graus afastado da essência, isto é, da forma do deus. Em síntese: existe a produção do *phytoûrgos*, o deus que cria, do *demiôûrgous*, o obreiro que imita a atividade do deus, e do poeta. Isso significa que o conteúdo da poesia é uma imitação *da imitação*, isto é, imita os objetos do mundo sensível. O problema da imitação, nesse sentido, é o seguinte: a ideia (a essência) situada no plano suprassensível serve a Platão como um *critério*, isto é, como um componente que serve para avaliar, comparar e julgar fenômenos, situações e afirmações. Por exemplo, para analisar se uma ação é justa ou injusta, deve-se recorrer à ideia a fim de chegar a uma conclusão verdadeira – ou a mais verdadeira possível. Isso é um “pensamento crítico”: um pensar pautado em critérios consistentes e rigorosos pelos quais é possível fazer comparações, emitir juízos, avaliações e até fazer questionamentos. Dessa forma, o filósofo se afasta do conhecimento mais intuitivo e menos racional, a saber, a opinião (*doxa*). A imitação não fornece um critério rigoroso nesse aspecto, pois é justamente pautada na intuição, no sensível.

Ora, disso se conclui que, além da censura aos conteúdos danosos à moral pela poesia, que imitam ações violentas ou pouco virtuosas dos deuses, mesmo as que valeriam a pena imitar careceriam de um conteúdo real, isto é, verdadeiro. O que explica a atitude mais agressiva no livro X em comparação àquela apresentada na educação dos guardiões. Logo, o conteúdo da poesia, seja uma virtude, uma lei, uma ação ou uma vivência, não constitui uma aprendizagem sólida e edificante, tal como seria a partir da razão.

A sedução poética em *A República*

Na sequência de seu argumento, Platão questiona se o público poderia saber que é enganado pelos poetas, isto é, se saberia distinguir entre a imitação e o conhecimento.

Aqueles que não conhecem sua verdadeira natureza, contudo, não seriam capazes de tal distinção, uma vez que a poesia sabe enganar o público quando recorre às suas qualidades mais típicas – harmonia, métrica, etc. – Platão afirma:

A mesma coisa, creio, podemos afirmar do poeta que com palavras e frases reveste as diferentes artes das cores que lhes são próprias, sem entender nada mais além da imitação. Como consequência, os ouvintes que apreciam os assuntos apenas pelo efeito das palavras, ficam convencidos de que ele fala com muita propriedade, quer o ouçam discorrer com metro, ritmo e harmonia acerca da arte de fazer sapatos, quer sobre a estratégia militar ou tema que for tal o natural fascínio que exerce com seus recursos. Porém, se despirmos as criações dos poetas desse colorido musical e apresentarmos em expressões comuns, bem sabes, tenho certeza, a que ficam reduzidas (*Rep. X*, 601a-601b).

O poeta não sabe do que fala e o público, por desconhecer essa ignorância e estar encantado (*kélesis*) com a forma da poesia, não consegue fazer tal distinção. Porém, ao contrário do que acontece no *Íon*, aqui o poeta não está fora de seu juízo, ele tem plena consciência de que engana. O objetivo do poeta, no entanto, não é comunicar a parte racional da alma, mas sim a sua parte apetitiva – em vocabulário moderno, a sensibilidade – pois sua arte não visa o aprimoramento da razão, mas sim o aplauso das multidões (cf. *Rep X*, 605a). Consequentemente, o poeta acaba por arruinar a parte racional: “[...]” visto despertar ele, alimentar e fortalecer a parte maldosa da alma e, com isso, arruinar o elemento racional” (*Rep. X*, 605b). Nesse sentido, o tema da poesia não está limitado em saber se há verdade ou não nas palavras do poeta, o ponto principal vai além: uma vez determinado que a poesia está afastada da verdade, a discussão é sobre quem deve assumir o papel de educador na *pólis* grega.

Na aprendizagem poética de *A República*, Platão privilegia essa habilidade do poeta para enganar, ao invés de analisar a participação do público em um âmbito de entusiasmo no qual perde o seu juízo. Mas não se pode confundir: esse aspecto poético não era condenável em uma cultura oral, até então. Como elucidada Havelock, as ações, pensamentos, vivências eram recitados em versos cadenciados, ou se ouviam, ou se repetiam: “se a execução poética devia mobilizar esses recursos psíquicos de memorização, ela própria precisava ser uma constante reencenação dos hábitos, leis e procedimentos tribais, e o ouvinte precisava se envolver nessa reencenação de maneira inteiramente emotiva” (HAVELOCK, op. cit., p.176). De modo que os conteúdos não eram submetidos à análise racional. Dessas circunstâncias resulta o uso do conceito de mimese ao invés de entusiasmo, porque a relação pedagógica entre artista e público só pode ser compreendida por este conceito:

O termo *mimesis* é escolhido por Platão como o único perfeitamente adequado para descrever não apenas a reencenação, mas também a identificação, e como

o único inteiramente aplicável à psicológica comum, partilhada tanto pelo artista quando pelo público (Ibidem, p.177).

A mimese era o único conceito que podia explicar a formação pedagógica do homem grego pela poesia, sendo o substituto mais conveniente do entusiasmo, considerando a nova proposta do diálogo e as motivações de seu autor.

A educação como *leitmotiv* na leitura de *A República*: alguns aspectos positivos

A possibilidade de afirmar, ou não, um desenvolvimento da crítica à poesia repousa no tema da educação. O conceito de entusiasmo não dava conta de demonstrar como a poesia era prejudicial à razão e, conseqüentemente, à educação filosófica. Portanto, no *Íon* se tem uma separação entre conhecimento filosófico e sabedoria poética, sem um tom muito agressivo – até porque a possessão pelo entusiasmo implicava na perda do juízo. Já *A República* tem uma clara preocupação com a formação pedagógica do cidadão grego, fazendo com que o conceito anterior fosse substituído pelo de mimese.

O desenvolvimento da crítica pode ser afirmado desde que o entenda como ampliação da crítica a uma questão superior do que a diferença entre poesia e filosofia. No entanto, é em razão dessa diferença que o assunto precisará ser abordado por Platão, que tentará transformar a estrutura pedagógica de seu tempo – o que permite compreender a nova abordagem, de tom mais agressivo do filósofo no livro *A República*, para dar conta dessa proposta. Um aprimoramento da crítica à poesia é uma espécie de avanço a um tema mais pertinente e delicado, que no primeiro diálogo é inexplorado: determinar *quem* deve ser o mestre educador da Grécia. Logo, se há um ponto em comum – a relação entre filosofia e poesia – os objetivos são diferentes, e o *Íon* não deve ser interpretado pela mesma ótica de *A República*. Uma relação só será possível desde que se considere com prudência as diferenças de ambas as propostas.

Dessa forma, percebe-se que a proposta de Platão em *A República* não é nada “utópica”, termo que convencionalmente pode ser utilizado para se referir à “cidade ideal” de Platão¹². Com efeito, tal cidade não existe no mundo concreto, mas o projeto político de Platão não era, inicialmente, fundar essa cidade e sim expor suas bases. A proposta pedagógica de substituir a poesia pela filosofia na formação do cidadão grego é o que poderia sustentar tal cidade, e esta é perfeitamente concreta e realizável. Algo que pode ser comprovado se observamos que a filosofia platônica ditou muitos princípios para as formas de conhecer da humanidade. Pois a distinção entre conhecimento verdadeiro

¹² Sobre esse ponto cf. COLONNELLI (2017).

(*epistémé*) e opinião (*doxa*), a busca por uma consistência racional ao argumento são aspectos presentes até hoje em várias ciências, tanto exatas como humanas.

Soma-se a isso também o fato de que a educação como núcleo do diálogo também permite um vislumbre mais adequado da crítica à poesia em si, um tema sensível. De fato, trata-se de uma “pílula difícil de engolir” para o cidadão do século XXI. Todavia, a proposta de Platão está totalmente de acordo com o espírito questionador e revolucionário da filosofia. Sim, Platão está promovendo uma revolução na educação grega, pois sua empreitada contraria uma tradição bem estabelecida e que gozava de reconhecimento ímpar – mas é isso que faz o filósofo: questiona.

Referências bibliográficas

- BADIOU, A. *Para uma nova teoria do sujeito: conferências brasileiras*. Tradução de Emerson Xavier da Silva e Gilda Sodré. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- BELFIORE, E. A theory of Imitation in Plato's Republic. *Transactions of the American Philological Association*, v.114, p.121-146, 1984.
- COLONNELLI, M. V. C. O lugar da utopia na República de Platão: o mito da caverna. *Revista Graphos*, João Pessoa, v. 19, n. 3, p. 97-110, 2017.
- GOLDSCHMIDT, V. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Tradução de Dion Davi Macedo, São Paulo: Loyola, 2002.
- HAVELOCK, E. *Prefácio a Platão*. Tradução de Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papyrus, 1996.
- JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. 6ª ed. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- OLIVEIRA, C. Introdução In: PLATÃO. *Íon*. Introdução, tradução e notas de Cláudio Oliveira, Belo Horizonte: Autêntica, 2011 (Coleção Filo/Estética).
- PLATÃO. *A República*. 3ª ed. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.
- _____. *Íon*. Introdução, tradução e notas de Cláudio Oliveira, Belo Horizonte: Autêntica, 2011 (Coleção Filo/Estética).
- PUCHEU, A. Posfácio In: PLATÃO. *Íon*. Introdução, tradução e notas de Cláudio Oliveira, Belo Horizonte: Autêntica, 2011 (Coleção Filo/Estética).
- VERNANT, J.P. *Mito e religião na Grécia antiga*. Tradução de Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.
- VILLELA-PETIT, M. P. Platão e a poesia na *República*. *Kriterion*, Belo Horizonte, n.107, p.51-71, 2013.

Resistências da Filosofia

Dirce Eleonora Nigro Solis¹

Resumo

Este artigo faz um diagnóstico e um registro da existência do ensino de filosofia nas escolas do Rio de Janeiro, considerando as graduações nas universidades, o ensino médio e o papel fundamental da SEAF- Associação de Estudos e Atividades Filosóficos a partir dos anos 1970 até os dias atuais. Analisa a questão das resistências da filosofia lembrando, além do papel da SEAF, a implantação e as atividades do Laboratório de Licenciatura e Pesquisa sobre o Ensino de Filosofia -LLPEFIL/UERJ. Considera a resistência da filosofia, também, a partir de sua especificidade com relação às demais áreas de saber.

Palavras-chave: ensino de filosofia; resistências; SEAF; LLPEFIL-UERJ.

Resistences of Philosophy

Abstract

This article makes a diagnosis and a record of the existence of philosophy teaching in schools in Rio de Janeiro, considering graduations in universities, high school and the fundamental role of SEAF-Association of Philosophical Studies and Activities from the 1970s to the current days. It analyzes the issue of philosophy's resistance, noting, in addition to the role of SEAF, the implementation and activities of the Graduation and Research Laboratory on Philosophy Teaching-LLPEFIL/UERJ. It also considers the resistance of philosophy, based on its specificity in relation to other areas of knowledge.

Keywords: teaching philosophy; resistances; SEAF; LLPEFIL-UERJ.

Pensar em filosofia no Brasil hoje, significa trazer à baila inicialmente eventos significativos que marcaram a luta específica para sua manutenção nas escolas (Instituições Superiores e Ensino Médio) e a discussão da especificidade do saber no contexto acadêmico em geral. São formas de abordar a filosofia como um acontecimento da ordem de uma luta política e de ordem epistemológica. Tratarei esses acontecimentos como resistências da Filosofia.

Um acontecimento de resistência da filosofia marcante é datado de 1976 (mais precisamente julho de 1976). Foi a fundação da SEAF, na época Sociedade, mas que mais

¹ Profa Titular de Filosofia da UERJ/ Coordenadora do LLPEFIL- Laboratório de Licenciatura e Pesquisa sobre o Ensino de Filosofia-UERJ/ Membro da Diretoria da SEAF. Contato: <dssolis@gmail.com>

tarde, por questões jurídicas, teve que ser renomeada Associação de Estudos e Atividades Filosóficos. Nesse momento complicado da história nacional teve a participação de aproximadamente 500 professores de filosofia brasileiros filiados. Durante toda a sua existência, quer em seu caráter nacional, quer regional tal como persiste até hoje, a SEAF nunca teve papel sindical, mas criada durante a ditadura teve como atribuição principal lutar pelos interesses de toda a filosofia no Brasil- interesses políticos e acadêmicos. Com o incremento das pós-graduações no Brasil, em 1983 é fundada a ANPOF- Associação Nacional de Pós- Graduação em Filosofia, mais um espaço de luta importante para a área de saber.

Naquele momento histórico, observemos, houve uma questão política que todos conhecemos- o alijamento da filosofia nas escolas do Ensino Médio- o então 2º. Grau. Mas nas graduações em filosofia o que acontece nesse meio tempo?

Todos nós conhecemos a gangorra que sempre foi a presença da filosofia nos cursos e currículos das escolas e a luta pela sua manutenção na maioria dessas grades curriculares.

A luta pela filosofia que existiu desde sempre nos meios acadêmicos e junto aos órgãos governamentais, vale insistir, foi acirrada no período da ditadura militar e suas ações de resistências mais específicas beiram os anos 1970 e 1980.

Nossa abordagem irá se limitar ao Estado do Rio de Janeiro. No período da ditadura militar tínhamos quatro (04) graduações em filosofia significativas no Estado: UFRJ- Universidade Federal do Rio de Janeiro; UEG – Universidade do Estado da Guanabara- que em 1961 assim será chamada, logo após a transferência do Distrito Federal para Brasília, e que passará em 1975 a ser UERJ- Universidade do Estado do Rio de Janeiro; USU- Universidade Santa Úrsula e a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro-PUC- Rio, estas duas últimas confessionais. As graduações que nunca deixaram de funcionar até os dias de hoje, dentre as quatro, foram as da UFRJ, UERJ e PUC. Nos anos 70 a USU extingue por questões financeiras o seu curso de filosofia, mas não o Departamento de Filosofia, a Gama Filho vai manter um departamento com oferecimento de disciplinas filosóficas para as suas graduações e também a UFF que durante algumas décadas possui o seu departamento sem curso de graduação, curso que só passou a existir mais recentemente.

A resistência da Filosofia se mantém, então, nas Universidades com curso de graduação específico e naquelas sem curso de graduação, mas com departamentos de filosofia. Todas elas buscam estratégias para que a Filosofia não desapareça de seus espaços curriculares. A saída, que é anterior à luta pela volta da Filosofia ao Ensino Médio, então 2º. grau (Eixo Rio- São Paulo, principalmente), é o convencimento da importância da reflexão filosófica nos cursos de graduação das universidades. Os departamentos de filosofia promovem inúmeras reuniões, colóquios com as outras áreas de saber para que a filosofia não fosse esquecida. Assim, pelo menos uma disciplina de cunho filosófico conseguimos manter em todas essas instituições, independentemente da existência de um curso específico de filosofia- suas graduações.

Digo que a luta e a defesa da importância da filosofia era extenuante. Na USU existia um curso obrigatório para todas as graduações que era o Metodologia Científica. O Departamento de Filosofia tomou a responsabilidade para si e fez do curso uma substancial Introdução à Filosofia acessível a todos os alunos de graduação. De Caderno de Textos e Técnicas, subtítulo de um livro com o título *Metodologia Científica*, produzido para esse fim, transformou a pesquisa no que ela deveria ser mesmo: suas bases epistemológicas, sua base filosófica. O curso de Metodologia Científica foi adaptado para as áreas de saber e o livro produzido com escritos dos professores e pequenos textos retirados das obras de filósofos e comentadores foi disseminado para todas as graduações. O livro publicado, até onde acompanhei, vendia em todo o Brasil e teve umas 15 reimpressões (para economizar direito autoral, é claro). E até recentemente encontramos referências a ele com depoimentos inclusive de professores de outras áreas. até da física, que o utilizam em suas aulas.

Além de uma disciplina geral de Filosofia para os cursos de graduação, eram oferecidas também disciplinas filosóficas específicas para as áreas de saber. Por exemplo, na USU, Estética para Arquitetura; Ética para Direito, Administração, Psicologia; Epistemologia para Psicologia, Educação e assim por diante. Na PUC eram utilizadas para disciplinas filosóficas de caráter geral, apostilas com textos filosóficos de autores e comentadores de Filosofia, de História do Pensamento, e para cada área apostilas diferenciadas de Filosofia das Ciências. A UFRJ e UERJ também adotaram o sistema de oferecimentos para além da grade do curso de filosofia, situação que perdura até hoje. A UFF , ainda sem graduação, oferecia filosofia para vários cursos. No Estado do Rio de

Janeiro, os Centros Universitários possuíam disciplinas filosóficas para as graduações em Pedagogia, Ciências Sociais, História, Medicina, Odontologia, Direito e outros. Assim, os departamentos de filosofia resistiram, a filosofia se manteve, mesmo que precariamente, como espaço de indagação.

Com relação ao Ensino Médio, para não me alongar demais, desde 1961 assistíamos à gradual retirada da filosofia dos currículos, história por demais conhecida pelos profissionais de filosofia, pelos seus professores. A Lei 4024 de 1961- Primeira lei de Diretrizes e Bases para a Educação Nacional atribui ao C.F.E (Conselho Federal de Educação) a indicação de disciplinas obrigatórias para o Ensino Médio e ao C.E.E. (Conselho Estadual de Educação) a eleição de disciplinas complementares. A filosofia pertencerá a este segundo grupo e poderá ou não ser contemplada, dependendo das forças políticas no Conselho. Tem início, então, a retirada não oficial da filosofia nas escolas de ensino médio. Em nenhum momento houve proibição taxativa da filosofia nos currículos escolares, mas a partir de 1964, a criação de disciplinas de Educação Moral e Cívica para o E.M. e Estudos de Problemas Brasileiros nos cursos superiores, acabaram por suprimir ou diminuir a filosofia nos cursos , fazendo-a “escorregar” das grades curriculares . Mesmo assim, em algumas escolas de Ensino Médio, principalmente aquelas administradas pelas ordens religiosas, a filosofia jamais foi retirada inteiramente do currículo, em algumas mantida inclusive nos três anos do clássico e em um ano do científico. Ensinava-se um pouco de tudo: lógica, filosofia da natureza, teoria do conhecimento, história da filosofia, em moldes conservadores de um certo neo- tomismo. Os manuais utilizados nessas escolas variavam dos famosos compêndios de Jolivet, passando pelas Histórias da Filosofia de Nicola Padovani, Michelle Federico Sciacca, Padre Leonel Franca, pela Introdução à Filosofia de Jacques Maritain até a História da Filosofia um pouco “mais progressista” de Nicola Abbagnano.

Nos anos de 1980/1990, com as profícuas discussões sobre a volta da filosofia ao Ensino Médio foi crucial o papel da SEAF- Associação de Estudos e Atividades Filosóficos- nesse processo de retomada. A bandeira da filosofia para a educação básica vinha sendo novamente hasteada.

A ideia, para minimizar retrocessos, era então, formar pesquisadores em filosofia, incentivando-os para a continuidade dos estudos na pós-graduações, saída possível para a retirada forçada da filosofia do Ensino Médio. No entanto, várias iniciativas brasileiras

vão sendo realizadas- e a SEAF tem importância crucial nisso- para que a discussão sobre a volta da filosofia ao E.M. se torne vigente. No Estado do Rio de Janeiro, a postura de Darcy Ribeiro com o incentivo à volta gradual da filosofia nos anos 80 nas escolas públicas; a luta para isso no Estado: muitos conhecem o empenho de Olinto Pegoraro, nosso velho professor da UFRJ e da UERJ, as idas à Brasília do pessoal do Rio e São Paulo para que isso acontecesse nos anos 1980/90 e chegamos, então, ao 2000.

Um acontecimento relevante que merece estar aqui gravado foi a preocupação nos anos 1990 sobre o que “voltar” a ensinar em filosofia para o Ensino Médio. Algumas iniciativas importantes foram realizadas no Rio de Janeiro: uma primeira, memorável, foi a realização de Cursos de Especialização em Filosofia patrocinados pela CAPES, na UFRJ, sob a coordenação geral de Olinto Pegoraro, então coordenador da pós-graduação em filosofia daquela instituição. Outra foi a criação de um Curso de Especialização em Filosofia na UERJ (deliberação 194/88, aprovada em 1988, na gestão do reitor Ivo Barbieri) que visava inicialmente atender principalmente aos professores de filosofia do Ensino Médio, com a possibilidade da volta da disciplina às escolas, mas acessível às áreas de saber afins.

Nos anos 1990 continuam sendo realizados os famosos Encontros Estaduais de professores de filosofia na UERJ, o que já acontecia desde os anos 1970, organizados pela SEAF em parceria com a Universidade Santa Úrsula- USU e a UERJ. Esses Encontros se realizam até hoje, com a parceria agora também da UNIRio. No ano de 2021 foi a vez do XIX Encontro na UERJ que em virtude da COVID19 aconteceu por plataforma virtual. Em 1993, vale o registro, houve na UERJ um Seminário Nacional sobre a Interdisciplinaridade no Ensino de Filosofia sob a coordenação de Creuza Capalbo e Maria Helena Lisboa.

As discussões sobre o que ensinar em filosofia para o E.M. também ganham força nos anos 1976 a 1990. Uma iniciativa relevante sob os auspícios da SEAF foi a publicação pela ed Mestre Jou da obra organizada por Henrique Nielsen Neto, *Fundamentos de Filosofia: Lições Preliminares* em 1976, onde professores universitários brasileiros escrevem sobre conteúdos e formas de ensinar filosofia atendendo ao público jovem e as séries iniciais de filosofia na graduação. Não nos esqueçamos é claro do *Filosofando: Uma Introdução à Filosofia* de Maria Lúcia Arruda Aranha e Maria Helena Martins que foi utilizado profusamente por grande parte dos colégios de Ensino Médio brasileiros, nem do *Convite à Filosofia* de Marilena Chauí, ed. Ática, 1999, com múltiplas edições e

revisões. No caso do Rio de Janeiro, tivemos duas experiências em fins dos anos 80 e cuja publicação foi concretizada nos anos 1990 de duas obras que convém registrar dedicadas aos alunos de anos iniciais das graduações brasileiras e ao E. M. Foram a obra organizada por Hilton Japiassu e Antonio Rezende, *Curso de Filosofia para professores e alunos do 2º grau e de graduação*, editada pela Zahar /SEAF em 1998 e que teve 15 reimpressões, abordando por renomados professores a filosofia ocidental dos gregos ao século XX, com textos de leitura dos filósofos trabalhados. E a experiência do inovador àquela época *Fazer Filosofia*, editado pela UAPÊ, em 1994, mas cuja gestação é dos anos 80 e que foi uma produção bastante interessante. Dos cursos de Especialização fomentados pela CAPES no Rio de Janeiro, os professores de filosofia que os frequentaram trabalharam na feitura de um livro didático para o E.M. que teve como resultado o *Guia de Abordagem Didática para a Filosofia* que percorreu o Brasil todo e suas escolas, onde pela primeira vez foram trabalhadas questões temáticas e não conteúdos da cronologia histórica da filosofia tradicional. Este guia propunha entre outros temas, aquele da Filosofia, Cultura (o Homem como ser no mundo), Ciência ((Revolução Científica Moderna, O Surgimento das Ciências Humanas), Arte e Estética, Cidade e Cidadania, Trabalho, Ética, Escola, Corpo. Deste Guia surgiu o livro *Fazer Filosofia* com charges autorizadas pelo Millor Fernandes numa excelente reunião com todos os autores em sua casa. Um acontecimento memorável também. A partir dessas iniciativas muitas outras irão surgir, principalmente por ocasião (longa e sofrida história também) da reintrodução da filosofia no Ensino Médio. Começava um novo capítulo da história da presença da filosofia nas escolas do Brasil. Em 2008 houve a obrigatoriedade da disciplina Filosofia nos três anos do Ensino Médio. Essa foi uma das razões para a proliferação dos cursos de licenciatura em filosofia no Brasil e no Estado do Rio de Janeiro. Aproximadamente 150 cursos de graduação em filosofia foram referenciados nos anos 2000 no país. Abria-se uma boa perspectiva de profissão para os recém egressos dos cursos de licenciatura em filosofia com a realização de concursos públicos para a disciplina nas escolas do E.M. A UERJ tradicionalmente é uma das instituições onde os graduados em filosofia mais são aprovados em concursos públicos para as escolas estaduais. Não é preciso dizer o impacto negativo que a recente reforma da BNCC começa a causar para o ensino de filosofia. Muito já dissemos sobre isso. Não vou me estender, no entanto, mas a luta e a resistência a essa situação desestabilizadora e mesmo destruidora das especificidades que áreas de saber exigem está em nosso cotidiano agora e em nossa memória. Uma palavra, porém, é fundamental. Toda e qualquer proposta de

reforma educacional traz uma experiência nefasta, a meu ver, já no termo Reforma: e reforma é diferente de desconstrução. Em geral, o que assistimos é que essas propostas de reforma não trazem nada de novo, embora saibamos que nem todo o novo é produtivo ou bom. Reforma pelo que temos experienciado não tem significado de novidade, via de regra. E geral traz o velho, o ultrapassado encapado com roupa nova, eu diria remendada e puída. O que é apresentado como novo nem sempre significa um ultrapassamento dos velhos preceitos e propostas. Geralmente não. Outra coisa é a desconstrução. O termo utilizado, que existe nos léxicos (mais diretamente no francês) desde fins do século XVIII e que havia caído em desuso, volta à tona com uma tradução francesa de *Ser e Tempo* do Heidegger (e a filosofia tem que ter sempre cuidado em utilizar mais precisamente conceitos e noções) e em seguida no apelido que a postura derridiana sobre a filosofia e o pensamento adquiriu (sem admitir inicialmente, Derrida se tornou o filósofo da desconstrução). Atualmente, o termo volta a ser usado e abusado como uma novidade em substituição ao dismantelamento destruidor ou desmembrador de discursos, práticas ou técnicas. Na verdade, esse senso comum do termo desconstrução contamina de forma negativa o que ela realmente é. Uma proposta desconstrutora em filosofia ou em educação seria, para ser justa com a noção, um deslocamento, um desvio da linha reta em que as teorias logocêntricas se solidificaram e que possibilita a partir de um in-decidível ou de uma im-possibilidade atestada, percorrer um movimento ainda indecifrável e nada previsto no sentido das certezas já estabelecidas ou de caminhos previamente traçados. Então é preciso ter cuidado em filosofia com a utilização do termo. Essa proposta da BNCC, nesse sentido, não possui estratégia desconstrutora coisa alguma. Traz o velho com novas aparências e concretamente, além de possibilitar em médio prazo um grupo de desempregados na situação trabalhista, em termos de conhecimento abala todas as estruturas epistemológicas dos saberes e ciências (destruição negacionista entre outras). Para resumir, discutir Projeto de Vida, por exemplo, não vai levar adolescentes a lugar algum na prática. Projeto deve ter abertura, mas quando ele é imposto como novidade estamos certos de que ele é tentativa ineficaz, é claro, de enquadramento, de engessamento dos jovens. Um festival de inconsistências que sempre tentamos evitar com o rigor que áreas como a filosofia e a sociologia merecem, faz desandar toda e qualquer tentativa de produção de conhecimento. E sabemos que o interesse mal explicitado aí é a questão mercadológica: ensino como mercadoria. Isso tem limites! E consequências improdutivas não devem ser adaptadas para se tornarem melhores. A luta tem que ser outra. Resistir não é se adaptar.

Devemos ressaltar, então, o papel do LLPEFIL da UERJ- Laboratório de Licenciatura e Pesquisa sobre o Ensino de Filosofia, uma entidade que através de seu projeto de extensão (registrado na Extensão UERJ em 2007) possui, desde a sua fundação em 2004, uma luta específica em defesa da filosofia em geral e de sua manutenção em todos os níveis da educação brasileira. O LLPEFIL é um dos primeiros Laboratórios a trazer a discussão da volta da filosofia ao ensino, agora, Ensino Médio. Tive a oportunidade de coordená-lo desde a sua fundação- historicamente ele é muito importante porque Olinto Pegoraro estava aqui, Gerd Bornheim, todos com a iniciativa de conseguir em Brasília o reconhecimento da Filosofia como conhecimento necessário para o exercício da cidadania- que é como a obrigatoriedade sai na lei pela primeira vez. Mas isso não bastava, a luta para que a filosofia se tornasse disciplina (conhecendo o sistema de ensino brasileiro como conhecemos ou seja, se não se adequar, não funciona...), era uma luta política para que a filosofia se tornasse mais sólida diante dos ataques (conhecemos essa história desde a fundação do Pedro II) ,luta para garantir sua importância e sua manutenção. Sabíamos dessa precariedade em 2008 quando filosofia e sociologia entram como disciplinas obrigatórias no Ensino Médio- e em apenas 10 anos- 2018- vejam o que estivemos e estamos assistindo.

Para nós da Filosofia isso era previsível, sabíamos que cedo ou tarde iria acontecer. Penso todo o dia nisso: o que fazer com a decepção de nossos alunos de filosofia na universidade, aqueles que preparamos para que ao sair da graduação tenham um porto mais ou menos seguro? Os alunos da graduação de filosofia da UERJ sempre tiveram uma aprovação monstra (cerca de 90%) nos concursos públicos da educação básica. O que fazer agora?

O Laboratório de Filosofia da UERJ-LLPEFIL- tem desde a sua fundação uma preocupação pouco considerada pelos encastelados da filosofia, professores e pesquisadores. Transformar a área de Ensino de Filosofia numa área específica de pesquisa dentro dos departamentos e pós-graduações de filosofia. Depois dele conhecemos todas as iniciativas brasileiras a esse respeito, inclusive a proposta mais tardia da ANPOF, louvável por sinal. O LLPEFIL abriga projetos de extensão e pesquisa relacionados ao Ensino de Filosofia, dentre eles “O Ensino e a Prática de Ensino em Filosofia” (o carro chefe do Laboratório), “Memória do Ensino de Filosofia no Brasil”(que é desenvolvido a partir de entrevistas com professores e pesquisadores brasileiros que contribuem ou contribuíram para o reconhecimento nacional e

internacional da filosofia no Brasil ou para a volta da filosofia ao ensino médio), “Índice Referencial para o Ensino de Filosofia, bibliografia, sites e filmes”(projeto de catalogação de itens relacionados ao ensino de filosofia); Filosofia, Cidade e Territórios (projeto de extensão abordando a relação filosofia , cidade e seus espaços); Filosofia Africana; e atualmente o projeto Filosofia e seu Ensino em tempos de Pandemia que vem incorporando atividades remotas como podcasts e lives sobre o assunto e suas relações com subáreas de saber filosófico. Com a implantação e funcionamento de suas estruturas virtuais o laboratório visa a atender ao corpo discente e docente de Filosofia da UERJ, bem como com a implantação do site atende aos alunos e professores do Ensino Médio da rede pública do Estado do Rio de Janeiro. Dois novos projetos lançados em 2021, tempos de pandemia, procuram guardar a memória do laboratório. Um primeiro: *Memórias*, são depoimentos que resgatam em forma de lives a participação de professores da UERJ, inicialmente, na questão do Ensino/Pesquisa e Extensão de Filosofia na universidade. O outro, *Fragments Filosóficos*, foi criado por uma demanda dos próprios estudantes de filosofia de graduação das IES, no sentido de deixar registrada a sua contribuição na escritura filosófica- suas produções relevantes durante a pandemia. Como metodologia de trabalho o LLPEFIL funciona para o público virtualmente (através do site, de um Facebook e do Instagram já implantados e que necessitam de constante alimentação). Esses sítios têm sido consultados também nacional e internacionalmente conforme disponibilizado em sua página. O LLPEFIL tem seus Projetos integrados também à dinâmica e metodologia das aulas no campus UERJ e à Prática de Ensino de Filosofia, incluindo um Laboratório de Prática de Filosofia por semestre e o Estágio Supervisionado em Filosofia, atendendo semestralmente em média a 120 alunos. Considerando que ele está aberto também aos ex-alunos de licenciatura cadastrados no Laboratório a partir de 2004, ele visa atender a aproximadamente uns 700 alunos, inclusive da pós-graduação, e professores de filosofia do Estado ou mesmo de escolas particulares em sua maioria oriundos da UERJ. As atividades previstas no laboratório são extensivas, então, aos professores e estudantes de filosofia do ensino médio da cidade do Rio de Janeiro e ainda do Estado, a partir da divulgação nas escolas e através da disponibilização dos dados e materiais anteriormente já referenciados no site do laboratório. O Laboratório visa também trabalhar em parceria com outras universidades públicas do Estado do Rio de Janeiro interessadas na discussão sobre o ensino de Filosofia.

Os objetivos propostos para o LLPEFIL que dependiam de encontros presenciais foram todos adaptados para a situação remota em função da Covid19 de 2020 a 2022 inclusive. Através do subprojeto do LLPEFIL, O Ensino e a Prática de ensino em filosofia na UERJ as atividades de Prática de Ensino condicionadas grande parte às aulas regulares presenciais foram adaptadas, na medida do possível à situação on line, privilegiando o aprendizado teórico. A relação com os professores de Ensino Médio em suas escolas em situação remota, foram mantidas a duras penas, mas a relação com estudantes de Ensino Médio que pelo projeto visitam com os seus professores a UERJ (caravanas) não puderam acontecer. Outras atividades regularmente presenciais foram adaptadas para a situação remota com disponibilização no canal do Youtube do LLPEFIL e tiveram ótima recepção dos participantes. Dentre elas o XIX Encontro Estadual de Professores de Filosofia na UERJ- evento bianual- em parceria com a SEAF e a UNIRIO. e as Jornadas Estaduais sobre Filosofia e Ensino, evento anual. Para a realização desse eventos e para as tarefas virtuais regulares do Laboratório foi realizada uma força tarefa com reuniões de bolsistas e voluntários on line visando dar conta de consolidar a linha de pesquisa sobre o Ensino de Filosofia com produção e divulgação de trabalhos direcionados ao ensino; promover o debate remoto sobre a filosofia no Brasil com a continuidade da discussão sobre a BNCC e os rumos da filosofia no Ensino Médio; apoiar atividades de Grupo de Estudos sobre pensadores e temáticas atualizadas; o Laboratório vem informando e apoiando, através de seu banco de dados, as atividades de ensino, pesquisa e extensão em filosofia; vem desenvolvendo ainda cadastro contínuo do material pesquisado e coletado, o que o tem caracterizado como um núcleo permanente de trabalho e pesquisa na área. Ele é um dos braços fortes da resistência.

A resistência da filosofia se faz, também, na consideração de sua especificidade. Tarefa particularmente difícil, uma vez que cada vez mais sua produção de conhecimento é mesclada com a produção das demais áreas de saber. No entanto, o que poderíamos dizer que é atividade própria da filosofia?

Foucault já nos tinha oferecido o que compete à nossa atitude enquanto humanos, filósofos do mundo: é a capacidade que todo o humano possui de fazer voltar o pensamento sobre o próprio pensamento.

Como diz Foucault em *Modificações em O Uso dos Prazeres - História da Sexualidade* “Mas o que é o filosofar hoje em dia- quero dizer a atividade filosófica-

senão um trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento?” (1984, vol 2, p.13)

A tarefa da filosofia se dá, creio eu, no movimento dos interstícios do pensamento e isso é a sua especificidade, muito mais que a forma de apreender seus conteúdos, a forma de reflexão, o contexto das generalizações ou formação de conceitos ou formulação de seus métodos. A filosofia é específica enquanto se dá nos deslocamentos do pensamento, na disjunção que só filosoficamente se pode fazer. E Foucault continua “se ela consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe” (1984, vol. 2, p 13). Ele inaugura aqui o contexto do acontecimento/ da imprevisibilidade/ e Derrida diria do indecidível.

E a filosofia consiste nisso, em fazer desacreditar as nossas certezas imediatas muito fáceis, aquelas cuja transparência é para nós totalmente palatável, mas na verdade, de um translúcido estarrecedor. A especificidade da filosofia está em poder se converter em “experiência modificadora” como diz Foucault - mais que forma de argumentar, contexto dos silogismos ou mesmo das aporias. Ela deve se converter “num exercício de si” (1984, vol 2, p.13); ele até diz numa “ascese” - eu diria nem sempre), mas um exercício de si no pensamento sempre.

O desafio que vejo desde sempre, e ao qual a filosofia também deve resistir é o modo como ela irá interagir com as interlocuções.

A filosofia sempre conversou com todas as áreas de saber, desde as chamadas ciências duras, até os conhecimentos mais maleáveis, não diria nunca mais moles. Conversa com todos. Mas como distingui-la das demais áreas? Não é difícil se considerarmos as especificidades dos objetos (os objetos são distintos, embora os dados possam ser os mesmos), os métodos de apropriação dos objetos também. Todo mundo sabe isso. No entanto, como saber quando sobre um mesmo objeto (e não o mesmo dado ou fato ou sobre uma mesma empiria) não estamos nos inclinando da mesma forma que os outros saberes ou conhecimentos, como poder afirmar que eu faço filosofia e não por exemplo literatura, história, sociologia, ou no universo da *phoné*, faço retórica, oratória e não filosofia? É possível distinguir completamente isso? Como fazer antropologia filosófica e não psicologia, antropologia cultural ou social? Os objetos se confundem? O que ainda garante a especificidade? As interlocuções são necessárias, mas o que garante as diferenças em termos de cada área? Eu diria que é a experiência de pensamento que cada uma delas envolve, e a experiência enquanto prática (práxis) também. Então o que é a experiência da filosofia? São desafios que nos acompanham.

O universo da filosofia não logocêntrica hoje também é um desafio. Falo do privilégio do logocentrismo ocidental e de como é possível um desvio a partir dele. E ainda, como o pensador se vê fazendo, para exemplificar, história, sociologia, antropologia ou, então, filosofia quando o objeto é por exemplo, o indígena, os chamados povos originários, os povos não ocidentais, não orientais etc. Como garantir a especificidade da filosofia nessas interlocuções tão necessárias? Qual a mudança de paradigma para a filosofia hoje? Em que medida não é mais suficiente tratar, por exemplo, dos universais? Todo e qualquer pensamento pode ser chamado de filosofia? Como fazer filosofia sem que tenhamos sempre de garantir o privilégio do logos?

Ainda, lembrando Derrida em *O Monolinguismo do Outro* (2001) podemos dizer que a filosofia não fala uma só língua, nunca falou em experiência, mas quando aparenta falar uma língua só, essa língua não é minha, não é nossa. Qual é a língua? Qual é a linguagem da filosofia? Pensemos sobre isso.

A pergunta, então, persiste: o que é próprio da filosofia?

Referências Bibliográficas:

DERRIDA, Jacques. *Du Droit à la Philosophie*. Paris: ed Galilée, 1990.

_____. *O Monolinguismo do Outro* ou a prótese de Origem. trad. Fernanda Bernardo. Coimbra: Campo das Letras. Ed.SA, 2001

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 2. O Uso dos Prazeres*. 1.Modificações. trad. Maria Thereza Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Ed Graal, 1984.p 9-16.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. Laboratório de Licenciatura e Pesquisa sobre o Ensino de Filosofia. LLPEFIL. Projeto de extensão. PR3/UERJ- 2021.

_____. Histórico da Filosofia no Ensino (Médio) Brasileiro.

<http://www.llpefil-uerj.net>

_____. O Uso do Livro Didático e o Ensino da Filosofia em Nível Médio

<http://www.llpefil-uerj.net>

Notas preliminares sobre *A nova razão do mundo* e o contexto neoliberal que sedimentou a BNCC e o Novo Ensino Médio no Brasil

Samon Noyama¹

Resumo

A proposta deste texto é articular de forma breve algumas ideias fundamentais que Dardot e Laval apresentam em *A nova razão do mundo* buscando caracterizar adequadamente o neoliberalismo como uma forma de vida e os processos que alimentaram a criação da BNCC e o Novo Ensino Médio no Brasil. Este texto está articulado e, de certa forma, apresenta alguns elementos que encaminham para um segundo texto, no qual pretendo articular essas reformas no país com outra obra, de Laval, intitulada *A escola não é uma empresa*.

Palavras-chave: neoliberalismo; Novo Ensino Médio; Dardot e Laval; marxismo.

Preliminary notes on *The new reason for the world* and the neoliberal context that established the BNCC and the New High School in Brazil

Abstract

The proposal of this text is to briefly articulate some fundamental ideas that Dardot and Laval present in *The new way of the world* seeking to adequately characterize neoliberalism as a way of life and the processes that fueled the creation of BNCC and new high school in Brazil. This text is articulated and, in a way, presents some elements that lead to a second text, in which I intend to articulate these reforms in the country with another work, by Laval, entitled *L'école n'est pas une entreprise*.

Keywords: neoliberalism; New High School; Dardot e Laval; marxismo

Introdução

O objetivo desse texto, dividido em duas partes, é articular algumas ideias presentes em *A nova razão do mundo*, de Pierre Dardot e Christian Laval, e em *A escola não é uma empresa*, este escrito somente por Laval, publicados no Brasil em 2016 e 2019, respectivamente, com alguns elementos que nos chamam a atenção e tem, não sem motivos, deixado àqueles que defendem a educação pública no Brasil estarecidos. O primeiro texto é uma abordagem sucinta a partir da leitura de *A nova razão do mundo*, e o segundo a partir da leitura de *A escola não é uma empresa*. Não pretendemos aqui

¹ Doutor em Filosofia pela UFRJ, professor adjunto do CCNH da UFABC e do Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO). Contato: s.noyama@ufabc.edu.br

esgotar as questões trazidas à baila por essas duas grandes obras, primeiro, porque desconfiamos de pretensões desta natureza, e segundo, porque nossa intenção é iniciar um debate a partir de alguns elementos destas obras, quem sabe, com a felicidade de poder sugerir alguns caminhos para quem desejar pensar esse assunto e, porventura, ainda não tenha gozado da oportunidade de ler essas obras. Talvez seja pertinente, ainda, fazer três observações iniciais, que, juntas, nos ajudam a delimitar os alcances desse texto sua suposta contribuição para as reflexões sobre o tema e, ao mesmo tempo, separam, ainda que minimamente, alguns elementos que vem contribuindo para tornar o debate sobre a condição da educação pública no Brasil um tanto quanto complexo.

Em primeiro lugar, é necessário admitir que os dois textos a que nos referimos acima são disparadores das questões que nos interessam debater, mas não se debruçam especificamente sobre o tema. Eles partem de uma visão da situação na França, num contexto semelhante em muitos países europeus e tangenciam elementos que tem origem nas reformas ocorridas também os EUA. Além disso, especialmente em *A nova razão do mundo*, o objeto de análise extrapola a questão da educação como um todo, pois trata, como o próprio subtítulo já anuncia, de uma análise da sociedade neoliberal enquanto problema.

Em segundo lugar, não podemos ignorar que a pandemia do vírus SARSCOV-2, anunciada pela OMS na passagem de 2019 para 2020, desencadeou um entrelaçamento de problemas históricos no Brasil, advindos do nosso contexto histórico-político, das mazelas que constituem nossos sistema público e nossa frágil democracia, de certa forma que experimentamos e vamos conviver com uma quantidade inimaginável de problemas estruturais que vão aumentar ainda mais as desigualdades de acesso e oportunidade a serviços elementares, dos quais podemos destacar a saúde e a educação. Vamos tentar, na medida do possível, observar esses encontros devastadores e pontuar suas diferentes contribuições para o problema em questão.

Em terceiro e último, lembrar a todos nós que estamos em pleno processo de reformulação do Ensino Médio no Brasil. Com a mudança, atendendo às exigências da BNCC, podemos resumir, ainda que grosseiramente, que o Novo Ensino Médio passa a ter um período de formação geral básica, atendendo às habilidades e competências indicadas na BNCC, e os chamados itinerários formativos, destinados aos conteúdos flexíveis integram conhecimentos específicos e respondem pela grande “novidade” do Novo Ensino Médio.

Portanto, estamos diante de um quadro complexo, registrado por um discurso de grande reformulação do Ensino Médio mas que, na prática, indica muito mais o ingresso num cenário de desorganização generalizada, discrepância enorme de condições para efetivar as mudanças anunciadas com a reforma, e uma ausência profunda de discussão sobre a reforma com os principais atores envolvidas (os) desde o início do processo (alunas (os), professoras (es), gestoras (es)), colocando em risco inclusive o cronograma e a consolidação inicial da reforma. Se sua própria implementação em território nacional pode ser questionada, o que pensar do conteúdo, da forma, dos resultados esperados da reforma em curso?

A leitura dos livros *A nova razão do mundo*, de Dardot e Laval, e *A escola não é uma empresa*, de Laval, trazem elementos que nos permitem compreender parte dos fundamentos e das deliberações geopolíticas e econômicas que, em alguma medida, se fazem presentes no contexto brasileiro atual e no futuro próximo das nossas instituições de ensino em geral.

Em *A nova razão do mundo*, no que diz respeito ao seu principal interlocutor teórico, não resta a menor dúvida que, mesmo explorando uma via aberta por Michel Foucault em *O nascimento da biopolítica*, de 1979, os autores pretendem questionar o quadro teórico e a base histórica da crítica social e política do pensamento de Marx e apresentar alternativas de interpretação. Por isso, podemos dizer de forma simplificada que se trata de um diagnóstico da sociedade neoliberal e seus desdobramentos.

O neoliberalismo como forma de existência

Se desde a formulação geral feita por Adorno e Horkheimer na construção do conceito de indústria cultural nos acostumamos a analisar a interferência dos interesses, métodos e agenciamentos oriundos da economia e de seus principais atores na produção cultural, e nisso lá se vão mais de cinquenta anos, podemos imaginar que já não é mais novidade alguma observar as mudanças nos sistemas educacionais à luz dos mesmos interesses e objetivos. Por isso, não se discute tanto que as mudanças nos sistemas educacionais nos países europeus, asiáticos e nos EUA das últimas cinco décadas sejam orientadas e impulsionadas por interesses do mercado. Mas é muito importante observar como se constituiu hoje o “mercado”, para entender melhor os fundamentos de seus interesses e onde eles desejam chegar com suas interferências na formação geral de nossos jovens. E, nesse sentido, parece pertinente nos aproximarmos, por exemplo, de alguns aspectos descritos já na introdução de *A nova razão do mundo*, de Dardot e Laval.

Temos a impressão de que os autores demonstram uma preocupação didática ao admitir, desde o começo, que partem da hipótese de que houve um erro de diagnóstico com a expectativa de fim do neoliberalismo a partir da crise de 2008: pensou-se numa crise no setor financeiro que traria de volta a intervenção dos Estados na economia e de enfraquecimento de políticas neoliberais. Porém, ao contrário, a crise conduziu ao fortalecimento de políticas neoliberais, de e planos de austeridade fiscal cujos desdobramentos apontam para o aumento das desigualdades sociais em todas as suas escalas. A partir disto, ficou a lição de que era e continua sendo imprescindível compreender adequadamente no que consiste o neoliberalismo, considerando, especialmente, que precisamos enfrentar o fato de que ele pode não ser explicado apenas enquanto um sistema econômico, e sim, para algo muito além disto.

Dardot e Laval, com suas próprias palavras, nos dizem que “o neoliberalismo está muito distante de se resumir a um ato de fé fanático na naturalidade do mercado. O grande erro cometido por aqueles que anunciam a “morte do liberalismo” é confundir a representação ideológica que acompanha a implantação das políticas neoliberais com a normatividade prática que caracteriza propriamente o neoliberalismo”. (2016, p.15) Mas como é que, apesar das consequências catastróficas a que nos conduziram as políticas neoliberais, elas estão cada vez mais ativas, afundando Estados e levando as sociedades a retrocessos cada vez mais graves?

Uma das principais teses defendidas no livro, senão a mais importante, é a de que o neoliberalismo é uma forma de existência. Afinal, além de destruir regras, instituições e direitos, o neoliberalismo produz relações sociais, modos de vida e subjetividades: “o que este em jogo é nada mais nada menos que a forma de nossa existência” (2016, p.16). E não se trata de qualquer forma de existência, porque as condições sob as quais vivem a maioria esmagadora das populações, especialmente dos países periféricos, já são conhecidas e reportadas desde as mudanças impostas por Thatcher no Reino Unido, entre 1979 e 1990. As iniciativas propostas em seu mandato como primeira-ministra, especialmente a flexibilização no mercado de trabalho e a privatização de empresas estatais, foram depois inspiradoras para governos na América Latina, fortemente neoliberais, como no Chile e no Brasil, por exemplo. Poderíamos destacar, nesse caso, a obsessão pela privatização no sistema educacional, que teve ainda mais “sucesso” no Chile do que no Brasil, mas já apontada para uma das questões centrais de nossa última década brasileira.

Sobre a forma de vida imposta pelo neoliberalismo, podemos observar a seguinte passagem do texto, quando ele afirmam que esse conjunto de normas “impõe a cada um de nós que vivamos num universo de competição generalizada, intima os assalariados e as populações a entrar na luta econômica uns contra outros, ordena as relações sociais segundo o modelo do mercado, obriga a justificar desigualdades cada vez mais profundas, muda até o indivíduo, que é instado a conceber a si mesmo e a comportar-se como uma empresa.” (2016, p.16).

Pensar nas consequências subjetivas desta racionalidade do capitalismo tardio pode nos levar a interesses como os do filósofo germano-coreano Byung-Chul Han, que tem dedicado quase uma dúzia de pequenos textos a refletir sobre os impactos na qualidade de vida e de trabalho do sujeito contemporâneo, das novas patologias psíquicas e sua relação com as políticas neoliberais, desde *A sociedade do cansaço*, de 2010. Àqueles que se interessarem por acompanhar a maneira como Han apresenta essa caracterização do sujeito contemporâneo, podem dividir a leitura de Dardot e Laval com *A sociedade da transparência*, (2017) *Psicopolítica*, (2018) e *No exame* (2018), todos em edição brasileira. Nesse sentido, um último texto que pode ampliar nossa compreensão de como as tecnologias produzidas para esta forma de vida neoliberal, é o *24/7 O capitalismo tardio e os fins do sono*, do ensaísta e crítico de arte estadunidense Jonathan Crary.

Esse modo neoliberal de viver tem suas implicações políticas, econômicas, sociais e subjetivas. Políticas quando pensamos na conquista do poder e seu uso pelas forças neoliberais; econômicas quando pensamos no crescimento do capitalismo globalizado (apesar das imensas crises recentes); sociais e das relações sociais estabelecidas quando pensamos na individualização das relações, a polarização entre ricos e pobres e suas várias instâncias possíveis; subjetivas, quando pensamos nesse “novo” sujeito, suas formas de vida e desenvolvimento. Temos, portanto, que o neoliberalismo é fundamentalmente e antes de tudo uma racionalidade e, enquanto tal, estrutura, organiza e administra as ações dos governantes e a conduta dos governados. “A racionalidade neoliberal tem como característica principal a generalização da concorrência como norma de conduta e da empresa como modelo de subjetivação” (2016, p.17)

Seguimos o argumento de Dardot e Laval quanto à importância de não negligenciarmos a diferença entre capitalismo e neoliberalismo. Não estamos falando de uma mera substituição, porque o neoliberalismo é a racionalidade do capitalismo contemporâneo. Ou, nas palavras deles, ele é um “conjunto de discursos, práticas e

dispositivos que determinam um novo modo de governo dos homens segundo o princípio universal da concorrência.” (2016, p.17)

Tal proposta, de compreender o neoliberalismo como uma racionalidade, advém declaradamente da leitura de Michel Foucault, que propôs, em *O nascimento da biopolítica*, a noção de governamentalidade ou racionalidade política, isto é, os tipos de racionalidade empregados para que o Estado possa governar a vida dos homens. É, de certa forma, um Governo para além da instituição, pois consiste em um conjunto de atividades que regem a conduta de vida dos homens a partir dos instrumentos do Estado. Dardot e Laval assumem essa concepção foucaultiana de governamentalidade no texto: “chamo de governamentalidade o encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si” (2016, p.18). Na lógica neoliberal nunca houve retirada ou menos presença do Estado; e sim, usufruto dos dispositivos do Estado em favor do mercado (capital) e, por isso, podemos dizer que a ideia de governamentalidade destaca o caráter transversal dos modos de poder exercidos.

Em que medida poderíamos, afinal, transferir essa compreensão da governamentalidade para o contexto das reformas no sistema de ensino no Brasil? No nosso caso, ao ler sobre a noção de governo dos outros e de si mesmo, percebemos que “o governo requer liberdade como condição de possibilidade: governar não é governar contra a liberdade ou a despeito da liberdade, mas governar pela liberdade, isto é, agir ativamente no espaço de liberdade dado aos indivíduos para que venham a conformar-se por si mesmos a certas normas” (2016, p.19) Ora, ao uso do termo “liberdade” tem sido fundamental nas campanhas de divulgação pelo Governo Federal desde o Ponte para o Futuro, quando Temer assumiu a presidência depois do golpe em 2016, até a implementação do Novo Ensino Médio já no governo Bolsonaro. Não apenas no caso da Educação, mas como discurso político como um todo, o apelo à liberdade tem sido marca inequívoca da tentativa pretensamente eloquente de plantar um sistema de educação que atenda às demandas individuais de cada jovem brasileiro. Contudo, ao observar na prática, especialmente nesses dois anos de pandemia do coronavírus, quem ainda consegue sustentar a farsa de uma defesa incondicional de garantia de direitos constitucionais aos brasileiros?

O Brasil ainda é um país determinado pelo seu histórico escravocrata, pelo cultivo de valores elitistas e racistas que se expressam em parte das nossas classes mais privilegiadas, e, especialmente nos últimos anos, assisti com frequência inaceitável episódios de racismo, homofobia, transfobia e toda a sorte de crimes e ataques à minorias,

sobretudo aqueles que historicamente vivem de forma mais vulnerável em nossas cidades. Isto revela um quadro de um país acostumado com uma vasta coleção de cultura da violência, tão anestesiados que estamos de conviver com uma sociedade marcada por privilégios inexplicáveis e violências inaceitáveis. Portanto, quando nos questionamos, por exemplo, se vamos continuar aceitando esse modo de viver marcado pela violência e pelo abuso de poder, saltam aos olhos os exemplos que nos lembram que sempre fomos um país “acostumado” à violência, motivada principalmente pelo racismo estrutural.

Dardot e Laval reconhecem que as políticas neoliberais foram impostas de forma violenta e criminosa, com o aval e apoio dos países capitalistas, o que os faz, inclusive, validar a percepção de Marx quanto ao uso da violência na história: “Na história real, como se sabe, o papel principal é desempenhado pela conquista, a subjugação, o assassinio para roubar, em suma, a violência” (2016, p.20) Em todos os países, as políticas neoliberais vêm implantando um novo regime de poder e uma nova forma de existência através da violência, consagrando esse processo como uma guerra. Vale conferir, aqui, uma breve conversa entre Silvio Almeida e Christian Dunker, sobre a exploração do sofrimento psíquico pelo neoliberalismo.²

Ao discutir o esfarelamento das democracias, Dardot e Laval apontam duas referências imprescindíveis para a compreensão desse fenômeno, e a força com a qual ele se instalou nos países periféricos, como o Brasil: a teoria do choque, de Naomi Klein, que ajuda a compreender parte de processo, e conceito de “desdemocratização”, de Wendy Brown, que acrescenta à teoria do choque a ideia de que o processo de “desdemocratização” “consiste em esvaziar a democracia de sua substância sem a extinguir formalmente” (2016, p.20).

Para olhar nosso país e as reformas no setor da Educação que vem nos atravessando, precisamos lembrar da operação Lava Jato e seus desdobramentos que extrapolaram da esfera jurídica para a político-partidária; o golpe que destituiu Dilma Rousseff, substituída por Michel Temer, seu vice, em cujo governo foi aprovada a PEC do Teto dos gastos públicos, que deu início ao desmonte da Educação reduzindo seu investimento por duas décadas. No campo específico das políticas públicas e incentivo aos cursos de formação de professores, vimos a desconfiguração completa do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID), e os pormenores do esvaziamento das políticas públicas de democratização da educação, da universidade e,

² Link para a entrevista, acessada em 01 de fevereiro de 2022: <https://youtu.be/RwQDinJI1MM>

por fim, a BNCC e os cortes orçamentários de investimentos em pesquisa, ciência e inovação. Iniciados no governo Temer, o sucateamento completo da Educação e da Ciência no Brasil ganhou contorno quase irreversível com o governo Bolsonaro, esvaziando as principais agências de fomento à pesquisa no país, a Capes e o Cnpq, reduzindo seus recursos sistematicamente, por último e não menos importante, atacando o maior programa de acesso e democratização ao Ensino Superior do país, o ENEM. Vejam, não se trata de ignorar a necessidade de aprimoramento e fiscalização de programas e políticas públicas, e sim, de defender sua importância para o desenvolvimento econômico e cultural do país, sua autonomia e a soberania nacional.

O projeto não é de apenas mudar a economia, e sim, “transformar profundamente a sociedade, impondo-lhe a fórceps a lei tão pouco natural da concorrência e o modelo de empresa” (2016, p.20-21). Por isso é necessário enfraquecer as instituições e os direitos conquistados ao longo do século XX, especialmente na indústria e no setor de serviços. Não é muito diferente da estratégia neoliberal de sucatear uma empresa pública, levar a sua prestação de serviço à uma situação insustentável para justificar a venda das empresas ao capital privado por preços absolutamente incoerentes, mas extremamente atraentes para o investidor privado, estrangeiro ou não. Muitas companhias estaduais de telecomunicação foram privatizadas em processos semelhantes, e hoje as empresas privadas que assumiram esse serviço lideram todos os rankings de reclamações e processos. O mesmo se deu com companhias de energia. E, felizmente, ainda não conseguiram transferir esse mesmo tipo de processo nas universidades públicas brasileiras. Portanto, no que diz respeito à educação, embora seja inegável que na Educação Básica esse processo já esteja consolidado, no Ensino Superior ele não vingou com a mesma facilidade.

Assim podemos, resumidamente, descrever o *modus operandi* do neoliberalismo, que se escora “num quadro normativo global que, em nome da liberdade e apoiando-se nas margens de manobra concedidas aos indivíduos, orienta de maneira nova as condutas, as escolhas e as práticas desses indivíduos” (2016, p.21), pois, afinal de contas, ele “emprega técnicas de poder inéditas sobre as condutas e as subjetividades” (2016, p.21). Aqui se encontram, mais uma vez, as reflexões dos autores com Foucault, uma espécie de “precursor” dessa interpretação, fartamente explanada em *O nascimento da biopolítica* e *A verdade e as formas jurídicas*.

Ao invés de ser resultado de um processo histórico integralmente programado, ou um reflexo da expansão do capital e sua lógica própria, a sociedade neoliberal é caracterizada

por um “novo conjunto de regras que definem não apenas outro regime de acumulação” (2016, p.24), mas outra forma de vida, suas relações e organização. Por isso, os autores afirmam que o neoliberalismo não é mais uma resposta à crise de acumulação do capital, mas uma resposta à crise de governamentalidade. Foucault: “uma nova maneira de conduzir os indivíduos que pretende satisfazer a aspiração de liberdade em todos os seus domínios, tanto sexual quanto econômico” (2016, p.26);

A crise generalizada de um modo de governar os homens: algumas considerações

1. A crise mundial (de 2008, mas, concordando com os autores, todas as que vivemos hoje e atribuímos à economia) mostrou-se uma “crise geral da governamentalidade neoliberal, isto é, de um modo de governo das economias e das sociedades baseado na generalização do mercado e da concorrência” (2016, p.27). Ou seja, estamos enfrentando uma racionalidade governamental e administrativa que convive com suas crises procurando ampliar as desigualdades, explorar as necessidades elementares e precarizar a vida como um bem comum. Afinal, a obsessão pela política da austeridade já apresentou seus limites para os países ricos, mas ainda parece ser a solução recomendável para as economias periféricas.
2. Sobre a capacidade de resiliência do sistema neoliberal fora da esfera econômica e financeira, como por exemplo, nos sistemas educacionais, pois estende a “lógica do mercado muito além das fronteiras estritas do mercado, em especial produzindo uma subjetividade “contábil” pela criação de concorrência sistemática entre indivíduos” (2016, p.30). Aqui, sim, podemos pensar na BNCC, no Novo Ensino Médio, em como se articulam as ideias de liberdade de escolha, oferta, concorrência entre subjetividades, empreendedorismo, projetos de vida, e assim por diante, incorporando à estrutura curricular os elementos que alimentam o sistema neoliberal e sua forma de governar a vida de todas e todos nós.
3. Por último, segundo as palavras de Dardot e Laval: “trata-se, na verdade, de produzir uma relação do sujeito individual com ele mesmo que seja homóloga à relação do capital com ele mesmo ou, mais precisamente, uma relação do sujeito com ele mesmo como um capital humano que deve crescer indefinidamente, isto é, um valor que deve valorizar-se cada vez mais” (2016, p.31) É importante, nesse caso, observar criticamente o uso de plataformas digitais e mídias sociais e os papéis que elas exercem nessa lógica de desempenho. Alguns trabalhos já nos

oferecem análises muito pertinentes sobre essa imbricação das tecnologias, processos eleitorais e a constituição contemporânea das manifestações políticas recentes, como Muniz Sodré, em *As estratégias sensíveis: afeto mídia e política*.

4. Ao questionar o que é do antigo liberalismo na sociedade neoliberal, eles apontam que se trata de uma “multiplicidade de processo heterogêneos que resultaram, em razão de fenômenos de coagulação, apoio, reforço recíproco, coesão, integração, nesse efeito global que é a implantação de uma nova racionalidade governamental” (2016, p.34) O neoliberalismo não é herdeiro do liberalismo, e tampouco um extravio ou traição. Não se atenta a questão estabelecidas por Adam Smith, Locke ou Bentham, e sim, sobre como “fazer do mercado tanto o princípio do governo dos homens e mulheres como o do governo de si. Nesse sentido, é, portanto, o “desenvolvimento de uma lógica do mercado como lógica normativa generalizada, desde o Estado até o mais íntimo da subjetividade” (2016, p.34) e, enquanto tal, opera através de um sem-número de dispositivos, para fazer jus ao repertório de Foucault, aperfeiçoando a governança e a administração desta ontologia neoliberal para quem a perversão parece não ver limites.

Referências bibliográficas:

ALMEIDA, Silvio; DUNKER, Christian. “Existe neoliberalismo?”. Programa entrelinhas, acesso em 01 de fevereiro de 2022, no link: <https://youtu.be/RwQDinJI1MM>

CRARY, Jonathan. *24/7 O capitalismo tardio e os fins do sono*. Tradução de Joaquim Toledo Jr. São Paulo: Ubu, 2016.

DARDOT, Pierre; Laval, Christian. *A nova razão do mundo*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

FOUCAULT, Michel. *O nascimento da biopolítica*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HAN, Byung-Chul. *A sociedade do cansaço*. Tradução de Enio Giachini. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. *A sociedade da transparência*. Tradução de Enio Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. *No enxame*. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2018.

_____. *Psicopolítica*. Tradutor Marurício Liesen. Belo Horizonte: Âyiné, 2020.

LAVAL, Chirstian. *A escola não é uma empresa*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2019.

SODRÉ, Muniz. *As estratégias sensíveis: afeto, mídia e política*. RJ: Mauad, 2018.

Do ensino remoto ao retorno presencial: uma análise do ensino durante a pandemia do Covid-19 a partir de um estudo de caso no Rio de Janeiro

Victor Nigro Fernandes Solis¹

Resumo:

O presente texto analisa a experiência de ensino remoto durante os anos de 2020 e 2021, em decorrência da pandemia de Covid-19. Trazendo como objeto de estudo uma escola de ensino médio do estado do Rio de Janeiro, aponta para questões e dificuldades surgidas ao longo dos anos letivos tanto entre os estudantes, quanto entre professores e demais profissionais da educação, especialmente por conta da descontinuidade das ações levadas adiante pelos responsáveis pela educação no estado e pelo desigual acesso às ferramentas da internet e, conseqüentemente, aos materiais de estudos utilizados nesse formato excepcional de educação. Outras questões também foram abordadas, especialmente no tocante às diversas iniciativas que visaram aprimorar o formato de ensino remoto e a qualidade das atividades e ciclos de estudos, amplamente discutidos ao longo do período, a retomada das aulas presenciais, inicialmente em formato híbrido e posteriormente de modo generalizado, bem como aponta para algumas medidas e questões fundamentais da educação como um todo para os anos letivos futuros.

Palavras-chave: Ensino remoto; professores; estudantes; desigualdade no acesso; retomada presencial

From remote education to online return: an analysis of education during the Covid-19 pandemic based on a case study in Rio de Janeiro

Abstract:

This text analyzes the experience of remote teaching during the years 2020 and 2021, as a result of the Covid-19 pandemic. Bringing as an object of study a high school in the state of Rio de Janeiro, it points to issues and difficulties that have arisen throughout the academic years, both among students, and among teachers and other education professionals, especially due to the discontinuity of the actions taken forward by those responsible for education in the state and the unequal access to internet tools and, consequently, to the study materials used in this exceptional format of education. Other

¹ Doutor em Ciências Sociais pelo PPCIS-UERJ/ Professor substituto do departamento de sociologia da UFRJ/ professor de sociologia do Colégio Estadual Ignácio Azevedo do Amaral/RJ. Contato: <victornigrosolis@hotmail.com>

issues were also addressed, especially regarding the various initiatives that aimed to improve the remote teaching format and the quality of activities and study cycles, widely discussed throughout the period, the resumption of face-to-face classes, initially in a hybrid format and later in a general way, as well as points to some fundamental measures and issues of education as a whole for future school years.

Keywords: Remote teaching; teachers; students; inequality in a access

Introdução

Um dos principais efeitos da pandemia de Covid-19 na educação foi a desorganização de sua estrutura em todo o país. No ano de 2020 provocou a suspensão das aulas presenciais e calendários, emergindo uma necessidade conjuntural de se discutir medidas para evitar a paralisação por completo do ensino. Escancarou, também, o descaso com qualquer projeto organizado de educação inclusiva, democrática e plural que pudesse ser levado adiante nas esferas federal, estadual e municipal.

Do governo federal, com seu projeto excludente e perseguidor da educação e de seus profissionais, não havia nada a esperar. Ou pior, o quase onipresente negacionismo de seus discursos e práticas trazia perspectivas tenebrosas, as quais foram confirmadas com a atuação direta tanto por parte do presidente da República, quanto dos ministros da saúde, os quais em maior ou menor grau, sem exceção, foram responsáveis pela aceleração do desmonte da estrutura federal dos serviços públicos de saúde e/ou por esforços deliberados em piorar os efeitos da pandemia na população. Basta lembrar o posicionamento presidencial ainda no primeiro mês de pandemia no país, contrariando as principais autoridades sanitárias e médicas em seus pronunciamentos. Neste, além de minimizar os efeitos sociais da pandemia, individualmente fazer pouco caso do novo vírus por conta de seu “histórico de atleta” e alimentar uma suposta dicotomia entre o isolamento como medida para salvar vidas e o chamado “retorno à normalidade” ou a flexibilização “para salvar a economia”, o governo também se direcionaria à educação. Adotaria, nesse sentido, posturas opostas às recomendações de especialistas, entidades representativas, e órgãos de fiscalização ao se posicionar contrariamente ao fechamento das escolas, ao intencionar reabrir escolas militares e civis-militares, bem como insistir na manutenção num primeiro momento do calendário do Enem de 2020, apesar das incertezas que já se apresentavam quanto ao fim da pandemia.

No caso específico do Estado do Rio de Janeiro, por seu turno, o descaso com a educação pública já era perceptível e denunciado pelos profissionais da educação mesmo

antes da pandemia, com os baixos resultados no IDEB nos últimos anos - tendo alcançado em 2019 a baixíssima nota de 3,5, numa escala de 0 a 10 (TEIXEIRA; NASCIMENTO, 16/09/2020) - e a precarização crescente da profissão - por exemplo, com o congelamento do plano de carreira e o desrespeito às leis como aquela que garantia de 1/3 da carga horária de trabalho para planejamentos, o limite de 35 estudantes por sala de aula e o piso salarial, inclusive estando sem reajustes desde 2014.

Neste texto, proponho trazer um olhar para rede estadual pública do Rio de Janeiro, com destaque à experiência da educação remota levada adiante no Colégio Estadual Ignácio Azevedo do Amaral (CEIAA), da rede estadual do Rio de Janeiro. Sob coordenação da Secretaria de Estado de Educação do Rio de Janeiro (SEEDUC-RJ), este colégio possui algumas particularidades em virtude de ser organizado para a formação de professores, com o Ensino Normal, tais como sua estrutura curricular e de ensino. Esta, em certa medida, possui reflexos em seu público, com uma parcela considerável de seus estudantes se interessando pela educação infantil. Além disso, devido à baixa oferta desse tipo de instituições educacionais no Estado, é um colégio que recebe estudantes de variadas partes da cidade e mesmo de municípios vizinhos, com vistas a essa formação. Vale salientar ainda que em virtude de uma série de questões na formação social e cultural brasileira que produzem a identificação da profissão de educadores infantis como um trabalho realizado predominantemente por mulheres, ano após ano, o colégio recebe um público majoritariamente feminino. Nesse sentido, apesar dessas particularidades do CEIAA, minha experiência de trabalho e as conversas que tive com outros profissionais da rede possibilitam vislumbrar o que será relatado nesse texto como um estudo de caso representativo em larga medida do cenário educacional do país durante a pandemia de Covid-19, e não como apenas uma realidade excepcional de um contexto restrito.

Contexto social e ações diante da pandemia no Estado do Rio de Janeiro

Após o alerta de espreadimento da pandemia de Covid-19 no país, o governo do Estado proibiria as aulas em todas as escolas do Rio de Janeiro (RIO DE JANEIRO, 13/03/2020) e, por meio de sua Secretaria de Educação (SEEDUC-RJ), adotaria nas escolas públicas estaduais a estratégia inicial de antecipar o recesso de meio de ano dos profissionais da educação e estudantes, para em seguida começar a construir um plano emergencial para atender às demandas educacionais do Estado a partir da instituição do módulo não-presencial de ensino para toda a rede. No entanto, este não seria bem visto pela comunidade escolar como um todo. A ausência de transparência, a falta de diálogo

com estudantes, educadores e familiares e as poucas iniciativas governamentais no sentido de realizar ações preocupadas com o aprofundamento de desigualdades no processo educativo receberam duras críticas. Ironizado por palavras como “puxadinho”, “jeitinho” e “arremedo”, o módulo de ensino remoto teve início ainda em finais de março de 2020, antes mesmo de sua regulamentação, que viria aproximadamente um mês depois, com a elaboração do documento interno intitulado “Plano de Ação Pedagógico”.

Este plano foi composto por uma parceria firmada entre o governo estadual e a empresa *Google* para a utilização da plataforma educacional *Google for Education*, bem como de todo seu conjunto de ferramentas, especialmente o *Google Classroom*. De modo complementar, foram firmadas parcerias com empresas de televisão (Rede Bandeirantes, Canal Futura e TV Alerj) as quais disponibilizariam conteúdos pedagógicos e foram prometidos auxílios e cestas básicas às famílias de estudantes (KLEIN, 23/03/2020), assim como chips com acesso à internet (DONDOSSOLA, 11/05/2020). O governo do Estado afirmou, ainda, possuir um aporte de R\$ 100 milhões e contar com mais de R\$ 100 milhões de doações de empresários e da sociedade civil (ARAÚJO, 25/03/2020), seguindo as tendências de auxílios prometidos também por alguns municípios e pelos esforços legislativos na esfera federal.

Tendo em vista o fato de que, no contexto brasileiro e estadual, o sistema público de ensino possui um papel ampliado (SOLIS, 2020), o qual vai além do âmbito educacional e pedagógico, garantindo refeições nos dias letivos e atenuando a pressão econômica de muitas famílias com gastos relacionados a necessidades diárias de subsistência, diversas entidades e representações estudantis se organizaram para exigir melhores condições aos estudantes diante da precariedade no horizonte, dando origem à lei 8768, de 23 de março de 2020 (RIO DE JANEIRO, 23/03/2020), à qual previa ajuda financeira às famílias com filhos matriculados na rede estadual de ensino.

Esta ajuda, no entanto, não teve sua aplicação no imediatismo que o contexto exigia. O que se viu na prática foi a demora na distribuição dos auxílios e cestas básicas, provenientes de recursos do Fundo Estadual de Combate à Pobreza (FECP), após longo tempo de indefinição sobre todos os critérios para recebimento, bem como a ausência de uma logística que garantisse às partes interessadas o alcance dessas cestas básicas. Assim sendo, somente foi possível iniciar a distribuição na segunda semana do mês de maio, quase dois meses após a lei ser sancionada, com cestas básicas sendo entregues nas escolas pelos profissionais da educação, muitos deles voluntários que arriscavam sair de

seu isolamento social, aos estudantes e responsáveis. As outras formas de auxílios econômicos e tecnológicos não chegaram a se materializar.

Diante disso, houve consenso na comunidade escolar sobre a necessidade de se constituir uma estrutura de apoio físico e psicológico na rede estadual para profissionais e estudantes, diante das dificuldades de trazer ao ambiente caseiro as mínimas condições para o trabalho e estudo, assim como também por conta do desafio de resguardar ao máximo a saúde mental enquanto a pandemia se espalhava pelos territórios. Para tanto, foi exigido pelos professores um treinamento adequado tanto para o corpo docente, quanto para os alunos, havendo críticas à sua substituição por manuais explicativos simplificados e conteúdos on-line. A instabilidade das redes de internet e da plataforma também se impuseram enquanto obstáculos gerais a todos os profissionais da educação, estudantes e demais membros da comunidade escolar (TENENTE, 05/05/2020).

Na incerteza quanto aos meios, ao formato e à duração desse período excepcional, a principal preocupação inicial dos profissionais da educação foi a de se resguardar juridicamente e com base nos regimentos e protocolos disponíveis pela SEEDUC-RJ. À medida em que as Comunicações Internas da secretaria se apresentavam à comunidade escolar, planos comuns de trabalho começaram a ser construídos conjuntamente entre direção, corpo docente e demais profissionais da educação lotados na escola, geralmente por videoconferências, enquanto avisos e pequenas decisões eram comunicadas através do aplicativo What's App e por e-mail a todos. Dessa forma, os professores ficaram à disposição das escolas para trabalhar de casa e se reunir na busca por definir seus modos de atuação diante das informações que vinham “de cima” descontinuamente ao longo de todo o ano letivo. Tal processo baseado na quase ausência de diálogo com as reivindicações dos profissionais da educação exigiu constantes readaptações destes em seus planos de ação à medida que os instrumentos pedagógicos e as exigências surgiam, contribuindo para o aumento do sentimento de cansaço destes, uma vez que parte considerável de seu trabalho acabava sendo em vão.

A ausência de qualquer experiência prévia de lecionar aulas online entre a maioria absoluta dos professores provocava angústias e dúvidas quanto à didática a ser utilizada, uma vez que boa parte da troca de saberes direta das salas de aula não poderia ocorrer, sendo modificados os modos de trabalho numa aula digital. O pouco tempo de preparação, sem treinamentos adequados foi motivo de constantes reclamações, de modo que o aprendizado sobre o uso da plataforma se deu com a prática. Vídeos tutoriais foram enviados pelo funcionário técnico em informática da escola para auxiliar os professores,

assim como este também se colocou à disposição para sanar eventuais dúvidas, inclusive com horários marcados na escola nos períodos em que esta esteve aberta, o que permitiu a adaptação de todos os professores que faziam uso da plataforma.

Dentre as questões que levantaram muita discussão interna, houve demonstrações entre os professores de desconforto no que se refere à necessidade de expor a público o ambiente interno de suas casas e outras questões de privacidade, visto que originalmente tais espaços são locais onde se realizam relações particulares, familiares e íntimas. Além disso, em tempos de constantes ameaças e perseguições à liberdade de cátedra, muitos professores se mostraram receosos de expor seu rosto e sua aula em uma tela, sob o risco de serem gravados e sua imagem circular sem autorização por espaços desconhecidos, ou de tornarem-se memes e motivos de piada por edições e outros artifícios. A preocupação se exacerbava com relação a possíveis perseguições por grupos antidemocráticos cujos ataques se tornaram comuns, especialmente no tocante a eventos e aulas relativas a temas considerados “polêmicos”, ou seja, os quais geram debates acalorados entre aqueles que se baseiam em conhecimentos científicos nas chamadas humanidades e em outras áreas, bem como suas teorias, conceitos e discussões que procuram basear-se na defesa dos direitos humanos e nas iniciativas de transformação de aspectos desiguais e injustos da sociedade, e aqueles que desprezam estas práticas, fazendo uso de pseudoteorias que divulgam preconceitos e desinformação sobre os mais diversos temas.

Preocupações semelhantes também se abatiam sobre a origem do material didático, de modo que deveria ser necessário evitar qualquer uso que pudesse expor o nome dos professores para além do ambiente escolar. Nesse sentido, logo na primeira reunião após a divulgação do Plano de Ação Pedagógico da SEEDUC-RJ, decidiu-se internamente que os professores somente trabalhariam com materiais produzidos pela própria Secretaria de Educação, ou por projetos e organizações que já são utilizados regularmente em propostas educacionais semelhantes adotadas pelo Estado e que estão disponíveis digital e gratuitamente. Também ficou acordado que nenhum material físico seria utilizado, como maneira de evitar o risco de contaminação através do manuseio, garantindo assim que o isolamento recomendado pelos órgãos de saúde fosse respeitado e evitando que pessoas desnecessariamente circulassem pelos meios de transporte da cidade e se sujeitassem à exposição ao vírus.

Nesse sentido, o Plano de Ação Pedagógico não caiu bem entre o corpo docente, que se manifestou contrário ao projeto de caráter excludente, antidemocrático e neoliberal a ele atrelado. As decisões a cada reunião eram tomadas conjuntamente pelos

profissionais da educação, a partir de votações por maioria simples em que todos os participantes puderam se colocar e se posicionar. Vale destacar que muitas dessas decisões eram ao longo do tempo revistas ou reafirmadas, à medida em que novos elementos eram trazidos ao conhecimento da direção, corpo docente e demais funcionários. Para a compreensão do panorama jurídico, político e social que estava por trás das determinações iniciais da SEEDUC-RJ, assim como das reivindicações e necessidades dos diversos segmentos interessados, foi feita uma reunião com a participação de representantes de diversos segmentos da comunidade escolar interna e externa, como a Associação de Apoio à Escola (AAE) e o Conselho Escola Comunidade (CEC), ambas compostas por funcionários e professores da escola, representantes dos estudantes, um representante do Sindicato Estadual dos Profissionais da Educação do Rio de Janeiro (SEPE-RJ) e demais professores.

Atentando para a atuação geral do SEPE-RJ no período, podemos observar que, mesmo enfrentando muitas dificuldades, este se posicionou desde o início da crise pandêmica no sentido de resguardar os profissionais da educação. Nesse sentido, suas ações basearam-se em duas frentes concomitantes e complementares: primeiramente, de caráter estrutural, na luta histórica pela garantia de direitos, a denúncia da situação dos profissionais da educação, a defesa de melhores condições de trabalho e salário, enquanto, por outro lado, atuaram diante das pautas produzidas pela conjuntura da pandemia, a partir de orientações jurídicas e pedagógicas acerca do uso da plataforma educacional, como mecanismo de pressão junto aos órgãos públicos pela suspensão do projeto de educação remota levado a cabo pelo Estado do Rio de Janeiro e, ainda, como entidade de apoio na promoção de campanhas de solidariedade entre os profissionais da educação.

Embora não tenham conseguido interromper a proposta da SEEDUC-RJ sobre o ensino remoto, em Audiência Pública realizada em 31 de março na ALERJ, diversas entidades educacionais, associações estudantis e sindicatos - dentre eles o SEPE-RJ -, somadas aos representantes de entidades jurídicas e presidentes das Comissões de Educação e de Ciência e Tecnologia, mais alguns deputados, foram capazes de produzir alguns consensos acerca de algumas reivindicações e pareceres. Houve unanimidade na defesa da importância das plataformas digitais na educação para a manutenção do contato com os estudantes e no oferecimento de incentivos educacionais e materiais pedagógicos complementares, sem substituir, contudo, a educação em seu modelo presencial.

Vale salientar que uma série de críticas também foram postas na audiência pública ao projeto e à forma de atuação da SEEDUC-RJ, em especial à falta de transparência no

processo. Reprovava-se, portanto, a ausência de meios formais de divulgação, como portarias, decretos e resoluções, visto que as notícias corriqueiramente transmitiam-se por meios até recentemente não usuais pelas oficialidades – o que indicava a banalização do uso das redes sociais como forma de comunicar as ações oficiais da Secretaria, trazendo para a esfera governamental o fenômeno das “lives” na quarentena, além da divulgação de inúmeros vídeos e áudios que inundavam os grupos de What’s App dos profissionais da educação, e demais páginas das redes sociais. Por outro lado, mais do que essa estratégia confusa de divulgação, questionava-se a falta de conversas e esclarecimentos a respeito da aplicação imediata desta plataforma educacional para todas as partes interessadas. A falta de diálogo ainda pôde ser notada por todos os participantes e espectadores pela ausência de membros da SEEDUC-RJ na Audiência Pública, transmitida por videoconferência.

Sentindo-se respaldados num primeiro momento, os profissionais da educação do CEIAA decidiram por não entrar na plataforma *Google Classroom*. Apesar dessa decisão interna ter sido tirada após intensas discussões, negociações e votações democráticas e acatada por todos, ela acabou não vigorando por muito tempo, pois na semana seguinte, primeira semana de abril, mais uma Comunicação Interna determinava o uso obrigatório da plataforma, embora inicialmente sem avaliações e sem definições quanto ao cômputo das presenças dos estudantes. Vale salientar que após essa mudança na determinação, mais de 90% dos professores optou por aderir imediatamente ao uso da plataforma de educação remota.

A presença dos professores passou a ser acompanhada pela coordenação pedagógica e direção da escola, as quais exigiam o preenchimento do diário de classe virtual – um formato de diário de preenchimento online já utilizado regularmente nesta escola desde 2018 em substituição aos diários de classe de papel – e recomendavam que os professores anunciassem sua presença no mural ao entrarem na plataforma – geralmente com avisos de “bom dia”, “boa tarde” e “boa noite”, ou saudações semelhantes, seguidos de textos complementares destinados às indicações para as aulas do dia – atividades, sugestões de vídeos e leituras, etc. À medida em que os estudantes escreviam comentários às postagens no mural, ou realizavam as atividades semanalmente postadas para eles, suas presenças eram computadas.

Quanto aos materiais, a diretoria se comprometeu a disponibilizar os cadernos das atividades autorreguladas dispostas pelo estado, as quais já são comumente utilizadas em casos de afastamento dos estudantes por licenças médicas, gravidez e demais casos

excepcionais. Os professores também se comprometeram a buscar materiais de outras instituições públicas de ensino do Rio de Janeiro e de outros estados, cada um se responsabilizando com suas respectivas áreas e disciplinas. Dentre os materiais, pode-se destacar os cadernos da Fundação Cecierj, produzidos pela Secretaria de Estado de Ciência, Tecnologia e Inovação do Rio de Janeiro (SECTI-RJ).

Esse formato de acesso e atividades semanais à plataforma sem avaliações foi bastante duradouro – aproximadamente 4 meses –, em um período marcado por outras turbulências. Insatisfeitos com as decisões unilaterais da Secretaria de Educação sobre o ensino durante o período pandêmico, os estudantes se organizaram e determinaram que não iriam acessar à plataforma de estudos. O boicote se justificava pela dificuldade que muitos estudantes possuíam de acessá-la, podendo prejudicar a qualidade do ensino e provocar lacunas jamais preenchidas em muitas das habilidades e competências necessárias a se desenvolver ao longo do ensino médio, trazendo prejuízos permanentes à sua formação. Dessa maneira, na maioria das turmas do colégio, por alguns meses de 2020 as atividades não foram realizadas por aproximadamente 80% a 90% dos estudantes, havendo turmas de boicote total.

Contudo, essa movimentação, embora tenha ocorrido em outras unidades escolares de maneira semelhante, gerou pouca sensibilidade nas ordens da SEEDUC-RJ, que determinou, através da Portaria 875, de 24 de julho de 2020, normas complementares para avaliações do ano letivo, definindo seu término para o final de 2020, restando às diretorias acatarem sem muitas opções para o diálogo. Ao definir dois ciclos excepcionais de avaliação, provisoriamente em lugar dos bimestres, fazendo com que todas as atividades contabilizassem para as notas do primeiro ciclo de ensino, o efeito prático foi fazer os estudantes a correrem contra o tempo para realizar as avaliações que semanalmente os professores disponibilizavam desde o dia 30 de março, data em que teve início a educação remota, mesmo que grande parte desse período com baixíssima presença dos estudantes.

Diante de mais essa surpresa em nada bem-vinda ofertada pela SEEDUC-RJ, a direção do CEIAA convocou os representantes das turmas para uma reunião, onde também estariam presentes membros da coordenação pedagógica e professores. Alguns alunos entraram em contato com parte do corpo docente com os quais tinham maior identificação para pedir orientação acerca das ações a serem tomadas diante da nulidade de sua movimentação e uma reunião entre um número maior destes foi agendada para um dia antes daquela convocada pela direção. Fui um dos participantes dessa reunião e

podemos aconselhar que todos que tivessem acesso adequado à internet realizassem as atividades semanais, dando preferência àquelas da data presente em diante, para que se resguardassem diante de medidas que poderiam prejudicá-los.

O mesmo conselho foi dado no dia seguinte pela direção, com muitos professores se mostrando contrários a corrigir atividades que já haviam sido passadas meses antes por conta do excesso de trabalho que a realização destas correções lhes causaria, além do desgaste já acumulado com as idas e vindas das orientações trazidas pela SEEDUC-RJ. Em todo caso, os professores tiveram autonomia para definir os critérios de avaliação, contanto que respeitassem a regra habitual de trazer ao menos três instrumentos avaliativos por ciclo. Já para os estudantes sem acesso à plataforma, a realização das atividades autorreguladas passou a ser obrigatória, sendo preciso que buscassem as suas versões impressas e as trouxessem de volta nos períodos estipulados pela direção.

O pano de fundo geral das críticas que se direcionavam à SEEDUC-RJ estava na quase ausente preocupação com o aprofundamento das desigualdades, de modo que a dificuldade de acesso, tanto ao conteúdo online, quanto ao material impresso, se configurava como um mecanismo determinante nesse processo, especialmente nesse período excepcional. Como imaginar a situação dos estudantes da rede pública, em que considerável parcela vive em situações de vulnerabilidade, acirradas com a crise? David Harvey (2020) afirmou que essa pandemia possui um caráter de classe, raça e gênero para mostrar como os grupos sociais mais oprimidos e vulneráveis no cotidiano também são os principais afetados pelo contexto atual de crise aguçada pela pandemia. Nesse sentido, vai na mesma linha de diversas autoras que, por variadas vertentes, tratam da Interseccionalidade das opressões na vida social - Crenshaw (1993) Davis (2016,2018), hooks (2013), Collins e Bilge (2016), Saffioti (2004) e Butler, (2003), entre outras - num sistema de acirramento das disparidades que socializa, de maneira também desigual, as violências a que esses grupos estão sujeitos.

Sendo assim, toda a discussão a respeito da saúde mental, capacitação e operacionalidade técnica dos professores pode ser transposta para os estudantes, com destaque àqueles da rede pública de ensino. Para a família de muitos destes, a Covid-19 é apenas mais uma das tantas preocupações que giram em torno da garantia de suas vidas. A educação, em seu mencionado papel ampliado, contribui para evitar que jovens ainda em processo de formação entrem antecipadamente no mercado de trabalho, e pode produzir um tipo de socialização, em tese, afastada da sociabilidade violenta que muitos

vivenciam nos contextos caseiros e comunitários, como é a realidade de parcela considerável dos estudantes moradores de favelas e comunidades urbanas periféricas.

Vale lembrar que o contexto brasileiro abarca inúmeras localidades cujas habitações não dispõem das condições básicas para a garantir o bem-estar e permanecer em isolamento social. Como “desgraça pouca é bobagem” para a vida da população mais vulnerável, nos anos de 2020 e 2021, além da pandemia, o Estado do Rio de Janeiro conviveu com a crise hídrica nos meses de verão. Tal crise já havia levantado na mídia fluminense a temática do desigual acesso normalizado à água encanada e limpa para muitas residências (BARBON; PAMPLONA, 05/02/2020), antes mesmo da pandemia se alastrar em nosso território. Some-se a isso a vasta quantidade de pessoas habitando em localidades de baixíssima circulação de ar, famílias que se espremem em espaços ínfimos e precários e até mesmo a grande parcela de indivíduos sem moradia regular.

Nesse sentido, apesar do consenso de que a alternativa mais adequada para a garantia da saúde dos estudantes e professores era ficar em suas casas, a permanência no espaço caseiro por um período indefinido trazia novos problemas. Essa forma caseira de estudos e trabalho, na medida em que coloca a todos ininterrupta e indefinidamente no ambiente caseiro, interrompe toda uma dinâmica interna do cotidiano, não mais marcada por suas temporalidades institucionais (MOTTA, 2020), como os horários de funcionamento das escolas, modificados nesse contexto, as exigências do mercado de trabalho, as saídas e horários relacionados ao consumo e lazer, entre outras. Nesse sentido, muitas atividades passaram a se concentrar em um mesmo espaço.

Para os professores, o trabalho remoto exigiu muitas das vezes a reinvenção desses locais, readequando ambientes originalmente voltados para o lazer, descanso e a vida privada. Além disso, ampliou-se o número de atividades reprodutivas caseiras, as quais, no caso das residências em que também convivem crianças e adolescentes, a permanente necessidade de atenção e supervisão parece tornar o caráter cíclico e reprodutivo do trabalho inesgotável, uma vez que as demandas fisiológicas e afetivas e as atividades escolares impõem aos pais e responsáveis novos ritmos no interior de suas casas (ARAUJO, 2020). Contudo, a adequação desses locais para o trabalho remoto, educação dos jovens e, ao mesmo tempo, manutenção das “funções originais” da casa, como o horário de dormir, o uso de equipamentos para reprodução de músicas ou programas audiovisuais, etc., estão em concorrência maior ou menor dentro das casas, de acordo com as “condições materiais, mas também com dinâmicas familiares que conformam a própria materialidade desses espaços” (MOTTA, 2020: 2).

Além disso, é possível dizer que o bem-estar comum está também relacionado a essa materialidade dos espaços domiciliares e à maneira como se desenvolvem as relações nesses ambientes. Em muitos dos casos dos estudantes, as mencionadas dificuldades de suas habitações geram uma impossibilidade prática de incorporar uma rotina de estudos afastada da escola, mas também ressaltam a contradição entre a realidade dessas famílias e a prioridade sanitária na pandemia, de modo que muitas famílias não tiveram nem a possibilidade de realizar o isolamento social adequadamente.

O desenrolar dos anos letivos de 2020 e 2021 em meio à pandemia

Ao longo dos meses, portanto, as respostas governamentais se mostraram insuficientes, tanto no sentido de garantir uma renda básica emergencial para as populações mais vulneráveis, quanto na garantia do acesso à educação de modo remoto para todos, além de outras medidas que poderiam ser importantes em nível federal para a garantia do isolamento social, tais como campanhas públicas, testagem em massa e esforços efetivos para acelerar a vacinação. Quanto ao Estado do Rio de Janeiro, este foi um caso dramático à parte. Toda a instabilidade política que, por razões diversas levaram ao afastamento do então governador Wilson Witzel e às prisões de alguns secretários do governo, como Edmar Santos, que ocupou a pasta da saúde, e Pedro Fernandes, então na pasta da Educação, produziram em 2020 fatos que comprometeram diversas promessas de ações, as quais acabaram não sendo cumpridas. Um caso emblemático da baixa eficiência das ações da SEEDUC-RJ foi a grande dificuldade no envio dos materiais impressos de estudo para as habitações ditas de “difícil acesso”, além da já mencionada não entrega dos chips prometidos, impedindo muitos estudantes de ter acesso aos conteúdos digitais e impressos proporcionados pelas escolas.

Voltando ao caso do CEIAA, uma das poucas ações que funcionaram foi a distribuição de cestas básicas em momentos diversos. Por conta dos obstáculos à entrega de materiais de estudos para os alunos, a direção optou por criar um calendário para busca e devolução destes na escola nos dois ciclos de estudos, divulgado aos responsáveis pelo e-mail institucional. Foi exigido para aqueles que não possuíam acesso regular à internet que solicitassem a impressão do material didático e avaliativo pela escola. A maioria das famílias escolheu pelas atividades via plataforma digital, contudo, ao final do ano letivo de 2020, houve perceptível aumento no número de desistências, com estudantes sem realizar as tarefas por nenhum dos meios.

Essa evasão escolar exacerbada na pandemia pode ser lida de muitas maneiras, tais como a necessidade de abandono dos estudos para trabalhar, ou pela percepção por parte dos estudantes e responsáveis de que este modelo remoto de educação não possui qualidade correspondente à da educação presencial. Os materiais de estudos disponibilizados para o ano de 2020 e, como veremos mais adiante, de 2021, não traziam o aprofundamento necessário de todas as discussões e nem todas as necessidades de fixação de um conteúdo com exercícios e tarefas. A qualidade das atividades autorreguladas impressas foi em muito questionada, por conta de problemas conceituais e por trazerem uma discussão rasa, havendo casos, como por exemplo a disciplina de sociologia, em que o conteúdo dos materiais se mostrava insuficiente para o trabalho adequado, em razão desses problemas e de também não darem conta da variedade de temas a serem estudados, da generalidade dos textos, os quais impossibilitavam uma aproximação com os contextos de vida dos estudantes, e ainda, de sua defasagem em relação ao tempo – vale destacar que as autorreguladas do Estado do Rio de Janeiro que foram disponibilizadas no primeiro ano de pandemia datavam de 2013. É possível concluir, portanto, que a disparidade econômica atuou como um fator de ampliação das desigualdades educacionais.

Neste momento, é válido trazer uma cronologia dos fatos. Ainda no final do primeiro ciclo de 2020 – que durou de 30 de março ao final de agosto – os professores decidiram que ampliariam seu leque de atividades, como tentativa de reduzir os abismos educacionais, trazendo não apenas os materiais produzidos por órgãos educacionais públicos, mas também conteúdos diversos de internet, tais como vídeos, textos e podcasts, além de materiais próprios e, eventualmente, aulas ao vivo pelo aplicativo de reuniões *Google Meet*, contido no pacote *GSuite*, ofertado pelo Estado aos professores. Alguns professores optaram por tentar essas aulas via *Google Meet*, mas nem mesmo essa possibilidade de estabelecer um contato maior foi capaz de cativar os estudantes, de tal maneira que as aulas não recebiam mais do que 3 ou 4 alunos por média.

Para o segundo ciclo, de duração menor – de outubro ao início de dezembro de 2020 –, conjuntamente com essas novas alternativas didáticas, os professores ficariam responsáveis por selecionar para os estudantes sem acesso regular à plataforma, o material de atividades e estudos. Devido ao limite orçamentário da unidade escolar para gastos com impressão, ficou combinado entre direção e professores que estes materiais teriam em torno de dez páginas cada, o que não impediu que se ofertasse um conteúdo de qualidade superior e mais adequada às atividades didáticas específicas de cada professor

do que os materiais anteriormente utilizados. No entanto, o tamanho consideravelmente menor do segundo ciclo acabou por impossibilitar o trabalho mais adequado com materiais e atividades mais diversificadas. O formato desigual dos dois ciclos avaliativos é representativo do caráter de improviso e pouco planejamento da educação do primeiro ano letivo pandêmico, uma vez que quem ditava as regras em momento algum procurou tomar a iniciativa de conversar diretamente com as partes interessadas e, das poucas satisfações dadas, estas somente eram feitas quando exigidas por representantes dos poderes legislativo e judiciário.

Tão nebulosa quanto a origem das ações da SEEDUC-RJ e a execução das mesmas, foi a ocasião que marcou a saída de seu secretário, denunciado por ações relativas à sua atuação no governo anterior, quando esteve à frente da gestão da Secretaria Estadual de Tecnologia e Desenvolvimento Social. O novo secretário de educação, Comte Bittencourt, estrearia no cargo prometendo mais diálogo, mas suas preocupações iniciais foram principalmente com as pendências do ano letivo, visando encerrá-lo sem turbulências. Entretanto, ainda houve tempo para uma tentativa de abertura precoce das escolas, anunciada na segunda semana de outubro e marcada para o dia 19 do mesmo mês (TOKARNIA, 09/10/2020).

Previendo o paulatino retorno às atividades escolares presenciais, o governo acabou cedendo às pressões de setores privados da educação e ao forte apelo midiático das grandes emissoras que lhes dava sustentação. Tal pressão era estrategicamente de enorme importância, uma vez que o retorno das atividades em algumas das maiores redes de educação do país - estadual e municipal do Rio de Janeiro - daria a legitimidade necessária para iniciativas generalizadas de retorno, em um momento de lenta redução dos casos de Covid-19 por todo o país. Nessa proposta, retornariam às aulas em 2020 apenas as turmas de 3º ano de ensino médio, com vistas ao ENEM e à conclusão do curso, e os também concluintes das turmas da fase 4 da Nova Educação de Jovens e Adultos (NEJA).

No entanto, o planejamento apressado não permitiu que o retorno seguisse de acordo com as previsões iniciais do novo secretário. As notícias de aumento do número de casos após a exposição ao contágio por estudantes e professores de escolas particulares que retornaram antecipadamente, a greve dos professores da rede estadual, com sua pauta em defesa da vida e o receio geral pela pandemia em um momento anterior ao início da campanha de vacinação, podem ser fatores que explicam a baixa adesão dos estudantes ao retorno presencial.

Alguns protocolos também foram criados pela SEEDUC-RJ e pelas unidades escolares para pensar esse retorno. Estes envolviam a desinfecção de todas as dependências, o uso contínuo de máscaras, álcool em gel e sabonetes em abundância, o distanciamento social permanente entre estudantes e turmas, sem a utilização conjunta do pátio, e entre as mesas das salas de aula, a utilização de copos e garrafas individuais, a não-utilização dos bebedouros, a medição de temperatura na entrada e demais medidas necessárias em casos específicos. Além da difícil realização por conta dos altos custos e da dificuldade de se manter uma rotina com tais protocolos em espaços cujas práticas sociais não são semelhantes às de um hospital ou de ambientes de sanitização permanente, exigindo a constante aproximação entre professores e estudantes para o desenvolvimento das atividades, de modo que as medidas tomadas não foram suficientes para impedir o espraiamento da doença. Uma vez que sua circulação não se restringe unicamente aos territórios das escolas, num contexto em que os índices de isolamento social figuram muito abaixo dos 70% ideais, cada vez menores à medida que o tempo de pandemia se estendia, toda a defasagem em testagem em massa e a insuficiência de campanhas públicas de conscientização da população, a realização de medidas restritas ao ambiente escolar tornava-se praticamente inócua.

No CEIAA, após reunião de 14 de outubro entre diretoria e professores responsáveis por turmas de 3º ano e/ou do NEJA, foi-nos apresentado que nenhum dos professores pertencentes aos grupos de risco – por idade avançada e/ou questões de saúde –, que habitassem com pessoas dos grupos de risco, ou que tivessem apresentado sintomas semelhantes aos da Covid-19 no período de 15 dias anterior às aulas poderiam retornar ao trabalho presencial, de maneira que restaram poucos professores que não se enquadravam nesses grupos aptos ao retorno. Entre esses, aqueles que optassem por entrar em greve deveriam comunicar à direção por e-mail. No dia marcado para o retorno, uma segunda-feira, após higienização do espaço escolar, aproximadamente 40 estudantes estiveram presentes – algo próximo aos 20% do total dessas séries –, sendo-lhes apresentadas essas e outras informações a respeito das regras de entrada e permanência na escola, higienização e espaçamento das mesas e salas de aula. Nos dias subsequentes, nenhum aluno retornaria à escola para a continuidade do período letivo presencial, o que representou aos olhos dos profissionais da educação e estudantes um fracasso da proposta de retorno presencial.

Após a malfadada tentativa de retorno às aulas presenciais, o preocupante aumento do número de casos em decorrência da tardia “segunda onda” de transmissão do vírus,

provocou o anúncio do fechamento das escolas no final de novembro (JANONE, 28/11/2020), retornando todos novamente ao formato remoto. A chegada do final do ano arrefeceria as pressões por novas medidas de retorno às aulas presenciais, criando uma sensação generalizada de impossibilidade de se fazer algo efetivo no pouco tempo hábil que restava. No bom jargão popular, estavam todos “torcendo para o ano acabar logo” e à espera de definições para o calendário letivo de 2021. O aumento da tragédia social, em virtude do maior número de mortes entre todas as ondas da pandemia, nos meses subsequentes criou um consenso de que o retorno às atividades regulares presenciais no ano de 2021 precisaria ainda esperar um pouco mais para ocorrer.

Diante da impossibilidade do retorno normalizado às aulas presenciais, o ano letivo de 2021 começou com uma novidade no ensino remoto: além da utilização do *Google Classroom*, a secretaria de educação investiu na criação de um aplicativo denominado *Applique-se*, o qual disporia de materiais para as aulas, tais como pequenos textos, exercícios, podcasts e videoaulas sobre os temas dos bimestres. Seria um aplicativo de livre acesso para os estudantes da rede estadual, na medida em que estes o baixassem pelo celular, podendo utilizá-lo sem o consumo de dados, o que sanaria o problema dos estudantes de falta de conexão à internet, sendo possível, ainda, que acessassem seu endereço eletrônico pelo computador, nesse caso consumindo dados de internet. A partir do segundo bimestre, o *Applique-se* ganharia uma função extra, permitindo que os professores transmitissem suas aulas para as turmas. Falaremos sobre a utilização deste aplicativo nas aulas um pouco mais adiante.

Desde o início do ano letivo de 2021 o formato das aulas remotas no CEIAA também sofreria modificações, exigindo-se que professores e alunos estivessem disponíveis online durante todo o horário das aulas, de modo a tornar o funcionamento do ensino remoto o mais semelhante possível com aquele regular das aulas presenciais. Nesse sentido, cada turno seria composto por um horário reduzido de três tempos de 1 hora de aula, totalizando 3 horas (por exemplo, de 9h às 12h, ou de 14h às 17h), dada a impossibilidade prática e maiores dificuldades, discutidas anteriormente, de se equalizar as aulas em formato digital às aulas presenciais, onde o horário costuma ser de 5 horas de aula, dividida geralmente em dois tempos agrupados de 50 minutos (totalizando 1h40m de aula por disciplina). Ao longo dessas horas, os professores deveriam postar no horário predeterminado algum conteúdo que indicasse o início de suas aulas no mural do *Google Classroom*, como por exemplo a lista de chamada a ser respondida pelos estudantes, assim

como postar a(s) atividade(s) do dia, tirando dúvidas e respondendo aos comentários sempre que possível.

Ficou acordado que seria contabilizada a presença dos estudantes sempre que interagissem na lista de chamada e às perguntas e comentários de checagem, não sendo suficiente para a contagem da presença dos estudantes somente a resposta à chamada no início da aula. Estas perguntas de checagem consistiam em postagens feitas no mural do *Google Classroom* pelos professores sobre alguma questão específica do conteúdo da aula do dia ou sobre questões gerais, bem como era também um espaço para que os estudantes colocassem suas dúvidas durante a hora de aula. Essa proposta de didática, embora funcionasse de uma maneira mais satisfatória do que as tentativas do ano anterior, pois a criação de uma rotina de estudos mais regrada e constante permitiu que alguns estudantes passassem a ter uma interação maior e mais engajada, não foi assimilada de modo satisfatório pela maior parte dos alunos, os quais tiveram, em geral, grande dificuldade em participar das aulas durante todo o período das mesmas, seja por dificuldades no acesso contínuo à internet, seja pela necessidade de um prazo mais longo para firmar esse novo modo de funcionamento, de modo a criar uma cultura de estudos e aulas no formato remoto entre os estudantes.

Tal instrumento didático foi mantido para o segundo semestre como maneira de calcificar esses hábitos entre os estudantes. Além disso, apesar dos novos recursos disponibilizados para a transmissão de aulas em vídeo pelo *Applique-se* a partir do segundo bimestre, os professores decidiram em reunião com a direção não utilizá-los, na medida em que este aplicativo apresentava os mesmos problemas relativos à privacidade e garantia dos direitos de imagem levantados no ano anterior. Seu funcionamento também trazia a limitação de não permitir uma interação direta com os estudantes, os quais não possuíam a possibilidade de interagir em áudio ou em vídeo, mas somente através de comentários pelo chat do programa, o que tornava a interação mais demorada, uma vez que os alunos não poderiam “ligar suas câmeras, nem seus microfones” para falar, precisando sempre digitar suas mensagens, o que era feito majoritariamente pelo aparelho celular destes. Deve-se acrescentar ainda o fato de que muitos estudantes tiveram problemas de conectividade, não podendo usufruir do acesso ilimitado à internet que o aplicativo supostamente traria para eles.

Outro fato que merece menção é o material oferecido e disponibilizado pela SEEDUC-RJ através do *Applique-se*. Este foi produzido por professores da rede estadual para ser aplicado no ano de 2021, em diferentes formatos complementares entre si,

geralmente trazendo a cada bimestre uma videoaula em torno de 15 minutos de duração, 5 podcasts e um caderno de vinte e duas páginas com conteúdo da disciplina e exercícios. Para o Curso Normal, caso das turmas dos turnos da manhã e tarde do CEIAA, embora houvesse um caderno específico para as matérias, não havia videoaulas e podcasts a elas adaptados.

Contudo, o principal problema estava na pouca profundidade e no conteúdo genérico daquele material, o que na prática obrigava os professores a prepararem um novo material digital para seus estudantes, com alguns professores abandonando a ideia inicial de não utilizar dos recursos de vídeo para dar suas aulas, produzindo com isso diferenças entre o que os estudantes com dispositivo de acesso à internet recebiam de conteúdo e o que aqueles sem acesso à internet receberam, mesmo com ambos os grupos recebendo o mesmo material didático.

Mais do que a questão da desigualdade de ensino interna, havia como fundo dessa discussão o aprofundamento das desigualdades entre estudantes da rede estadual de escolas diferentes, uma vez que cada unidade escolar produziu soluções próprias para esses desafios, e entre estudantes das redes públicas e particulares, cujas aulas presenciais já haviam retornado anteriormente, em formatos diversos. A preocupação com a evasão escolar na rede estadual também se fazia o tempo todo presente, tendo em vista que o número de ausências contabilizadas nas aulas ultrapassava em muito os patamares regulares das estatísticas pré-pandêmicas. Nesse sentido, com o tempo acabou prevalecendo a vontade dos professores em dar suas aulas com base em material e/ou sua preparação própria, muitos escolhendo utilizar a plataforma de vídeo disponibilizada pelo *Applique-se* para conectar-se mais diretamente com os estudantes, mesmo que isso implicasse um ensino desigual entre estudantes com dispositivo e sem dispositivo de acesso à internet em uma mesma turma ou série.

A utilização dos recursos de vídeo foi discutida em mais uma reunião entre os profissionais da educação da escola, sendo levantada a possibilidade de utilização do *Google Meet*, através do *Google Classroom*, como forma de permitir uma maior participação dos alunos durante as aulas. Este aplicativo trazia, ainda, a possibilidade de gravação das aulas, para serem postadas nas pastas das turmas no *Google Classroom*, o que seria uma maneira de ampliar ainda mais a participação dos estudantes, permitindo que aqueles com dificuldades de acesso à plataforma pudessem acessar os conteúdos das aulas em outros momentos, além do horário pré-estabelecido. Dessa maneira, também foi levantada a questão da contabilização das presenças em aulas ser estendida para além das

respostas e comentários durante o horário escolar, sendo validadas também as entregas das atividades e provas no período estipulado pelos professores.

Ainda assim, alguns professores foram contrários à utilização do *Google Meet*. Outros, como foi o meu caso, passaram a abrir ao mesmo tempo por aproximadamente meia hora por aula os dois aplicativos, *Applique-se* e *Google meet*, após dar um tempo para que os estudantes visualizassem, lessem e respondessem às tarefas. Tal opção se deveu ao intuito de não prejudicar aqueles que somente possuíam acesso pela plataforma oferecida pelo Estado, que continuava a ser mais acessada por estes do que o aplicativo da *Google*, em virtude da maior facilidade de acesso, por não consumir dados. Complementarmente, isso possibilitou que os bolsistas PIBID (Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência), programa do qual participo enquanto professor supervisor, também pudessem acompanhar às minhas aulas e, finalmente, conhecer os alunos após meses apenas me ajudando na produção de conteúdo e produzindo postagens no aplicativo Instagram na página do PIBID correspondente². Essa aproximação acabou por se estender também para a criação de um grupo de What's app para monitoria e a retirada de dúvidas sobre a disciplina de sociologia entre os estudantes, os bolsistas PIBID, a professora coordenadora do PIBID e eu, um dos professores da disciplina na escola.

Durante o recesso que antecedia o início do terceiro bimestre, os professores começaram a receber informações sobre a transformação do formato das aulas remotas para um formato híbrido, no qual, gradativa e escalonadamente, professores e estudantes voltariam à escola para aulas presenciais. Este foi um efeito da progressão da vacinação no país e, em particular, dos professores enquanto um dos últimos grupos prioritários no Estado do Rio de Janeiro. Após reunião realizada logo antes do retorno às aulas, ficou estabelecido que os professores aptos ao retorno seriam aqueles sem comorbidades e já com as duas doses da vacina, tendo aplicado a segunda dose há pelo menos 15 dias antes do retorno à sala de aula. Os professores aptos nessas condições seriam divididos em dois grupos, os quais trabalhariam presencialmente num revezamento quinzenal, intercalando uma semana de trabalho remoto com uma semana de trabalho presencial.

² O Pibid conjunto de Ciências Sociais e Biologia, da PUC-Rio, cuja página pode ser acessada pelo link: https://instagram.com/pibid_sociobio?utm_medium=copy_link.

Os estudantes, por sua vez, retornariam ao formato híbrido sem estarem vacinados, correndo riscos ampliados mesmo sem serem os principais grupos afetados pela pandemia. Retornariam no formato presencial com um fracionamento ainda maior, sendo somente possível que um terço da turma estivesse presente de cada vez – o que totalizava em torno de 12 a 15 estudantes por sala. Esse período de adaptação foi importante para a socialização, a construção e a retomada de alguns hábitos escolares e de uma cultura de estudos, à medida em que somente foi possível devido ao recuo dos casos e mortes da pandemia no estado, que ainda persistia, porém didaticamente se mostrou problemático, uma vez que os professores que se apresentavam na escola eram liberados de dar suas aulas no formato remoto na semana correspondente, por uma impossibilidade lógica de se estar em dois lugares ao mesmo tempo e por não existir equipamento na escola que permitisse a transmissão ao vivo das aulas.

Concomitantemente, os estudantes escalados para o ensino presencial na semana não conseguiam acompanhar simultaneamente às explicações dos professores pelo formato remoto, de modo que a solução dada foi muitas vezes retomar sempre que possível o que havia sido discutido na semana anterior, o que prejudicava o andamento das aulas e, possivelmente, deve ter gerado desinteresse por parte de alguns dos estudantes. Tendo um público reduzido e quase sempre diferente a cada aula – por esse esquema de revezamento os professores e estudantes somente se reencontrariam em sala de aula a cada seis semanas, o que significava apenas um ou dois encontros em sala dos estudantes com o professor por bimestre –, ao menos o material didático parecia ser um ponto de apoio em comum a todos, fossem textos, vídeos ou de outra natureza. Isso implicava em um trabalho de preparação ainda mais demorado do que o habitual, pois além das aulas e materiais físicos, era preciso preparar ou buscar materiais em versão digital, o que se fazia sentir nas constantes queixas de cansaço dos professores.

Os estudantes também não se adaptaram de imediato. A necessidade de muitos protocolos para a proteção da saúde de todos foi em geral respeitada, mas era comum a reclamação dos professores sobre o comportamento de alunos, no sentido de que alguns não cumpriam com a necessidade de utilização da máscara em tempo integral, abaixando-a sempre que iriam falar, estendendo o tempo com ela abaixada após os períodos de refeições e momentos de hidratação, ou mesmo com o fato de que alguns dos estudantes somente utilizavam a máscara no interior do espaço escolar. Com todos os espaços da cidade do Rio de Janeiro, abertos e fechados, funcionando com exigências sanitárias cada vez menores em seus protocolos, era difícil para a educação, em especial a rede de

educação pública, consolidar sua proposta de garantir educação inclusiva e construir uma cultura de salvaguarda da saúde coletiva a partir do incentivo a determinados hábitos e práticas individuais e coletivas dos estudantes. O adiantar da vacinação da primeira dose na faixa etária dos estudantes a partir de fins de agosto e da segunda dose antes do final do ano letivo, contribuiu para a redução do número de casos, produzindo também uma sensação de que as coisas se acalmavam. No entanto, esse espírito de afrouxamento antecipado dos cuidados não poderia partir das instituições educativas, nem mesmo dos profissionais da educação, que permaneceram exigindo uma postura cuidadosa dentro do ambiente escolar.

Ainda assim, os números da pandemia trazidos pelo Comitê Científico da Prefeitura do Rio de Janeiro no início de outubro (G1, 05/10/2021) indicavam que o momento de retomada do ensino presencial em sua totalidade havia chegado, sendo preciso abandonar o ensino remoto e híbrido. O Estado do Rio de Janeiro seguiu as indicações da prefeitura da capital, instituindo o retorno às aulas presenciais em sua totalidade a partir da última semana de outubro, com o último bimestre de 2021 já iniciado (MONTEIRO, 20/10/2021). Foi feito um esforço pelas escolas da rede estadual de trazer de volta os alunos que aparentemente haviam abandonado o ano letivo, de tal maneira que as salas de aula passaram a receber um número superior de estudantes do que os que frequentavam o ensino em seu formato remoto, mas ainda assim não foi possível trazer de volta todos os infrequentes, configurando um número acima da média de abandonos dos anos anteriores à pandemia (FORSTER, 28/01/2021).

Faltando pouco tempo para o encerramento do ano, após um retorno iniciado em um bimestre um pouco mais curto, os esforços pedagógicos se direcionaram no sentido de aproveitar aquele período para cumprir ao máximo com o conteúdo relativo a cada série do ensino médio e também em recuperar os casos de estudantes com problemas de nota ou sem avaliações até o momento. O conteúdo poderia ser retomado nos anos seguintes com reforços escolares, ao menos para as turmas de primeiro e segundo ano, que continuariam seu ciclo na educação básica em 2022, mas muitos estudantes haviam perdido a possibilidade de realizar suas avaliações ainda no período letivo de 2021. Nesse sentido, no caso do CEIAA, além da nota do quarto bimestre, também foi oferecida aos alunos que haviam obtido uma soma inferior a dez pontos nos três primeiros bimestres a possibilidade de realizar uma recuperação.

Esta “mega recuperação”, como ficou chamada, substituiria a nota ou ausência de nota dos dois primeiros bimestres do ano, período com maior infrequência estudantil, em

virtude das dificuldades do ensino remoto, dando maiores possibilidades aos estudantes de obterem os vinte pontos necessários para aprovação. A questão da frequência seria um problema resolvido caso a caso nos conselhos de classe, pois, além dos problemas recorrentes com os dispositivos de acesso à internet, outras questões sociais e de saúde afetaram a frequência estudantil – vale citar que, além de alguns estudantes terem sido infectados com a Covid-19, sem maiores problemas, a escola ainda passou por um surto de gripe ao final do ano que resultou em um número considerável de faltas –, mas a direção se empenhou em frisar aos alunos a necessidade de que elas e eles não mais faltassem sem justificativas, como forma de obter os 75% necessários para passar de ano, artifício necessário para minimizar ao máximo os problemas de falta e gerar engajamento dos estudantes até o fim do ano letivo.

A “mega recuperação” teve grande adesão dos estudantes, mas a impressão ao final do ano acabou sendo a de que todos os esforços produzidos pelos profissionais da educação foram de pouca ou nenhuma valia, a partir do momento em que a SEEDUC-RJ baixou a Resolução Nº. 6013 de 8 de dezembro de 2021, às vésperas do último conselho de classe aprovando todos os estudantes que haviam feito qualquer avaliação ao longo do ano letivo. Os professores em sua maioria não questionaram a aprovação nesses moldes, uma vez que o contexto dessa aprovação se devia à maior excepcionalidade educacional da história, mas o fato de ter vindo de uma decisão de cima, sem qualquer diálogo com a classe trabalhadora e a comunidade escolar em geral, era representativa do modo desorganizado da desconsideração das autoridades para com a educação pública.

Considerações finais

O descaso com a educação pública foi perceptível durante todo o período pandêmico, em maior ou menor grau à medida em que novos secretários assumiram a pasta da educação. Ao final do ano de 2021, a SEEDUC-RJ já se encontrava com o 3º secretário em aproximadamente um ano e nove meses de pandemia (O DIA, 03/06/2021). O atual secretário, Alexandre Valle, direcionou seus esforços para o retorno do formato presencial de ensino, após intensa pressão dos órgãos midiáticos de maior repercussão e poder político. O caráter antidemocrático e atravessado das decisões da SEEDUC-RJ nesses últimos dois anos letivos foi um dos principais causadores e ampliadores de instabilidades, problemas psicológicos entre professores e alunos, bem como de insatisfações gerais e internas quanto ao caráter burocrático da aplicação de atividades remotas, muitas pré-fabricadas e afastadas da realidade social dos estudantes. É verdade

que no início do ano letivo de 2021 houve um esforço de aproximação dos conteúdos à esta realidade, bem como de ampliação do acesso à internet aos estudantes, em virtude de o então secretário Comte Bittencourt ter sido membro e presidente da Comissão de Educação da Alerj por anos, estando por isso mais inteirado das necessidades dos profissionais e estudantes da rede, mas tal esforço, ainda assim, pouco dialogou com os profissionais, estudantes e comunidade escolar.

Outro problema deveu-se ao fato desta proposta da SEEDUC-RJ em menos de um ano ter sido descontinuada, com a troca de secretário por interesses visando o jogo político de 2022, inviabilizando a construção de um projeto a longo prazo de valorização da educação pública, o que passaria necessariamente pelo aumento de investimentos na área, valorizando de forma digna seus profissionais, reestruturando os estabelecimentos de ensino e oferecendo as condições propícias para os estudantes usufruírem desses espaços como verdadeiros centros de produção e disseminação de conhecimento. Mas para a efetiva construção de um projeto de valorização da educação seria necessário romper com alguns dos entraves a investimentos, como por exemplo o nefasto “teto de gastos” imposto à educação e à saúde, algo somente possível com vontade política para transformar o triste cenário em que se encontram. E isto não ocorre no Estado do Rio de Janeiro há pelo menos três décadas.

Quanto aos professores, por mais que muito do seu aprendizado no formato remoto tenha sido construído com a prática, modificando constantemente suas formas de ação ao longo dos meses e procurando romper com o burocratismo e os desmandos em cima da educação remota, a descontinuidade de todo o processo foi um permanente entrave ao desenvolvimento de propostas educacionais que aproximassem os estudantes da escola. Os ciclos desiguais de estudos no ano letivo de 2020 representaram a decisão de que, sendo impossível resolver o cenário, o melhor a se fazer foi encerrá-lo, aprovando os estudantes com notas alcançando a média ou acima dela em pelo menos um dos dois ciclos. Vale lembrar que tais avaliações não puderam dispor do acompanhamento adequado, necessário ao desenvolvimento das habilidades e competências dos estudantes ao longo de um ano letivo. Em movimento de continuidade a essa proposta, houve a ampliação do número de dependências possíveis para cada estudante – agora chamadas de recuperação de estudos –, as quais seriam realizadas no ano de 2021, para a não retenção destes em uma série – aumentando de duas para três a possibilidade de reprovação em disciplinas, permitindo sua progressão parcial, sob a necessidade de

realizar estas avaliações e conseguir nota para aprovação nelas para a conclusão do curso nos anos seguintes.

Ainda assim, esta “facilidade”, a qual empurrou parte do problema para o ano seguinte, não impediu que maiores contingentes de estudantes evadissem das escolas. Grande parte dos estudantes evadidos em 2020 retornaram em 2021 e aqueles que deixaram de frequentar em 2021 provavelmente procurarão retornar em 2022. É imprescindível, não apenas para estes, mas para todos os estudantes, portanto, que o retorno às aulas venha acompanhado da criação de redes de apoio que busquem recuperar o conteúdo que possa ter sido perdido, ou aprofundado de maneira insuficiente durante o ano, bem como também se faz necessário o apoio psicossocial, tendo em vista que uma parcela considerável desses estudantes vive em condições de grandes vulnerabilidades econômicas e emocionais, ampliadas pela pandemia, e que de alguma maneira todos foram afetados por ela.

Quanto ao ano letivo de 2022, a chegada de novas variantes torna o cenário ainda em alguma medida imprevisível, mas os movimentos de construção do planejamento anual já dão indicações sobre o não retorno ao formato de aulas remotas, a não ser que os casos se agudizem a níveis ainda mais problemáticos de espraiamento do número de casos e mortes. Os profissionais de educação da rede estadual já estão em alguma medida calejados com os atravessamentos que as determinações que vêm “de cima” produzem em seus planejamentos regulares, interrompendo com frequência seus ritmos de trabalho e constantemente trazendo novos desafios e problemas a serem resolvidos em caráter de urgência.

No entanto, o imponderável de uma pandemia exige que certas precauções sejam tomadas para o caso de novas excepcionalidades, sendo imprescindível a preservação de todo o acervo de materiais didáticos produzidos ao longo desses quase dois anos letivos. Mais do que isso, é necessário que se invista em estudos sobre os acontecimentos e as soluções trazidas pelos professores e equipes de profissionais da educação para os desafios impostos no cenário pandêmico, dando especial atenção às possibilidades que o desenvolvimento tecnológico pode trazer para a educação, sempre com o cuidado necessário que o uso de novas ferramentas pode trazer, garantindo a autonomia pedagógica dos profissionais da educação, a privacidade de professores e estudantes, bem como a proteção de seus dados.

Os profissionais da educação vêm há alguns anos sofrendo ataques pesados de maneira a descredibilizar suas ações dentro e fora de sala de aula. No entanto, vale

reafirmar, a escola deve ser o local por excelência do conhecimento, produzido e ensinado, da liberdade de ideias, do respeito às diferenças e da construção de uma sociedade mais democrática no sentido amplo de participação plural de todos. As dificuldades enfrentadas pelos profissionais da educação na luta pela saúde coletiva ficam perceptíveis quando surgem pressões de diversos lados, exigindo um retorno ao sistema presencial irresponsável e tachando os profissionais da educação por adjetivações negativas, como se estes estivessem de folga e sem trabalhar nesse período excepcional, quando na realidade trabalharam tanto quanto ou mais, tendo que passar por cima de situações de estresse e dificuldades socioemocionais ampliadas com o prolongamento de uma pandemia descontrolada em território nacional e internacional, tendo sido por aqui proposital e criminosamente negligenciada em muitas esferas.

Sendo assim, não basta reabrir as escolas, os próximos anos letivos já virão carregados de novas questões a serem debatidas e enfrentadas. De imediato, deve-se especial atenção na construção de esforços permanentes para acolhimento tanto para os estudantes que já cursavam o ensino médio e continuarão sua caminhada, quanto aos novos ingressantes, que saem dos últimos anos do ensino fundamental ainda nesse turbilhão e certamente precisarão de um tempo para adaptação, tanto de conteúdos disciplinares, quanto de aspectos socioemocionais. Da mesma forma, atenção especial deve ser dada à busca pelo reingresso dos estudantes evadidos do sistema de ensino, em níveis maiores dos últimos anos (ALESSANDRA, 06/10/2021)

Para finalizar, mais uma preocupação central deve direcionar os esforços: aquela que diz respeito à implantação do Novo Ensino Médio na Base Nacional Comum Curricular (BNCC), bastante problemática no sentido de que pode atender aos interesses privatistas e de desmonte da educação pública, ao não garantirem os investimentos necessários para que todas as unidades escolares consigam oferecer a diversidade necessária de disciplinas e saberes aos estudantes e ao agruparem professores em grandes áreas e disciplinas de teor genérico e de conteúdo crítico esvaziado, enquanto as verdadeiras necessidades de esforços pela melhoria da educação, como é o caso do cumprimento das já mencionadas leis existentes que garantem o piso salarial dos professores, o 1/3 de tempo de trabalho para planejamento das aulas e o limite do número de estudantes por sala de aula, entre outras, são frequentemente negligenciadas e descumpridas.

Referências Bibliográficas:

- ARAUJO, Marcella. A Casa como problema e os problemas das casas durante a pandemia de Covid-19. Rio de Janeiro, **Dilemas**, Reflexões sobre a pandemia, pp.1-9, 2020. Disponível (online)_em: <https://www.reflexpandemia.org/texto-7>. Acesso em 28 de julho de 2020.
- BUTLER, Judith. **Precarious Life: The Powers of Mourning and violence**. Londres; Nova York: Verso, 2003.
- COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Intersectionality**. Cambridge; Malden: Polity Press, 2016.
- CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of colour. **Stanford Law Review**, 43 (6): 1241-1299, jul. 1991.
- DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Trad. Heci Regina Candiani. 1ª ed., São Paulo: Boitempo, 2016.
- _____. **A liberdade é uma luta constante**. Org. Frank Barat; trad. Heci Regina Candiani. 1ª ed., São Paulo: Boitempo, 2018.
- HARVEY, David. Política anticapitalista em tempos de COVID-19. In: DAVIS, Mike, et al: **Coronavírus e a luta de classes**. Terra sem Amos: Brasil, pp.13-23, 2020.
- HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- MOTTA, Eugênia. Ambiguidades domésticas e a pandemia. Rio de Janeiro, **Dilemas**, Reflexões sobre a pandemia, pp.1-6, 2020. Disponível (online) em: <https://www.reflexpandemia.org/texto-19>.
- RIO DE JANEIRO. Decreto nº 46.970, de 13 de março de 2020. Dispõe sobre medidas temporárias de prevenção ao contágio e de enfrentamento da propagação decorrente do Novo Coronavírus (COVID-19), do regime de trabalho de servidor público, e dá outras providências, **DOERJ**. Disponível (online) em: <http://www.fazenda.rj.gov.br/sefaz/content/conn/UCMServer/uuid/dDocName%3aWCC42000007596>. Acesso: 10 de jun. 2020.
- _____. Lei nº8768, de 23 de março de 2020. Autoriza o poder executivo a adotar as medidas que especifica e dá outras providências. **Governo do Estado do Rio de Janeiro**, Disponível em: <https://leisestaduais.com.br/rj/lei-ordinaria-n-8768-2020-rio-de-janeiro-autoriza-o-poder-executivo-a-adotar-as-medidas-que-especifica-e-das-outras-providencias>. Acesso: 10 de jun. 2020.
- _____. Plano de Ação Pedagógico, **SEEDUC-RJ**, circular interna, 2020.

_____. Portaria SEEDUC/SUGEN Nº 875 de 24 de julho de 2020. Estabelece de forma excepcional normas complementares de avaliação do desempenho escolar para o ano letivo de 2020, e dá outras providências. **DOERJ**, Disponível (online) em: http://www.ioerj.com.br/portal/modules/conteudoonline/mostra_edicao.php?k=2AD01A86-43APD-4FCA-A69F-D78711C5FB6E. Acesso em 22 de dez. de 2020.

_____. Resolução Nº. 6013 de 8 de dezembro de 2021. Estabelece, de forma excepcional, normas complementares para a organização e reestrutura de oferta dos cursos de ensino fundamental e médio, no ano letivo de 2021, e dá outras providências. **DOERJ**, Disponível (online) em: <https://www.legisweb.com.br/legislacao/?id=402687>

SAFFIOTI, Heleith Iara Bongiovani. **Gênero, patriarcado, violência**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

SOLIS, Victor Nigro Fernandes. Desigualdades e vulnerabilidades na educação diante da pandemia: Um olhar sobre a educação remota na rede estadual do Rio de Janeiro. In: **DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social –Rio de Janeiro – Reflexões na Pandemia 2020 –pp. 1-15**. Disponível em: <https://www.reflexpandemia.org/texto-65>. Acesso: 20 de janeiro de 2021.

Fontes da Imprensa:

ALESSANDRA, Karla. Educadores alertam para aumento de evasão escolar durante a pandemia. Brasília, **Câmara dos Deputados**, 06/10/2021. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/814382-educadores-alertam-para-aumento-de-evasao-escolar-durante-a-pandemia/>. Acesso em 07 fev, 2021.

DONDOSSOLA, Edivaldo. Estudantes da rede estadual do RJ reclamam das condições de acesso às aulas online, **G1**, Rio de Janeiro, 11 de maio de 2020. Disponível (online) em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/05/11/estudantes-da-rede-estadual-do-rj-reclamam-das-condicoes-de-acesso-as-aulas-online.ghtml>. Acesso em 28 de jul. de 2020.

FORSTER, Paula, Pandemia aumenta evasão escolar, diz relatório do UNICEF. São Paulo, **CNN Brasil**, 28/01/2021. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/pandemia-aumenta-evasao-escolar-diz-relatorio-do-unicef/> Acesso em 07 fev. 2021.

G1, Comitê científico da Prefeitura do Rio libera retorno pleno às aulas. Rio de Janeiro, **G1**, 05/10/2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2021/10/05/comite-cientifico-da-prefeitura-do-rio-libera-retorno-pleno-as-aulas.ghtml> Acesso em 07 fev. 2021.

JANONE, Lucas. Avanço da pandemia de Covid-19 leva RJ a fechar escolas estaduais. Rio de Janeiro, **CNN Brasil**, 28/11/2020. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/2020/11/28/avanco-da-pandemia-de-covid-19-leva-rj-a-fechar-escolas-estaduais> Acesso em 21 dez. 2020.

KLEIN, Cristian. Pacote de Witzel inclui bolsas de auxílio e requisição de hotéis pelo Estado, Valor Econômico, Rio de Janeiro, 23 de março de 2020. Disponível (online) em: <https://valor.globo.com/brasil/noticia/2020/03/23/pacote-de-witzel-inclui-bolsas-de-auxilio-e-requisicao-de-hoteis-pelo-estado.ghtml>. Acesso em 28 de jul. de 2020.

MONTEIRO, Marcela, Rede estadual de educação do Rio confirma volta das aulas 100% presenciais. Rio de Janeiro, **CNN Brasil**, 20/10/2021. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/rede-estadual-de-educacao-do-rio-confirma-volta-das-aulas-100-presenciais>. Acesso em 7 fev. 2021.

O DIA, Claudio Castro troca secretário estadual de educação. Rio de Janeiro, **O Dia**, 03/06/2021. Disponível em: <https://odia.ig.com.br/rio-de-janeiro/2021/06/6159678-claudio-castro-troca-secretario-estadual-de-educacao.html>. Acesso em 7 fev. 2021.

TEIXEIRA, Mônica; NASCIMENTO, Tatiana. RJ fica em 20º lugar no ranking da educação de ensino médio no Brasil. Rio de Janeiro, **RJ2**, 16/09/2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/09/16/rj-fica-em-20-lugar-no-ranking-da-educacao-de-ensino-medio-no-brasil.ghtml>. Acesso em 20 dez. 2020.

TENENTE, Luiza. Sem internet, merenda e lugar para estudar: veja obstáculos do ensino à distância na rede pública durante a pandemia de Covid-19, **G1**, Brasil, 05 de maio de 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/educacao/noticia/2020/05/05/sem-internet-merenda-e-lugar-para-estudar-veja-obstaculos-do-ensino-a-distancia-na-rede-publica-durante-a-pandemia-de-covid-19.ghtml>. Acesso em 15 jul. 2020.

TOKARNIA, Mariana. Rio de Janeiro retomará aulas do 3º ano dia 19. Rio de Janeiro, **Agência Brasil**, 09/10/2020. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2020-10/rio-de-janeiro-retomara-aulas-do-3o-ano-do-ensino-medio-dia-19#:~:text=O%20governo%20do%20estado%20do,o%20dia%2019%20de%20outubro>. Acesso em 21 dez. 2020.

Uma discussão sobre a sociedade do imediatismo a partir de Byung-Chul Han

Renata Marafon¹

Ana Flávia Costa Eccard²

Resumo

O atual artigo busca discutir os elementos da nova configuração da sociedade a partir da leitura de Byung-Chul Han, trata-se de compreender as modificações sofridas pela hiper conexão, a utilização massificada das redes e das novas temporalidades que influenciam diretamente as relações sociais. A sociedade atual não se resume mais ao simples ter, mas disfarçadamente em um ser transmutado no ter, já que através da premissa da máxima eficiência e da alta estimulação, alcança-se a recompensa pelos esforços através do reconhecimento e de mais remuneração para aquisição de objetos de status social. Nega-se a negatividade, estimula-se a positividade, e dentro uma sociedade altamente competitiva, geram-se jovens frustrados que não conseguem alcançar o ápice do status social pelo mero esforço comum, acometidos pela depressão e excluídos por não terem se esforçado o suficiente. Uma sociedade viciada em dopamina causada pelo constante uso de redes sociais e estímulos, sendo o tédio um pecado capital. Este estudo tem como objetivo geral relatar uma observação da sociedade atual, em que é necessário ser produtivo a todo momento que poderia ser de usufruto de pequenos prazeres sob o manto da busca pela produtividade e eficiência e como objetivos específicos, entender o contexto da revolução industrial, como o capitalismo gerou o modelo de vida atual; verificar os impactos dessa positividade exacerbada na sociedade e analisar como a estimulação constante e exagerada, tal qual uma combustão, tem gerado jovens deprimidos. A pesquisa será bibliográfica, fazendo-se uma revisão da literatura atual por meio do método dedutivo com escrita por forma de ensaio.

Palavras-chaves: sociedade; positividade; dopamina; eficiência; combustão;

Abstract

Today's society is no longer limited to simple having, but disguised as being transmuted into having, since through the premise of maximum efficiency and high stimulation, the reward for efforts is achieved through recognition and more remuneration

¹ Bacharel em Direito, pós-graduada em Direito Administrativo e em Direito Penal, servidora pública em exercício na Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Mestranda em Direito e Desenvolvimento Sustentável (Unifacvest), Contato:< renatamarafon27@gmail.com>

² Professora Doutora do Mestrado em Direito UNIFACVEST. Doutoranda do PPFIL. Advogada. Contato: <anaeccard@gmail.com>

for acquiring objects of social status. Negativity is denied, positivity is encouraged, and within a highly competitive society, frustrated young people are generated who cannot reach the apex of social status by mere common effort, stricken by depression and excluded for not having tried hard enough.. A society addicted to dopamine caused by the constant use of social networks and stimuli, boredom being a cardinal sin. This study has the general objective to report an observation of today's society, in which it is necessary to be productive at all times, which could be the enjoyment of small pleasures under the mantle of the search for productivity and efficiency and as specific objectives, to understand the context of the industrial revolution., how capitalism managed the current life model; to verify the impacts of this exacerbated positivity on society and to analyze how constant and exaggerated stimulation, such as combustion, has generated depressed young people. The research will be bibliographical, making a review of the current literature through the deductive method.

Keywords: society; positivity; dopamine; efficiency; combustion; ensaio.

Introdução

Para Han, a sociedade migrou de uma sociedade disciplinar para uma sociedade do desempenho, onde ser eficiente a todo momento é a máxima da lógica capitalista atual. Trabalha-se o dia todo, mas o que se faz no tempo restante? Assiste televisão, se diverte? Não, se capacita, corre atrás de objetivos, faz cursos, afinal só assim você será recompensado pelos seus esforços para além das horas de trabalho e conseguirá cada vez mais resultados, tanto para a empresa, quanto financeiros em uma esfera material.

Há ainda nas chamadas horas livres uma estimulação constante, sendo o tédio o grande vilão do progresso pessoal da atualidade. Quem nunca se sentiu culpado por estar pensando ou fazendo nada? Tendo por base essa bomba diária de estimulação, pode-se fazer a analogia a uma combustão, já que é necessária a dose de dopamina diária para não se ter o sentimento de inutilidade. Toda essa autocobrança, violação da própria dignidade humana ao lazer, dissimuladamente transmutada em produtividade, gera uma sociedade doente, depressiva, já que atingir níveis tão altos de sucesso é praticamente impossível a todas as pessoas, fazendo-as sentir vazias, depressivas desenvolvendo toda sorte que distúrbios psíquico.

O objetivo principal deste ensaio, demonstrar a mudança da sociedade atual ao longo dos últimos anos; e tem como objetivos específicos analisar o significado de combustão no contexto social; estudar as revoluções históricas e o estágio atual da

humanidade; verificar como a sociedade tem adoecido ante tantas cobranças infundadas. A metodologia será através da revisão bibliográfica por meio do método dedutivo em escrita de ensaio.

1 Desenvolvimento

1.1 Dos significados

O dicionário Michaelis traz a significação de combustão, a saber: do latim: *lat combustio*. sujeito feminino. Ação de queimar; o que é consumido pelo fogo; incêndio de rápida propagação, ou ainda, em sentido figurado, revolução repentina em um país; circunstância de grande tumulto. (MICHAELIS, UOL, s.a). O sentido conotativo será o foco do estudo em tela, iniciando sobre os períodos da história ocidental, portanto, na contemporaneidade.

1.2 Das idades históricas

A história da sociedade é feita de revoluções, combustões, marcos que remetem a cada etapa do desenvolvimento social e do passar das eras.

Idades	Início	Término
Antiga	4.000a.C.(invenção da escrita)	476 d.C.(queda do Império Romano)
Média	476 (queda do Império Romano)	1453 (Tomada de Constantinopla)
Moderna	1453 (Tomada de Constantinopla)	1789 (Revolução Francesa)
Contemporânea	1789 (Revolução Francesa)	Atualmente

Fonte: <https://www.sohistoria.com.br/ef2/periodoshist/index.php>

Idade Antiga foi marcada pela invasão e dominação de territórios pelos romanos, ascensão de grandes filósofos, bem como a absorção da cultura grega pelos romanos, os quais tinham grandes contribuições em campos como filosofia, matemática e astronomia.

Após a queda do império romano, tem-se início a Idade Média, onde o cerne da história menciona o período feudal, onde o castelo era o centro político das regiões, com a grande influência de poder da igreja. A principal atividade era a agricultura, sendo a mesma responsável pelo sustento econômico da Europa. Foi um grande período de invasões de territórios por outros povos, tendo seu fim marcado pela tomada de Constantinopla pelos turcos em 1453. (Só História...)

Na Idade Moderna, o período é marcado pelas grandes navegações, descoberta de novas terras e sua colonização. Paralelo a isso, o comércio ascendeu, dando origem a burguesia. Houve o rompimento da Igreja Católica, dando origem ao Protestantismo por meio do pensamento de Lutero e ainda, o movimento mais importante, o Renascimento,

ou, Século das Luzes, onde nas manifestações culturais tiveram muita influência o racionalismo e as ciências, tendo seu fim culminado com a Revolução Francesa.

Após 1789, a Idade Contemporânea tem início, sendo um grande marco, a Revolução Industrial, bem como as duas grandes guerras mundiais. Verifica-se que todo o período histórico da sociedade ocidental é marcado por revoluções, ou no contexto de estudo, de combustões sociais. Grandes crises deram início a grandes períodos, ou seja, a combustão social.

Alguns estudiosos já mencionam o início de um novo período histórico, qual seja, o período pós-contemporâneo. Para Adolpho (2009) “Acredito que nossos bisnetos chamarão de “Idade Pós-Contemporânea” a época que começa em meados dos anos 90 do extinto século XX (possivelmente para terminar somente com a colonização de um outro planeta).”

Já para Andrade (2014), pode-se falar, inclusive, em “era tecnológica”:

A derrubada do Muro de Berlim em 9 de novembro de 1989 não apenas pôs fim à Guerra Fria como também significou um marco na história mundial. Para o professor Nilzo Ivo Ladwig, do Grupo Interdisciplinar de Pesquisa em Administração, Relações Internacionais e Turismo da Unisul (SC) e organizador do livro 20 anos da queda do Muro de Berlim: um debate interdisciplinar, a demolição significou uma mudança de paradigmas. Segundo ele, após a queda do muro, surgiram novas abordagens ecológicas, econômicas, educacionais, políticas e sociais. Esse novo período da história da humanidade aponta para significativas mudanças e melhorias, demarca desafios e consolida absurdos como a degradação do meio natural, a exclusão social e o consumo exarcebado. A nova era, que talvez possa ser chamada de “tecnológica”, tem como principal característica o aumento do conflito e do distanciamento entre homem e natureza, iniciado na Inglaterra dos tempos modernos pelas marcantes intervenções socioambientais da primeira Revolução Industrial, entre 1760 e 1850. (ANDRADE, 2014, p. 1)

Notadamente, desde a Revolução Francesa, presenciaram-se revoluções cada com mais frequência. A Revolução Industrial per si, transformou o mundo e o modo de consumo em uma velocidade frenética. Nesse ponto, temos as fases da revolução industrial.

Na primeira Revolução Industrial, saiu-se da atividade de setor primário, a agricultura, para as fábricas. Teve início o êxodo rural, apesar de ainda preponderante.

Ocorreu na segunda metade do Século XVIII, na Inglaterra, com passagem da monofatura à maquinofatura, aperfeiçoamento das máquinas a vapor a, tendo sua principal atividade na produção têxtil e metalúrgica. A força humana foi substituída pela força máquina com força da natureza (SANTOS, 2014).

Um século depois, por volta de 1860, novas tecnologias contribuíram para esta nova etapa da Revolução Industrial, tais como a eletricidade, transformação de ferro em aço e a indústria química:

Nascia, assim, a Segunda Revolução Industrial e, com ela, na busca de maiores lucros em relação aos investimentos feitos, levou-se ao extremo a especialização do trabalho; ampliou-se a produção, passando-se a produzir artigos em série, o que barateava o custo por unidade produzida. Surgiram as linhas de montagem, esteiras rolantes por onde circulavam as partes do produto a ser montado, de modo a agilizar a produção. Taylor e Ford foram os principais expoentes dessa nova forma de produção material dos bens de consumo. Cada qual desenvolveu suas teorias e práticas numa sociedade capitalista na qual a supremacia burguesa estava estabelecida na esfera econômica, o crescimento urbano era favorecido pelo êxodo rural acelerado e, desta forma, o aumento da classe operária era consequência natural. Ainda neste período, a política e a ideologia gravitavam entre dois pólos: a burguesia industrial e o proletariado. Taylor, precursor do movimento denominado taylorismo que se iniciou na virada do século XIX para o século XX, introduziu a concepção do domínio do trabalho pelo capital através do controle das decisões que eram tomadas no decorrer do processo produtivo. (GASPARIN; SILVA, 2006, p. 6)

No que tange a Terceira Revolução Industrial, os pilares dessa Revolução Industrial são as novas tecnologias, desemprego e organização do trabalho. “As propostas neoliberais têm produzido efeitos deletérios no mercado de trabalho, tendo como um dos maiores problemas o aumento do desemprego dos setores produtivos, com os trabalhadores sendo expulsos do mercado de trabalho”. (MEDEIROS; ROCHA, 2004, p. 400)

Historicamente, esse período compreendeu o pós Segunda Guerra, mais precisamente na década de 50, compreendendo o maior avanço tecnológico tanto no sistema produtivo, como no campo científico, por exemplo nas áreas da genética, eletrônica, robótica, informática, dentre outras. (SOUSA, s.a). A Quarta Revolução tem a ver com uma renovação da terceira, um desenvolvimento dos estudos, pesquisas e nanotecnologia:

A Quarta Revolução Industrial é também conhecida como a era das máquinas livres assim tomando parte do movimento “Faça você mesmo”, saltando de tarefas domésticas para os laboratórios de pesquisa e indústrias. E o salto foi impulsionado pelos motivos de economia de dinheiro e obtenção dos resultados necessários (CONTREIRAS, 2015, p. 84)

Ante o apresentado, percebe-se que as revoluções industriais tem ocorrido em um menor espaço temporal entre cada uma, falando-se em aproximadamente 100 anos entre a primeira e a segunda, 80 a 90 entre a segunda e a terceira, e em 40, 50 anos entre a terceira e a quarta. O mesmo se pode falar entre as eras da história, onde os historiadores atuais já afirmam nos encontrarmos na era pós-contemporânea, ultrapassada na década de 90 em decorrência das inovações tecnológicas.

2 Da percepção de tempo

Para se falar em desenvolvimento, ele é inerente à noção de tempo transcorrido, e quem não tem a sensação de que os dias têm passado de maneira mais rápida nas últimas décadas?

A geração de nossos pais e avós, viviam com menos recursos, mas mais qualidade no que tange a tempo livre para descanso e lazer, já que nos momentos fora do labor, não havia a exigência mental tal qual atualmente, em que vive-se em uma sociedade do excesso, onde o descanso é repugnado por ser um empecilho ao desenvolvimento pessoal e profissional.

Não se pode perder tempo, deve-se tornar todo o tempo livre em tempo útil de aperfeiçoamento. Sobre o tempo para Sampaio (2016):

O tempo não é uma variação de energia que possa estimular os neurônios sensitivos. Ao contrário da visão, não existem organismos que possuam sensores especializados em captar informações temporais do mundo externo. Apesar disso, a noção de tempo parece ser crucial em nossas vidas e em nosso comportamento [...] Outra distinção relevante, melhor discutida na história do conceito do tempo, é entre duração e ciclo. As durações indicam que um evento se estende por um determinado período. Já os ciclos indicam que um evento poderá se repetir com determinada frequência, em ciclos. (p. 376)

A percepção temporal pode ser considerada multideterminada, dependendo de fatores como temperatura corporal, ritmos cardianos e nível de complexidade da atividade executada, (CHAVES, MAIA FILHO, 2016). No que tange a Sales (2006):

Consoante a visão de tempo de uma sociedade, mais dinâmica ou mais imóvel, assim os tempos passado, presente e futuro adquirem cargas de acção ou inacção distintas. Consoante o grau de unificação, homogeneização e integração das três dimensões de tempo no seio de uma sociedade, assim essa sociedade responde perante a sua memória, a sua realidade e a sua projecção de modelos de organização. É, por vezes, em momentos de experiência liminar, momentos conturbados e dramáticos, que os traços de analogia entre as três dimensões do tempo se estabelecem, consolidam e redefinem. E nessas alturas que a temporalidade se torna eficaz e produtiva, permitindo aos indivíduos e às sociedades (re)encontrarem os seus próprios rumos no devir histórico. (p.2)

No conceito de Fleming (1989), professor de física da USP, o tempo, em sentido definido e de uma forma dramática, se resume ao envelhecimento biológico. Citando o fenômeno observado no filme “O curioso caso de Benjamin Button”, pelas leis da física uma pessoa idosa, pode com o decorrer dos anos se tornar uma criança. A apesar de o fenômeno ser estático, há zero chance de um idoso rejuvenescer, e há certeza absoluta de que um jovem irá envelhecer.

No conceito filosófico, Aristóteles também leciona sobre o tema, de forma quase teatral, afirmando ele que o tempo não se assemelha a uma substância, pois é composto

de pedaços, partes que não existem, pois algumas já pelo tempo transcorrido, se remetem ao passado, enquanto outras ainda não existem, pois pertencem ao futuro. Ainda não se pode afirmar que exista alguma parte no tempo atual por não ser um “agora extenso e não o sendo, ele não pode ser propriamente uma “parte” do tempo, pois uma parte é, por definição, algo extenso”. (PUENTE, 2007, p. 30) Por essa razão, ele descarta a imagem que temos de passado, presente e futuro, partes do tempo.

Para Aristóteles, ainda não se pode confundir o conceito de tempo com o de movimento. Para ele, se não houver mudança em nosso pensamento (*metabállomen tèn diánoian*), ou caso ignoremos uma mudança (*láthomen metabállontes*), o tempo deixaria de existir para nós. (PUENTE, 2007)

Como exemplo, ele cita o caso de um grupo de pessoas que adormecem subitamente, perdendo, daí, a noção do tempo transcorrido, porque ao acordarem conectaram o agora anterior, ou seja, o agora que marca o início de seu adormecer ao agora posterior, isto é, o agora que assinala o início de seu despertar, suprimindo assim o intervalo de tempo intermediário entre esses agoras por causa da ausência de sensação” (*dià tèn anaisthesían*)” (PUENTE, 2007, p. 33) que ocorreu enquanto dormiam.

Já, finalizando, Platão, afirma que Chronos, o tempo, era uma “imagem móvel da eternidade, sendo, portanto, temporário, visto que é apenas uma medida temporária na dimensão física, fazendo parte de uma realidade inferior” (ARANTES, 2015, p. 8.)

2.1 Sobre os tempos modernos



Fonte: <https://www.jornaltornado.pt/tempos-modernos-e-uma-critica-pungente-da-modernidade-capitalista-filme/>

Quando o filme “Tempos Modernos” foi lançado, o que mais chamou a atenção à época foi a redução do ser humano a uma força de trabalho. O trabalho exaustivo, pouco remunerado e repetitivo foi o grande apelo para chamar a atenção do público, apesar do

humor ácido contido no mesmo. Nesta cena representada acima, apesar de cômica, revela como o ser humano se tornou uma parte da máquina de produção de capital. Chaplin, em seu personagem, repetia seu trabalho tantas e tantas vezes, tal qual a máquina, mecanizada, que ao adentrar em suas engrenagens percebe-se como faz parte dela, desumanizado.

Em Tempos Modernos, os operários são apenas apêndices do sistema de máquinas, uma mera engrenagem, representada na cena clássica dos operários sendo engolido pela máquina. É a dimensão da objetividade estranha e fetichizada, pois a máquina, ou mais propriamente, o sistema da máquina, é a própria representação do fetiche que se impõe sob o comando do capitalista como *persona do capital*. (ALVES, 2000, p. 70)

Nem todos que assistiram ao filme, notaram a crítica nele contida, pois é necessário um exercício um pouco maior de autocompreensão e consciência de classe para entender o que o filme quis representar.

85 anos após seu lançamento, a indústria produtiva em si não mudou tanto, mas houve o surgimento de novas formas de mecanização do trabalho e do ser humano sem que nos déssemos conta.

3 Da eficiência e da produtividade

*Pane no sistema
Alguém me desconfigurou
Aonde estão meus olhos de robô?
Eu não sabia, eu não tinha percebido
Eu sempre achei que era vivo*

*Parafuso e fluido em lugar de articulação
Até achava que aqui batia um coração
Nada é orgânico, é tudo programado
E eu achando que tinha me libertado*

*Mas lá vem eles novamente
Eu sei o que vão fazer
Reinstalar o sistema*

*Pense, fale, compre, beba
Leia, vote, não se esqueça
Use, seja, ouça, diga
Tenha, more, gaste e viva*

*Pense, fale, compre, beba
Leia, vote, não se esqueça
Use, seja, ouça, diga...*

*Não, senhor
Sim, senhor
Não, senhor
Sim, senhor*

*Mas lá vem eles novamente
Eu sei o que vão fazer
Reinstalar o sistema*

Compositores: Priscilla Novaes Leone

Letra de Admirável chip novo

Quando a música acima foi lançada, popular pela voz da cantora “Pitty” fez um enorme sucesso nas rádios, mas poucos sabem que ela tem como referência o livro “Admirável Mundo Novo” de Aldous Huxley de 1932 (DOMIN, 2019), na qual, assim como um robô, a personagem critica o sistema em que está inserida, mecanizada, se questionando se realmente há um poder escolha.

Atualmente, uma parcela da população não enfrenta o ambiente industrial, mas será que deixaram de ser mecanizados? Para Daniele (2014) “Muitas pessoas argumentam que precisam de dias com mais de 30 horas para que consigam terminar todos os seus afazeres.” (p. 1) O segredo está em como ter o melhor aproveitamento de seu tempo.

3.1 Do perfeccionismo inatingível

Um pensador atual que vem tratado dessa sociedade frenética, é Han (2015), o qual trata que a sociedade atual é uma sociedade que nega as proibições, não podendo ser classificada como uma sociedade disciplinar, e sim, uma sociedade de desempenho:

O sujeito de desempenho da modernidade tardia não se submete a nenhum trabalho compulsório. Suas máximas não são obediência, lei e cumprimento do dever, mas liberdade e boa vontade. Do trabalho, espera acima de tudo alcançar prazer. Tampouco se trata de seguir o chamado de um outro. Ao contrário, ele ouve a si mesmo. Deve ser um empreendedor de si mesmo. Assim, ele se desvincula da negatividade das ordens do outro. Mas essa liberdade do outro não só lhe proporciona emancipação e libertação. A dialética misteriosa da liberdade transforma essa liberdade em novas coações. (HAN, 2017, p. 83)

Em sua obra *Sociedade da Transparência*, Han (2017) leciona que a sociedade, focada no positivismo, não admite qualquer sentimento negativo, fazendo com quem esqueçamos como lidar com dor ou sofrimento. Inclusive, em obras literárias até mesmo o amor é alvo dessa positividade, onde deixa de ser objeto de dor e passa somente a ser o “senhor das alegrias”. Mencionando *Lob der Liebe* (Louvor do amor), de Alain Badiou, para quem o “O homem pode estar enamorado sem cair na paixão! (*sans tomber amoureux*)” (p.15). Poderíamos dizer que isso se resume ao mundo literário, onde “o amor é domesticado e positivado para a fórmula de consumo e conformidade, no qual todo e qualquer ferimento deve ser evitado” (p. 15), o que vem em contraponto já que “sofrimento e paixão são figuras da negatividade” (p. 15).

No contexto brasileiro, o conceito já vem encrustado há um certo tempo. Sem adentrar no tema do que viria a ser culturalmente aceito como “arte”, de Garota de Ipanema e La Belle du Joir, passamos a um período de amores passageiros e fugazes, tais como uma combustão momentânea que se finalizam em “o amor continua, mas viveremos

separados como amigos” discurso praxe de famosos globais e subcelebridades de internet, e a “cultura do desapego” vista nas mais diversas canções do cenário atual, na qual o amor é transfigurado a uma mercadoria, propensa de troca, desvinculando-se de maiores amarras na qual, como o modelo americano capitalista, a partir do momento que não me serve, busca-se um novo que me cause a mesma combustão de felicidade, tal qual a criança quando abre o pacote de presente ansiando o brinquedo de seus sonhos.

Consideradas defeituosas ou não "plenamente satisfatórias", as mercadorias podem ser trocadas por outras, as quais se espera que agradem mais, mesmo que não haja um serviço de atendimento ao cliente e que a transação não inclua a garantia de devolução do dinheiro. Mas, ainda que cumpram o que delas se espera, não se imagina que permaneçam em uso por muito tempo. Afinal, automóveis, computadores ou telefones celulares perfeitamente usáveis, em bom estado e em condições de funcionamento satisfatórias são considerados, sem remorso, como um monte de lixo no instante em que "novas e aperfeiçoadas versões" aparecem nas lojas e se tornam o assunto do momento. Alguma razão para que as parcerias sejam consideradas uma exceção à regra? (BAUMAN, 2004, p. 35)

Essa “negação da negatividade” é a causa de diversos males mentais que assolam a comunidade global neste século, dentre elas depressão, transtorno de déficit de atenção com síndrome de hiperatividade (TDAH), Transtorno de personalidade limítrofe (TPL) ou a Síndrome de Burnout (SB). Esse cenário vem à tona com o excesso de positividade (HAN, 2015), podemos dizer que é o chamado nas redes de “positividade tóxica”.

A repulsa a negatividade, para Bauman (2001) pode ser traduzida como a liquidez da modernidade:

A sociedade que entra no século XXI não é menos “moderna” que a que entrou no século XX; o máximo que se pode dizer é que ela é moderna de um modo diferente. O que a faz tão moderna como era mais ou menos há um século é o que distingue a modernidade de todas as outras formas históricas do convívio humano: a compulsiva e obsessiva, contínua, irrefreável e sempre incompleta modernização; a opressiva e inerradicável, insaciável sede de destruição criativa (ou de criatividade destrutiva, se for o caso: de “limpar o lugar” em nome de um “novo e aperfeiçoado” projeto; de “desmantelar”, “cortar”, “defasar”, “reunir” ou “reduzir”, tudo isso em nome da maior capacidade de fazer o mesmo no futuro — em nome da produtividade ou da competitividade (p.30)

Não nos damos o direito de sofrer, o direito de sentir dor, ao direito de chorar e externar as emoções. Elas ficam represadas sob o manto da produtividade e do sucesso, sendo subjugadas até que como um copo cheio de água, transbordam, dando origem aos males da mente citadas acima.

Enquanto nos séculos passados tínhamos a sociedade de obediência, onde cada qual deveria respeitar e seguir seu destino de acordo com os ditames do patrão e das normas, temos no século XXI, sujeitos de desempenho e produção:

A sociedade de desempenho vai se desvinculando cada vez mais da negatividade. Justamente a desregulamentação crescente vai abolindo-a. O

poder ilimitado e o verbo modal positivo da sociedade de desempenho. O plural coletivo da afirmação *Yes, we can* expressa precisamente o caráter de positividade da sociedade de desempenho. No lugar de proibição, mandamento ou lei, entram projeto, iniciativa e motivação. A sociedade disciplinar ainda está dominada pelo não. Sua negatividade gera loucos e delinquentes. A sociedade de desempenho, ao contrário, produz depressivos e fracassados. (HAN, 2015, p. 24-25)

Os mecanismos de controle da sociedade transformaram-se ao longo dos anos, onde o sujeito de obediência, percebendo que deveria se rebelar contra o sistema para ter garantias e direitos, deveria ser controlado de outra forma e nada melhor do que mascarar o controle pela falsa noção de liberdade alcançada pela máxima produtividade. Quanto mais você trabalha, quanto mais é positivo, quanto mais exala “positividade ao universo”, quanto mais lucro você gera ao dono do capital, mais você recebe e é feliz, sem se dar conta do custo à exaustão mental:

A mudança de paradigma da sociedade disciplinar para a sociedade de desempenho aponta para a continuidade de um nível. Já habita, naturalmente, o *inconsciente social*, o desejo de maximizar a produção. A partir de determinado ponto da produtividade, a técnica disciplinar ou o esquema negativo da proibição se choca rapidamente com seus limites. Para elevar a produtividade, o paradigma da disciplina é substituído pelo paradigma do desempenho ou pelo esquema positivo do poder, pois a partir de um determinado nível de produtividade, a negatividade da proibição tem um efeito de bloqueio, impedindo um maior crescimento. A positividade do poder é bem mais eficiente que a negatividade do dever. Assim o inconsciente social do dever troca de registro para o registro do poder. O sujeito de desempenho é mais rápido e mais produtivo que o sujeito da obediência. O poder, porém, não cancela o dever. (HAN, 2015, p. 25)

A continuidade da prosperidade e desenvolvimento do sistema continução pressupunha essa necessidade de desapego. A continuidade do sistema capitalista necessita da substituição, da troca, da mudança do velho para o novo e isso é transfigurado nas relações interpessoais, onde se busca sempre o novo. Há uma mecanização da mente em sentido tão alarmante, que o sentimento é quase um traço que restou dessa evolução, assim como mantemos traços pré-históricos inerentes à caça e proteção da prole, abrigo e alimentação.

Naqueles tempos pré-históricos, em situações de combate e conflito, a adrenalina, hormônio produzido pelas glândulas suprarrenais, localizada acima dos rins, no sistema endócrino sempre, era ativado em situações de perigo para que em caso de necessidade possamos sobreviver. É devido a esse hormônio em que é possível uma pessoa levar um tiro, sofrer um corte e sentir o mínimo de dor até encontrar um local onde possa se abrigar e sobreviver.

Atualmente, o corpo humano pode ser classificado como viciado em dopamina, um neurotransmissor responsável por levar informações para várias partes do corpo e que provoca a sensação de prazer e aumenta a motivação.

Em um mundo onde há excesso de informação, positividade e desempenho, essa sensação de prazer causado pela recompensa pode quase ser classificado como uma droga que quanto mais temos, mais necessitamos, e é essa a combustão dos tempos modernos.

No contexto capitalista, o consumo tem de ser cada vez mais exacerbado e frequente para que sintamos prazer na aquisição. Em relacionamentos, os quais após certo tempo geralmente caem em certa tranquilidade e monotonia, a dopamina baixa, logo precisamos de novas combustões amorosas para que nos sintamos apaixonados. Da mesma forma, precisamos trabalhar, produzir e entregar mais, para que obtenhamos sucesso.

4 do jovem espiritualista ao jovem suicida

As discussões sobre o excesso de positividade têm tomado maior tamanho a partir do momento que passaram a atingir sobremaneira os países ocidentais, mas nada mais são do que um reflexo do que já ocorre há um tempo em países orientais, em especial o Japão, ilha pequena, superpovoada, competitividade altíssima entre os jovens, na qual o fracasso profissional culmina em índices suicidas altíssimos.



Fonte: Julian Colton <https://www.bbc.com/portuguese/salasocial-42537202>

A foto acima é de Aokigahara, conhecido como 'bosque de suicídios' no Monte Fuji, Japão, local que se tornou famoso por ser refúgio de pessoas que buscam tirar a própria vida. O Japão tem uma das mais altas taxas de suicídio do mundo e em 2016, apesar de uma redução, foram registradas em relatórios oficiais, 21,8 mil mortes. (COMO É O AOKIGAHARA... 2018)

A situação foi tangencialmente agravada após a pandemia de Covid-19, já que as taxas de suicídio em outubro foram de 2.153, maior que as mortes decorrentes de coronavírus em todo o ano de 2020:

Mais de 17 mil pessoas tiraram sua própria vida este ano no Japão. Os casos aumentaram em 600 no mês de outubro em comparação a 2019, com os suicídios femininos, que em geral são cerca de um terço do total, subindo mais de 80%. (JAPÃO REGISTRA... 2020)

Voltando os olhos ao mundo ocidental, o excesso de dopamina, de estímulos, nos faz ficarmos desabituaados ao tédio, fato que nos faz buscar a produtividade até em momentos em que o corpo e mente pedem tédio e descanso. Não é incomum nos depararmos com postagens em redes sociais sobre o estímulo a produtividade com frases como as seguintes:

- *“Trabalhe enquanto eles dormem, estude enquanto eles se divertem, persista enquanto eles descansam, e então, viva o que eles sonham.”*
- *Estude, enquanto eles dormem. Trabalhe, enquanto eles se divertem, Lute, enquanto eles descansam. Depois viva, o que eles sempre sonharam.*
- *Esse ano te chamarão de louco, em 2022 estarão te pedindo 3 coisas: conselho, dinheiro e emprego.*
- *Descanso é bom, mas é sobre pressão que o carvão vira diamante.*
- *Vítimas se machucam e param, guerreiros se cicatrizam e voltam mais fortes*

Há clara condenação aos deleites de momentos de prazer e descanso, já que a produtividade deve perdurar a todo momento, aproveitamento do tempo em busca do aumento da eficiência e riqueza, com a promessa intrínseca de recompensa futura (a qual talvez nunca venha), negando-se a si mesmo os pequenos prazeres de momento atual. Condena-se o tédio, o nada fazer, nada pensar, nada produzir.

Vendemos nossa força de trabalho durante o horário de expediente e fora dele, mesmo não recebendo por isso, nos capacitando, participando de palestras motivacionais, treinamentos de liderança (muitas vezes custeados por nós mesmos) para trabalharmos com mais eficiência e negando a nós mesmos o direito ao ‘tempo do nada’. Sobre o tédio em contraposição ao excesso de positividade:

O excesso de positividade se manifesta também como excesso de estímulos, informações e impulsos. Modifica radicalmente a estrutura e economia da atenção. Com isso se fragmenta e destrói a atenção. Também a crescente

sobrecarga de trabalho torna necessária uma técnica específica relacionada ao tempo e a atenção, que ter efeitos novamente na estrutura da atenção (HAN, 2015, p. 31)

Para Han, na sociedade atual, os inquietos valem muito. Assim, podemos dizer que os poucos que ainda tendem a normalizar tédio são reclusos e apartados da maioria positiva, sendo taxados pejorativamente de “vagabundos”, preguiçosos, que não lutam por objetivos, esperando graças advindas do céu, com falta de espírito empreendedor, com a veemente banalização do repouso.

Os resultados são trágicos, vivemos em uma sociedade dos ansiosos e deprimidos, que não conseguem ter vida fitness, social e financeira no mesmo patamar de “*instagrammers*” patrocinados. Vende-se um estilo de vida inalcançável. Nosso reflexo no espelho social diz “fracasso”, “preguiça”, “na sua idade já deveria ter sucesso” quando na verdade a alma clama é por um mínimo de ócio.

Freud (2010) afirma que o propósito da vida humana é a felicidade, ser e permanecer feliz. Contudo, essa aspiração tem um lado negativo e outro positivo, quais sejam, a ausência de dor e desprazer e a sensação de prazer intenso, sendo felicidade, a conotação desse segundo sentido, finalidade esta que comanda o funcionamento do aparelho psíquico.

Não é à toa que o mercado, líquido como a modernidade de Bauman, nos entrega profissionais com resultados imediatos. Foge-se da psicologia clássica de inúmeras e longas sessões para o “coach” e terapias de rápido resultado. A sociedade moderna não tem tempo para explorar os traumas intra e extrauterinos em longas conversas de divã.

Neste mercado, temos as mais diversas categorias, coach profissional, coach *lifestile*, e até mesmo, por mais jocoso que seja, o coach quântico.

Segundo o Instituto Brasileiro de Coaching, o conceito de coach é “O coach é o profissional que atua aplicando os conhecimentos que tem e a metodologia do Coaching na vida pessoal, profissional e empresarial das pessoas, contribuindo para que elas alcancem seus objetivos em um curto espaço de tempo.”

Ainda, nesta necessidade de uma positividade pujante, um dos maiores bestsellers mundiais nesta linha de autoestima é o livro “O Segredo”, no qual alinhar pensamentos positivos com o universo promete auxiliar a alcançar o resultado pretendido: “lei da atração, fenômeno da metafísica segundo o qual as pessoas atraem para suas vidas exatamente aquilo que acreditam merecer.” (O SEGREDO DO SUCESSO... 2007). Na prática, é a aplicação da teoria do *Yes, we can*, citado alhures.

Outro ponto dessa combustão social, na qual observamos, é a rapidez com que tudo precisa ser apresentado e digerido, tal qual a explosão revolucionária. Não tem-se tempo para ler livros complexos, para ler explicações, pesquisar, decoramos somente palavras-chaves, pontos fundamentais de cada coisa, tal qual “reels” ou vídeos de perfis, inclusive profissionais, em Instagram e Tik Tok.

Entre promessas de sucesso, supermetas, socialites em redes sociais, venda de cursos para alavancar negócios, fora dos “stories”, a sociedade real, diferente da sociedade virtual não vivencia isso em seu dia a dia, gerando a depreciação de autoimagem, autoestima e a conseqüente depressão.

Infelizmente, emanar energia positiva ao cosmos não paga contas e não coloca alimento na mesa dos brasileiros e da população mundial. Entretanto, as redes entregam uma imagem que apesar de irreal, acabam sendo a regra, e quem não alcança o cumprimento dessa meta, é excluído. Conseqüentemente, não atingir esses objetivos profissionais e pessoais, colocam os seres humanos em uma situação de tensão e autocobrança resultam em casos de ansiedade e depressão, podendo culminar no suicídio, tal qual a sociedade japonesa tem enfrentado. O sucesso requisitado do ser humano e não cumprido por ele, é considerado falta de esforço.

Não conseguirmos alcançar o patamar de sucesso e de consumo, nos frustra, não temos a dopamina necessária para mantermos o ritmo frenético da sociedade, fulminando em doenças da mente.

Criou-se uma geração que se sente culpada em descansar, mas não nos referimos a um descansar somente de corpo físico, mas de corpo espiritual, em que nos damos ao luxo do nada pensar justamente para guardar e ter energia para pensar em tudo.

4.1 Da sociedade do ter para a falsa sociedade do ser

Tal qual Chaplin adentrou na máquina em Tempos Modernos, fazendo alusão a ser parte dela, o ser humano moderno está mecanizado, não em movimentos, mas em sentimentos. Somos somente o positivo, pois o positivo nos torna produtivos. Pensamentos e sentimentos ruins, diminuem a eficiência. Somos uma máquina, tal qual uma inteligência artificial, capaz de tomar decisões, mas sem capacidade de sentir: “há duas formas de potência. A potência positiva e a potência de fazer alguma coisa. A potência negativa, ao contrário, é a potência de não fazer.” (HAN, 2015, p. 57)

Quem nunca ouviu a frase: imóvel é investimento? Nossos pais, avós foram doutrinados a ter, construir patrimônio em um pensamento sobre ter fontes de renda e

menos dívidas durante a velhice, período no qual poderiam finalmente descansar. Atualmente, prega-se muito o ser. Incentiva-se o consumo exacerbado de itens consumíveis, sem longa duração, prega-se que se aproveite a vida, viaje, produza “fotos para as redes sociais”, receba curtidas, sob o falso argumento de ser mais e ter menos, visando o encaixe no conceito de sucesso. Eis a hipocrisia, já que entre o discurso de ter e ser, na verdade mudou-se somente o objeto do ter.

Ao longo de poucas décadas saiu-se da sociedade do energético em que o Red Bull lhe daria energia para todas as atividades desempenhadas para a sociedade do positivismo coaching, em tom jocoso “seja seu próprio Red Bull”.

Conclusão

Em uma comparação não usual, pode-se dizer que a combustão social, ou seja, essa explosão de produtividade, seria semelhante a um buraco negro. Grandes estrelas, ao final de sua vida, após utilizar toda sua fonte de energia, não conseguem mais manter sua temperatura, ocorrendo um colapso gravitacional, ou seja, a pressão interna é insuficiente para resistir à própria gravidade. Então, ocorre uma explosão tão grande e devastadora, tal qual a explosão de eficiência e produtividade, chamada supernova. Um grande fenômeno astronômico, brilhante, mas que após todo seu esplendor, tal qual o ser humano esgotado de tanta positividade, pode se tornar algo denso e escuro, um verdadeiro buraco negro.

Logo, apesar da beleza imediata, o que remanesce pode não ser tão bom, esvaindo-se em si mesmo, causando sentimentos de depressão e vazio, culminar em suicídio, só que, ao contrário da estrela que se esvaiu, o ser humano pode evitar a própria degradação, respeitando-se e entendendo suas limitações, aceitando que não precisa e nem necessita ser tão eficaz o tempo todo.

Referências bibliográficas:

ADOLPHO, Conrado. A Idade Pós-Contemporânea. (2009) Disponível em: <https://www.conrado.com.br/a-idade-pos-contemporanea/> Acesso em: 26 set. 2021.

ALVES, Giovanni. A batalha de Carlitos: trabalho e estranhamento em Tempos Modernos de Charles Chaplin. Revista de História, Cultura e Arte, Uberlândia, v. 7, n. 10, jan. a jun. 2005. Disponível em: dialnet.unirioja.es Acesso em: 28 set. 2021

ANDRADE, Vagner Luciano de. Era pós-contemporânea ou tecnológica? Universidade Federal de Minas Gerais, Boletim nº 1885 - Ano 41 17.11.2014. Disponível em: <https://www.ufmg.br/boletim/bol1885/2.shtml> Acesso em: 26 set. 2021

ARANTES, Paulo Corrêa. Kairós e Chronos: origem, significado e uso. Revista Pandora Brasil - Nº 69 - Dezembro de 2015 - ISSN 2175-3318. Disponível em: http://revistapandorabrasil.com/revista_pandora/kronos_kairos_69/paulo.pdf Acesso em 27 set. 2021

BAUMAN, Zygmunt. Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos. Tradução: Carlos Alberto Medeiros, 2004, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, ebook

BAUMAN, Zygmunt, Modernidade líquida. Tradução, Plínio Dentzien. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001, ebook

CHAVES, Hamilton Viana; MAIA FILHO, Osterne Nonato. Percepção de tempo e necessidade de atividade na sociedade do excesso: educação no contexto das tecnologias digitais. ETD - Educação Temática Digital, Campinas, SP, v. 18, n. 1, p. 71–82, 2016. DOI: 10.20396/etd.v18i1.8635719. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/etd/article/view/8635719>. Acesso em: 26 set. 2021.

Como é o Aokigahara, macabro 'bosque de suicídios' japonês no centro de uma polêmica no YouTube. 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/salasocial-42537202> Acesso em 30 set. 2021

CONTREIRAS, Pedro Augusto Rodrigues. A Quarta Revolução Industrial: Um estudo de caso realizado na empresa Lix de Tecnologia Revista Gestão, Inovação E Negócios - N.1, V.1, 2015. Disponível em: <http://revistas2.unievangelica.edu.br/index.php/administracao/article/view/1307> Acesso em 26 set. 2021.

ECCARD; MARAFON, Ensaios Filosóficos, Volume XXIV – Dezembro/2021

DANIELE, Adeline. 35 hábitos para se tornar uma pessoa mais produtiva. 2014. Disponível em: <https://exame.com/carreira/35-habitos-para-se-tornar-uma-pessoa-mais-produtiva/> Acesso em 28 set. 2021

DOMIN, Mariana. Resenha: “Admirável Chip Novo” – Pitty (2003). 2019. Disponível em: <https://br.nacaodamusica.com/resenhas-cds/resenha-admiravel-chip-novo-2003-pitty/> Acesso em:28 set. 2021.

FLEMING, Henrique. O tempo na física. Revista USP, São Paulo, v. 2, jun.-jul.-ago. 1989. Disponível em: revistas.usp.br Acesso em 27 set. 2021

FREUD, Sigmund. O mal-estar na cultura. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2010

GASPARIN, João Luiz; SILVA; Márcia Cristina Amaral da. A segunda revolução industrial e suas influências sobre a educação escolar brasileira. 2006. Disponível em: https://timelinefy-space-001.nyc3.digitaloceanspaces.com/files/4/4_XOKIYEOCSTZD9YY7QDQBUIIPQICIPYEM.pdf Acesso em 26 set. 2021

HAN, Byung-Chul. Sociedade da transparência. tradução de Enio Paulo Giachini. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2017.

HAN, Byung-Chul Sociedade do cansaço tradução de Enio Paulo Giachini. 2ª edição ampliada – Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HAN, Byung-Chul Sociedade do cansaço tradução de Enio Paulo Giachini. 2ª edição ampliada – Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

JAPÃO registra aumento de suicídios; só em outubro, mais pessoas se mataram do que morreram de Covid em todo o ano no país. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020/11/29/japao-registra-aumento-de-suicidios-so-em-outubro-mais-pessoas-se-mataram-do-que-morreram-de-covid-em-todo-o-ano-no-pais.ghtml> Acesso em 30 set. 2021.

MEDEIROS, Soraya Maria de; ROCHA, Semíramis Melani Melo. Considerações sobre a terceira revolução industrial e a força de trabalho em saúde em Natal. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csc/a/Cwp5Sxn7vqJWKLdcGqqqJ7D/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 26 set. 2021.

ECCARD; MARAFON, Ensaios Filosóficos, Volume XXIV – Dezembro/2021

O SEGREDO DO SUCESSO. 2007. Disponível em:
https://istoe.com.br/3048_O+SEGREDO+DO+SUCESO/ Acesso em 30 set. 2021.

PUENTE, Fernando Rey. Algumas aporias sobre o conhecimento do tempo em Aristóteles. HYPNOS ano 12/ nº 18 – 1º sem. 2007 – São Paulo / p. 29-41. Disponível em: <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/434/478> Acesso em 27 set. 2021

SAMPAIO, Thiago Oliveira da Motta. Percepção do tempo: da psicologia para a psicolinguística. Letras de Hoje, Porto Alegre, v. 51, n. 3, p. 374-383, jul.-set. 2016. Disponível em:
<https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/fale/article/view/22264/14886> Acesso em 26 set. 2021

SANTOS, Lenalda Andrade. A Revolução Industrial, Aula 4: A história contemporânea. 2014. Disponível em:
https://cesad.ufs.br/ORBI/public/uploadCatalogo/08395302122015Historia_Contemporanea_I_Aula_4.pdf Acesso em 26 set. 2021

SOUSA, Rafaela. Terceira Revolução Industrial. Disponível em:
<https://mundoeducacao.uol.com.br/geografia/terceira-revolucao-industrial.htm> Acesso em: 26 set. 2021

Resenha do livro *Democracias Espectrais: por uma desconstrução da colonialidade* de Marcelo José Derzi Moraes¹

Nem amor nem ódio: uma reflexão sobre a democracia

Marinazia Cordeiro Pinto²

A obra *Democracias Espectrais: por uma desconstrução da colonialidade*, publicada pela Editora NAU em 2020, de Marcelo Moraes, propõe, a partir de um pensamento desconstrutor, um olhar profundo sobre a democracia. Marcelo não se dispõe a dar respostas, a fechar conceitos. O autor, a todo momento, conduz o leitor a fazer perguntas que desconstruem uma visão romantizada e tradicional sobre a democracia. Trata-se de um movimento de plantar a desconfiança, de despertar as perguntas, sem assumir como tarefa o respondê-las; talvez para, conscientemente, não reproduzir a proposta de verdade de uma certa filosofia tradicional. Essa obra nos leva, então, a caminhar pelos percursos indecidíveis da história e da filosofia.

Nesse sentido, o livro não só se refere aos mais diversos tipos de violências – epistêmicas, sociais e políticas – como também traz, ele mesmo, uma violência característica de todo discurso que questiona aquilo que é dado como verdade. O movimento aporético que desconstrói o cânone da democracia não tem como não ser agressivo, não tem como não deixar no leitor um desconforto, um mal-estar.

No entanto, diferente do que muitos possam desavisadamente afirmar, esse movimento não é improdutivo, não se trata de questionar por questionar, não se trata de desconstruir o que está posto desde sempre só por capricho. Não! Os questionamentos que Marcelo propõe, apesar de muitas vezes nos deixar com a sensação de que nunca pensamos sinceramente sobre a democracia, mobilizam no leitor um compromisso, que podemos classificar, pelas suas implicações, como um compromisso radical de buscar atender às demandas da democracia que o autor denomina, como eco de sua formação filosófica derridiana, como uma democracia por vir.

Democracia por vir não diz respeito a uma democracia que vai se presentificar no futuro – a própria noção de presença é desconstruída -, nem a uma democracia que pode ser construída dentro de uma lógica de causa-efeito. Trata-se de uma democracia que, embora nos apresente demandas urgentes, as quais exigem um investimento também

¹ Resenha publicada originalmente na Revista HHMagazine – Humanidades em Rede.

² Doutoranda do ProPED/UERJ. Bolsista da FAPERJ.

radical, nunca se completará, sempre estará em um por vir inalcançável que exige de nós comprometimento social e político.

Ao ler esse livro, percebemos que a violência da exclusão não caracteriza apenas o mundo fora da universidade. Mais que isso, ficamos com a sensação de que é no mundo da produção acadêmica que essa exclusão é mais contundente, mais competente e, ao mesmo tempo, mais disfarçada, menos dada a questionamentos. Existe uma violência em uma filosofia que se propõe a estudar uma pretensa verdade e parte apenas dos filósofos europeus, uma violência em uma historicidade que apresenta a democracia apenas como legado ateniense. Existe também uma violência em uma filosofia que desconsidera o outro que não é europeu, negando seus conhecimentos, sua contribuição, sua cultura, sua arte, sua medicina, suas técnicas. Trata-se da exclusão do outro de forma acadêmica, articulada, com ares de inquestionável, com um léxico filosófico-científico. Mas que, nesse livro, é posta em xeque a partir de uma pesquisa criteriosa e farta de referências bibliográficas tão ricas e sérias que ficamos sem entender onde tudo isso se escondia, que mecanismo tão poderoso foi capaz de produzir séculos de filosofia e história da democracia, apagando essas marcas de forma tão efetiva.

Para aqueles que insistem em uma teleologia em tudo que reflete e estuda, é desse ponto que podemos extrair a “produtividade” dessa obra. Isso se dá porque só somos levados a querer estudar mais profundamente algo quando percebemos que o conhecimento que achávamos que tínhamos era um meio-conhecimento, um conhecimento que se fazia universal quando na verdade consistia apenas em uma fração da episteme, uma fração que se instituía como um inteiro por meio de uma repetição que se pretendia mantenedora, mas que nela mesma trazia sempre algo novo.

A filosofia ubuntu com que Marcelo fecha esse livro com a sua premissa do “uma pessoa só é uma pessoa através das outras”, com o entendimento de que todos os seres estão de alguma forma interligados, pode ser identificada não apenas no quinto capítulo, mas em todos os quatro capítulos anteriores. Essa preocupação com o outro/leitor se exemplifica logo na dedicação do autor em um longo primeiro capítulo em que, generosamente, municia o leitor de referenciais importantes para o entendimento de sua reflexão. Esse capítulo traz de forma pormenorizada e paciente um entendimento sobre as noções de espectrabilidade e repetição/iterabilidade. Sem essas noções, toda a leitura subsequente estaria comprometida.

Percebe-se essa visão do outro também nos questionamentos que o filósofo nos apresenta sobre quem de fato pode se configurar como “besta”, quem é o monstro, quem

é o selvagem. E também nas noções de “hóspedes” e “intrusos”. A todo momento, Marcelo nos leva a pensar a alteridade como necessária a qualquer subjetividade, no sentido de que, em um movimento de *différance*, a minha subjetividade só é possível na relação com o outro; aniquilá-lo constitui a minha própria aniquilação.

Um aspecto negativo que talvez possa ser apontado nesse livro é o fato de que o autor é repetitivo nas suas colocações. No entanto, o que parece se configurar na retórica de Marcelo Moraes é aquilo que ele mesmo nos apresenta no início do livro, a repetição. O movimento do discurso nesse texto é o movimento da iterabilidade. O leitor atento vai notar que, a cada aparente repetição de conteúdo, o autor nos traz algo que ele ainda não havia dito. O mesmo ocorre com as citações. Cada uma tem um porquê, seja pelo seu conteúdo propriamente ou pela importância de trazer aquele autor naquele momento do texto. Enfim, essa dinâmica da repetição borra a separação entre prática e teoria, na medida em que Marcelo performatiza o conteúdo do seu texto na sua escrita. Dessa forma, o texto se configura como um meta-texto, um texto que descreve aquilo que em si mesmo se efetiva.

Nessa mesma dinâmica da repetição, Marcelo reitera ideias, trazendo para seu texto outros gêneros textuais, tais como o gênero poesia com versos como os de Manuel de Barros e o gênero dramático em referência a textos teatrais de Shakespeare e de Artaud; além de aludir a textos cinematográficos, fazendo pontes com filmes de Charles Chaplin, Elio Petri, Lars Von Trier entre outros. Todas essas referências trazem para a obra uma riqueza cultural que pode levar o leitor a intertextualidades que propiciam um diálogo com produções artísticas, enchendo de vida o texto acadêmico e se apresentando elas mesmas como verdadeiros tratados filosóficos, que em muitos sentidos lançam também sobre o mundo um olhar profundo e desconstrutor.

Relevante também ir para o texto, buscando relacionar as partes do título e o seu gráfico na capa, em que as letras são escritas com sombras delas mesmas, em referência a uma espectralidade. Importante perguntar-se qual seria a conexão entre as democracias espectrais e a proposta de desconstrução da colonialidade. Essas democracias espectrais, que Marcelo descreve como as democracias que espectram a Europa, no que se refere a seu desenvolvimento em muitas áreas - destacando aqui o âmbito político -, espectram a democracia que se convencionou definir como nascida na Europa. Em um movimento de desconstrução da oposição existente entre a noção de origem e a noção de cópia, o autor nos leva a refletir sobre de que forma a filosofia e a política do continente africano espectram a filosofia e a política do continente europeu. Isso se dá, segundo Marcelo,

porque constam registros de visitas de filósofos, matemáticos e homens europeus de outros ofícios ao continente africano, onde provavelmente tiveram contato com muitos elementos que levaram em sua bagagem no retorno ao seu continente e que lá esses elementos se hibridizaram, foram reinterpretados e produziram muitos frutos; influência que é apagada nos livros escolares e nos discursos tradicionais da academia.

Esse movimento de colonização de saberes se repete no decorrer da história em muitas estratégias que são análogas às atitudes de colonizadores no encontro com habitantes do espaço que transformariam em seus espaços, em suas colônias, de forma autoritária, etnocêntrica e violenta. Quando estudiosos viajantes europeus vão ao Egito e lá aprendem sobre a arte da política e de outras áreas, voltam para seu continente e os registros dessa troca são relegados; permite-se que a Europa floresça como se só dependesse dela mesma para se desenvolver. Esse mesmo movimento ocorreria séculos à frente. O europeu invadiria, mataria e saquearia bens, força de trabalho e também conhecimento e arte de outros povos. Não se trata apenas de espoliar; vai muito além disso. Trata-se de levar o que aprende com o outro, as suas riquezas concretas e subjetivas e, em momento algum, assumir essa influência inegável no próprio “progresso”. Diz respeito a se apropriar e, ao mesmo tempo, apagar a troca. Trazer e se declarar proprietário desses bens materiais e imateriais sem, contudo, dar relevância ao fato de que aprendeu com o outro.

Ao pesquisar o quanto a política egípcia espectrou a política ateniense, considerada berço da democracia, Marcelo nos traz um rico material sobre a cultura e os costumes egípcios, tirando o seu leitor de um ciclo vicioso de afirmações cuja única sustentação é o fato de que elas são reiteradas desde sempre no nosso mundo ocidental, como se não fossem passíveis de questionamento. A desconstrução da colonialidade a que se refere o título do livro tem efeito no instante em que o autor nos apresenta um Egito para além da aura folclórica em que o ocidente envolveu essa civilização. O autor traz para nosso entendimento os períodos intermediários, fases da história do Egito em que não existia a figura do Faraó como aquele que coordenava e orientava com mão forte todos os movimentos do país. Foram períodos em que os pesquisadores descrevem uma descentralização do poder e uma política próxima, em muitos momentos, ao que conhecemos hoje como governo representativo.

Como o próprio filósofo nos diz na introdução, esse livro é “o esgotamento de uma tese de doutorado”, despertando com esse significante “esgotamento” uma multiplicidade de sentidos que vai desde uma exaustão pela profundidade do que ele nos

apresenta e por todo o esforço dedicado à construção de mais de trezentas páginas de muita força e intensidade, até a ideia de que sua tese foi despejada nesse livro como as águas de um rio são esgotadas no mar. Tudo isso pode nos dar a impressão de ponto final, mas esperamos que o autor siga produzindo reflexões que nos movam a aporias que transformem o pensamento, que nos faça entender que precisamos abrir mão da fixidez, do imutável porque não passam de ilusão. Precisamos considerar os espectros, precisamos saber conviver com eles, precisamos perceber a força que eles nos trazem, levando-nos a um entendimento de que tudo é passível de ser desconstruído, isto é, pensado de uma outra forma, entendido a partir de outras possibilidades, o que nos tira o conforto e a segurança, mas nos dá enriquecimento de reflexões e ações.

Enfim, trata-se de uma obra que não se prende apenas a apontar os limites e os paradoxos da democracia. Diz respeito a um texto que nos leva a refletir o quanto a democracia em que pensamos viver não passa de um arremedo de democracia. Não que o filósofo queira afirmar a existência de uma democracia original, passível de ser reproduzida em algum momento e em algum lugar. A questão é que acreditar que se vive em uma democracia plena e impor esse modelo para outros povos é ficar alheio ao acontecimento da desconstrução a que essa democracia, como tudo o mais, está sujeita. Esse é o movimento que Marcelo nos traz de forma tão relevante e rica nessa obra. Um livro que tem o potencial de trazer a escritura de um compromisso acadêmico e pessoal do autor com uma desconstrução da colonialidade, que corresponde ao questionamento de verdades instituídas, em prol de uma abertura que se propõe contínua e indecível.