

Eleuthería

Revista do Curso de Filosofia – Vol. 10, N. 18 – janeiro de 2025 – junho de 2025

ISSN 2527-1393 – Publicação Semestral

Editores-Chefes Dr. Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Dr. Stefan Vasilev Krastanov *In Memoriam*

Editoras Associadas

Janine Barthimann (UFMS)	Sarah Tavares de Oliveira (UFMS)
Angelina Santos Ló (UFMS)	Herma Aafke Suijkerbuijk (UFMS)
Isadora Delgado de Lima (UFMS)	Murilo Vinicius de Souza Sabino
Ruan Elias Bomfim dos Santos (UFMS)	Cristaldo (UFMS)

Conselho Executivo

Dr. Erickson Cristiano dos Santos (UFMS)	Dr. José Carlos da Silva (UFMS)
Dra. Maíra de Souza Borba (UFMS)	Dra. Marta Nunes da Costa (UFMS)
Dr. Osmar Ramão (UFMS)	Dr. Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Dra. Thelma Lessa (UFMS)	Dr. Weiny César Freitas Pinto (UFMS)
Dra. Cristina de Souza Agostini (UFMS)	

Conselho Científico Internacional

Dr. Alberto Romele (Université Catholique de Lille, França)
Dr. Amós Nascimento (University of Washington, EUA)
Dra. Begoña Rua (Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias, Espanha)
Dr. Carlos Oliva Mendoza (Universidad Nacional Autónoma de México)
Dra. Cyndie Sautereau (Université Laval, Canadá)
Dr. Gonçalo Marcelo (Universidade Católica Portuguesa, Portugal)
Dr. Jean Luc Amarilc (Université Montpellier III, França)
Dr. Johann Michel (École des Hautes Études en Sciences Sociales, França)
Dra. Kamelia Zhabilova (Bulgarian Academy of Sciences, Bulgária)
Dr. Kiril Nokolov Shopov (University of Veliko Tarnovo, Bulgária)
Dr. Lawrence Hamilton (University of the Witwatersrand, Africa do Sul)
Dr. Luís António Umbelino (Universidade de Coimbra, Portugal)
Dr. Marco Vanzulli (Università degli Studi di Milano-Bicocca)
Dra. Marjolaine Deschênes (École des Hautes Études en Sciences Sociales, França)
Dr. Miguel Ángel Polo Santillán (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Peru)
Dra. Nina Dimitrova (Bulgarian Academy of Sciences, Bulgária)
Dr. Patricio Mena Malet (Universidad de La Frontera, Chile)
Dr. Paulo Tunhas (Universidade do Porto, Portugal)
Dra. Roberta Picardi (Università degli Studi del Molise, Itália)
Dra. Tatyana Batuleva (Bulgarian Academy of Sciences, Bulgária)
Dr. Valetin Kanawrov (University Neofit Rilski, Bulgária)
Dr. Vinicio Busacchi (Università degli Studi di Cagliari, Itália)

Conselho Científico Nacional

Dr. Adriano Machado Ribeiro (Universidade de São Paulo)
Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit (Universidade Estadual de Campinas)
Dr. Alcino Eduardo Bonella (Universidade Federal de Uberlândia)
Dra. Ana Carolina Soliva Soria (Universidade Federal de São Carlos)
Dra. Ana Maria Said (Universidade Federal de Uberlândia)
Dra. Claudia Murta (Universidade Federal do Espírito Santo)
Dr. Cláudio Reichert do Nascimento (Universidade Federal do Oeste da Bahia)
Dra. Cilaine Alves Cunha (Universidade de São Paulo)
Dr. Eduardo Brandão (Universidade de São Paulo)
Dr. Eduardo Ferreira Chagas (Universidade Federal do Ceará)
Dr. Elieser Donizete Spereta (Instituto Federal de Santa Catarina)
Dr. Elsio José Corá (Universidade Federal Fronteira Sul)
Dr. Emanuele Tredanaro (Universidade Federal de Lavras)
Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira (Universidade Federal de Pernambuco)
Dr. Fabio Maia Sobral (Universidade Federal do Ceará)

Dr. Fernando Frota Dillenburg (Universidade Federal do Rio Grande do Sul) Dra. Georgia Cristina Amitrano (Universidade Federal de Uberlândia)
 Dr. Gustavo Silvano Batista (Universidade Federal do Piauí)
 Dr. Horácio Lújan Martinez (Pontifícia Universidade Católica do Paraná) Dr. Jadir Antunes (Universidade Estadual do Oeste do Paraná)
 Dr. João Geraldo Martins da Cunha (Universidade Federal de Lavras)
 Dr. João José de Almeida (Universidade Estadual de Campinas)
 Dr. José João Neves Barbosa Vicente (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia)
 Dra. Léa Carneiro Silveira (Universidade Federal de Lavras)
 Dr. Leonardo Almada (Universidade Federal de Uberlândia)
 Dr. Luís Fernandes dos Santos Nascimento (Universidade Federal de São Carlos) Dr. Luiz Roberto Monzani (Universidade Federal de São Carlos)
 Dr. Manuel Moreira da Silva (Universidade Estadual do Centro-Oeste)
 Dr. Marcus José Alves de Souza (Universidade Federal de Alagoas) Dr. Mauro Castelo Branco de Moura (Universidade Federal da Bahia) Dr. Noeli Dutra Rossato (Universidade Federal de Santa Maria)
 Dr. Paulo Roberto Konzen (Universidade Federal de Rondônia)
 Dr. Rafael Cordeiro Silva (Universidade Federal de Uberlândia)
 Dr. Renato dos Santos Belo (Universidade Federal de Lavras) Dr. Ricardo Musse (Universidade de São Paulo)
 Dr. Roberto Charles Feitosa (Universidade Federal do Rio de Janeiro) Dr. Rodnei Antonio do Nascimento (Universidade Federal de São Paulo) Dra. Rosa Maria Dias (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
 Dr. Tristan Guillermo Torriani (Universidade Estadual de Campinas)

**Diagramação e
Preparação dos
Originais**

Angelina Santos Ló (UFMS)

Capa

Isadora Delgado de Lima (UFMS)

Imagem

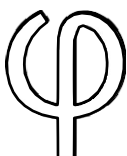
Sem título

**Endereço para
correspondência**

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – Cidade Universitária
 Faculdade de Ciências Humanas – Curso de Filosofia
 Avenida Costa e Silva s/n – Unidade XII Cep:
 79070-900 – Campo Grande (MS) Telefone:
 (67) 3345-7701 / 7702

**Endereço
Eletrônico**

Website: <http://seer.ufms.br/index.php/reveleu/index>
 E-mail: eutheria.revista@gmail.com



Sumário

EDITORIAL	04-04
Ricardo Perreira de Melo	

O CONCEITO DE CHREMATISTIKÊ EM ARISTÓTELES.....	05-29
Jadir Antunes	

TEMPO ABSTRATO E MEDIAÇÃO SOCIAL: Marx lido por Postone	30-55
Paulo Henrique Furtado de Araujo	

O ROAD MOVIE EXISTENCIAL DE ISAK: A reconciliação consigo mesmo por meio da angústia	56-65
Henor Hoffmann	

A FETICHIZAÇÃO DA DIFERENÇA: O pacto colonial entre a violência e a legitimação de Bruno	66-83
Latini Pfeil e Cello Latini Pfeil	

PARALELOS FILOSÓFICOS ENTRE J.M. COETZEE E OLGA TOKARCZUK	84-104
Camila von Holdefer Kehl	

A PRODUÇÃO DOS “INDESEJADOS” PELO MOVIMENTO MIGRATÓRIO: o porquê da guerra sob a ótica do processo de (re)territorialização.....	105-121
Adriano André Maslowski e Marsal Cordeiro Machado	

FAKE NEWS E INFOCRACIA: crise epistêmica e desafios á democracia na era digital.....	122-138
Vagner Gomes Ramalho	

Tradução

“As origens do Totalitarismo” de Eric Voegelin (1953).....	139-145
Marta Rios Alves Nunes da Costa	

Apresentação da tradução: Marx ou marxismo?	146-153
Marco Aurélio Palu	

MARX OU MARXISMO?: Observações sobre uma abordagem acrítica da situação.....,	154-163
Michael Heinrich	

Editorial

Nessa nova edição da Revista *Eleuthería* é apresentada ao público uma série de artigos que remontam à história da filosofia como um todo, tendo como a maioria dos textos voltados aos problemas contemporâneos, isto é, por autores de variadas escolas de pensamento e nacionalidade, abordando questões referentes a migração, *fake news*, pacto colonial, cultura e outros. Este volume da *Eleuthería* contém sete artigos de pesquisadores nacionais e duas novas traduções.

Desejamos aos leitores da *Eleuthería*, que nos acompanhem nessa aventura pela história do pensamento, apreciem os artigos contidos aqui. Assim, depois dessa breve apresentação dos textos, desejamos uma ótima leitura!

Campo Grande, 04 de junho de 2026

Ricardo Pereira de Melo

Editor-Chefe da Revista *Eleuthería*

O CONCEITO DE *CHREMATISTIKÊ* EM ARISTÓTELES

THE *CHREMATISTIKÊ* CONCEPT IN ARISTOTLE

Jadir Antunes

Professor Associado do Curso de Filosofia da Unioeste

ORCID: [0000-0002-6985-7139](https://orcid.org/0000-0002-6985-7139)

E-mail: jadir.antunes@yahoo.com.br.

RESUMO:

Nosso artigo pretende mostrar o conceito de *chrematistikê* em Aristóteles exposto no Livro I de sua *Política*. O artigo procura acompanhar a argumentação de Aristóteles em suas minúcias e ressaltar os diferentes e opostos aspectos que definem tanto a *oikonomikê* quanto a *chrematistikê*. Como veremos, ambas as artes se definem por sua oposição e contrariedade, onde uma, a *oikonomikê*, é vista como natural, boa e teleológica, e a outra, a *chrematistikê*, é vista como convencional, má e sem finalidade, devendo ser rejeitada tanto pelo chefe da família quanto pelo da cidade. Ao longo do artigo ressaltaremos o caráter ambíguo da troca, da coisa trocada, do dinheiro e do viver humano regido pela *chrematistikê*.

PALAVRAS-CHAVE: Aristóteles. *Oikonomikê*. *Chrematistikê*.

ABSTRACT:

Our article intends to show the *chrematistikê*' concept in Aristotle exposed in Book I of his *Politics*. The article seeks to follow Aristotle's arguments in detail and emphasize the different and opposite aspects that define both *oikonomikê* and *chrematistikê*. As we will see, both arts are defined by their opposition and contrariety, where one, *oikonomikê*, is seen as natural, good and teleological, and the other, *chrematistikê*, is seen as conventional, bad and without purpose, and should be rejected both by the head of the family and by the head of the city. Throughout this article, we will highlight the ambiguous nature of exchange, the thing exchanged, money, and human life governed by *chrematistikê*.

KEY-WORDS: Aristotle. *Oikonomikê*. *Chrematistikê*.

INTRODUÇÃO

Nosso artigo pretende mostrar o conceito de *chrematistikê* (*chrematística*) em Aristóteles exposto no Livro I de sua *Política*. O conceito de *chrematistikê* foi um dos conceitos mais originais no campo da *Economia Política*, se não, o conceito que funda a *Ciência Econômica*. Com ele, Aristóteles demonstra a radical diferença entre dois domínios da realidade econômica: o da *oikonomikê*, o domínio da economia natural responsável pela conquista dos bens em vista de uma satisfação das necessidades e o da *chrematistikê*, o domínio da convenção, onde a finalidade da conquista dos bens é o enriquecimento e a acumulação da riqueza como uma finalidade em si mesma.

O artigo procura acompanhar a argumentação de Aristóteles em suas minúcias e ressaltar os diferentes e opostos aspectos que definem tanto a *oikonomikê* quanto a *chrematistikê*. Como veremos, ambas as artes se definem por sua oposição e contrariedade, onde uma, a *oikonomikê*, é vista como natural, boa e teleológica, e a outra, a *chrematistikê*, é vista como convencional, má e sem finalidade, devendo ser rejeitada tanto pelo chefe da família quanto pelo da cidade.

Muito já se escreveu sobre a originalidade do pensamento de Aristóteles no campo da *Economia Política*, sobre sua vasta e profunda influência sobre pensadores como Albert Le Grand, Tomás de Aquino, Galiani, Grotius, Pufendorf, Hutcheson, Turgot, Hegel, Marx, Max Weber, Karl Polany e mais recentemente sobre os comunitaristas Charles Taylor, Michael Walzer e Alasdair MacIntyre.

Muito já se escreveu, ainda, sobre a questão de Aristóteles ter sido ou não o pai da moderna ciência econômica, de sua influência sobre a teoria do valor-trabalho de Karl Marx e de seus antípodas, os chamados utilitaristas, com a teoria do valor-utilidade, como a teoria desenvolvida pelos austríacos Karl Menger e Ludwig Von Mises especialmente.

Malgrado a abundância de material sobre Aristóteles e sua produção no campo da *Economia Política*, pretendemos aqui analisar o conceito de *chrematistikê* exposto em sua *Política* e os argumentos apresentados por Aristóteles para condená-la como uma prática econômica imoral e antinatural.

Aristóteles foi, sem dúvida, o filósofo antigo que mais profundamente analisou o conceito científico de *chrematistikê*, mostrando sua gênese, suas determinações fundamentais, sua diferença com a *oikonomikê*, sua finalidade e as consequências morais de sua adoção pela cidade.

A palavra *chrematistikê*, a arte do ganho, ou a arte da aquisição, ou ainda, a arte de fazer dinheiro, parece mesmo ter sua origem nos textos de Aristóteles. Antes dele, porém, muitos poetas, filósofos e historiadores empregavam o termo *chremata*, para significar riqueza, e *chrematistikón*, para significar o agente da arte da aquisição. *Chrematistikê* como arte, a arte do ganho, como atividade, parece ser uma originalidade criativa exclusiva de Aristóteles.

Para fazer justiça aos que o precederam, portanto, analisaremos o uso do termo *chrematistikón* empregado por Platão em algumas de suas obras para em seguida analisarmos diretamente a originalidade do termo *chrematistikê* e o estudo filosófico e conceitual de Aristóteles.

A CHREMATISTIKÊ EM PLATÃO

Ainda que o termo *chrematistikê* seja largamente associado à crítica aristotélica ao comércio por dinheiro, é importante lembrar que termo similar já havia sido empregado por Platão em suas obras, ainda que não tenha desenvolvido seu conceito como desenvolvera Aristóteles.

No *Sofista*, por exemplo, através do personagem Estrangeiro, Platão associa várias vezes a sofística à *ktetikê* (κτητικῇ), a arte da aquisição, e o sofista às artes da polêmica, da contestação, da contradição, da controvérsia, da luta e da discórdia verbais, acusando-o de ser um *chrematistikón* (χρηματιστικόν): um fazedor de dinheiro (Platão, 1967, 225d; 226a).

Outro exemplo podemos encontrar na *República*, logo na abertura, quando Sócrates dialoga com Céfalo, um ancião rico da cidade. Como diz ali Céfalo falando de si mesmo, como homem de negócios (*χρηματιστής* - *moneymaker*. Platão, 2006, 1.330b) “conquistei uma fortuna de tamanho médio entre meu avô e meu pai”. Sócrates, em seguida, fala que os homens de negócio (*χρηματιστάμενοι* - *men who have made money*), por se apegarem à fortuna (*χρήματα*), são de trato difícil e não admitem elogiar nada que não seja a riqueza (*πλοῦτον* - Platão, 2006, 1.330c).

Ainda no Livro I, Platão associa a arte do *chrematistên* (*χρηματιστήν*) com a arte do mercenário (*μισθωτική*) e esta com a arte médica (*ιατρικήν*), na medida em que o médico é médico não em vista do bem do paciente, mas, em vista de seu próprio bem e do salário (*μισθόν*) recebido (Platão, 2006, 1.346b). O médico, na medida em que é médico verdadeiramente, não ordena nem visa seu próprio interesse, o médico no sentido preciso e verdadeiro governa os corpos e não é um homem de negócios, um *chrematistês* (*χρηματιστής* - Platão, 2006, 1.342d).

A *misthotiké*, literalmente, a arte de fazer salário (*misthon*), do ponto de vista da finalidade, se identifica inteiramente com a *chrematistikê*, na medida em que ambas têm em vista o dinheiro: uma com a venda de bens e a outra com a de serviços pessoais, como no caso da arte médica mercenária. Como diz Sócrates, criticando a conversão dos ofícios da cidade em artes de ganhar dinheiro: os artesãos (*δημιουργοὺς*) ganham salário (*μισθόν*) porque juntam à respectiva arte (*τέχνη*) a arte do mercenário (*μισθωτική* - Platão, 2006, 1.346c), pois a arte do mercenário produz o salário (*μισθαρνητική μισθόν* - Platão, 2006, 1.346d).

Já no Livro IV, onde Platão classifica a cidade em estamentos, a classe dos *chrematistikón* (*χρηματιστικόν* - *the moneymakers*), a dos homens de negócio, aparece como a terceira, abaixo dos guardiões e dos governantes, como aquela responsável pela produção de bens destinados ao sustento da cidade (Platão, 2006, 4.441a).

Nesta passagem, podemos ver que Platão usa o termo *chrematistikón* de maneira não crítica e negativa, como verá Aristóteles. Segundo sua própria terminologia, a produção de bens para a cidade não aparentaria se opor à arte praticada pelo *chrematistikón*, pelo *moneymaker*, ainda que esta terceira classe correspondesse à terceira parte da alma, a parte desiderativa (*ἐπιθυμητικόν*), a parte mais baixa e inferior em relação à alma dos guardiões e dos governantes, aquela que guarda o apetite por coisas baixas.

Já nos Livros VIII e IX será onde Platão desferirá as maiores pejorações aos fazedores de dinheiro, acusando-os de seres avarentos que adoram às ocultas o ouro e a prata (Platão, 2006, 8.548a), de fazerem dinheiro de tudo e só pensarem em entesourar, de não pensarem sequer em instruir-se na ciência e na razão, de serem como zangões, indivíduos dotados de ferrões e bem armados.

Os usurários (*χρηματισται*), aqueles que vivem do juro e do empréstimo de dinheiro, diz Sócrates, são a causa da pobreza e da mendicância na cidade (Platão, 2006, 8.555e). A vida do *chrematistikós* (*χρηματιστικούς*) não conhece ordem nem necessidade, alimentando uma paixão insaciável pela riqueza (Platão, 2006, 8.561d). No Livro IX, o *chrematistikón* é equiparado ao *philochrématon* (*φιλοχρήματον* - o amigo ou amante da riqueza) e ao *philokerdés* (*φιλοκερδὲς* - o amigo ou amante do ganho - Platão, 2006, 9.580e; 9.581a; 9.581c; 9.583a).

Em Platão o termo aparece ainda no *Euthidemo* 289a (*χρηματιστικῆς*) e em 307a (*χρηματιστική*), em ambas as passagens com o sentido de fazer dinheiro (*money-making* – Lamb). Em Xenophon (1922, *Anabasis*, 6.1), o termo *χρηματιστικὸν* aparece com o sentido de pessoa ordinária (*ordinary person* – 1922).

A CHREMATISTIKÊ EM ARISTÓTELES

Já na *Ética a Eudemo*, Aristóteles emprega algumas vezes o termo *chrematistikê* com o sentido de arte de ganhar dinheiro. Como diz ele:

Existem diferentes modos de vida, alguns deles não buscam o bem viver, mas somente as coisas necessárias, por exemplo, a vida devotada às artes vulgares (*τέχνας τὰς φορτικὰς*), como as que se dedicam às artes mecânicas (*βαναύσους*) e às artes de conquistar a riqueza (*χρηματισμὸν*). Por arte vulgar, eu compreendo aquelas perseguidas somente pela reputação, como os artesãos, os sedentários, os que trabalham por salário (*μισθαρνικάς* - *wage-earning*) e os conquistadores da riqueza (*χρηματιστικάς*), que se relacionam com a troca na praça da cidade (*ἀγορὰς*) e com a troca por dinheiro (*καπηλικὰς* - *market purchase and retail selling* - Aristóteles, 1884, 1.1215a).

Em 1.1217a, Aristóteles emprega a palavra *chrematistikê* ao referir-se à prática de exercícios. Como diz ele: “Assim como a prática de exercícios físicos visa conquistar a saúde, a prática do comércio lucrativo (*lucrative business* - *χρηματιστικά*) visa conquistar a riqueza (*πλοῦτον*)” (Aristóteles, 1884, 1.1217a).

É em 3.1231b/3.1232a que a palavra *chrematistikê* é empregada com o sentido duplice de arte própria e arte imprópria de conquistar a riqueza. Uma é usada segundo seu modo próprio (*καθ’ αὐτὸ χρῆσις τοῦ κτήματος ἐστίν*), e outra segundo seu uso accidental (*κατὰ συμβεβηκὸς*).

Na *Ética a Nicômaco* o termo *chrematistikê* aparece em 1112b, quando Aristóteles discute sobre a deliberação nas artes, como na medicina, na pilotagem de navios e nos negócios (*χρηματιστικήν* - 2017, 1112b). É somente na *Política*, porém, que o conceito de *chrematistikê* em Aristóteles aparece largamente desenvolvido e analisado cientificamente – especialmente no Capítulo III do Livro I.

A antítese entre *oikonomikê* e *chrematistikê*, como veremos, é só uma forma diferente de se expressar a antítese mais elementar de todo o sistema ético, jurídico e político de Aristóteles, e talvez de todos os demais sistemas filosóficos gregos, a antítese entre *physis* e *nomos*, entre aquilo que é da natureza e aquilo que a nega e a contradiz. Antítese que, como veremos, conduz a uma separação e autonomização trágica do *nomos* em relação à *physis*, está na base de todos os problemas econômicos e morais do mundo de Aristóteles, como está, ainda, e, sobretudo, na base de todos os problemas, sejam individuais ou coletivos, do mundo moderno.

A CHREMATISTIKÊ NA POLÍTICA

Aristóteles começa sua *Política* dizendo que toda cidade é uma espécie de comunidade e que toda comunidade se forma com vista a algum fim (*τέλος*) ou bem (*ἀγαθόν*) (1997, 1.1252a). Dentre todos os bens buscados pela cidade o maior e mais fundamental de todos é o bem-viver (*ἀγαθὴν ζωὴν*). O *τέλος* da cidade, portanto, é o bem-viver. A cidade, segundo Aristóteles, é o resultado do desenvolvimento natural de sua menor parte, o *oikos*, a casa ou a família. É no *oikos* que a cidade e a vida feliz têm seu começo. É por ele, portanto, que se deve começar o estudo da cidade e de sua meta final – a felicidade e o bem viver.

O *oikos*, diz Aristóteles, assim como a cidade, é composto de diversas partes: o senhor e o escravo, o marido e a mulher e o pai e os filhos. Além destas, há, ainda, o chefe de família (*οἰκονομίας* - *management of a household* - Aristóteles, 1997, 1.1253b), cuja principal função ou finalidade é a de adquirir os bens desfrutados pela família através do exercício da chamada arte da aquisição, pois, como diz Aristóteles, os bens são um dos elementos constituintes da família e a arte de adquiri-los é parte da função do chefe de família, já que sem bens não é possível viver e, muito menos, viver bem.

Bens são coisas e realidades separadas de seu dono, são coisas fora do senhor, são objetos dos quais ele é o dono e o senhor, são coisas que lhe pertencem seja para assegurar a vida e o viver seja para assegurar o bem viver. Sendo, assim, realidades e coisas separáveis de seu dono, os bens podem ser alienados, acumulados e empilhados.

Já que compete ao chefe de família assegurar a conquista dos bens para a família, torna-se fundamental, então, para Aristóteles, definir o que é esta arte da aquisição.

O CARÁTER AMBÍGUO DA CHREMATISTIKÊ

É no Capítulo III de sua *Política* que Aristóteles inicia sua investigação e a definição da propriedade em geral e da arte de enriquecer. Aristóteles indaga inicialmente se a arte de enriquecer (*χρηματιστική* - *chrematistikê*) é a mesma (*αὐτή*) que a arte de administrar o *oikos* (*οἰκονομική* -

oikonomikê) ou se é somente uma parte (*μέρος*) ou uma arte serviçal (*ύπηρετική*) subordinada a ela (1997, 1.1256a).

Em relação ao problema de serem ambas as artes a mesma ou não, o próprio Aristóteles responde dizendo ser evidente que a arte de enriquecer (*chrematistikê*) não é a mesma (*οὐχ ἡ αὐτή*) que a arte de administrar a casa (*oikonomikê*), já que a função da arte de enriquecer é a de fornecer (*πορίσασθαι*) e a de administrar é a de fazer uso (*πορίσασθαι*) dos bens.

Ou seja, segundo a finalidade, segundo o *télos* próprio de ambas as artes, a *chrematistikê* se diferencia da *oikonomikê* tanto quanto conquistar se diferencia de desfrutar a riqueza. Aristóteles mostra, aqui, haver dois domínios econômicos distintos e importantes, o da obtenção e o do desfrute, sendo fundamental o domínio do desfrute, pois é em vista dele que os demais domínios se constituem.

A mesma evidência, porém, observa Aristóteles, não ocorre com a questão de se saber se a arte de enriquecer é parte (*μέρος*) ou não da arte de administrar a casa ou se é outro gênero próprio (*ἕτερον εἶδος*). Aqui impera, antes, a controvérsia.

Aqui talvez esteja a principal questão a ser compreendida na definição de *chrematistikê* para Aristóteles. O problema se explica logicamente. Para Aristóteles, o importante é saber definir a coisa em sua relação com as demais coisas, se a coisa em questão é uma espécie e, por isso, parte interna e menor de uma segunda coisa maior, o gênero, ou se a coisa é um gênero, uma coisa maior que congrega dentro dela outras coisas e partes menores, as espécies, submetidas à coisa maior, que lhe é anterior ontologicamente e superior em ser, racionalidade e verdade.

Ou seja, a questão fundamental, científica, é saber se a coisa a ser definida é uma espécie ou parte de um gênero (*μέρος/μέρη*), se a coisa é algo particular e especial que não possui verdade e determinação em si mesma e, por isso, está submetida às verdades e determinações do gênero maior, ou se a coisa é um gênero próprio (*εἶδος/γένος*), se é aquela coisa maior que contém a espécie, se é aquela coisa autônoma que se determina e se define a si mesma, a coisa que põe ela mesma suas verdades e determinações.

O problema da interpretação nesta passagem, na maioria das vezes, se deve à precariedade das traduções e à não acurada observação dos tradutores destas intrincadas relações entre as coisas analisadas. Aristóteles foi um dos grandes lógicos da antiguidade, porém, além dos problemas de tradução, podemos encontrar problemas com o próprio emprego da terminologia de Aristóteles e o sentido desta terminologia em algumas passagens, o que nos leva facilmente à confusão e ao desentendimento.

Vejamus por exemplo a passagem: “há muitas espécies (*μέρη*) de bens e riquezas” (Aristóteles, 1997, 1.1256ab). Se bens e riquezas são espécies, seriam espécies de qual gênero? “Há muitas espécies de gêneros (*μὴν εἶδη γε πολλὰ*) alimentícios” como diz Kury (1997, 1.1256a). O que seriam espécies de gêneros? Ou seria melhor traduzirmos por “há muitas espécies do gênero alimentício”?

Uma das partes mais claras da relação entre todo e parte e gênero e espécie do texto de Aristóteles parece ser esta: “seria a agricultura (*γεωργική*) uma parte/espécie (*μέρος*) da economia doméstica (*οἰκονομική*) ou seria um gênero diferente (*ἕτερόν τι γένος*)”? (Aristóteles, 1997, 1.1256a).

O sentido das palavras de Aristóteles aqui é claro: seria a agricultura uma arte independente da economia doméstica, seria ela uma arte separada e autônoma em relação à economia natural, seria ela um gênero autônomo e independente, com suas verdades, determinações e finalidades próprias, ou seria ela uma arte subordinada, uma serva da arte maior, uma parte menor determinada pela parte maior, uma espécie determinada pelas determinações, verdades e finalidades do gênero *oikonomikê*?

Transportada para o nosso problema de analisar a relação entre a *oikonomikê* e a *chrematistikê*, a frase anterior poderia ser reescrita da seguinte maneira: seria a *chrematistikê* uma parte da *oikonomikê*, submetida às suas determinações e finalidades, ou seria ela um gênero diferente, um gênero independente e autônomo regido por suas próprias finalidades?

Como veremos, a solução de Aristóteles ao problema da ambiguidade da *chrematistikê* será encontrada dividindo a *chrematistikê* em duas partes: uma boa *chrematistikê* que é parte e espécie subordinada da *oikonomikê* e outra parte que é má e um gênero próprio, autônomo e independente. Como podemos observar, lógica e moral se fundem e se submetem uma à outra nesta relação entre *oikonomikê* e *chrematistikê*.

Se a arte de enriquecer for uma parte da arte de administrar o *oikos*, ou seja, se a arte de enriquecer for uma parte da arte de desfrutar a riqueza, a agricultura seria, então, por exemplo, ao mesmo tempo, uma *oikonomikê* e uma coisa diferente da *oikonomikê*, pois seria desenvolvida tanto para o consumo da casa quanto para o seu enriquecimento. Sob esta contradição, então, a *oikonomikê*, que visa o bem viver e a felicidade da família, teria dentro dela uma arte que visaria somente o viver, uma arte particular que negaria a arte geral, uma espécie que negaria o gênero no interior do qual ela se abriga.

Falando logicamente, admitir que a *chrematistikê* seria uma parte subordinada da *oikonomikê*, seria o mesmo que admitir que no interior de determinado gênero possa existir uma espécie particular que seja a negação deste mesmo gênero, ou, então, que no interior do ser e do positivo possa existir o não-ser e o negativo, como parte do ser e subordinado a ele.

Para evitar esta contradição, Aristóteles será obrigado, então, a conceber estas duas artes não apenas como diferentes, independentes e separadas uma da outra, mas, sobretudo, como gêneros opostos e autônomos. Ou melhor: Aristóteles compreenderá que não apenas a *chrematistikê* se opõe à *oikonomikê* como a própria *chrematistikê* se opõe a si mesma, já que uma é mero meio para o desfrute enquanto outra é uma finalidade em si mesma, levando então, a dividi-la em duas partes: uma arte do enriquecimento boa, a que é meio para o desfrute, e outra má, a que é um fim para si mesma.

Como diz ele, há, portanto, uma espécie de arte da aquisição que é por natureza (*κτητική κατὰ φύσιν*) uma parte da economia doméstica (*οἰκονομικῆς μέρος ἐστίν*) e que visa acumular coisas necessárias à vida e úteis à comunidade. Estas coisas, diz Aristóteles, constituem a verdadeira riqueza (*ἀληθινὸς πλοῦτος*), cujas propriedades consistem em serem úteis por si mesmas, necessárias a uma vida humana agradável e existirem em quantidade finita (1997, 1.1256b).

Ao contrário de Sólon, citado por Aristóteles, para quem a riqueza não possui limites (*πλούτου δ' οὐθὲν τέρμα*), para Aristóteles a riqueza no seu sentido natural e verdadeiro é finita e tem seus limites. Assim como em todas as artes os instrumentos de produção, para cumprir sua finalidade natural, devem existir em número determinado e finito, também os instrumentos de ação, ou os bens humanos consumíveis, devem, para cumprir sua finalidade natural, existir em número determinado e finito, tanto quanto são finitas as necessidades e carências humanas satisfeitas por estes bens.

O argumento fundamental de Aristóteles é o de diferenciar instrumentos (*ὄργανον* - *organon*) e meios ou partes (*μέρος*) de finalidades e fins (*τέλος*). Instrumentos não são coisas infinitas (*οὐδὲν γὰρ ὄργανον ἄπειρον*), mas meios finitos para se alcançar determinados fins. A riqueza, diz Aristóteles, por não ser a finalidade da *oikonomikê* e da vida humana, pois, como já afirmara Aristóteles, a finalidade do homem não é enriquecer, mas viver bem, é um instrumento (*πλοῦτος ὀργάνων*) para o chefe da família e o chefe da cidade realizarem suas finalidades. A riqueza deve servir como meio e não ser o fim da *oikonomikê* (1997, 1.1256b).

Por isso, sentencia Aristóteles, é evidente que há uma arte da aquisição segundo a natureza (*κτητική κατὰ φύσιν*) que é uma espécie e parte subordinada à *oikonomikê* e que existe em vista do bem viver, pertencente ao chefe de família (*οἰκονόμοις*) e ao estadista (*πολιτικοῖ* - Aristóteles, 1997, 1.1256b). Esta arte da aquisição existe, assim, como uma espécie que habita certo gênero, como parte de um gênero, como meio para uma finalidade, que a ele se subordina e se determina inteiramente.

Há, porém, como já dissemos, uma segunda arte da aquisição que existe como gênero, como entidade própria, separada, independente, autônoma, ao lado e oposta ao gênero *oikonomikê*, arte à qual Aristóteles chama propriamente de *chrematistikê* – a arte de enriquecer¹.

É desta segunda arte que surgiu, diz Aristóteles, a opinião de que não há limites (*πέρας*) para a riqueza (*πλούτου*) e a conquista de bens (*κτήσεως* - 1997, 1.1256b). A primeira arte, ainda, a *oikonomikê*, existe por natureza (*φύσει*), tem sua origem na natureza e, portanto, fora do homem, a segunda, a *chrematistikê*, porém, não existe por natureza (*οὐ φύσει*), pois tem sua origem no homem, na sua vontade e disposição, na experiência e na prática humanas, não tendo, assim, nenhuma relação

¹ Aristóteles fala, ainda, de uma terceira forma de *chrematistikê*, um misto entre a que trata da permuta e a arte de enriquecer propriamente dita, que se relaciona com os frutos da terra, como a mineração e o corte de árvores (Aristóteles, 1997, 1.1258b.).

com a natureza, nem mesmo com a natureza humana, como entenderiam mais tarde os liberais ingleses.

Por natureza de um objeto, Aristóteles chama o produto final do processo de aperfeiçoamento deste objeto, qualquer que seja ele, natural ou fabricado pelo homem. A natureza de um objeto, por isso, tem seus limites (*πέρας*) e se identifica com sua finalidade (*τέλος*). Como diz Aristóteles, a natureza é um fim, uma finalidade (*φύσις τέλος ἐστίν*), e tal finalidade é sempre boa e útil aos homens, pois visa o bem viver (*εὖ ζῆν*), sendo a *autarkéia*, a autossuficiência econômica, uma destas finalidades (Aristóteles, 1997, 1252b.30-33).

Ser *segundo a natureza* (*κατὰ φύσιν*), é ser coisa de maior valor ontológico em relação ao que vem do homem; é ser coisa que possui *logos* e sentido racional; é ser coisa cuja existência cumpre uma finalidade e um propósito racional que transcende a vontade e a compreensão humana.

Ser *segundo o nomos* (*κατὰ νόμον*), por sua vez, segundo o emprego de Aristóteles, tem o significado de ser artificial, de ser coisa feita pela arte humana, pela *teknê* ou *poietikê*, de ser a coisa sem substância e de menor valor ontológico em relação ao que vem da natureza; é ser o que não tem regra, limite, finalidade e lugar na ordem bela e perfeita da natureza, mas somente no arbítrio da vontade humana. Ser *segundo o nomos* (*κατὰ νόμον*) significa ser o mesmo que *ser sem natureza* (*οὐ φύσει*) e *ser contrário à natureza* (*παρὰ φύσιν*), e o que não tem natureza, como dissemos, não tem justeza, regra, limite, propósito nem finalidade (*τέλος*), não tem *logos* nem sentido racional, não tem uma existência necessária e permanente, mas somente arbitrária, acidental, injusta e passageira. O que não tem natureza não tem ser verdadeiro, mas somente um ser falso, corrompido, desmedido, disforme e irracional.

Aristóteles argumenta, ainda, que o erro de se confundir ambas as artes e de vê-las como essencialmente iguais surge do fato de que ambas não estão, de fato, tão distantes uma da outra. Esta proximidade se explica pelo caráter cambiável e permutável das coisas que são externas ao homem – como será o conhecido caso da sandália que veremos adiante. A *chrematistikê* tem origem, portanto, em parte da própria ambiguidade da *ktetikê* e em parte dos erros de entendimento e dos vícios voluntários da alma humana.

O que assustava certamente Aristóteles era a possibilidade de uma vida humana fundada na separação e na autonomização do *nomos* em relação à *physis*, de uma vida humana que é um mero viver, fundada sobre o que é incerto e não possui finalidade, sobre aquilo que tem sua existência fundada na mera convenção, no arbitrário, no acidental e naquilo que não é, naquilo que por não ter natureza não é verdadeiro nem é sempre, em lugar de uma vida humana segura, regrada, harmoniosa e virtuosa fundada sobre as coisas que são sempre, que possuem um *τέλος*, uma direção e um destino seguros para o indivíduo, uma vida virtuosa fundada sobre a divindade da *physis* – da natureza que é uma finalidade, que é vida, vigor e energia. O que assustava certamente Aristóteles era a

possibilidade, já para a sua época, de surgir uma vida humana fundada sobre a *téknê*, a *poiésis*, a *hedonê*, a *hybris*, o *apeiron*, a *adikê*, uma vida de *estranhamento* e guerra com a *physis*, em detrimento de uma vida fundada na *práxis*, na *aretê*, no *télos*, no *peras*, na *dikê*, no *termo*, na *autarkéia* e no *agathé zoên*, uma vida de harmonia e paz com a *physis*.

O CARÁTER AMBÍGUO DA COISA TROCADA

Partindo do caso da sandália, Aristóteles observa na *Política* que há duas maneiras de usar cada bem e que ambos os usos se relacionam com o próprio bem, ainda que não da mesma maneira, já que um uso é próprio à natureza da coisa e o outro não.

A sandália, por isso, pode ser usada como sandália e como coisa trocável (*μεταβλητική - exchange*), sendo ambas as maneiras igualmente formas de se fazer uso da sandália, seja ela trocada por dinheiro (*ἀντὶ νομίσματος*) ou outro bem qualquer.

Quem a possuir a usará como vestimenta e proteção para os pés, embora servir como coisa para a permuta (*ἀλλαγῆς- barter*) não seja o uso específico da sandália, pois, segundo Aristóteles, não fora feita com o propósito de ser trocada (*μεταβλητική* -1997, 1.1257a).

Na *Ética a Eudemo*, esta mesma passagem aparece mais aperfeiçoada e melhor desenvolvida, quando Aristóteles diferencia aquilo que é próprio da coisa e que corresponde à sua natureza originária e aquilo que é derivado, constituindo-se como uma espécie de natureza secundária e accidental. Como diz ele:

Mas, nós usamos as palavras “riqueza” (*χρήματα*) e “arte da riqueza” (*χρηματιστικήν*) em dois sentidos, um uso é o seu modo próprio (*καθ’ αὐτὸ χρήσις τοῦ κτήματος ἐστίν*), por exemplo, a sandália e o manto, cujo uso é próprio à coisa em si mesma, outro uso é accidental (*κατὰ συμβεβηκὸς*), não no sentido de se usar a sandália como peso e não como calçado, mas, por exemplo, vendendo-a (*πώλησις*) ou alugando-a por dinheiro (*μίσθωσις*), em ambos os casos a sandália é empregada segundo seu uso próprio (Aristóteles, 1884, 3.1231b; 3.1232a).

Em ambos os usos, contudo, e somente nesta esfera da troca simples, a coisa servirá segundo seu propósito natural, o de servir como coisa útil, seja para o fabricante seja para o comprador. Uma vez, porém, que aparece o amante do ganho e conquistador da riqueza comprando e vendendo a sandália com a finalidade de fazer dinheiro, a coisa torna-se totalmente accidental e antinatural.

Como diz Aristóteles: “O amante da prata (*φιλάργυρος*²) é a parte cujo interesse está centrado no dinheiro (*νόμισμά*), e o dinheiro (*νόμισμα*) é uma coisa de propriedade contrária (*κτήσεως ἀντί*) e de uso accidental (*κατὰ συμβεβηκὸν χρήσεως*)” (Aristóteles, 1884, 3.1232a).

Como podemos ver Aristóteles não é categórico em esclarecer a natureza do caráter ambíguo da sandália, se o valor de troca da sandália é intrínseco ou extrínseco – se está ligado ao valor de uso de maneira intrínseca e natural, ou se é uma propriedade inteiramente antinatural e accidental da coisa trocada.

Aristóteles parece aceitar o caráter ambíguo e o fato de que desde que seja para satisfazer uma necessidade de consumo o valor de troca parece ser algo intrínseco – já que a sandália é uma coisa externa e pode por isso ser cambiada de mãos, pois ser objeto de troca parece uma qualidade indiferente para que a sandália venha a servir como sandália.

Vir-a-ser objeto para a troca dentro da cidade, parece, portanto, o destino natural da sandália, um destino que não contraria sua natureza de servir como coisa útil para o homem. A arte da troca neste estágio de desenvolvimento das forças produtivas e da divisão social do trabalho e a conversão da sandália em coisa para outro através da troca, a conversão da coisa em mercadoria em sua forma simples, parece não contrariar os princípios da natureza e do valor-de-uso da sandália. A natureza seria contrariada somente na medida em que a arte da troca em vista do uso e da satisfação de consumo se convertesse em arte do enriquecimento e em vista da troca por dinheiro.

Aristóteles lamenta, assim, somente a inversão da finalidade natural da sandália, quando ela agora, não mais em mãos do mero intermediador da troca, dos chefes de família que a trocam em vista do consumo, mas em mãos do mercador, daquele que não a empregará como valor de uso, é convertida em mero meio de conquistar o dinheiro.

Ao aceitar o emprego do dinheiro como meio de troca, ainda que convencional, Aristóteles parece aceitar, ainda, e até certo ponto, como natural e bom o processo de alienação e coisificação entre os homens no mundo da riqueza e da circulação simples da mercadoria.

O CARÁTER AMBÍGUO DA TROCA

Ainda que nem sempre o emprego dos termos siga uma regra rigorosa, Aristóteles procura diferenciar e precisar conceitualmente quatro momentos importantes do processo de troca e do comércio de bens: partilha de bens (*μεταδόσεις*), permuta ou troca direta de bens (*ἀλλαγὴν/καταλλάττονται* - *barter*), troca de bens (*μεταβλητική* - *exchange*) e comércio de bens (*καπηλική* - *trade*).

² *Φιλάργυρος* – *philárgyros*: donde *philo* é amigo ou amante e *árgyros* é prata, donde surgirá a palavra o amante ou amigo da prata que já cunhada funciona como dinheiro.

A partilha (*μεταδόσεις*) ocorre dentro das próprias comunidades originárias, as famílias, onde os bens se distribuem segundo o princípio da necessidade, por isso, sem troca. Troca significa intercâmbio e contrapartida de um bem por outro. Na partilha não há troca, portanto, porque não há contrapartida. A permuta (*ἀλλογήν*) ou permuta direta de bens (*καταλλάττονται*) funda o processo de troca, onde os bens são trocados diretamente entre si sem a mediação do dinheiro. Na terminologia empregada por Marx em *O Capital* (1988), este modelo de troca corresponderia à troca simples e direta e sua fórmula seria M-M (Mercadoria-Mercadoria)³. A troca tem aqui a finalidade de corrigir os desvios de mais e menos riqueza entre as tribos e sua finalidade é a satisfação de uma carência (*χρεία*)⁴.

A troca de bens (*μεταβλητική*) surge com a mediação do dinheiro no processo de troca. Os bens agora não são trocados diretamente entre si, mas por dinheiro, que servirá como meio para a aquisição de um novo bem. Na fórmula de Marx este modelo corresponderia à troca simples e sua fórmula seria M-D-M (Mercadoria-Dinheiro-Mercadoria). Apesar da mediação do dinheiro a troca continuaria cumprindo a finalidade da troca direta.

O comércio de bens (*καπηλική – trade*), último estágio da troca de bens, onde surge a *chrematistikê* que é um gênero, inverte todo o universo da troca, convertendo o dinheiro em princípio elementar (*στοιχείον*) e limite último (*πέρας*) de todo o processo (Aristóteles, 1997, 1.1257b). Além deste estágio, surgirá, ainda, o juro, que já não é uma troca de bens, mas uma troca de dinheiro por dinheiro (D-D na fórmula de Marx), onde a *chrematistikê* atinge o auge de seu absurdo.

A permuta originária dos bens, diz Aristóteles, tem sua origem segundo a natureza da coisa (*κατὰ φύσιν*), porque certas coisas os homens têm de mais e outras de menos. A permuta originária de bens surge, assim, com a finalidade de corrigir estas diferenças e suprir as carências não satisfeitas por estas diferenças de mais e de menos bens (Aristóteles, 1997, 1.1257a).

Esta circunstância prova, diz Aristóteles, que a arte da aquisição (*χρηματιστικής*) não é por natureza (*οὐκ ἔστι φύσει*) uma parte da arte de comerciar (*καπηλική - trade is not by nature a part of the art of wealth-getting*), pois, em sua origem, a troca de bens (*ἀλλογήν*) era feita somente para satisfazer as carências não satisfeitas do *oikos* (Aristóteles, 1997, 1.1257a).

Ou seja, a *chrematistikê* não tem sua origem na natureza, seja daquela que está no homem seja daquela que está fora dele, mas sim, nas práticas humanas, nos costumes, nas convenções, no *nomos*, no comércio. A *chrematistikê* não existe por natureza (*κατὰ φύσιν*), mas, sim, por convenção (*κατὰ*

³ Vide especialmente a Primeira Seção, onde Marx demonstra, passo a passo, como Aristóteles, o desenvolvimento lógico e conceitual da troca e a gênese do dinheiro a partir deste desenvolvimento.

⁴ Sobre este ponto, e para uma análise detalhada da concepção aristotélica do dinheiro, vide Scott Meikle: *Aristotles's Economic Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

νόμος), por acidente (*κατὰ συμβεβηκός*), contra a natureza (*παρὰ φύσιν*) e por determinação da vontade e da disposição humanas.

Aristóteles explica, ainda, que na comunidade primitiva (*πρώτη κοινωνία*), na *oikia* (*the household*), não havia lugar para o comércio (*there is no function for trade* - *καπηλική*), que este só aparece mais tarde quando as comunidades primitivas se tornam mais numerosas, pois na origem as comunidades partilhavam o excedente sem troca (*the members of the primitive household used to share commodities that were all their own* - Aristóteles, 1997, 1.1257a).

Na comunidade original, na *oikia*, diz Aristóteles, todos os bens eram partilhados em comum (*ἐκοινώνουν πάντων*), sem troca ou comércio, portanto, e segundo as necessidades (*κατὰ τὰς δεήσεις ἀναγκαῖον*) que as forçavam a partilhar (*μεταδόσεις*), a partilhar através da permuta, segundo a carência e a necessidade, a partilhar segundo o excesso e a falta e em vista de satisfazer as necessidades da *oikia* e jamais em vista do enriquecimento da *oikia* e de seus chefes (Aristóteles 1997, 1.1257a).

Aristóteles cita como exemplo desta *oikia* original o caso de certas tribos bárbaras que, segundo ele, ainda permaneciam neste estágio da permuta direta (*κατὰ τὴν ἀλλαγὴν*) de um produto por outro, entregando, por exemplo, vinho em troca de grãos, assim como entre vários produtos semelhantes.

Na comunidade familiar original, na *oikia*, a permuta direta (*καταλλάττονται* - *exchange one thing for another*) não era, portanto, uma *metabletikê*, uma arte da troca, contrária à natureza (*μεταβλητική οὔτε παρὰ φύσιν*), nem era uma forma da arte de enriquecer (*χρηματιστικῆς ἐστὶν εἶδος οὐδέν*), diz Aristóteles, pois era uma troca feita em vista do outro (*κατὰ τὴν ἀλλαγὴν*), era uma *allagê*, uma troca que existia apenas para preencher carências com vista à autossuficiência natural da comunidade alheia, e jamais para o enriquecimento da comunidade que trocava (*exchange on these lines therefore is not contrary to nature, nor is it any branch of the art of wealth-getting, for it existed for the replenishment of natural self-sufficiency* - Aristóteles, 1997, 1.1257a).

Como a autossuficiência, a *autarkéia* (*αὐταρκεία*), é uma coisa que existe por natureza (*κατὰ φύσιν*), é um bem e uma finalidade da natureza, produzir e partilhar os bens segundo a autossuficiência é o mesmo que produzir e partilhar segundo o bem e a finalidade da natureza. Por isso, a permuta e a partilha são coisas que existem segundo a natureza, são coisas que existem segundo um propósito e uma finalidade instituída pela natureza e, por isso, são coisas boas e desejadas por si mesmas.

O contrário ocorre com a troca e o comércio de bens em vista de uma vantagem para quem troca, que por não existirem em vista da *autarkéia* e da satisfação de uma carência do outro, mas em vista de uma vantagem pessoal, são essencialmente más e indesejadas pela natureza, sendo desejadas somente pela ambição e pela paixão ilimitada de riqueza que está no homem e somente no homem, e aquilo que está somente no homem não está nem existe na natureza, nem mesmo na natureza humana,

por isso não cumpre nenhum propósito bom, racional e teleológico. Como diz Vollet (2007, p. 45-60): a arte boa é “a que se mantém dentro dos limites da *polis* e de sua função”, e má é “a que sobrepassa os limites do bom funcionamento da *polis* e se concentra no enriquecimento ilimitado”.

Desta mesma permuta natural que existe em vista de uma vantagem para o outro surgiu, porém, contraditoriamente, diz Aristóteles, a arte de comerciar, a arte da troca por dinheiro, a arte da troca que existe em vista de uma vantagem para quem troca. De uma arte em vista do outro surge, assim, paradoxalmente, uma arte em vista de si mesmo.

É importante notar que Aristóteles não se pergunta pela origem do lucro, do *plus* proveniente da troca, nem faz questão de comentar que a troca em vista do dinheiro pressupõe que ao final da troca surja um dinheiro maior que aquele que começa a transação nem se pergunta pelo caráter equivalente ou não das coisas trocadas por dinheiro. Isso se deve, certamente, ao fato de que o agente da troca aqui é um mero entesourador, um *Schatzbilder*, o capitalista demente, nas palavras de Marx (1988, p. 110), é aquele agente que vai ao mercado para vender e retorna para casa com o dinheiro para guardá-lo, entesourá-lo, sem retornar ao mercado para gastá-lo em uma nova compra – onde o dinheiro troca novamente de mãos e desaparece na circulação.

É fundamental observar, primeiro, que as trocas gregas já são feitas por indivíduos e não pelo Estado, que a riqueza e seu excedente já pertencem ao indivíduo e não ao Estado, que as trocas das quais fala Aristóteles são, já, um produto da divisão social do trabalho, do desenvolvimento das forças produtivas, da formação do indivíduo, da propriedade privada e da decomposição das formas de vida originárias organizadas exclusivamente em torno das comunidades familiares.

Segundo: a Grécia antiga já é um grande empório comercial no Mediterrâneo e segundo muitos estudiosos da origem do dinheiro nas transações, teria sido a primeira civilização antiga a adotar a cunhagem da moeda e a prata como dinheiro propriamente dito. Dinheiro propriamente dito, o dinheiro segundo seu conceito e largamente empregado pelas cidades gregas do século VI a.C seria um objeto físico (*physical object*) de uso e aceitação geral (*generally*) e exclusiva (*exclusively*)⁵.

Como diz, a este respeito, Richard Seaford (2004, p. 3-4): “o primeiro povo na história a usar extensivamente algo que se aproxima modernamente do dinheiro foi, eu acredito, quase certamente, os gregos, para quem o dinheiro consistia de metal – cunhado ou não”. Segundo Seaford (2012, p. 1-25), ainda, a Jônia do século VI a.C, a Jônia fundadora da Filosofia, teria sido “a primeira sociedade na história a ser profundamente monetarizada, através da invenção e da rápida difusão da cunhagem”.

Aristóteles, por isso, como podemos ver, toma, enganosamente, como sendo “por natureza” aquilo que ele mesmo afirma ser um produto da história e da decomposição da estrutura familiar

⁵Sobre esta questão fundamental, vide Mark S. Peacock: *The origins of Money in Ancient Greece: the political economy of coinage and Exchange*. Cambridge Journal of Economics, 2006, p. 637-650; David M. Schaps, *The Invention of Coinage and the Monetization of Ancient Greece*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004.

original: o nascimento das cidades, a propriedade privada da riqueza e a alienação desta riqueza através do sistema de trocas.

Se a natureza de uma coisa fosse verdadeiramente definida por aquilo que a constitui originariamente, Aristóteles deveria encontrar a verdadeira natureza das coisas, do homem, da troca, do dinheiro, da riqueza, etc., não nas *póleis* gregas de sua época, mas nas formas de comunidade que precedem as comunidades fundadas na troca, nas chamadas comunidades primitivas (*πρώτη κοινωνία*) anteriores ao *devir* e a qualquer modificação provocada pelo tempo. Mas Aristóteles já é um grego moderno que aceita a propriedade privada como fonte da liberdade e da racionalidade e, até certo ponto, o processo de monetarização, de alienação da riqueza através da troca e de coisificação das relações humanas no interior da cidade.

O CARÁTER AMBÍGUO DO DINHEIRO

Com a complexidade das trocas, que se expandiam para fora das comunidades familiares, e com a finalidade de facilitá-las, surge, então, através de um pacto (*συνέθεντο* - *a mutual compact* - Rackham) entre os agentes da troca, o hábito de se trocar os bens (*ἀλλαγὰς*) por dinheiro (*νομίσματος*), de se trocar os bens por certas coisas úteis e fáceis de manusear e transportar, como o ferro e a prata (*ἄργυρος*), por coisas definidas inicialmente apenas por seu tamanho e peso e, mais tarde, marcadas com um caractere (*χαρακτῆρα* – *stamp/símbolo*) que dispensava os comerciantes da necessidade de medi-las e pesá-las, pois o caractere (*χαρακτήρ*) indicava o seu signo (*σημεῖον* - *for the stamp was put on as a token of the amount/símbolo da quantidade* – Rackham / o símbolo indicava o seu valor – Kury – Aristóteles, 1997, 1.1257a), diz Aristóteles. Aristóteles confirma, aqui, a prática grega das trocas feitas com a moeda cunhada pelo tesouro da cidade, que a marcava com o caractere oficial da cidade e com um símbolo do peso, garantindo estatalmente a fidelidade do metal e do peso que a moeda possuía.

É importante observar que Aristóteles não diz o que mede ou representa este símbolo estampado no dinheiro. Seria um anacronismo, como faz Kury, atribuir esta medida ao valor das coisas trocadas. O mesmo anacronismo comete Guinsburg em sua tradução da *República* de Platão ao traduzir *νόμισμα σύμβολον τῆς ἀλλαγῆς* (2006, 2.371b - o dinheiro é o sinal da troca), como “o dinheiro é o símbolo do valor na troca”.

O termo *σύμβολον* (*símbolon*) significa mais bem o dinheiro dado como sinal na troca, como nas compras a prazo em que damos uma entrada em dinheiro como sinal. Ou seja, o dinheiro é o sinal dado na troca como modo de confirmá-la, como quando damos um presente como sinal de amizade ou afeição. No texto original de Platão, não aparece, ainda, nenhuma palavra que possa ser associada ao termo “valor”. Os gregos não possuíam a ideia econômica de valor. Para eles, o dinheiro era

somente uma peça intermediária da troca que media convencionalmente o preço, isto é, media o preço sem uma teoria do valor. Os gregos, e mesmo Aristóteles, quando falam de valor e comparam a superioridade de um trabalho com outro referem-se à superioridade de um trabalho concreto em relação a outro trabalho também concreto. Ou seja, o valor de uma coisa ou trabalho é medido e comparado com outro sempre em termos de utilidade ou qualidade e nunca de quantidade.

Com a invenção do dinheiro (*νομισματος*) em decorrência da troca (*ἀλλαγῆς*) surgiu, assim, diz Aristóteles, uma nova *chrematistikê*, o comerciante (*τὸ καπηλικόν*), que a princípio surge de maneira simples e igual (*ἀπλῶς ἴσως*), como meio de facilitação da troca, para em seguida se tornar em uma coisa desigual e meio de produzir o ganho (*ποιήσῃ κέρδος* - Aristóteles, 1997, 1.1257b).

No Livro V de sua *Ética a Nicômaco*, onde Aristóteles desenvolve sua original teoria do dinheiro, o dinheiro aparece duplamente no processo de troca, inicialmente como meio de troca, cumprindo uma função boa e racional, ao somente intermediar o processo em vista de uma satisfação das necessidades de consumo, e em seguida, como termo final e propósito absoluto da troca, tendo em vista o enriquecimento monetário. Aristóteles condena esta conversão do dinheiro em propósito final da troca por seu caráter ganancioso, pleonástico, desmedido, insano e irracional, como aqui, na *Política*, condena a *chrematistikê*. Como diz Marco Zingano (2017, p. 49), *pleonexia* (*πλεονεξία*) é um nome abstrato originado de *πλέον ἔχειν* que significa ter mais ou adquirir mais, podendo ser equiparado ao termo latino ganância.

Deste desenvolvimento da troca, e da conversão do dinheiro em sua causa final, surge, então, diz Aristóteles, a ideia de que a arte de enriquecer (*χρηματιστική*) está especialmente vinculada ao dinheiro (*νόμισμα*) e que a função desta arte é descobrir novos bens que possam ser transformados em dinheiro, com o pressuposto de que esta arte cria riquezas e posses e que a riqueza consiste numa grande quantidade de dinheiro, já que é com o dinheiro que se movimentam as trocas e o comércio.

Com esta nova arte de enriquecer e com o dinheiro como causa final da troca surge, ainda, uma nova arte de fabricar, uma nova *poietikê* (*ποιητική*), cuja finalidade é produzir riqueza (*πλούτου*) e posses (*χρημάτων*), pois se acredita agora que a riqueza (*πλοῦτον*) é o mesmo que uma grande quantidade de dinheiro (*νομισματος πλῆθος* - Aristóteles, 1997, 1.1257b).

Se o emprego do dinheiro como meio de troca e sua conversão em finalidade última da transação têm origem, assim, num contrato ou convenção, a paixão insaciável e ilimitada por dinheiro, porém, tem origem na falta humana de disposição para a virtude, pois a virtude é uma disposição do caráter, podendo, assim, ser negada ou afirmada pela vontade humana. Ambas têm em comum, contudo, o fato de não serem por natureza.

Em tempos passados, diz Aristóteles com certo tom de lamentação, era tudo o contrário, no tempo das pequenas comunidades familiares onde a virtude, a honestidade e a vida vivida de modo simples eram a regra, onde o homem vivia uma vida de profunda comunhão com os deuses e a terra,

onde o homem vivia uma mágica e mítica vida de ingenuidade e simplicidade, o dinheiro era visto como uma coisa tola, uma simples convenção humana (*νόμισμα καὶ νόμος*), uma coisa sem qualquer fundamento natural (*φύσει δ' οὐθέν*), não tendo, assim, em si mesmo, nenhum valor (*οὐθενὸς ἄξιον*), nenhuma necessidade (*οὐδὲν τῶν ἀναγκαίων*) e nenhuma utilidade para a vida (*οὐδὲ χρήσιμος* - Aristóteles, 1997, 1.1257b).

Agora, com certa razão, diz Aristóteles, procura-se uma nova e diferente definição para a riqueza (*πλοῦτον*) e para a arte de enriquecer (*χρηματιστικήν*), pois a arte de enriquecer segundo a natureza (*χρηματιστική κατὰ φύσιν*) e a riqueza segundo a natureza (*πλοῦτος κατὰ φύσιν*) são diferentes: a arte natural de enriquecer pertence à *oikonomikê* (*οἰκονομική*), enquanto a nova arte pertence à *kapelikê* (*καπηλική*), podendo ser vista agora não mais como gênero próprio, mas como parte e espécie de um gênero maior chamado *kapelikê* (Aristóteles, 1997, 1.1257b).

A *kapelikê* não é uma verdadeira *poietikê*, uma arte produtora de bens para a satisfação das carências humanas, mas uma *poietikê plouton* (*ποιητική πλούτου*), uma arte produtora de riqueza que se realiza através da troca dos bens (*χρημάτων μεταβολῆς* - Aristóteles, 1997, 1.1257b).

Ao pertencer ao comércio, a nova arte de enriquecer pertence, então, ao homem, aos costumes, ao que não é necessário, ao que é acidente, ao arbítrio, aos vícios e corrupções da alma humana e, assim, ao *nomos* (*νόμος*), onde a riqueza não é gerada pela natureza mas pelo sistema de trocas por dinheiro.

Como já comentamos, Aristóteles aceita o caráter monetarizado da comunidade que surge a partir da decomposição da comunidade originária, a comunidade fundada na partilha dos bens sem troca, Aristóteles aceita as trocas como uma necessidade e como coisa segunda e derivada da decomposição da *oikia* originária. Contraditoriamente, porém, é desta *oikia* derivada e segunda, desta *oikia* já mergulhada na troca, que Aristóteles retira seu conceito de natureza. Se a natureza é a coisa originária e princípio de tudo o que vem a ser, a natureza propriamente dita não pode ser aquilo que veio a ser, a natureza propriamente dita deve ser, sim, a natureza daquela *oikia* originária cujos bens se distribuem através da partilha sem troca – a *próte koinonia* (*πρώτη κοινωνία*).

Aristóteles nunca reconhece o caráter em si mesmo contraditório do dinheiro, nunca ataca nem condena diretamente o dinheiro em si mesmo como causa da corrupção da *oikonomikê* em *chrematistikê*, a causa nunca parece ser a coisa em si mesma, a própria *dynamis* contraditória do dinheiro e sua dupla característica de ser, ao mesmo tempo, meio e fim da troca. Aristóteles ataca sempre, sim, o agente da troca, o *chrematistê*, o chefe de família que não sabe controlar seus desejos insanos, que submete sua alma a estes desejos e que confunde o mero viver com o bem-viver.

Como diz Stefan Eich (2018, p. 8): “Aristóteles nunca culpa diretamente o *nomisma* pela corrupção associada aos desejos imoderados. Ao contrário, o que importa é o propósito pelo qual o *currency* é posto”. Ou seja, a ênfase da crítica de Aristóteles recai sempre ao problema do propósito

do dinheiro, bom e natural em sua origem e corrompido e desvirtuado posteriormente, e ao propósito do agente da ação, o agente da troca, que não sabe diferenciar o verdadeiro propósito do homem, o bem-viver e o dinheiro como meio de troca, com o falso propósito, o mero viver e o dinheiro como finalidade em si mesma. A causa do problema recai sempre sobre a falsa consciência do agente da ação. Consciência esta que pode ser reformada por uma rigorosa reeducação moral. Por esse motivo, Aristóteles nunca defendeu o banimento do dinheiro para fora da *polis*, mas, ao contrário, sempre o defendeu, na medida em que fosse usado de maneira adequada e natural, ou seja, na medida em que fosse usado como mero meio para a troca, como meio de se alcançar a igualdade e a justiça na cidade.

Como diz novamente Stefan Eich (2018, p. 16): apesar de reconhecer as possibilidades trágicas da cunhagem do dinheiro pela cidade, “a troca monetária, assim, nunca é banida da *polis* de Aristóteles nem é apresentada como necessariamente contrária ao uso natural”. Como dissemos, para Aristóteles, a origem do mau uso do dinheiro não reside nele mesmo, em sua essência dúbia, trágica e contraditória, mas, sim, fora dele, no mau uso feito por aquele que o possui.

A consequência trágica da ação fundada no dinheiro como finalidade em si mesma consiste no fato de que o agente da ação procura encontrar naquilo que busca a coisa que pretendia evitar e, assim, ao invés da felicidade encontrar o destino trágico da infelicidade, como relata classicamente Sófocles no *Édipo Rei*: ao procurar evitar o destino infeliz Édipo buscava na verdade somente sua própria desgraça e infelicidade pessoal. O mesmo destino trágico encontra o homem do dinheiro quando em sua busca pela felicidade encontra, irônica e paradoxalmente, a infelicidade, a tragédia, a destruição da família, o parricídio, o incesto, a morte, o sofrimento, a solidão e o banimento para fora da cidade. O mesmo destino trágico é descrito por Sófocles em sua *Antígona*. Tentando evitar uma coisa, que Antígona enterrasse Polinice, Creonte encontra a coisa que não esperava: a morte e o enterro da esposa, do filho e da própria Antígona.

O CARÁTER AMBÍGUO DO VIVER HUMANO

Esta nova *chrematistikês* (*χρηματιστικῆς*) surge associada ao dinheiro porque o dinheiro é o primeiro elemento e o limite da troca (*νόμισμα στοιχεῖον καὶ πέρας τῆς ἀλλαγῆς ἐστίν*), porque é o ponto de partida e de encerramento do intercâmbio dos bens (D-M-D).

A riqueza (*πλοῦτος*) surgida com esta nova arte de enriquecer não tem limites (*ἄπειρος*), pois esta *chrematistikê* não tem limites quanto ao seu fim (*χρηματιστικῆς οὐκ ἔστι τοῦ τέλους πέρας*), já que seu fim (*τέλος*) é a aquisição de bens e de riqueza (*πλοῦτος καὶ χρημάτων κτήσις* - Aristóteles, 1997, 1.1257b). A arte de enriquecer correspondente à *oikonomikê*, por seu lado, porém, tem um limite (*πέρας*), já que ganhar dinheiro não é a finalidade (*τέλος*) da *oikonomikê*.

Assim, do ponto de vista da arte de enriquecer que é parte subordinada da economia natural, da *oikonomikê* (*οἰκονομικῆς χρηματιστικῆς*), é evidente que há um limite (*πέρας*) para a riqueza, já que as necessidades dos membros da família são limitadas, nem é obra do chefe de família se engajar nesta luta por riqueza, mas, do ponto de vista da *chrematistikê* que é um gênero separado da *oikonomikê*, a economia artificial, tudo acontece de maneira contrária, pois nela todas as pessoas engajadas em enriquecer procuram aumentar o dinheiro ao infinito (*ἄπειρον αὐξοῦσιν οἱ χρηματιζόμενοι τὸ νόμισμα* - Aristóteles, 1997, 1.1257b).

A razão disso, diz Aristóteles, é a estreita proximidade (*σύνεγγυς*) existente entre os dois ramos da arte de enriquecer, já que em ambos os instrumentos empregados (*κτήσεως χρήσι*) são os mesmos (*κατὰ ταύτόν*) sendo, contudo, paradoxalmente, diferentes suas finalidades (*ἕτερον τέλος* - Aristóteles, 1997, 1.1257b). O problema de se confundir a *oikonomikê* com a *chrematistikê* se deve ao paradoxo da relação entre meios iguais empregados com propósitos e finalidades diferentes e opostas. Se pelo aspecto dos meios ambas se equiparam, pelo aspecto dos fins, porém, ambas se separam e se opõem absolutamente.

Por esta semelhança dos meios e dos instrumentos, algumas pessoas, diz Aristóteles, pensam que a finalidade da *oikonomikê* é aumentar as posses, acreditando que o dever do chefe de família seja o de preservar a riqueza em dinheiro ou aumentar sua propriedade infinitamente (*νομίσματος οὐσίαν εἰς ἄπειρον*).

A causa desta crença é o fato de as pessoas acreditarem que a finalidade da vida humana seja apenas o viver simplesmente (*ζῆν*) e não o bem-viver (*εὖ ζῆν* - Aristóteles, 1997, 1.1257b). Tais pessoas, movidas pelo desejo de viver ilimitadamente (*ἄπειρον ἐπιθυμίας*) pretendem, então, que os meios necessários à satisfação destes desejos sejam também produzidos ilimitadamente (*ποιητικῶν ἀπείρων ἐπιθυμοῦσιν* - Aristóteles, 1997, 1.1258a).

O dinheiro aqui neste caso, ainda que não seja visto como uma finalidade em si mesma, serve como meio infinito para a infinitude e a ilimitação dos desejos de consumo dos indivíduos, já que desejo ilimitado de consumo exige, em contrapartida, a produção de meios ilimitados de compra.

Do desejo que determinados chefes de família possuem em ter uma vida agradável, de uma vida que eles confundem com a vida dos prazeres do corpo, medindo o prazer da vida pelos prazeres trazidos pelo corpo, surge, então, diz Aristóteles, este outro gênero (*ἕτερον εἶδος*) de *chrematistikês* (*χρηματιστικῆς*) (Aristóteles, 1997, 1.1258a).

Como a satisfação destes prazeres só se consuma com a conquista de bens e quanto maiores os bens maiores os prazeres, estes chefes de família concentram então, todas as suas energias na atividade de enriquecer. Sendo seus prazeres corporais excessivos, estes chefes de família procuram, então, descobrir uma arte capaz de lhes proporcionar prazeres excessivos, usando cada uma de suas

dynamis, de suas potências e faculdades humanas, de maneira contrária à natureza (*δυνάμεων οὐ κατὰ φύσιν*).

Tais chefes de família, deste modo, invertem o uso e a finalidade de suas faculdades humanas, de suas artes e de suas virtudes, transformando-as em meio de ganhar dinheiro. Aristóteles cita como exemplo desta inversão, ou perversão e corrupção moral, a faculdade da coragem e as artes militar e médica. Como diz ele, a finalidade natural da coragem não é ganhar dinheiro e enriquecer, mas inspirar a ousadia e um benefício bom para a cidade; do mesmo modo ocorre com a arte militar, cuja finalidade natural é a vitória, e com a arte médica, cuja finalidade é a restauração da saúde do outro. Tais indivíduos, porém, diz Aristóteles, motivados pela confusão entre viver e viver bem, transformam todas estas *dynamis* em meios de proporcionar riqueza, na certeza de que a riqueza é o fim a atingir e que tudo mais deve contribuir para a consecução deste fim.

A arte da aquisição do supérfluo (*μὴ ἀναγκαίᾳς χρηματιστικῆς*), destinada ao hedonismo sem limites e à superfluidade da vida, destinada a satisfazer os indivíduos para os quais a finalidade da vida é simplesmente viver e viver é consumir e ter prazeres corporais infinitos, se constitui, por esse motivo, num ramo da arte de enriquecer, ainda que não seja a do enriquecimento por ele mesmo, mas do enriquecimento em vista do prazer excessivo e ilimitado.

Tal ramo, ainda que não pertença ao domínio do *nomos* mas da *hedoné*, do luxo, da superfluidade e dos prazeres corporais desmedidos e infinitos, não pertence propriamente ao domínio da natureza, já que o domínio desta é o do necessário (*ἀναγκαίᾳς*), do limite, do finito e da medida, é o domínio da *chreia* (*χρεία* - carência ou necessidade humana) dedicado a assegurar a subsistência da família e da cidade.

Deste modo, na *oikonomikê* a liberdade individual do chefe de família tem sua medida e seu limite, pois a liberdade ali é somente um meio para a felicidade natural da família e de toda a cidade. Como todo meio, a liberdade é, por isso, limitada, medida e determinada pelos fins perseguidos. Com o surgimento da *chrematistikê*, contudo, a liberdade individual do chefe de família torna-se o fim a ser perseguido e, por isso, como o dinheiro e a riqueza, transborda para fora da natureza, tornando-se ilimitada, desmedida, sem fim e irracional.

O mesmo transbordamento ocorre com a propriedade. Se na *oikonomikê* a extensão da propriedade, agora privada, e especialmente de bens trocáveis e escravos, está determinada pela extensão dos fins naturais, da satisfação da *chreia* e da *anankê* (carências e necessidades), na *chrematistikê* a extensão da propriedade privada não tem mais fim, medida, limite e finalidade.

Assim como ocorre com a liberdade e a propriedade, ocorre também com o prazer. De prazeres saciáveis e comedidos determinados pela ordem da *physis* e da *oikonomikê*, transborda-se para a desordem dos prazeres insaciáveis, desmedidos, desregrados, ilimitados, infinitos e insanos da ordem do *nomos* e da *chrematistikê*. A *chrematistikê* instaura, deste modo, uma revolução no mundo

daqueles costumes de natureza rural e familiar. Com a *chrematistikê*, tudo transborda, assim, para fora da natureza e se volta tragicamente contra ela.

Esse transbordamento seria evitado, como dissemos, através de uma rigorosa educação moral dos chefes de família, de uma educação fundada na virtude e na justiça, pois, como afirma Aristóteles: “o homem quando perfeito é o melhor dos animais, mas é também o pior de todos quando afastado da lei e da justiça... quando destituído de qualidades morais o homem é o mais impiedoso e selvagem dos animais” (Aristóteles, 1997, 1.1253a).

Aristóteles conclui sua investigação sobre a riqueza e seu tratado econômico-filosófico afirmando categoricamente que não compete ao chefe de família dedicar-se à arte do ganho e do enriquecimento, à *chrematistikê* que é um gênero (*εἶδος*), mas à *chrematistikê* que é uma espécie, que é uma parte subordinada da *oikonomikê*, pois a família, a *oikia*, e a propriedade, o *oikos*, são uma instituição natural cuja finalidade é mais que a subsistência e o viver, pois o *oikos*, enquanto parte da cidade, tem sua vida e seu sentido na cidade e na finalidade superior que ela comporta: a do bem viver, a de viver não apenas como homem-animal, mas, sobretudo, como homem-animal-racional.

CONCLUSÃO DO PROCESSO E O SURGIMENTO DO JURO

O ápice da *chrematistikê* seria alcançado, segundo Aristóteles, com o surgimento do comércio de dinheiro por dinheiro em vista de um ganho chamado *tokos* (*τόκος* – juro). O juro seria, de todos os modos de ganhar dinheiro, o mais contrário à natureza (*παρὰ φύσιν*), pois nele, o ganho de dinheiro é gerado pelo próprio dinheiro (*τόκος γίνεται νόμισμα ἐκ νομίματος*) e não daquela finalidade boa que levou à sua invenção, que era, enquanto meio, a de facilitar a troca de bens.

Desta maneira, ao lado e a partir da *kapelikê*, surge uma última modalidade da *chrematistikê* que é um gênero chamado de usura, a *obolastikê* (*ὀβολοστατική* - Aristóteles, 1997, 1.1258b), a troca de dinheiro por dinheiro na qual o lucro é chamado de juro. Ao lado da *kapelikê* e do *kapêlos* surgem, assim, a *obolastikê*, a arte da usura, e o *obolostates* ou *tokistai*, o negociante de dinheiro em vista de um juro.

O misterioso do juro reside no fato de que ele se diferencia da substância que lhe dá origem apenas quantitativamente. Do ponto de vista qualitativo não há nenhuma diferença entre a fonte e o fruto. O próprio fruto pode, ainda, misturar-se com a substância original, parindo novos frutos. O juro, ainda, ao contrário dos frutos extraídos da terra pelo esforço humano do trabalho, nasce e renasce sem parar sem nenhum esforço produtivo de seu proprietário.

Concluindo a investigação teórica sobre a questão de se devem o governante da família (*οἰκονομικοῦ*) e o governante da cidade (*πολιτικοῦ*) se dedicar às artes da produção e da aquisição de riqueza, Aristóteles conclui, radicalmente, ainda que o desenvolvimento desta conclusão só se realize

ao longo de suas obras e nós aqui só a indicamos, dizendo que o melhor para o homem livre é viver da natureza, como natureza, segundo a natureza e em vista da natureza – e não da produção e da aquisição da riqueza através de sua própria atividade e de seu próprio esforço.

Este esforço e esta atividade devem surgir da própria natureza, da *physis*, que é vida, movimento, vigor e energia, pois, como diz Aristóteles, compete à natureza proporcionar antecipadamente ao homem alimentos por meio da terra ou do mar, enquanto ao chefe da família compete apenas fazer uso destes bens segundo a maneira adequada da natureza.

O modo de vida adequado ao homem seria, assim, segundo Aristóteles, o modo de vida do homem rural, do camponês que vive dos frutos da terra, de um camponês no sentido lato da palavra, como o plantador de vinhas, o plantador de cereais, o plantador de frutas, o criador de gado, o criador de ovelha, o criador de aves, o pescador, o caçador e demais formas de vida do campo, pois, como diz ele: da natureza espera-se que dê alimentos, seja da terra, do mar ou de outro modo.

Aristóteles estaria afirmando, aqui, que o melhor para o homem não seria viver nem do comércio nem da arte, mas, sim, daquelas atividades rurais ligadas diretamente ao mundo da natureza, daquelas atividades rurais que ainda não se desprenderam da natureza e se estabeleceram como ofícios específicos da cidade, como ofícios especializados e manuais de homens urbanos, como os ofícios das diversas artes manufatureiras que tomam a natureza para si e a reelaboram segundo os propósitos e os fins da vontade humana – como os ofícios da marcenaria, da sapataria, da construção e dos demais ofícios urbanos.

A natureza, com suas forças e energias, com seu vigor e com sua vida em abundância, com sua *dynamis* própria, deveria, teria como função, como função moral e natural, fornecer gratuitamente ao homem os meios necessários de subsistência. Ao homem, ao homem livre ao menos, competiria somente fazer uso e desfrutar destes bens – sem se entregar às atividades penosas, fatigantes, embrutecedoras, e menores, da *teknê*, da *poietikê*, da *kapelikê*, da *metablestikê*, da *obolastikê* e da *chrematistikê*. Ao homem livre, ao chefe de família, caberia somente a *oikonomikê*: a arte de administrar racionalmente a casa e os bens fornecidos pela natureza segundo os fins imanentes à própria natureza.

Cada arte tem uma finalidade própria e particular, a *chrematistikê*, porém, produz uma finalidade comum para todas as artes, surgindo, por isso, como a negação e a abstração da particularidade no interior de um mundo dominado pela particularidade e pelo concreto. Na natureza e na arte dominam a pluralidade, a variedade e a diversidade de modos de se conquistar os bens. Com a *chrematistikê*, porém, dominaria a unidade e a pobreza de uma única e mesma arte conquistando a riqueza.

O domínio da *chrematistikê* seria o domínio de uma atividade humana e abstrata sobre o universo das atividades naturais e concretas, na medida em que a arte de fazer dinheiro desconsidera

e abstrai de cada arte particular aquilo que ela possui de concreto e específico. A *chrematistikê* tem o poder descomunal de transformar todas as *teknaí* particulares e concretas em uma única e mesma *teknê*.

A condenação de Aristóteles à *chrematistikê*, à arte dos negócios, do dinheiro e do ganho, não se explica somente pelo fato de ela ser uma arte cuja finalidade é um absurdo, um absurdo contrário à razão e à natureza, mas, sobretudo, por ser ela simplesmente uma espécie particular do gênero arte, não por ser ela uma espécie de *teknê* particular e absurda, não por ser ela a pior de todas as *teknaí* humanas, mas, simplesmente, por ser ela uma *teknê* – um ofício humano que não se obtém da natureza mas que se aprende através da prática e da experiência humana, pois nenhuma arte ou artesão existe na natureza e por natureza, mas por uma disposição da vontade e do esforço humano. E tudo o que é humano é imperfeito, artificial, corrompido, feio, inferior e de menor valor ontológico em relação à perfeição, à beleza e à superioridade ontológica da natureza.

REFERÊNCIAS

- ANTUNES, Jadir. **Aristóteles e a metafísica do dinheiro**. *Problemata*. V.6, n. 3, 2015.
- _____. **Aristóteles e o problema do dinheiro e da justiça nas trocas**. *Problemata*. V.6, n.2, 2015.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de António de Castro Caeiro. São Paulo: Editora Forense, 2017.
- _____. **Política**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da Unb, 1997.
- ARISTOTLE. **Aristotle in 23 Volumes**. Vol. 19, translated by H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1934.
- _____. **Aristotle in 23 Volumes**. Vol. 20, translated by H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1981.
- _____. **Aristotle in 23 Volumes**. Vol. 21, translated by H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1944.
- _____. **Aristotle in 23 Volumes**. Vol. 22, translated by J. H. Freese. Aristotle. Cambridge and London. Harvard University Press; William Heinemann Ltd., 1926.
- _____. **Aristotle's Eudemian Ethics**. Ed. F. Susemihl. Leipzig: Teubner, 1884.
- BYWATER, J. **Aristotle's Ethica Nicomachea**. Oxford: Clarendon Press, 1894.
- EICH, Stefan. Between justice and accumulation: Aristotle on currency and reciprocity. *Political Theory*, 2018.
- MARX, Karl. **O Capital**. Volume I. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1988.
- MARX-ENGELS. **Werke**. Band 23. Berlin: Dietz Verlag/DDR, 1962.
- MEIKLE, Scott. **Aristotles's Economic Thought**. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- PEACOAK, Mark S. **The origins of Money in Ancient Greece: the political economy of coinage and Exchange**. *Cambridge Journal of Economics*, 2006.
- PLATÃO. **A República**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- PLATO. **Plato in Twelve Volumes**. Vol. 3 translated by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1967.
- ROSS, W. D. **Aristotle's Politica**. Oxford, Clarendon Press, 1957.
- _____. **Ars Rhetorica**. Aristotle. Oxford. Clarendon Press, 1959.
- SCHAPS, David M. **The Invention of Coinage and the Monetization of Ancient Greece**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004.

SEAFORD, Richard. **Monetisation and the Genesis of the Western Subject.** *Historical Materialism* 20.1, 2012.

_____. **Money and the Early Greek Minds.** Cambridge University Press, 2004.

VOLLET, Matias. **Aristóteles y la economía entre los límites de la razón práctica.** Bogotá: *Ideas e Valores*, no 13., Agosto de 2007.

ZINGANO, Marco. **Aristóteles: Ethica Nichomachea V I-15 Tratado da Justiça.** São Paulo: Odysseus, 2017.

XENOPHON. **Xenophon in Seven Volumes**, 3. Carleton L. Brownson. Harvard University Press, Cambridge, MA; William Heinemann, Ltd., London, 1922.

_____. **Xenophontis opera omnia**, vol. 3. Oxford: Clarendon Press, 1904 (repr. 1961).

TEMPO ABSTRATO E MEDIAÇÃO SOCIAL: MARX LIDO POR POSTONE

ABSTRACT TIME AND SOCIAL MEDIATION: Marx read by Postone

Paulo Henrique Furtado de Araujo

Graduado em Economia pela UFRJ, Mestre em Economia pela
UFF e doutor em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Sociedade
e Agricultura pelo CPDA/UFRRJ

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1454-4888>

E-mail: phfaraujo@id.uff.br.

RESUMO:

O artigo oferece uma leitura da interpretação crítica de Moishe Postone sobre os conceitos de tempo concreto, tempo abstrato e mediação social presentes na teoria crítica do Marx maduro. Para isso, analisa, pela chave de Postone, em particular, trechos de *O capital*, dos *Grundrisse* e de *Para a crítica da economia política*. A exposição termina com o resgate dos conceitos de fetiche da mercadoria e estranhamento (*Entfremdung*) enquanto produtos do tipo específico de mediação social da sociedade do capital – mediação objetual necessariamente associada à dominação temporal.

PALAVRAS-CHAVE: Marx. Postone. Tempo Abstrato. Mediação Social. Valor.

ABSTRACT:

This paper offers a critical reading of Moishe Postone's interpretation of the concepts of concrete time, abstract time and social mediation present in the critical theory of the mature Marx. To this end, it analyzes, using Postone's approach, in particular, excerpts from *Capital*, *Grundrisse* and *Critique of Political Economy*. The exposition ends with the recovery of the concepts of commodity fetish and estrangement (*Entfremdung*) as products of the specific type of social mediation of capitalist society – object mediation necessarily associated with temporal domination.

KEYWORDS: Marx. Postone. Abstract Time. Social Mediation. Value.

1. INTRODUÇÃO

O trabalho determinado por mercadorias, específico da sociedade do capital, segundo Marx (2017a, p. 119) apresenta um duplo caráter: é ao mesmo tempo trabalho concreto - produtor de valor de uso – e trabalho abstrato (substância do valor) – produtor de valor. A articulação social dessa sociedade se dá a partir do valor, ou seja, do trabalho abstrato, o que explicita que na sociedade do capital, e somente nela, o trabalho (determinado por mercadoria) adquire centralidade e que os laços sociais são mediados por objetivações deste trabalho. Por serem produtos do trabalho humano, essas objetivações relacionam-se socialmente entre si de modo direto e os produtores humanos, por sua vez, se relacionam indiretamente através delas.

Valor, por ter o trabalho abstrato como substância, não se diferencia qualitativamente e sim quantitativamente. A mensuração da quantidade de valor se dá pelo tempo de trabalho socialmente necessário gasto, em média, para a produção da mercadoria em questão. Nossa investigação, recorrendo à interpretação crítica de Postone (2014), dedica-se a esclarecer como Marx, em *O*

*Capital*¹, trata a especificidade do tempo e da mediação social objetiva na sociedade do capital e como esse tratamento elucida o modo de ser da reificação autoestranhadora (fetiche da mercadoria) e do estranhamento (*Entfremdung*).

2. MAGNITUDE DO VALOR, TEMPO ABSTRATO E NECESSIDADE SOCIAL

Marx (2017a) elucida que o trabalho determinado por mercadoria, é um tipo de prática social estruturada pela sociabilidade do valor – no interior da qual é efetivada – e estruturante dessa mesma sociabilidade. Prática produtora de trabalho concreto e trabalho abstrato e que instaura o trabalho abstrato como a substância que permite a constituição dos laços sociais objetivos e indiretos entre os produtores humanos e diretos entre as mercadorias. O que significa dizer que as características decisivas da sociedade do capital são constituídas pelo trabalho abstrato, dentre as quais destacam-se a dimensão temporal e a mensuração dessa dimensão – grandeza do valor. Como a forma específica da riqueza na formação social do capital é abstrata (valor), estamos diante do modo de mensuração de sua riqueza específica e da necessidade de relembrar a diferença, que Marx descobre, entre riqueza abstrata e riqueza material.

Postone (2014, p. 218) adverte sobre a necessidade de tratarmos a grandeza do valor não apenas sob o aspecto quantitativo, mas analisarmos seu aspecto social qualitativo – ou seja, enfatiza a necessidade de irmos para além da tradicional análise quantitativa da dimensão qualitativa da forma do valor. O marxismo tradicional², sugere Postone, não apreende a questão da grandeza do valor sob um aspecto puramente quantitativo, ou seja, como uma questão de valores de troca relativos. Ainda assim, a apreende somente como quantificação do aspecto qualitativo do valor, não percebendo que se trata de uma nova determinação qualitativa da sociedade do capital. Tal leitura da questão do valor quantitativo focaliza unicamente a regulação inconsciente da distribuição social da renda, das mercadorias e do trabalho. Permanecendo subjacente a essas teorias do marxismo tradicional a compreensão de que a negação histórica do capitalismo, o comunismo, se caracteriza pelo planejamento social da produção numa estrutura em que já não exista a propriedade privada dos meios de produção – o que não parece ser aderente à crítica categorial da sociedade do capital efetivada por Marx. A grandeza do valor, prossegue Postone (2014, p. 219), é parte constitutiva da crítica categorial da sociedade do capital realizada por Marx e suscita a determinação qualitativa das relações entre trabalho determinado por mercadoria, tempo e necessidade social. Indicando que a análise da dimensão temporal das categorias marxianas arrimam a lei do valor como uma lei, envolve tanto uma

¹ Nessa tarefa também nos apoiamos em dois materiais que, em conjunto com *O capital*, instauram a teoria do valor de Marx: os *Grundrisse* e *Para a crítica da economia política*.

² Segundo Postone (2014, p. 21-36), o marxismo tradicional pode ser caracterizado por ofertar uma crítica do capitalismo do ponto de vista do “trabalho”, já a teoria crítica de Marx efetua a crítica do trabalho no capitalismo.

dinâmica histórica específica e endogenamente constituída, quanto uma particular forma material de produção – e não como uma lei que arma uma teoria do equilíbrio de mercado.

Em Marx (2017a, p. 113-119) é cristalino que a mensuração do valor é algo radicalmente distinto da mensuração da riqueza material. A riqueza material é a objetivação do trabalho concreto, útil e sua mensuração apreende os valores de uso tanto pelo aspecto qualitativo quanto pelo quantitativo. O modo de mensuração da riqueza material, destaca Postone (2014, p. 220) é particular e não geral, posto que é função do trabalho útil particular que a produz, do tipo de necessidade que o valor de uso deverá atender e dos costumes específicos da formação socioeconômica no interior da qual ele é produzido. A mensuração da riqueza material só pode se tornar prevalente se for mediada por múltiplas espécies de relações sociais; ou seja, seu predomínio como forma social da riqueza exige mediação social explícita, manifesta. Do que se conclui que a riqueza material é incapaz de mediar a si mesma socialmente, tal como consegue fazer a riqueza abstrata (o valor). Nas formações socioeconômicas em que a riqueza material é a forma social da riqueza são as relações sociais manifestas (relações parentais-sanguíneas, relações de tradição e costume, relações de poder, considerações sobre a necessidade, etc.) que efetivam a sua avaliação e distribuição social³.

O valor é uma forma específica de riqueza pois medeia a si próprio e não é mediado por relações sociais manifestas – se constituindo, acrescenta Postone (2014, p. 220), como “a dimensão automediadora das mercadorias”. Já a mensuração da riqueza material acarreta uma forma de mediação diretamente social. A medida do valor não é função direta da quantidade de valores de uso produzidos. Ainda que o valor e a riqueza material sejam objetivações do trabalho determinado por mercadoria, o valor é a objetivação do trabalho abstrato. Trabalho abstrato constitui uma mediação social geral e real e não é referido pela objetivação de trabalhos concretos particulares e, tampouco, mensurado quantitativamente. O que o trabalho abstrato objetiva é o valor, e valor é forma distinta do trabalho concreto objetivado; o qual assume a forma de valores de uso particulares. Em resumo, a grandeza do valor é a medida quantitativa da objetivação de trabalho abstrato e não se confunde com a multiplicidade de quantidades físicas de mercadorias que são produzidas e trocadas, não obstante, ela possa ser refletida em quantidades físicas de valores de uso. A capacidade das mercadorias de serem dimensionáveis, tanto quantitativa quanto qualitativamente, é manifestação da mediação social objetiva; essa capacidade constitui a medição social e é por ela constituída. Valor só pode ser mensurado pelo que há em comum em todos os trabalhos concretos/úteis particulares o que exige abstração das objetivações particulares desses trabalhos concretos e de suas especificidades qualitativas e quantitativas – é pelo tempo dispendido de trabalho que se mensura o valor. A quantidade do trabalho abstrato – trabalho abstrato que é a substância do valor – contida em certos

³ A esse respeito ver Araujo (2024).

períodos de tempo permite a mensuração da grandeza do valor. Em outras palavras, a quantidade de trabalho abstrato é mensurada por seu tempo de duração e o tempo de trabalho encerra seu padrão de medida em períodos específicos de duração de tempo: dia, hora, minuto, etc.

Postone (2014, p. 220-221) esclarece que, na sociedade do capital, o trabalho determinado por mercadoria atua como *médium* geral pseudo-objetivo – viabilizando a mediação das mercadorias – decorrendo que esse trabalho devém um tipo de medida pseudo-objetiva da riqueza que é independente das particularidades de cada produto e autônomo em relação aos laços e circunstâncias sociais manifestas. O gasto de tempo médio socialmente necessário para a produção da mercadoria é a medida da referida riqueza pseudo-objetiva; sendo patente que se trata de uma forma de tempo abstrato e determinado. Como é o trabalho abstrato o que garante a função de mediador social ao trabalho determinado por mercadoria, a medida desse trabalho abstrato tem a especificidade de também ser socialmente mediadora. Postone (2014, p. 221) arremata dizendo que o trabalho determinado por mercadoria, o trabalho específico do capitalismo, estabelece o valor (forma específica da riqueza nessa sociedade) e a medida do valor (tempo abstrato), como mediações sociais objetivas. Marx revelou que trabalho humano abstrato é produto de uma processualidade social que, em sua concretude real, abstrai as qualidades particulares dos trabalhos concretos mobilizados na produção da miríade de mercadorias que são trocadas cotidianamente. O que significa que essa processualidade ocasiona a redução das mercadorias particulares ao seu denominador comum – trabalho abstrato. De modo correlato, a grandeza do valor é uma categoria que expressa a abstração das quantidades efetivas das mercadorias trocadas e às reduz ao tempo de trabalho médio necessário para a produção das mercadorias; uma designação básica não manifesta.

Marx (2017a) apreende a forma-mercadoria a partir do exame das práticas sociais cotidianas que são formas estruturadas pela formação socioeconômica do capital e são estruturantes dessa formação. Essas práticas acionam uma processualidade que incessantemente abstrai as particularidades efetivas dos valores de uso e abstrai das atividades das singularidades humanas reduzindo-as a uma designação comum geral e constitutiva de uma essência. Postone (2014, p. 221) sustenta que o aparecimento, na modernidade, da oposição entre universalismo abstrato e particularismo concreto pode ser adequadamente explicado a partir dessa chave interpretativa. Acrescentando, em seguida, que o processo social efetivo de abstração acarreta um específico processo de quantificação, conclui sugerindo que a indicação de Marx, apresentada no capítulo 1 do Livro 1 de *O Capital*, sobre a quantidade de tempo de trabalho socialmente necessário ser a medida do valor, não contempla uma explicação plena⁴. Ocorre que as categorias desdobradas, intensificadas

⁴ Nesse ponto, Postone revela total convergência com a interpretação do último Lukács (2012, 2013), que toma o procedimento *post festum* como uma característica chave da teoria crítica de Marx. Além de estar em consonância com a proposta de Bhaskar (1977, 1989) sobre a centralidade do método retroutivo para a apreensão adequada do devir da sociedade humana.

ontologicamente e, portanto, mais próximas da vida cotidiana, amparam retroativamente as formas categoriais mais simples e menos determinadas que a antecederam e que permitiram o desenvolvimento lógico constitutivo das formas mais complexas. No que diz respeito à grandeza do valor, Marx, ao analisar o processo de produção do capital e seu desenvolvimento, oferta o arrimo retroativo, *a posteriori*, para a afirmação inicial de que a grandeza do valor é dada pelo tempo de trabalho socialmente necessário gasto para a produção das mercadorias. O que patenteia o fato de que a determinação da grandeza de valor como tempo de trabalho socialmente necessário não é somente uma determinação da regulação da troca, além disso, ela é uma determinação categorial da produção de capital e de sua dinâmica – ou seja, a prioridade ontológica é da produção de mercadoria e do valor em relação à circulação.

O tempo de trabalho, conforme vimos, é medida de valor social e necessária, e não é individual e casual; o que se elucida por ser o trabalho abstrato uma mediação social geral. O tempo de trabalho socialmente necessário considera as condições normais de produção da sociedade e o grau médio da habilidade do trabalhador e da intensidade do trabalho. O valor da mercadoria não é determinado pelo tempo gasto na produção da mercadoria singular, mas pelo tempo de trabalho socialmente necessário para a produção daquele tipo de mercadoria; e esse é um tempo médio indicativo de que a referência é a totalidade da sociedade do capital. É bastante conhecido que essa média é constituída como um processo social que se desenrola pelas costas dos produtores e, por isso, se manifesta aos produtores como algo legado pela tradição. O relevante, nesse ponto, é enfatizar que o processo social constitutivo dessa grandeza aciona uma mediação social geral do agir individual. Do que decorre que o agir individual constitui uma norma temporal geral que retroage sobre o próprio indivíduo. Patenteando que a necessidade específica desse tempo de trabalho socialmente necessário é constituída por essa mediação totalizante e retroativa. O tempo de trabalho socialmente necessário não é somente aquilo que é necessário para a produção de certa mercadoria. Ele porta uma especificação do modo como o trabalho determinado por mercadoria engendra a dominação social abstrata, o que Postone (2014, p. 222-223) nomeia como “necessidade social ‘historicamente determinada’” – em contraposição “à necessidade ‘natural’ e transistórica”.

Sabemos agora que socialmente o que importa não é o tempo gasto na produção de uma dada mercadoria, mas o tempo socialmente necessário. Deduz-se que o tempo gasto pelo produtor individual tem de ser mediado socialmente de modo totalizante e, nesse momento da mediação, transformado em média social determinadora do valor da mercadoria. Explicitando que a categoria “tempo de trabalho socialmente necessário” manifesta uma norma temporal totalizadora que é produto do agir dos produtores e, além disso, destacando que estes produtores são obrigados a obedecê-la – os produtores são estrangidos a produzir e trocar mercadorias e a se esforçar para produzi-las de acordo com a norma temporal estabelecida pelo tempo de trabalho socialmente

necessário pois, do contrário, não receberão o valor pleno do tempo de trabalho gasto na produção de suas mercadorias. O “tempo de trabalho socialmente necessário” é categoria da totalidade social e manifesta uma obrigatoriedade social pseudo-objetiva que constrange os produtores. Essa categoria carrega e exprime a dimensão temporal da dominação abstrata, que é específica das estruturas de relações sociais estranhadas da sociedade do capital. Ou, na síntese ofertada por Postone (2014, p. 223.): “A totalidade social constituída pelo trabalho como mediação geral objetiva tem um caráter temporal, no qual o tempo *se torna uma necessidade*”.

No nível mais crucial da sociedade do capital, dado esse caráter do tempo como necessidade reguladora, se instaura uma oposição entre a singularidade humana formalmente livre e ela própria – a sociedade estruturada pelo valor – enquanto um campo exterior em que vigora uma necessidade objetiva. Enfatizo, com Postone (2014, p. 223), que, nessa sociedade, tal oposição é inerente à riqueza abstrata e às próprias relações sociais. Como já dissemos, o valor é estabelecido a partir da produção de mercadorias particulares e, apesar disso, a grandeza de valor de uma mercadoria particular é firmada por uma norma social geral constituída pelas *práxis* dos produtores de mercadoria. O que patenteia, sugere Postone (2014, p. 223), que o valor de uma mercadoria particular é “o momento individualizado de uma mediação social geral” estruturante da sociedade moderna. E isso explica o motivo pelo qual a grandeza de valor da mercadoria individual não é obtida a partir do tempo de trabalho que foi, de fato, necessário para produzir tal mercadoria – a grandeza de valor é função da mediação social objetiva que é manifestada pela categoria de tempo de trabalho socialmente necessário. Considerando que a mensuração da riqueza material é dada a partir da quantidade e qualidade das mercadorias particulares, ocorre que a medida de valor revela uma ligação definida entre o particular e o geral-abstrato que, enfatiza Postone (2014, p. 223), assume “a forma de uma relação entre momento e totalidade”. Os dois polos dessa relação são produtos do trabalho determinado por mercadoria, sendo essa prática humana produtiva e socialmente mediadora. Postone (*idem*) arremata lembrando que o duplo caráter do trabalho determinado por mercadoria é subjacente a essa medida temporal abstrata e pseudo-objetiva da riqueza social da sociedade do capital e, ao mesmo tempo, instaura uma oposição entre as objetivações dos trabalhos específicos e a “dimensão social geral abstrata que constitui e é constituída por esses trabalhos”. A forma mercadoria, por seu lado, acarreta forçosamente antinomia e tensão entre indivíduo e sociedade e constitui uma tendência à subsunção do indivíduo pela sociedade.

O trabalho determinado por mercadoria, ao mediar e estruturar as relações sociais, devém eixo central de uma totalidade social que domina abstratamente os indivíduos, afastando a dominação pessoal direta e consolidando um tipo de dominação mais refinada – a dominação impessoal abstrata. Na sociedade moderna, o trabalho, que lhe é específico, e que é mensurado pelo tempo socialmente necessário, não se manifesta como trabalho de indivíduos diferentes; esses diferentes indivíduos é

que aparecem “como simples órgãos de trabalho” (Marx, 2024, p. 34). Decorrendo que essa sociedade se estrutura como uma totalidade que além de se opor às singularidades humanas, as subsume, transformando-as em “simples órgãos de trabalho” da totalidade social. Nesse trecho de *Para a crítica da economia política*, Marx, ao analisar a forma-mercadoria, antecipa o delineamento de sua crítica negativa do processo de produção da sociedade do capital enquanto objetivação da subsunção da singularidade à totalidade. Ele não toma o ponto de vista da totalidade para ofertar uma crítica ao fato de que, nessa sociedade, a existência da singularidade humana tem a peculiaridade de ser atomizada. Na verdade, observa Postone (2014, p. 224), Marx examina a subsunção das singularidades humanas às estruturas pseudo-objetivas (objetivas abstratas) e revela que essa é uma peculiaridade da forma social abrangida pela categoria capital. A subsunção é revelada como o par antinômico da singularidade humana atomizada, e esses dois pólos antagônicos são específicos da sociedade do capital. Do que decorre a evidente inadequação das ontologias que advogam que o socialismo/comunismo é a totalidade social constituída pelo trabalho, determinado por mercadoria, e portadora de um modo de distribuição da riqueza, material e abstrata, igualitário – tal ontologia, uma vez objetivada, seria, ironicamente, a efetivação de todo potencial da sociedade do capital na qual as singularidades humanas estão subsumidas às estruturas objetivas abstratas.

3. RIQUEZA ABSTRATA E RIQUEZA MATERIAL

A forma específica da riqueza na sociedade do capital, como já vimos, é o valor – riqueza abstrata. A peculiaridade do valor é que além de ser forma de riqueza abstrata, ele é relação social que assume a forma objetual (mercadoria/dinheiro), estruturando relações sociais reificadas e, além disso, é capaz de efetivar socialmente a automediação. A riqueza material (valores de uso), que é a forma de riqueza dominante nas formações socioeconômicas que antecederam ao capitalismo, ocasiona a constituição de relações sociais manifestas; e essas relações manifestas efetivam a mediação da própria riqueza material. Riqueza abstrata e riqueza material são, portanto, duas formas diferentes de riqueza que podem até mesmo se opor. Como já vimos, riqueza material e abstrata são mensuradas de modos distintos. Valor é medido a partir do gasto de tempo de trabalho abstrato e a riqueza material é mensurada pela qualidade e quantidade das mercadorias objetivadas. É cristalino que a relação entre valor e força produtiva (produtividade do trabalho) será impactada por tais diferenças. Acrescente-se que essas diferenças na mensuração da riqueza material e abstrata acarretam uma nova compreensão da essência da contradição fundamental do capitalismo⁵.

⁵ A esse respeito ver Araujo (2022b).

Considerando inalteradas a duração da jornada de trabalho e a intensidade do trabalho despendido nessa jornada, sabemos, com Marx (2017a), que o aumento da força produtiva do trabalho aumenta a produção de valores de uso e reduz a quantidade de valor de cada unidade de mercadoria produzida. Como o valor de cada mercadoria individual é dado pelo tempo de trabalho socialmente necessário para a produção da mercadoria, a explicação da existência de uma relação inversamente proporcional entre aumento de produtividade e valor individual da mercadoria é que o aumento da produtividade reduz o tempo de trabalho socialmente necessário à produção da mercadoria em questão – sem que a quantidade total do valor produzido se altere. Essa relação inversa é função da circunstância de que a magnitude do valor total produzido subordina-se apenas à quantidade de tempo de trabalho abstrato gasto. Esse, por sua vez, é medido em unidades de tempo abstrato constante e é independente das variações de produtividade. Patenteando que, enfatiza Postone (2014, p. 225), com a categoria valor “não é apenas a riqueza material que é mediada pelo mercado no capitalismo”, ou seja, ela não pode ser apreendida como uma mera categoria da distribuição ou garantidora de algum tipo de equilíbrio de mercado. Na sociedade do capital, a riqueza material é a manifestação da riqueza não material, abstrata. O valor só pode existir suportado pelo valor de uso, o que esclarece que ele só pode existir de forma objetual, seja como mercadoria, seja como dinheiro. O padrão de medida da riqueza social na sociedade do capital é dado pelo tempo abstrato e não pela quantidade material de mercadorias produzidas. Com isso, pode-se começar a perceber que é possível a existência de abundância de riqueza material simultânea à pobreza da riqueza abstrata não só para as singularidades humanas, mas para a sociedade em seu conjunto.

A geratriz da diferença entre riqueza abstrata e riqueza material é o duplo caráter do trabalho representado nas mercadorias, que é o caráter do trabalho específico da sociedade do capital. A riqueza material, o valor de uso, é produzida pelo trabalho concreto. A riqueza abstrata, o valor, é produzida pelo trabalho abstrato. O trabalho concreto, todavia, não cria sozinho a riqueza material. Marx (2017a, p. 121), retomando William Petty, nos diz que “o trabalho é o pai, e a terra é a mãe da riqueza material”. Dizendo o mesmo de outro modo, ocorre que a riqueza material é resultado da ação do produtor humano que transforma o objeto de trabalho com a mobilização das causalidades naturais dadas reorganizadas e postas como causalidades que favorecem a objetivação da prévia ideia do produtor. A riqueza material é produto do metabolismo entre o produtor humano (ser social) e o ser natural (inorgânico e orgânico) mediado pelo trabalho útil. Como sua mensuração é feita pela quantidade e qualidade do que é objetivado, e não pelo gasto de tempo de trabalho direto, sua criação não se subordina necessariamente ao gasto do tempo de trabalho. Bastando lembrar que aumentos da força produtiva ocasionam aumentos na produção da riqueza material, independentemente das variações na quantidade de tempo de trabalho gasto.

Não se pode esquecer, destaca Postone (2014, p. 226), que a natureza social do trabalho concreto é inteiramente distinta do aspecto historicamente específico que o trabalho assume na sociedade do capital – como atividade socialmente constituinte – quer dizer, na qualidade de trabalho abstrato. Ao tratar da força produtiva do trabalho que incide diretamente sobre a produção de valores de uso, portanto, sobre as objetivações do trabalho concreto/útil, Marx (2017a, p. 117-118) elucida que ela é determinada por várias circunstâncias, dentre os quais ele destaca cinco: o grau médio de habilidade do trabalhador, o nível de desenvolvimento da ciência e de sua aplicação como tecnologia, a organização social do processo de produção, o volume e a eficiência dos meios de produção e as condições da natureza. Postone (2014, p. 227) dilucida que o aspecto concreto do trabalho, para Marx, tem um atributo social cuja essência é dada pela organização social e pelo conhecimento social, ao mesmo tempo, tal atributo é abarcado por essa organização social e por esse conhecimento social. E é isso que Postone o nomeia de “caráter social do trabalho como atividade produtiva” e que não se restringe ao trabalho direto ou imediato. Do que se pode inferir que a produtividade é uma manifestação desse “caráter social do trabalho como atividade produtiva”, no caso, das capacidades e conhecimentos adquiridos pelo gênero humano e aplicados à produção de valores de uso. Em suma, a produtividade é um aspecto concreto da *práxis* humana vital (trabalho universal/geral)⁶ e não do trabalho abstrato que é historicamente estruturante de uma mediação social específica.

Nesse ponto de nossa exposição consideramos assentado que as determinações da riqueza abstrata são discrepantes das determinações da riqueza material. Uma especificidade da categoria valor é a de que se trata de um tipo de riqueza (abstrata) que não manifesta imediatamente a relação entre o ser social e o ser natural. Na verdade, manifesta as relações sociais dos produtores humanos mediadas pelo trabalho desses produtores. Do que se infere que o ser natural (ser inorgânico e orgânico) não participa diretamente da formação do valor. O valor, que é mediação social e forma abstrata de riqueza, é estabelecido somente pelo trabalho abstrato (substância do valor). O trabalho determinado por mercadoria, específico da sociedade do capital, objetiva seu aspecto sócio-histórico particular como valor e a substância do valor opera, nessa formação social, como substância das relações sociais reificadas e estranhadas⁷. Por isso, a grandeza do valor não pode manifestar *diretamente* a quantidade de mercadorias produzidas, nem as legalidades naturais reorganizadas em favor da produção mercantil e, tampouco, as capacidades que o gênero humano adquiriu ao longo de sua existência enquanto ser social – ainda que na sociedade do capital, tais capacidades e conhecimentos da espécie humana sejam transformadas em predicados do capital. Já dissemos que a grandeza do valor só pode ser apreendida pelo tempo de trabalho abstrato despendido, contudo, é preciso acrescentar que a produção de valor novo só pode ocorrer pelo gasto de trabalho humano

⁶ A respeito das diferenças entre trabalho universal/geral e trabalho determinado por mercadoria, ver Araujo, 2025.

⁷ A esse respeito ver Duayer; Araujo, 2015, 2020, 2022; Araujo, 2022a, 2023a, 2024.

direto/imediato e, nesse aspecto, temos mais uma diferença em relação à produção de riqueza material.

Diferenciar riqueza abstrata e riqueza material é fundamental para a teoria crítica de Marx. Por isso, é adequado registrar que na vida cotidiana tal diferenciação não se manifesta imediatamente. Na verdade, a reificação da forma mercadoria constitui um quadro em que a diferenciação entre a especificidade do trabalho na sociedade do capital (trabalho determinado por mercadoria) e o trabalho universal/geral (transistórico) se torna incerta e a teoria crítica aparece como estando equivocada. Marx (2017b) explora esse ponto no livro III de *O capital* ao tratar, por exemplo, da renda da terra. A teoria crítica de Marx procura demonstrar que a diferenciação categorial entre riqueza abstrata e material é socialmente operante, ainda que as singularidades humanas não a apreendam adequadamente. Além disso, ela procura demonstrar como essas singularidades – que tomam decisões e efetivam suas *práxis* com base nas formas de manifestações que surgem na aparência, que apagam as processualidades e invertem as causalidades das estruturas pseudo-abstratas da sociedade do capital – reproduzem e reconstituem tais estruturas e relações que lhes são subjacentes. Por fim, a teoria crítica marxiana busca apreender como as estruturas pseudo-objetivas, mediadas por suas formas de manifestação aparente, engendram *práxis* humanas que são socialmente constituidoras da totalidade social e que, ao mesmo tempo, são capazes de irradiar dinâmicas e restrições sociais adequadas à reproduzibilidade do sujeito automático – o capital.

Riqueza abstrata e riqueza material são manifestações do duplo caráter do trabalho na sociedade do capital e se associam à contradição fundamental do capitalismo e à relação entre valor e tecnologia. O que permite inferir que toda a discussão de Marx a respeito das máquinas deve ser enfocada no âmbito de sua apreensão do valor como riqueza abstrata específica da sociedade do capital e, portanto, distinta da riqueza material, *per se*, transistórica. É amplamente conhecido o fato de que máquinas e equipamentos (além de insumos e matérias-primas) não criam valor. Por mediação do trabalho vivo, executado pelo produtor humano, o trabalho passado, morto, constitutivo da máquina é “reanimado” e repassado ao valor das novas mercadorias que ela ajuda a produzir. Há uma transmissão de quantidades de valor (tempo de trabalho direto/imediato passado) para as novas mercadorias produzidas e, ao mesmo tempo, é possível que haja redução do valor da força de trabalho devido à redução do valor das mercadorias que constituem o valor da própria mercadoria força de trabalho. Do que resulta o aumento da quantidade de valor produzida pelo trabalhador e apropriada pela personificação do capital (extração de mais-valor relativo). A facticidade de que máquinas não produzem valor é arrimada na distinção real entre riqueza abstrata e material. Tal diferenciação oferta os fundamentos para Marx esclarecer a contradição crescente entre o par antitético constitutivo da forma-mercadoria (valor de uso x valor), além disso, a produção cada vez mais mecanizada cumpre importante função na apreensão dessa contradição.

Marx (2011, 2017a) demonstra que a sociedade do capital, articulada pela lógica da produção e ampliação do valor, aciona aumentos crescentes da força produtiva do trabalho através de novas aplicações da ciência em tecnologias voltadas para a produção de mercadorias, etc. O avanço tecnológico facilita a elevação acelerada da produção de riqueza material e essa, por sua vez, se desacopla do tempo de trabalho socialmente necessário gasto para a sua produção. Ou seja, o tempo de trabalho direto/imediato do produtor de mercadorias já não guarda relação relevante com a produção da riqueza material. O que indica que o aumento da quantidade de riqueza material não garante a produção de maiores quantidades de riqueza abstrata (valor). O modo pelo qual a teoria crítica de Marx apreende a contradição fundamental da sociedade do capital tem, na distinção do aumento da riqueza material sem impacto direto na produção da riqueza abstrata, seu ponto fulcral. O aumento da força produtiva aumenta a quantidade de mercadorias (riqueza material) sem alterar a quantidade da riqueza abstrata (valor) e, desse modo, o valor permanece a forma específica de riqueza da sociedade do capital desacoplado dos ganhos de produtividade. O que, para Marx (2014, p. 587-589), demonstra que o valor devém progressivamente anacrônico frente ao desenvolvimento das forças produtivas que ele engendra.

Um desdobramento dessa contradição, analisado por Marx (2014), é a centralidade ocupada pelo trabalho imediato no processo de produção de mercadorias na sociedade do capital. O aumento fantástico da produtividade, acionado pela lógica do valor em perpétua autoexpansão, engendra a possibilidade da constituição de uma formação socioeconômica na qual o trabalho imediato já não seja a fonte crucial de produção da riqueza social. O que não elimina o fato de que, na sociedade do capital, o trabalho imediato não pode deixar de ser fundamental para a produção da sua riqueza específica (abstrata) – ele permanece de modo cada vez mais atomizado e fracionado e com a mobilização de uma massa cada vez menor de trabalhadores produtivos (proletários). Aqui deve ser explicitado que Marx não sustenta que no ser social, de maneira independente do progresso tecnológico, haja uma ligação necessária entre trabalho humano imediato e riqueza social. O que ele sugere é que tal aspecto é inerente à sociedade do capital.

Nos *Grundrisse*, Marx (2011) apresenta a contradição fundamental do capitalismo como a existente entre riqueza abstrata (valor) e riqueza material, enfatizando que por ela não se manifestar nas formas de aparência dessa sociedade, na experiência imediata da vida cotidiana, as singularidades humanas não a percebem. Postone (2014, p. 230) argumenta que a diferenciação, capturada por Marx, entre as duas formas de riqueza, arrima a tese de que a riqueza social não é transitoriamente, em toda formação socioeconômica e em qualquer localização geográfica, fruto do trabalho humano imediato. Não se trata de uma riqueza social transitoria constituída pelo trabalho humano imediato que na sociedade do capital é velada por formas variadas de mistificação; mistificações que no socialismo seriam superadas desvelando a verdade da existência humana: toda a riqueza existente é

fruto do trabalho imediato e se trata de distribuir de forma justa essa riqueza. Marx (2011, 2014, 2017a) demonstra que, no seu nível crucial, a riqueza específica da sociedade moderna é formada pelo trabalho abstrato – sendo que esse é o alvo de sua crítica e não as formas através das quais ela se manifesta na superfície dessa sociedade. O que permite Postone (*idem*) inferir que a teoria crítica de Marx não se limita a demonstrar que a classe trabalhadora, criadora do excedente social, é explorada no capitalismo, para além disso, tal teoria oferta uma crítica do trabalho no capitalismo e aponta a possibilidade de sua derrogação.

O marxismo tradicional, ao não capturar adequadamente a distinção entre riqueza material e abstrata, apresenta graves problemas na utilização das categorias marxianas para a análise das dinâmicas socioeconômicas contemporâneas. Por exemplo, o tratamento dado à relação entre tecnologia e valor é revelador dessas dificuldades. As posições teóricas que apreendem o valor como riqueza social em geral, sustentam que o trabalho é sempre, em todo tempo e lugar, a única fonte da riqueza e, desse modo, colapsam riqueza material na riqueza abstrata. Já as posições que advogam que o trabalho abstrato não é a única geratriz da riqueza abstrata, podendo o valor ser engendrado pela aplicação tecnológica do conhecimento científico na produção, submetem a riqueza abstrata à riqueza material. No primeiro caso não se consegue explicar adequadamente os motivos pelos quais máquinas e equipamentos não produzem valor (por eles entendido como riqueza material). No segundo caso, ao igualar valor com riqueza material, identificam as relações sociais da sociedade do capital com a propriedade privada. As figurações que tomam a categoria valor como riqueza transistórica ou que apreendem o anacronismo crescente do valor, frente à pletora de valores de uso que engendra, como uma falha teórica, na verdade demonstram uma incapacidade de perceber as diferenças entre valor (riqueza abstrata) e riqueza material (valor de uso). A particularidade histórica da categoria valor é perdida para essas figurações teóricas e, por isso, perdem a capacidade de compreender que a contradição fundamental da sociedade do capital já se apresenta na própria forma mercadoria. Resultando uma representação da realidade na qual o modo como o capital produz, e como ele é produzido, é capturado como uma processualidade técnica determinada por forças sociais e instituições sociais. Nesse caso, a produção é interpretada como um processo histórico linear do avanço tecnológico que, eventualmente, pode ser dominado por um fator exógeno como a propriedade privada dos meios de produção – embargando a interpretação, de Marx, de que o desenvolvimento histórico da produção é técnico-social e, necessariamente, contraditório.

Marx (2011, p. 588), nos *Grundrisse*, demonstra que o avanço da ciência e da tecnológica, acionados pela lógica do valor, produzem a redução do valor suportado por cada unidade de mercadoria produzida e estruturam a tendência à redução do valor social total produzido. Ao mesmo tempo, esclarece que o valor, na sociedade do capital, tem de permanecer como o laço social e como forma específica de riqueza da sociedade do capital. A adequada elucidação dessa contradição exige

que se compreenda as diferenças entre riqueza material e riqueza abstrata. As duas formas de riqueza, por sua vez, estão arrimadas na dualidade do trabalho determinado por mercadoria. Do que se infere que a sociedade do capital não pode ser adequadamente analisada a partir da contradição entre forças técnicas produtivas e relações sociais de produção. O mais promissor é iniciar pela contradição entre valor e valor de uso, par antitético constitutivo da forma-mercadoria, e demonstrar como a lógica do valor constitui as próprias forças técnicas produtivas e as relações de produção que lhes são adequadas e, além disso, como engendram as classes sociais e toda estrutura social pseudo-objetiva da sociedade moderna (Estado, etc.). Essa angulação pode contribuir para uma nova abordagem das necessidades e formas de consciências constituídas na sociedade moderna. Por fim, nos lembra Postone (2014, p. 232), ela impõe a investigação e elucidação de como a dinâmica do capitalismo é determinada pela dialética entre tempo e trabalho determinado por mercadoria; dialética que, por sua vez, está arrimada na dualidade estruturante da sociedade moderna.

4. TEMPO ABSTRATO E TEMPO CONCRETO

A mensuração da grandeza de valor, já vimos, é feita pelo tempo de trabalho socialmente necessário. Averiguamos, anteriormente, como a determinação dessa grandeza envolve aspectos sociais e necessários e, nesse momento, passaremos a examinar o tipo de tempo mobilizado nessa mensuração. Postone (2014, p. 233) indica que a concepção de tempo se modifica histórica e culturalmente, acrescentando que os conceitos mais comuns são o de tempo cíclico e tempo linear. Ainda assim, para desvendar as ligações entre o tempo de trabalho socialmente necessário, a particularidade do tempo na sociedade do capital e a originalidade histórica do dinamismo dessa sociedade, ele se propõe a diferenciar as formas de tempo de outro modo: considerando o tempo como variável dependente ou independente.

O tempo concreto, prossegue Postone (*idem*) é sempre dado em função de eventos – como por exemplo os ciclos da natureza, os períodos da própria vida humana ou mesmo tarefas ou processos da vida cotidiana – e ao mesmo tempo em que os eventos arrimam essa concepção de tempo concreto, permitem que essa concepção seja apreendida. No período que antecede o advento da sociedade do capital na Europa Ocidental, predominavam múltiplas formas de tempo concreto⁸. Nesses casos, era possível a existência de um juízo moral sobre o tempo – ele poderia ser bom, mal, sagrado, profano, etc. – posto que não se tratava de um conceito desvinculado dos eventos. Postone arremata esclarecendo que a categoria de tempo concreto é mais dilatada do que a categoria de tempo cíclico;

⁸ Na Europa feudal anterior à sociedade do capital, o tempo era medido pelo trabalho produtor de valores de uso (Thompson, 2005, p. 269-272). Com o advento da sociabilidade arrimada no valor, o tempo passa a mensurar o trabalho determinado por mercadorias.

o que se explica pela existência de concepções de tempo concreto que são lineares, como é o caso da concepção de história judaico-cristã, com Gênesis, Êxodo, vinda do Messias, etc. Nessa tradição, os eventos estruturam e determinam o tempo ao invés de ocorrerem no interior do tempo. Aqui se patenteia que tempo concreto é mais bem caracterizado por ser uma variável dependente de fatos exógenos do que por possuir uma direção.

A mensuração do tempo concreto tem por fundamento eventos naturais que se repetem de modo cíclico (por exemplo, fases da lua, etc.) ou unidades de tempo variáveis. Um bom exemplo dessas unidades de tempo variáveis, ou “horas” variáveis, é dado pelos intervalos diários de luz e escuridão que eram fracionados em um número fixo de segmentos. Sendo que cada segmento variava de duração de acordo com as estações do ano e somente no equinócio se verificava a igualdade entre o segmento de tempo diurno e o noturno. Nesse exemplo, a mensuração do tempo se relaciona a formações socioeconômicas articuladas por atividades agrárias-naturais, para as quais as estações do ano e a alternância diária de dia e noite é de fundamental importância. Por fim, constata-se que há um vínculo entre a mensuração do tempo e o tipo de tempo. No caso da unidade de tempo que não é constante, mas variável, temos um tipo de tempo que é uma variável dependente de acontecimentos exógenos ao próprio tempo.

Postone (2014, p. 234-235) dilucida que o tempo abstrato é tipificado por ser uniforme, contínuo, homogêneo, desvinculado de eventos, portanto, um tempo vazio, “vazio”. O autor recorda que Isaac Newton ofertou a formulação mais veemente sobre o conceito de tempo abstrato ao caracterizá-lo como um tempo matemático que não se vincula a eventos exógenos e transcorre de maneira sempre igual. O que lhe permite arrematar dizendo que tempo abstrato é fracionado em unidades temporais iguais, invariáveis e que não se distinguem por suas qualidades. Além disso, o tempo abstrato é variável independente e estrutura um campo no qual ações, dinâmicas, movimentos e eventos transcorrem. Mas há uma questão que intriga o autor: quando o tempo abstrato surgiu? Na antiguidade clássica, no mundo islâmico, na Europa do medievo, na Índia e na China⁹ não existia tal conceito, constata o autor. O tempo não era tratado como contínuo e era fracionado qualitativamente em conformidade com as estações do ano ou a posição dos astros no céu; sendo o dia segmentado em horas variáveis. A noção de que o movimento, enquanto deslocamento, está correlacionado com a variável tempo é algo que surge e floresce na Europa ocidental no período de ascensão da sociedade do capital. O que conduz a análise de Postone para a fase constitutiva dos primórdios da sociedade do capital, para a alta Idade Média europeia. Entre os séculos XIV e XVII, na Europa ocidental, floresceram um conjunto de práticas estruturadas e estruturantes que acarretaram na modificação do sentido social do tempo. Em outras palavras, a origem histórica do tempo abstrato, para o autor,

⁹ Postone (2014, p. 235) adverte que na China, ainda que não existisse o conceito de tempo abstrato, já existiam unidades de tempo constante.

guarda correlação com a constituição da sociabilidade engendrada por relações sociais determinadas pela forma-mercadoria. Na Europa do medievo, a mensuração do tempo feita pela igreja católica era o padrão. A partir do século XIV, esse padrão passa a ser desafiado por uma nova forma de mensuração do tempo e, até o início do século XV, o padrão passa a ser o das horas constantes associado ao tempo abstrato, tempo como variável independente.

O aprimoramento do relógio mecânico, a partir do século XIII, na Europa ocidental, cumpre um papel chave na passagem da mensuração do tempo concreto para a mensuração do tempo abstrato, com suas horas invariáveis e intercambiáveis. Postone (2014, p. 236) recorda que o relógio mecânico garantiu objetivamente a separação entre tempo e eventos sociais. Não obstante, o surgimento e estabelecimento do tempo abstrato não se explica pelo advento do relógio mecânico. Ao revés, houve uma metamorfose socioeconômica e histórica, no período, e que foi corroborada pela invenção e aperfeiçoamento do relógio mecânico. Bastando considerar que relógios d'água, que eram conhecidos e utilizados na Antiguidade Clássica, no medievo europeu, no mundo islâmico ,etc., mensuravam horas variáveis. O que sugere que não havia uma restrição técnica para a mensuração de horas constantes e uniformes – que exigem mecanismos de mais simples confecção, considerando o fluxo constante d'água no processo de alimentação desse tipo de relógio –; o tempo abstrato, com horas constantes e uniformes, não era padrão de medida porque não tinha relevância social e cultural. O caso da China é ainda mais robusto para a sustentação desse ponto e Postone (2014, p. 237-239) apresenta relevante sequência de informações que, por ultrapassarem o escopo do presente artigo, não serão aqui examinadas. Ainda assim, registramos que até o século XIV, segundo o autor, havia maior desenvolvimento tecnológico na China do que na Europa ocidental e, ainda assim, os chineses não desenvolveram algo como um relógio mecânico capaz de marcar horas uniformes e que fosse instrumento apto para normatizar a organização da vida social. O que sugere que o tempo abstrato não era relevante para a organização da vida social na China¹⁰, reforçando a compreensão de que a nova organização do tempo social na Europa ocidental é a geratriz do tempo abstrato enquanto norma social temporal.

Uma vez assentado que a prioridade ontológica é dada pela organização da vida social em relação ao advento da mensuração do tempo abstrato, Postone passa a analisar dois componentes centrais da vida social na Europa do medievo: os mosteiros e os centros urbanos. Nas ordens monásticas da Europa ocidental, desde o século VI, as atividades religiosas eram organizadas temporalmente e associadas às horas variáveis. Nos séculos XI, XII e XIII a disciplina do horário

¹⁰ Postone (2014, p. 239) argumenta que no final do século XVI há a introdução, na China, de grande quantidade de relógios mecânicos produzidos na Europa e, além disso, cópias do instrumento foram produzidas na própria China nesse período. Ocorre que a utilização desses instrumentos não adquiriu significado social prático e o seu uso os limitava a condição de meros brinquedos. Ou seja, a vida social da China, que já não era organizada com base nas unidades temporais constantes, continuará a não sê-lo após a introdução dos relógios mecânicos – tal introdução não originou, e não poderia originar, o tempo abstrato.

obteve maior destaque nessas ordens, de modo que o trabalho, as preces, as refeições e o descanso eram escrupulosamente controlados pelo tempo – os intervalos de tempo eram anunciados pelo soar dos sinos acionados manualmente. Postone (2014, p. 240) sugere que houve uma ligação entre o aumento da procura e a melhoria pelos relógios de água nos séculos XII e XIII, pois esses relógios apontavam com maior precisão o momento em que as horas variáveis deveriam ser anunciadas. O autor acrescenta que, independentemente do acento na disciplina do tempo, observado na vida monástica, e das melhorias na mensuração do tempo que se associaram a ela, a passagem da medição do tempo, com base em horas variáveis, para o sistema de horas constantes, e o aperfeiçoamento do relógio mecânico, não se originou nos monastérios, mas nos centros urbanos no período final do medievo europeu. A questão central a ser respondida aqui é: por que isso ocorreu exatamente nos centros urbanos?

Na Europa ocidental, nas primeiras décadas do século XIV, verificou-se que as comunas urbanas – que já estavam experimentando um processo de crescimento fortemente influenciado pela expansão dos laços sociais mediados pelo valor, novos laços que dissolviam paulatinamente os laços manifestos específicos da feudalidade¹¹ – adotaram uma ampla gama de sinos e sinais sonoros com a função de regulamentar suas atividades diárias, organizando de forma mais eficaz o tempo diário da comunidade. Postone (2014, p. 241) sugere que o florescimento do sistema de horas constantes nas comunas urbanas e não nos monastérios indica a presença de interesses divergentes presentes nesses espaços. A igreja romana parecia empenhada em mensurar o tempo sem alterar o sistema de horas variáveis, pois isto arrimava sua posição de dominação política no mundo europeu. Já para as comunas urbanas, que vivenciavam o avanço da sociabilidade estruturada pelo trabalho abstrato (valor), a manutenção do velho sistema de horas variáveis era um empecilho para seu próprio desenvolvimento e ampliação de seu poder político-econômico. O que permitiu que utilizassem e impulsionassem amplamente a invenção do relógio mecânico e o novo sistema de horas constantes do tempo abstrato.

Considerando as diferenças existentes entre o dia “natural” vivenciado no campo e nas comunas urbanas, e os respectivos trabalhos aí desenvolvidos, poder-se-ia sugerir que o sistema de horas constantes teria nesse aspecto seu fundamento. Postone (2014, p. 242) argumenta que a natureza da vida urbana em si não é explicação adequada para o advento do sistema de horas constantes, pois grandes cidades existiram em várias partes do planeta sem que tenha florescido o sistema de horas constantes. A transição do sistema de tempo de unidades variáveis para unidades constantes nas comunas urbanas da Europa do século XIV, além da especificidade da vida urbana, exige que se considere a questão da disciplina – ainda que de imediato se saiba que a inclusão da disciplina também

¹¹ A esse respeito ver Araujo, 2024.

é insuficiente para a adequada explicação da referida transição. A distinção entre o sistema de horas variáveis e constantes se manifesta através de duas espécies desiguais de disciplina de tempo. Nos monastérios do medievo a vida era disciplinada rigidamente pelo tempo dedicado a cada tarefa ao longo do dia. Tratando-se de um tipo de disciplina que não requer unidades de tempo constantes. Nas comunas urbanas a disciplina irá se amalgamando com a busca pelo aumento da produtividade do trabalho na produção de mercadorias. Nesse caso, a lógica do valor se apresenta e plasma a nova forma de mensuração do tempo – o tempo abstrato, homogêneo e independente de eventos.

Postone (2014, p. 243) esclarece que, na Alta Idade Média da Europa Ocidental, a produção mercantil têxtil e de metais atendia, além do consumo local, a mercados distantes, estando envolvidas em tipos produção primeva de grandes quantidades dessas mercadorias. Tipificando-se por terem sua produção arrimada pela relação entre capital e trabalho (com suas específicas personificações), tinham por *télos* a realização do lucro. É manifesto que esse tipo de produção favoreceu e acelerou o uso da moeda como laço social entre as singularidades humanas, contribuindo para o processo de desaparecimento dos laços sociais que estruturavam o velho mundo feudal¹². Essa compulsão lógica de fazer de dinheiro mais dinheiro, engendrava a obrigatoriedade do aumento permanente da produtividade do trabalho que, por sua vez, era obtido pelo rigor da disciplina no trabalho e na vida diária da comuna urbana. É nesse contexto que os sinos e as campainhas de trabalho têm centralidade social¹³. Eles expressam a nova sociabilidade que inicia o seu desabrochar e, além disso, indubitavelmente, contribuíram para o advento dos relógios mecânicos. Com os sinos de trabalho inicia-se a desvinculação entre o período de trabalho e a presença de luz do sol. O tempo concreto, nesse caso informado pela natureza, começa a perder relevo para a nova medida de tempo. Nessa transição de modos de mensuração do tempo, o autor sustenta que o que se pode inferir é que há uma tendência de substituição das antigas horas variáveis (que se alteravam de acordo com as mudanças de estação) pela mensuração do tempo com base em unidades uniformes e constantes. Por fim, como o dia de trabalho passou a ser estabelecido por um tempo que já não era variável dependente da duração da luz do sol e das estações do ano, a questão da luta dos trabalhadores pelo estabelecimento da duração da jornada de trabalho se apresentou com toda ênfase. Em outras palavras, o combate da classe trabalhadora pela determinação da jornada de trabalho é a manifestação da luta de classes da sociedade do capital e, ao mesmo tempo, explicita e subsidia a constituição do tempo abstrato como medida social do conjunto das práticas humanas.

¹² Robert Kurz (1997, 2002) oferece interessante aporte sobre esse processo de surgimento da sociabilidade mediada pelo valor na Europa ocidental medieval ao tratar das transformações socioeconômicas proporcionadas pela pólvora, canhões e armas de fogo.

¹³ Os sinos marcavam o início e o fim do período diário de trabalho nas comunas urbanas (até então esse período era regulado pela alternância de dia e noite), já as campainhas indicavam o início e o fim do trabalho em cada oficina, bem como os intervalos para as refeições.

O sistema de sinos de trabalho marca uma temporalidade que se orienta pela mensuração de atividades humanas – e traz, de modo latente, um tipo de tempo uniforme – e, por evidente, é muito discrepante de uma temporalidade que é mensurada por eventos. O sistema de sinos só pôde se estruturar por ser a contraparte da nova forma de tempo engendrada pelas primeiras formas de produção de mercadorias capitalistas, ou seja, pela lógica da produção de valor e valorização de valor. Com a produção e expansão permanente do valor, temos um tipo de tempo – divisível em unidades constantes, sendo essas unidades muito relevantes para a produção de mercadorias e para a estrutura social – que não é só uma medida de mensuração, ele é, ao mesmo tempo, norma obrigatória a ser seguida por toda atividade produtiva. Ocioso lembrar que essa nova forma de tempo, que tem na esfera da produção sua prioridade ontológica, também se incrustará na esfera da circulação de mercadorias. Postone, (2014, p. 246) esclarece, mais uma vez, que o desenvolvimento dos relógios mecânicos na Europa Ocidental ocorreu nesse ambiente e reafirma que esse novo sistema de tempo, e o aparecimento de um conceito de tempo abstrato-matemático, não podem ser explicadas pelo advento do relógio mecânico. E que, na verdade, tanto a invenção do relógio mecânico, quanto a concepção de tempo abstrato, devem ser apreendidos a partir das novas práticas sociais engendradas pela lógica do valor – essas novas relações sociais arrimaram as unidades de tempo constante e o próprio tempo abstrato, transformando-os em socialmente relevantes.

Cabe lembrar que o tempo abstrato floresce, nas comunas urbanas, no final do medievo europeu e só irá tornar-se hegemônico bem mais tarde. Durante um longo período histórico a vida rural continuaria a ser organizada pelo tempo concreto e nas comunas urbanas, a princípio, apenas as vidas cotidianas de mercadores e dos poucos assalariados irão ser diretamente estruturadas pelo tempo abstrato. Postone (2014, p. 246) sustenta que o tempo abstrato só muito recentemente, ou seja, com o predomínio global da sociedade do capital, consegue superar o seu comando sobre áreas locais e restritas e alcançar grandes áreas geográficas por todo o planeta. E acrescenta que, mesmo depois da difusão do relógio mecânico, não havia um padrão estabelecido para a determinação da zero hora, para o momento do início de um novo dia. Tendo sido a padronização da zero hora o marco do estabelecimento do predomínio do tempo abstrato, do tempo específico da sociedade do capital.

É indubitável que as mudanças delineadas acima, e que se iniciam no século XIV, ocasionaram consequências relevantes para a vida cotidiana das cidades e do campo. Já vimos que o valor apaga as diferenças entre os valores de uso das mercadorias e é mensurado pela quantidade de tempo socialmente necessário e se expressa em quantidades de dinheiro. O dinheiro, por sua vez, porta as mesmas características do valor e é indiferenciado em sua qualidade e distinto em suas quantidades. A nova formação socioeconômica, baseada nessas categorias, só pode ter nas unidades de tempo constante iguais e divisíveis entre si a forma mais adequada de tempo – o tempo abstrato, que exige a abstração dos eventos e a desconsideração da presença de luz solar ou da escuridão da

noite ou das estações do ano. O tempo abstrato, desse modo, converteu-se em padrão de tempo. As formas de consciência, e as subjetividades, que se constituem nesse contexto serão plasmadas pela obrigatoriedade crescente da abstração e da quantificação de todos os aspectos da vida cotidiana.

A nova formação socioeconômica, plasmada pelo valor, trouxe um novo arranjo de relações sociais e a novidade do tempo abstrato. Do que se infere que o tempo abstrato manifesta um novo tipo de dominação. O novo tempo abstrato e objetivo está associado à nova ordem social dominada pela burguesia. Ainda assim, adverte Postone (2014, p. 248), a objetividade do tempo não deve ser entendida como uma mistificação que encobre os interesses particulares da burguesia. É evidente que o tempo abstrato aflora historicamente associado ao avanço da hegemonia da burguesia, contudo, tanto auxiliou à efetivação dos interesses da burguesia, quanto contribuiu para a constituição desses interesses, engendrando a própria categoria de interesse. As formas sociais da sociedade do capital têm vida própria e se constituem como constrangimento para todas as singularidades humanas, ainda que favoreça materialmente a burguesia. Além disso, o tempo abstrato manifesta um tipo de dominação que se coloca para além da dominação da classe dominante – uma dominação abstrata que submete a todas as singularidades humanas na sociedade do capital, o que explicita que a dominação temporal abstrata é um aspecto fulcral na teoria crítica de Marx.

Vimos que a categoria de tempo de trabalho socialmente necessário, dada a mediação social pelo valor, determina o *quantum* de tempo de trabalho que cada produtor de mercadoria deve gastar se almejar receber a totalidade do valor do seu tempo de trabalho individual. Dizendo o mesmo de outro modo, devido à mediação social do valor, o gasto de tempo de trabalho devém norma temporal que é abstraída, se sobrepõe e determina a atividade produtiva das singularidades humanas na sociedade moderna. Postone (2014, p. 248-249) observa que há uma transformação do trabalho, enquanto agir individual do produtor de mercadorias no capitalismo, em premissa social-geral estranhada à qual esses produtores estão subsumidos. E, de modo análogo a tal transformação, o gasto de tempo de trabalho deixa de ser o mero resultado da atividade individual do produtor e se converte em padrão normativo para a atividade produtiva. Considerando a grandeza do tempo de trabalho socialmente necessário, ocorre que ela é variável dependente da totalidade social e, ao mesmo tempo, é variável independente da atividade produtiva individual. Esse fato não é devido a uma má compreensão, ou ilusão, produzida pela sociedade do capital, na verdade ele é endogenamente engendrado pelo próprio processo de estruturação social estranhada que, por sua vez, é produto do próprio trabalho determinado por mercadoria. É assente que tal conformação de estranhamento temporal abarca uma mutação da própria natureza do tempo. Agora, reafirma Postone (2014, p. 249), o tempo de trabalho socialmente necessário é concebido como diretriz temporal real e funciona como um constrangimento externo sobre os produtores; simultaneamente, o tempo foi gerado como abstrato e absoluto. Por um lado, o montante de tempo de trabalho, que especifica a quantidade de valor de

uma mercadoria individual, é uma variável dependente. Por outro lado, o tempo deveio independente da atividade, tornou-se variável independente mensurada em unidades constantes, contínuas, intercambiáveis (por exemplo, como horas, minutos e segundos) e que se adequam a ser “medida absoluta do movimento e do trabalho como custo” (Postone, 2014, p. 249). Agora é no tempo absoluto, abstrato e homogêneo, que os eventos em geral, e a produção e o trabalho, em particular, ocorrem e são, simultaneamente, determinados por esse mesmo tempo abstrato.

A coerção temporal abstrata abrange não somente a produção, mas alcança todas as esferas da vida social. Nada lhe escapa ou fica de fora. O conceito de história da sociedade do capital aparece, sugere Postone (2014, p. 250), determinado pela dualidade temporal das formas sociais implícitas do capitalismo. Ainda que o surgimento da sociedade do capital tenha provocado a substituição de antigas formas de tempo concreto pelo novo tempo abstrato – lembrando que são dois tipos diferentes de tempo e não duas formas diferentes de medir o tempo – o tempo abstrato não é a única temporalidade presente nessa sociedade. Nela se apresenta uma forma específica de tempo concreto que passa a operar como hora de trabalho social normativa e que informa a quantidade de valores de uso por hora de trabalho compatível com o padrão de produtividade a ser observado por cada produtor de mercadorias. Entre esse tempo concreto peculiar e o tempo abstrato instaura-se uma dialética que estrutura a dinâmica do desenvolvimento capitalista caracterizado pela aceleração do processo de trabalho, pela substituição do trabalho vivo pelo trabalho morto e pela destruição e reconstituição das condições (produtivas e sociais) necessárias à permanente ampliação do valor.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Subjacente à leitura que Postone realiza de Marx, sobre a determinação da grandeza do valor como variável independente e do tempo como abstrato, homogêneo e vazio, há o fato de que esse tempo absoluto e matemático organiza a vida social e é estruturado socialmente. A integração entre o tempo abstrato e as formas de relações sociais plasmadas pela lógica do valor delinea, sugere Postone (2014, p. 251), uma teoria sócio-histórica do conhecimento e da subjetividade que são estruturadas socialmente por práticas humanas estruturantes e parametrizadas pelo constrangimento lógico do valor. Há, nesse ponto, uma mudança no modo de apreensão da relação sujeito-objeto. A ligação imanente entre objetividade e subjetividade, na teoria crítica de Marx, ocorre através da constatação da constituição da objetividade social através das práticas das singularidades humanas arrimadas em suas subjetividades. Em Marx, sustenta Postone (2014, p. 252), trata-se da estruturação de uma teoria das formas em que as singularidades humanas assentam os fundamentos da mediação social, tomando a mediação social como constituidora de formas de prática social. Postone prossegue e sugere que Marx presume a existência, na sociedade do capital, do sujeito-objeto idêntico de Hegel,

o sujeito histórico¹⁴ – ele seria as próprias relações sociais estranhadas reveladas pela categoria capital e não um sujeito humano individual ou coletivo¹⁵. Nesse caso, arremata o autor, Marx analisaria tanto a objetividade social quanto a subjetividade social como duas dimensões inerentemente relacionadas do ser social que podem ser capturadas por suas categorias analíticas – convertendo a questão epistemológica em um problema de teoria social.

Por exemplo, vimos anteriormente que a adequada exposição da grandeza do valor exige uma teoria histórica e social do florescimento do tempo matemático abstrato como constitutivo e constituinte da formação socioeconômica do capital e como uma categoria específica. Nesse sentido, o que a teoria crítica de Marx sustenta é que a subjetividade que perscruta a objetividade já é portadora de uma figuração de mundo ou de um pré-conhecimento necessário para o conhecer; esse pré-conhecimento é uma estrutura formada de modo social e não é universal, transcendente e nem mesmo envolve um conhecimento absoluto. A teoria de Marx procura capturar a formação da objetividade social e as formas de subjetividade a ela relacionadas – aqui as categorias (formas do ser) e as diretrizes da ação são tratadas como correlacionadas pois têm por fundamento, em última instância, a estrutura das relações sociais. A análise da relação entre objetividade e subjetividade, sustenta Postone (2014, p. 254), é feita a partir da chave das estruturas de mediações sociais, considerando os modos determinados de constituição e a prática social constituída. A prática em questão não é a revolucionária, trata-se da *práxis* humana vital, o trabalho.

A teoria madura de Marx elucida que o trabalho determinado por mercadoria, e não o trabalho universal/geral, produz uma forma de vida social que pode ser capturada pelas categorias dessa própria teoria. O aspecto crucial é a compreensão de que não é apenas o trabalho concreto que cria o mundo social analisado pela teoria marxiana. O trabalho determinado por mercadoria carrega um atributo de mediação social que constitui relações sociais estranhadas – tipificadas pela contradição entre uma dimensão abstrata, geral, e uma dimensão concreta, particular – que é objetivada nos produtos do trabalho (mercadorias). Postone (2014, p. 254) sustenta que tal duplicidade produz uma espécie de espaço unificado do ser social que é peculiar e restrito à sociedade do capital. Para Postone (*idem*), na sociedade do capital, tanto as relações interpessoais quanto as relações entre as singularidades humanas e a natureza são amalgamadas por serem mediadas pelo trabalho determinado por mercadoria. Esse fato garante que o capital – sujeito-objeto idêntico e sujeito histórico totalizante – possa ser desdobrado logicamente, como faz Marx (2017a), a partir da forma-mercadoria e da centralidade do trabalho determinado por mercadoria. A referida interligação (relações interpessoais e relações entre as pessoas e a natureza) mediada pelo trabalho determinado por mercadoria, retoma

¹⁴ Interpretação divergente da oferecida por Lukács (2003) em *História e consciência de classe*. Nessa obra, Lukács identifica o proletariado como o sujeito-objeto idêntico.

¹⁵ A esse respeito ver Araujo (2020).

Postone (*idem*), plasma, simultaneamente, a forma como se produz e as formas das relações sociais nessa sociedade e, além disso, as relaciona intrinsecamente – as categorias de Marx capturam esses dois aspectos da vida social de forma singular, unificada e necessariamente contraditória. Trata-se de uma teoria da prática social na sociedade do capital, ou seja, teoria do estabelecimento, pelo trabalho determinado por mercadoria, de formas sociais historicamente determinadas e que realizam a mediação social intrapessoal e entre as singularidades humanas e o ser natural; do que decorre que são, simultaneamente, formas de ser e formas de consciência. O autor arremata dizendo que essa é uma teoria sobre as estruturas de práticas sociais e sobre o conhecimento social (e de suas regras e carecimentos), que, por sua vez, modela o agir das singularidades humanas. Advertindo que mesmo sendo produto das práticas sociais, as formas sociais não são adequadamente capturadas no nível imediato do relacionamento social; observa-se que a teoria da prática humana de Marx tem por *télos* a elucidação da constituição das formas de mediação social e das possíveis transformações dessas formas.

Segundo a reinterpretação de Postone (2014, p. 255), no Marx maduro a relação entre trabalho concreto e pensamento é apresentada como relação entre formas de relações sociais mediadas pelo trabalho determinado por mercadoria e formas de pensamento; e não entre trabalho concreto e pensamento. Do que se infere que: (a) a formação social não é dada somente pelo trabalho concreto; (b) a formação da consciência pela prática social não é adequadamente capturada somente considerando as interligações, mediadas pelo trabalho, entre indivíduos e grupos sociais com o ser natural; e (c) as figurações da realidade natural não são constituídas somente através das lutas com, e transformações da, natureza. Elas têm por fundamento as formas sociais particulares que estruturam as interligações com a natureza. Em suma, trabalho *per se* (universal/geral) não atribui sentido, ele obtém sentido das relações sociais que o informam e moldam. Sendo relevante enfatizar, mais uma vez, que na sociedade do capital as relações sociais são engendradas pelo próprio trabalho, trabalho determinado por mercadoria. Tais relações, mediadas pelo valor (trabalho abstrato), são objetivações reificadas que assumem a forma mercadoria e dinheiro. Reificação que esclarece o motivo pelo qual o trabalho determinado por mercadoria pode ser apreendido, na vida cotidiana e por múltiplas figurações teóricas (inclusive pelo chamado marxismo tradicional), como trabalho universal/geral e não como trabalho particular da sociedade do capital.

Conforme visto acima, as relações do ser social com o ser natural possuem dois momentos distintos e interligados: (a) o trabalho *per se* transforma o ser natural e instaura o ser social e (b) as figurações de mundo que são produzidas a partir dessas transformações. Sabemos que essas figurações não podem ser explicadas corretamente considerando somente as interligações entre ser social e ser natural mediadas pelo trabalho *per se*; as particularidades das relações sociais a partir da qual as interligações se realizam devem ser consideradas nessa explicação. Na sociedade do capital

os dois referidos momentos são funções do trabalho determinado por mercadoria; do que resulta que as figurações a respeito da realidade podem ser condicionadas pela modificação da natureza efetivada pelo trabalho social, contudo, a geratriz do sentido da figuração é dada pela interligação entre ser social e ser natural mediada pelo trabalho determinado por mercadoria.

As categorias marxianas, por serem ontologicamente determinadas, enquanto “formas do ser e determinações de existência” (Marx, 2011, p. 59), não exprimem conversões entre o objetivo e o subjetivo – como no caso do marxismo tradicional que explica o fetiche da mercadoria e o estranhamento como a manifestação dos atributos especificamente humanos nas objetivações de seu trabalho universal/geral, resultando na inversão entre sujeito e objeto – e sim como essas dimensões são socialmente constituídas pela *práxis* humana socialmente determinada. Na sociedade do capital, as formas subjetivas, e a objetividade que elas capturam, são estruturadas por relações sociais estabelecidas, específicas e estranhadas. Essas relações, e as formas objetivas e subjetivas a elas correspondentes, não são formas universais, preexistentes e transistóricas, que por serem formas e relações estranhadas se manifestam como atributos das coisas. Marx, sustenta Postone (2014, p. 258-259), com a análise do duplo caráter do trabalho no capitalismo, pode oferecer uma explicação do estranhamento específico da sociedade do capital na qual as formas sociais – portadoras da antinomia entre uma dimensão semelhante à lei, abstrata, universal e objetiva e outra dimensão particular/singular e objetual – são produtos das práticas humanas estruturantes. Ao mesmo tempo, essas práticas estruturantes plasmam a prática e o pensamento à sua imagem e semelhança. Decorrendo que as formas sociais dessa formação socioeconômica são contraditórias e articulam uma totalidade dinâmica e imanentemente contraditória – o que permite a crítica e carrega a possibilidade de transformação dessa formação social.

A teoria crítica de Marx configura-se como uma teoria da produção sócio-histórica da objetividade e da subjetividade sociais na sociedade do capital, por um processo de estranhamento. Ela analisa criticamente a particularidade das várias esferas da vida social dessa sociedade e, sustenta Postone (2014, p. 259), não se limita a condenar o afastamento da singularidade humana do que já existiria como sendo sua propriedade – na verdade, procura analisar o próprio estabelecimento histórico das forças do ser social na forma estranhada dessa sociedade. A superação do estranhamento produzido pelo sujeito automático (capital) exige a abolição do próprio sujeito e da prática humana vital que o produz e é por ele produzida; o trabalho determinado por mercadoria. Nesse quadro, pela primeira vez na história do gênero humano, estariam dadas as condições para que as singularidades humanas se tornassem sujeitos de suas práticas sociais.

O autor acrescenta que Marx (2017a) intenta capturar como formas de práticas sociais – que são dirigidas por crenças e motivações arrimadas em formas de aparência amparadas por estruturas sociais profundas e historicamente particulares – estabelecem essas estruturas sociais. Uma vez aceito

que, na sociedade do capital, a interação entre estrutura social e práticas sociais ocorrem em uma totalidade social contraditória e dinâmica, pode-se perscrutar como objetividade e subjetividade são conformadas. Para Postone (2014, p. 259), esse é o fundamento para a constituição de uma teoria da transformação histórica da subjetividade capaz de elucidar o processo histórico de formação de necessidades e percepções que se colocam a favor da manutenção do existente ou a favor do seu revolucionamento¹⁶. A teoria crítica de Marx não é funcionalista quanto à subjetividade social e, como visto, não apreende “trabalho” ou a economia como a base e o pensamento como elemento da superestrutura social. Postone (2014, p. 260) termina esclarecendo que a teoria crítica de Marx – tendo por fundamento o exame das formas pelas quais as relações sociais se estabelecem, e não exatamente o interesse ou a posição social ou de classes sociais – intenta capturar a vida social com categorias que facilitem a intelecção da conformação do significado, ou acepção, enquanto momento imanente da configuração de relações sociais que são estruturantes e estruturadas.

¹⁶ Registramos a proximidade entre a posição aqui defendida por Postone e a teoria da ideologia de Lukács (2012 e 2013) apresentada no capítulo *O ideal e a ideologia* de sua obra *Para uma ontologia do ser social*.

REFERÊNCIAS

- ARAUJO, P. H. F. & ARAUJO, M. P. **Notas sobre 'As formas que precederam a produção capitalista' dos *Grundrisse* e a centralidade do valor.** Verinotio (Belo Horizonte), v. 29, p. 220-244, 2024
- ARAUJO, P. H. F. **Estranhamento (*Entfremdung*), subjetividade e emancipação humana em Para uma ontologia do ser social de Lukács.** Veritas (Porto Alegre), v. 69, p. 1-16, 2024
- _____. **Glosas sobre alguns aspectos gerais do estranhamento (*Entfremdung*) em Para uma ontologia do ser social de Lukács.** Anuário Lukács (Brasília), v. 10, p. 362-395, 2023a
- _____. **Diálogos possíveis: Lukács-Postone e a aporia de Kurz.** Germinal: marxismo e educação em debate, Salvador, v. 2, set. 2025.
- _____. **Trabalho, objetivação e alienação na ontologia do ser social de Lukács: notas introdutórias.** Germinal: Marxismo e educação em debate (Salvador), v. 14, p. 439-461, 2022a
- _____. **A contradição fundamental da sociedade capitalista no livro primeiro de O capital: determinações gerais e consequências.** Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política (Niterói), v. 64, p. 138-175, set/dez 2022b
- _____. **Trabalho fundante e substância do ser social segundo o último Lukács: observações preliminares.** Revista Dialectus (Fortaleza), v. 23, p. 365-394, maio/ago 2021
- _____. **Dominação abstrata: capital: sujeito histórico.** Germinal: marxismo e educação em debate (Salvador), v. 12, p. 348-362, dez 2020
- BHASKAR, R. **Reclaiming Reality: A critical Introduction to Contemporary Philosophy.** Londres: Verso, 1989
- _____. **A Realist Theory of Science.** Londres: Verso, 1977
- DUAYER, M.; ARAUJO, P. H. F. **Trabalho abstrato, objetivação, alienação, fetiche: Marx lido por Postone.** Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política (Niterói), v. 62, p. 10-41, jan/abr 2022
- _____. **Valor como forma de mediação social: interpretação de Marx a partir de Postone.** Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política (Niterói), v. 57, p. 45-82, set/dez 2020
- _____. **Para a crítica da centralidade do trabalho: contribuições de Lukács e Postone.** Revista Em Pauta (Rio de Janeiro), v. 13, p. 15-36, jan/jun 2015
- KURZ, R. **Canhões e capitalismo: a revolução militar como origem da modernidade.** 1997. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/kurz/1997/03/30.htm>. Acesso em: 24 fev. 2025
- _____. **O estouro da modernidade: com tostões e canhões: inovação com armas de fogo, expansão pela guerra: uma olhada à pré-história do trabalho abstrato.** Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/kurz/2002/01/09.htm>. Acesso em: 24 fev. 2025

LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social I**. 1ª. ed. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012

_____. **Para uma ontologia do ser social II**. 1ª. ed. Tradução de Nélío Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo Vielme. São Paulo: Boitempo, 2013

_____. **História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista**. 1ª. ed. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003

MARX, K. H. **Para a crítica da economia política**. 1ª. ed. Tradução de Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2024

_____. **O capital: crítica da economia política: livro 1: o processo de produção do capital**. 2ª. ed. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017a

_____. **O capital: crítica da economia política: livro 3: o processo global da produção capitalista**. 1ª. ed. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017b

_____. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política**. 1ª. ed. Tradução de Mario Duayer e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011

POSTONE, Moishe. **Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx**. 1ª. ed. Tradução de Paulo César Castanheira, Amilton Reis e Artur Renzo. São Paulo: Boitempo, 2014

THOMPSON, E.P. **Costumes em comum**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Cia das Letras, 1998

O ROAD MOVIE EXISTENCIAL DE ISAK: A RECONCILIAÇÃO CONSIGO MESMO POR MEIO DA ANGÚSTIA

ISAK'S EXISTENTIAL ROAD MOVIE: RECONCILING WITH ONESELF THROUGH ANGUISH

Henor Hoffmann

Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6023-6793>

E-mail: henir.l@edu.pucrs.br

RESUMO:

O objetivo do artigo é realizar uma apresentação e reflexão dos conceitos kierkegaardianos à luz do filme *Morangos Silvestres* de Bergman. Proponho uma leitura filosófica através das lentes dos conceitos de angústia, desespero humano e da existência e finitude do autor dinamarquês. Kierkegaard é a escolha apropriada para esse diálogo, pois ele afirma repetidamente que escreve para o indivíduo singular. O cinema atinge diretamente o indivíduo em sua singularidade através do envolvimento de todos os sentidos, a emoção de uma cena não afeta a todos espectadores da mesma forma e intensidade. O artigo está dividido em quatro momentos, na primeira parte uma breve apresentação do tema e objetivos. No segundo momento breves notas para apresentar as ideias centrais da filosofia de Kierkegaard. Na terceira etapa uma leitura das memórias e sonhos de Isak pelas lentes dos conceitos kierkegaardianos. Concluo com algumas considerações pessoais sobre os conceitos abordados ao longo do trabalho.

PALAVRAS-CHAVE: Angústia. Desespero. Isak. Kierkegaard. *Road Movie*.

ABSTRACT:

The aim of this article is to present and reflect on Kierkegaard's concepts in light of Bergman's film *Wild Strawberries*. I propose a philosophical reading through the lens of the Danish author's concepts of anguish, human despair, and existence and finitude. Kierkegaard is the appropriate choice for this dialogue, since he repeatedly states that he writes for the singular individual. Cinema directly reaches the individual in his singularity through the involvement of all the senses; the emotion of a scene does not affect all viewers in the same way and intensity. The article is divided into four parts. The first part presents a brief presentation of the theme and objectives. The second part presents brief notes to present the central ideas of Kierkegaard's philosophy. The third part presents a reading of Isak's memories and dreams through the lens of Kierkegaard's concepts. I conclude with some personal considerations on the concepts addressed throughout the work.

KEY-WORDS: Anguish. Despair. Isak. Kierkegaard. *Road Movie*.

1. SITUANDO O LEITOR

Objetivo do presente artigo é realizar uma apresentação e reflexão dos conceitos Kierkegaardianos à luz do filme *Morangos Silvestres*¹ de Ingmar Bergman. *Morangos Silvestres* (título original em sueco: *Smultronstället*) é um premiado filme sueco de 1957, do gênero drama, escrito e dirigido por Ingmar Bergman. O título original, em sueco, refere-se ao lugar (*stället*) onde se encontram morangos silvestres (*smultron*). Ernst Ingmar Bergman (Upsália, 14 de julho de 1918 — Fårö, 30 de julho de 2007) foi um diretor, escritor e produtor sueco que trabalhou em cinema, televisão, teatro e rádio. Considerado um dos cineastas mais talentosos e influentes de todos os tempos, os filmes de Bergman incluem *Sommarnattens leende* (1955), *O Sétimo Selo* (1957), *Morangos Silvestres* (1957), *Persona* (1966), *Viskningar och rop* (1972), *Scener ur ett äktenskap* (1973) e *Fanny e Alexander* (1982). O filme de Bergman traz imagens passíveis de uma leitura filosófica. O presente artigo propõe uma leitura filosófica através das lentes dos conceitos de angústia, do desespero humano e da relação entre existência e finitude do autor dinamarquês.

O cinema atualmente é, sem sombra de dúvidas, a forma de arte mais popular e o seu principal papel é entreter as multidões e para isso capta a emoção, as contradições, as diferenças, as cores, o movimento, o indizível.

As lentes da filosofia de Søren Kierkegaard (1813-1855) mostram uma escolha apropriada para o diálogo com o cinema. Pois, o autor dinamarquês afirma repetidamente que escreve para o indivíduo singular e o cinema atinge diretamente o indivíduo em sua singularidade através do envolvimento de todos os sentidos, a emoção de uma cena não afeta a todos espectadores da mesma forma e na mesma intensidade, durante a exibição de um filme. Esse parágrafo poderia estar melhor relacionado com a citação de Aristóteles, talvez, já propondo essa forma do cinema afetar ao espectador de forma bastante singular.

O cineasta sueco Bergman, ao longo de 91 minutos de exibição do longo *Morangos Silvestres*, nos apresenta o *road movie*² existencial de Isak Borg³. Sob a perspectiva física, o filme apresenta a viagem de carro do professor de medicina Isak Borg, que dirige com a sua nora Marianne de Estocolmo a Lund, para receber o grau honorário da Universidade de Lund por seus 50 anos de carreira. Todavia, em uma perspectiva subjetiva, o filme retrata uma viagem pela mente de Isak, essa jornada é desencadeada pelo

¹ Filme completo e legendado no link: <https://www.youtube.com/watch?reload=9&v=Ao12p1PzeS4>.

² Filme de estrada é um gênero cinematográfico no qual a personagem principal sai de casa para uma viagem, normalmente, alterando a perspectiva de sua vida cotidiana.

³ A personagem Isak Borg é um professor de medicina do filme *Morangos Silvestres*, interpretado pelo ator Victor Sjöström.

desespero diante da sua finitude, isto é, o medo diante da morte. O velho médico, no decorrer do percurso da sua viagem existencial que foi desencadeada pelo seu desespero diante a finitude, é assombrado pelos fantasmas do seu passado e pelas suas escolhas. O temor por ter feito as escolhas equivocadas na juventude o leva a uma revisão de toda a sua vida, mediante a reminiscências do passado, memórias e sonhos perturbadores.

O artigo está dividido em quatro momentos, neste primeiro realizei uma breve apresentação do tema e objetivos que serão abordados ao longo do texto. No segundo momento breves notas para apresentar as ideias centrais da filosofia de Kierkegaard. Na terceira etapa uma leitura das memórias e sonhos de Isak pelas lentes dos conceitos kierkegaardianos. Na última etapa, algumas considerações pessoais sobre conceitos abordados ao longo do artigo.

2. ALGUMAS NOTAS SOBRE A FILOSOFIA KIERKEGAARDIANA

A filosofia kierkegaardiana constitui-se num contraponto a filosofia hegeliana, que buscava esquematizar o homem através de um sistema abstrato, não levando em conta a subjetividade de cada um, reduzindo o homem a uma mera engrenagem dentro da totalidade de um sistema universal. O pensamento de Kierkegaard estuda a existência humana a partir da experiência individual, centrada em viver a experiência em vez de observar a vida de fora. Ou seja, é uma filosofia da práxis, da ação preocupada com a existência real dos indivíduos e seus dilemas existenciais do cotidiano. Em outras palavras, não é uma filosofia que assiste a vida passar pela fresta da janela, mas sim que age no dia a dia.

Segundo o próprio Kierkegaard:

A distinção entre o pensador objetivo é indiferente com respeito ao sujeito pensante e à sua existência, o pensador subjetivo, como existente essencialmente interessado ao seu próprio pensamento, é existente nele. Portanto, o seu pensamento tem uma outra espécie de reflexão, isto é, aquela da interioridade, do domínio, com que ele pertence ao sujeito pensante e a nenhum outro. Enquanto o pensador objetivo coloca tudo em resultado, e estimula a inteira humanidade a trapacear copiando resultados e fatos, o pensador subjetivo põe tudo em devir e omite o resultado, em parte, propriamente porque esta é a tarefa do pensador existencial, porque possui o caminho, em parte, porque como existente ele é sempre em devir. A reflexão da interioridade é a reflexão-dupla do pensar subjetivo. Pensando o pensador pensa o universal; mas como existente neste pensamento, ele o apropria em sua interioridade e existe (Kierkegaard, 1993, p. 226).

Kierkegaard, ao contrário do pensamento hegeliano que reduz o real numa unidade sintética dentro de um sistema, procura reconquistar o valor da interioridade e da subjetividade humana. Sua filosofia fala da inquietude humana, do indivíduo existente, desta forma é impossível desprendê-la da sua vida pessoal. Ao contrário, é justamente necessário situá-lo no tempo e no espaço para compreendê-lo já que sua vida exerceu profunda influência no desenvolvimento da sua obra.

Portanto,

[...] na filosofia existencial, a chave hermenêutica é a decisão apaixonada do existente na transformação da própria existência, pois toda decisão essencial se dá na subjetividade. A filosofia assume a dimensão de diálogo íntimo do eu consigo mesmo, partindo do pressuposto de que o homem é espírito, o espírito é interioridade, a interioridade é subjetividade, a subjetividade é essencialmente paixão, e quando atinge o ápice, é a paixão infinita da pessoa interessada na própria salvação eterna (Almeida; Valls, 2007, p. 27).

A vida não dispõe de um fundamento único, dado a priori, mas é construída individualmente ao longo do tempo:

A existência não pode ter, enquanto tal, uma essência pronta, pois não seria existência de fato, já que ela não existe antes de ser concretizada como existência. E a liberdade não existe antes de ser agida, como o ser humano não existe antes de assumir o dom e tornar-se, com todos os perigos e implicações que o tornar-se comporta. (...) O processo do devir é a existência. Esse processo quando é abstraído da própria existência é objeto do pensamento objetivo, mas para que ele possa realizar o seu objetivo precisa prescindir exatamente do que se propõe: da própria existência e das condições que garantem o vir-a-ser do existente e da existência (Almeida; Valls, 2007, p.52).

A verdade para Kierkegaard se constitui a partir da existência, é através da ação que o indivíduo existente produz a verdade. Em sua obra *O Desespero Humano*, ele afirma que a origem do desespero está na imaginação, onde o homem pode criar uma relação fantasiosa consigo mesmo (Kierkegaard, 1988ano?). O desespero, segundo o autor, vem do afastamento da existência, e constitui a pior das doenças; o único mal para o qual não há cura. A morte, encarada pelo senso comum como o pior dos males, não é, para Kierkegaard, um mal maior que o desespero.

2.1. O CONCEITO DE ANGÚSTIA

A angústia é um medo fora de foco, para compreendemos e apreendermos de forma satisfatória o conceito podemos pensar na imagem de um homem na beira de um precipício, isto é, sempre no limite. O filósofo dinamarquês e o cineasta sueco têm em comum o uso de imagens e simbolismos para explicitar os dramas da condição humana. Entende-se a angústia como uma vertigem que o homem sente quando olha para baixo, experimentando o medo de cair, mas ao mesmo tempo, um grande impulso de se atirar intencionalmente para o precipício.

Em tal estado, existe calma e descanso; porém existe, ao mesmo tempo, outra coisa que, entretanto, não é perturbação nem luta, porque não existe nada contra que lutar. O que existe então? Nada. Que efeito produz, porém, este nada? Este nada dá nascimento à angústia. Aí está o mistério profundo da vida; é, ao mesmo tempo, angústia (Kierkegaard, 1968, p. 45).

O resultado da experiência desta dupla sensação é a ansiedade, ou melhor a possibilidade que temos de decidir, escolher entre saltar e não saltar, que produz a angústia e esta atormenta a humanidade.

Kierkegaard, expressa essa relação nas seguintes palavras:

A angústia pode ser comparada à vertigem. Quando o olhar imerge num abismo, existe uma vertigem, que nos chega tanto do olhar como do abismo, visto que não seria impossível deixar de encarar. Esta é a angústia, vertigem da liberdade, que surge quando, ao desejar, o espírito, estabelecer a síntese, a liberdade imerge o olhar no abismo das suas possibilidades e agarra-se à finitude para não soçobrar (Kierkegaard, 1968, p. 66).

A angústia é essa vertigem de liberdade, uma abertura à possibilidade do indivíduo para escolher, “a realidade da liberdade como puro possível” (Kierkegaard, 1968, p. 45). A liberdade, isto é, a possibilidade que o indivíduo tem de decidir o seu destino, causa-lhe um assustador sentimento de angústia e temor. A angústia é a consequência do pertencimento do homem à história da humanidade, ou seja, de estar vivendo, vivenciando e vendo-se obrigado a escolher e decidir quais os caminhos deve trilhar. O que acontece quando paralisamos diante das escolhas e decisões que precisamos tomar? Dessa paralisia nasce a dúvida e a reflexão sobre a decisão tomada, podendo essa se transformar em culpa.

A consequência do pecado hereditário ou a sua presença no indivíduo é a angústia, que só quantitativamente se diferencia da de Adão. No estado de inocência – e deve ser possível, afinal, falar de tal estado no homem que vem depois – o pecado hereditário deve ter a ambiguidade dialética da qual surge a culpa no salto qualitativo. Em contrapartida, a angústia será mais refletida num indivíduo posterior do que em Adão, porque o aumento quantitativo acumulado pelo gênero humano faz-se valer no indivíduo posterior (Kierkegaard, 2013, p. 57).

É através da angústia que o homem toma conhecimento das possibilidades de escolha, que por sua vez abre caminho para o autoconhecimento e responsabilidade pessoal. Um indivíduo torna-se verdadeiramente consciente do seu potencial através da experiência de ansiedade/angústia, ou seja, do ato de decidir a ação tomada diante dos dilemas reais da existência. Desta forma, a angústia constitui ao mesmo tempo um meio para o pecado e um caminho para o reconhecimento ou realização da identidade e liberdade do indivíduo existente.

3. A VIAGEM EXISTENCIAL DE ISAK

O *road movie* existencial de Bergman nos convida a sermos um passageiro no carro do velho médico Isak, e juntamente com ele embarcar na intrigante e reveladora viagem pela sua mente. O desespero diante da finitude é ampliado pela “idade da personagem pressupõe a proximidade da morte, o medo e o desassossego que ela desperta são quase óbvios” (Cañizal, 2001, p. 166). O cineasta nos proporciona uma

experiência intensa e perturbadora no percorrer da busca de Isak, em se reconciliar consigo mesmo. Revivendo as angústias com as quais se deparou no decorrer da sua existência que se aproxima do fim.

Mussi fala sobre o trajeto não linear da viagem pela mente Isak:

Neste trilhar rumo ao passado, o tempo torna-se aliado, uma possibilidade de criar um presente e futuro diferentes, mesmo que breves. Isak sabe que o tempo não lhe trará respostas, nem soluções às questões vazias, perdidas nos seus devaneios e sonhos (Mussi, 2012, p. 64).

O que motiva a revisão de vida do Isak? O medo diante da inevitável finitude, ou o temor de não ter feito as escolhas corretas ao longo da vida? Ou seria ainda a procura por algum sentido na existência?

3.1. O DESESPERO DE ISAK BORG

Kierkegaard, na obra *O Desespero Humano*, apresenta a seguinte contradição: desespero é “a doença e não o remédio”; “morrer para o mundo é o remédio” (Kierkegaard, 1988, p. 190). Em outras palavras, para o autor dinamarquês o desespero é uma condição inerente aos homens, sendo a morte o único remédio para essa enfermidade.

A origem do desespero segundo Kierkegaard:

Da relação que a síntese (a reunião) estabelece consigo própria, pois Deus, fazendo com que o homem fosse esta relação, como que o deixa escapar da sua mão, de modo que a relação depende de si própria (...) nela (então) jaz a responsabilidade da qual depende todo o desespero, (...) e dela depende os discursos e o engenho dos desesperados em enganarem-se e enganar os outros, considerando-o como uma infelicidade (Kierkegaard, 1988, p. 198).

Podemos notar o desespero de Isak em várias passagens do filme, logo no início do filme a narração conta: “sonhei que durante a minha caminhada matinal, eu me perdi numa parte desconhecida da cidade (...) com ruas desertas e casas em ruínas”⁴. Isak, andando pelas ruas da cidade em ruínas depara-se com um relógio sem ponteiros na entrada de uma loja, assustado diante dessa imagem ele olha para seu relógio de pulso que também não possui ponteiros.

Kierkegaard diz:

Visto que na linguagem humana a morte é o fim de tudo, (sendo de) costume dizer-se, enquanto há vida há esperança. Mas, para o cristão, a morte de modo algum é o fim de tudo, e nem sequer um simples episódio perdido na realidade única que é a vida eterna; e ela implica para nós infinitamente mais esperança do que a vida comporta, mesmo transbordante de saúde e força (Kierkegaard, 1988, p. 191).

⁴ Morangos Silvestre 00:02:06.

O medo diante a finitude é que desencadeia a reflexão de Isak sobre a sua existência, é o que o leva a reviver as angústias de sua vida e enfrentar a culpa. Nessa viagem, em busca de se reconciliar consigo mesmo, enfrentado os temores do passado e do presente.

3.2. A ANGÚSTIA DE ISAK BORG

As primeiras imagens do segundo sonho de Isak são de uma revoada de corvos e dos morangos silvestres, que a Sara⁵ derrubou no canteiro. Logo em seguida aparece o velho Isak em frente da jovem Sara que a indaga - já se olhou no espelho? E levanta um espelho em sua direção. É um velho assustado que logo morrerá⁶.

(...) paga os favores do tempo, cada instante da sua vida pelo preço mais elevado – porque a mínima coisa é sempre realizada em função do absurdo [...] porque este homem efetuou e completou, a todo momento, o movimento do infinito. Converte em resignação infinita a profunda melancolia da vida: conhece a felicidade do infinito; a experiência da dor da total renúncia àquilo que mais ama no mundo (Kierkegaard, 1979, p. 274).

Ainda no mesmo sonho, Alman⁷ abre uma porta e Isak entra numa sala de aula. Alman senta-se à mesa do professor, atrás dele há uma lousa com uma inscrição não identificável. Isak lê em voz alta, mas não consegue identificar o significado dos dizeres; e fala: “sou médico, não filólogo”. Na sequência da cena, Alman diz que Isak foi acusado de culpa, uma acusação bem séria. “Foi acusado de pequenos delitos, porém graves. Indiferença, egoísmo, falta de consideração. Sua esposa fará as acusações. Terá que confrontá-la⁸”. Paramos por aqui a descrição do sonho, para os propósitos deste trabalho já temos o necessário. Segundo Kierkegaard: “(...) a angústia é a coisa mais profundamente pessoal e nenhuma manifestação real da liberdade mostra-se tão zelosa do Eu como a possibilidade de concreção [...] contudo, enfeitiça-nos com a sua suave inquietude!” (Kierkegaard, 1968, p. 66). Isak por meio de seus sonhos revive a angústia das suas escolhas e culpa por suas decisões. A culpa se relaciona com a nossa responsabilidade com as ações escolhidas. Angústia revisitada pelo protagonista pelas suas escolhas, é fruto da sua condição de ser existente e livre, por essa razão o torna o único responsável pelos seus atos. Não pode culpar Deus, e nem o espírito absoluto, e nem alguma razão desconhecida. A angústia da personagem se dá porque “o homem constituído pela angústia é constituído pela possibilidade e apenas aquele a que a possibilidade forma está formado em infinitude” (Kierkegaard, 1968, p. 158).

⁵ A Sara (interpretada pela atriz Bibi Andersson) dos sonhos de Isak é sua prima e primeiro amor, que se casou com o seu irmão. A jovem que o velho médico dá carona no filme também se chama Sara é interpretada pela mesma atriz. A viagem física é uma extensão da mente do Isak.

⁶ *Morangos Silvestres* 00:54:18.

⁷ Alman (Gunnar Sjöberg), até então apenas um inconveniente caroneiro que culpa a esposa Berit (Gunnel Broström) por tudo e a humilha ao ponto dela chorar e, depois, agredi-la.

⁸ *Morangos Silvestres* 01:04:45.

Le Blanc, descreve bem o drama de Isak e do ser humano:

Se o homem não tivesse consciência da possibilidade, se não tivesse espírito e inteligência, ele não conheceria a angústia, de onde se conclui que a angústia está ligada à espiritualidade do homem. Em consequência disso, é então impossível libertar-se da angústia quanto de si mesmo (Le Blanc, 2003, p. 83).

Isak encontra o conforto por meio de um passado, que se torna presente e principalmente por meio da beleza nostálgica da infância.

Kierkegaard, sobre a relação da infância e da Angústia:

observai a infância: achareis aí esta angústia mais exatamente desenhada como uma procura de aventura, do monstruoso, do mistério (...). A angústia é de tal modo fundamental na criança que ela não deseja dispensá-la; até quando inquietada pela angústia a criança mostra-se encantada com sua suave inquietação (Kierkegaard, 1968, p. 46).

É na última cena em que Isak Borg confessa onde se encontra a beleza. Reconcilia-se consigo mesmo, com o seu passado e com o seu presente. Isak Borg expressa o anseio de se livrar do temor da ausência de sentido na existência humana, o sentido está na própria existência. A experiência da existência com todos os seus horrores, temores e beleza é reconstruída a cada sonho, levando Isak a conciliar-se consigo mesmo, por meio de cada lembrança angustiante que é revista e revivida, por suas reminiscências da infância.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O *road movie* existencial criado por Bergman permite inúmeras leituras filosóficas, teológicas e psicanalíticas. Neste artigo optei por analisar alguns símbolos que emergem dos sonhos de Isak através do olhar da lente da filosofia de Kierkegaard. O filme do cineasta sueco apresenta outros símbolos e imagens e até mesmo referências de cunho teológico, como por exemplo, o próprio nome do protagonista Isak, nos remete ao filho de Abraão. Os sonhos da personagem principal permitem uma abordagem freudiana. A relação entre temporalidade e finitude estaria a feição de um olhar a partir do filósofo alemão Heidegger.

A escolha por Kierkegaard mostra-se a mais adequada pela afinidade temática de ambos nas suas obras como por exemplo: a existência ou não de Deus, a morte, a culpa, o desespero, a escolha, a angústia. A experiência cinematográfica é algo subjetivo e único, consequentemente aberta às mais variadas interpretações. As imagens e símbolos do filme *Morangos Silvestres* que me provocaram e instigaram a realizar essa leitura filosófica foram aquelas que remetem ao conceito de angústia de Kierkegaard.

A inquietante jornada de Isak nos permitem as seguintes questões:

Qual é, portanto, a relação do homem com esta potência ambígua? Qual a relação do espírito com ele mesmo e com a sua condição? A relação é a angústia. O espírito não pode

estar contente com ele mesmo, nem apreender-se, enquanto o seu eu se conservar exterior a si mesmo (Kierkegaard, 1968, p. 47).

O filme apresenta a relação da personagem principal com a objetividade buscando na sua interioridade e subjetividade se reconstruir. Durante os 91 minutos o diretor nos surpreende apresentando as contradições da condição humana. O que é homem? Kierkegaard diz: “o homem é uma síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, é, em suma, uma síntese. Uma síntese é uma relação de dois termos” (Kierkegaard, 1979, p. 337). É esse mesmo homem que Bergman nos apresenta nessa obra magnífica e perturbadora.

O filme apresenta uma dupla narrativa, a primeira da viagem física de carro e os diálogos e conflitos entre os passageiros dessa jornada. A segunda narrativa ocorre na mente, no espírito do protagonista. Em alguns momentos as duas narrativas se entrelaçam numa relação dialética. Podemos dizer que no final com a reconciliação de Isak consigo mesmo, temos a síntese, a superação do conflito na alma do protagonista e conquista da serenidade.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Jorge Miranda de; VALLS, Álvaro L. M. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007 (Coleção passo-a-passo, 78).
- CANIZAL, E. P. **O outro lado do sonho em Morangos Silvestres**. Galáxia. Revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica. ISSN 1982- 2553, n. 1. Departamento de Cinema, Rádio e TV da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo: 2001.
- KIERKEGAARD, Sören Aabye. **O conceito de angústia**. São Paulo: Hemus Liv. Ed., 1968.
- _____. **O desespero humano**. Tradução de Lúcia Helena de Lima. São Paulo: Cultrix, 1979.
- _____. **O desespero humano (Doença até a morte)**. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1988, pp. 187-279 (Coleção Os Pensadores).
- _____. **Post-scriptum conclusivo não científico às migalhas filosóficas**. Milano: Sansoni Editore, 1993.
- _____. **O conceito de angústia**. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.
- LE BLANC, Charles. **Kierkegaard**. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- MUSSI, L. H. **Reflexão sobre a angústia existencial do cinema de Ingmar Bergman no envelhecer diante da ameaça iminente de morte e do desejo de vida**. Dissertação de mestrado em Gerontologia. PUC-SP. São Paulo, 2012.

A FETICHIZAÇÃO DA DIFERENÇA
O PACTO COLONIAL ENTRE A VIOLÊNCIA E A LEGITIMAÇÃO

THE FETICHIZATION OF DIFFERENCE
THE COLONIAL PACTO BETWEEN VIOLENCE AND LEGITIMATION

Bruno Latini Pfeil
Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2252-6834>
E-mail: brunopfeil8@gmail.com

Cello Latini Pfeil
Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro
Este estudo foi financiado pela FAPERJ - Fundação Carlos Chagas Filho de
Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7427-4686>
E-mail: mltpfeil@gmail.com

RESUMO:

Este ensaio se dedica a investigar a fetichização do Outro, a partir do diálogo entre dois conceitos: pacto narcísico da cisgeneridade e ofensa da nomeação. Ao observarmos as comuns reações de rejeição do termo “cisgeneridade”, sua designação como não-científico, percebemos a manutenção de um pacto narcísico. Ao nos apresentar ao *pacto da branquitude*, Cida Bento percebe como a branquitude se protege, por vias institucionais, de sua fragilidade. Percebemos, em espaços acadêmicos, de onde emergem as categorias diagnósticas sobre os corpos “Outros” que a cisgeneridade institucionalizada se vale de suas posições de poder para garantir a hegemonia de seu silêncio descritivo, de sua deslocalização. Há, então, na estrutura do pacto da branquitude, um pacto da cisgeneridade que se conforma à heteronormatividade, à corponormatividade. Seria essa a cisgeneridade em negação, que se ofende ao ser nomeada, que reage à sua própria designação tal como se reagiria a uma ofensa. Essa é nossa tese.

PALAVRAS-CHAVE: Pacto Narcísico da Cisgeneridade. Ofensa da Nomeação. Negação. Fetichização.

ABSTRACT:

This essay focuses on the investigation of the fetichization of the Other, regarding the relationship between two concepts: the narcissistic cisgender pact and the offense of naming. By observing the common reactions to the rejection of the term “cisgenderity”, its designation as unscientific, we see the maintenance of a narcissistic pact. By introducing us to the pact of whiteness, Cida Bento realizes how whiteness protects itself, through institutional means, from its fragility. We see, in academic spaces, where diagnostic categories about “Other” bodies emerge, that institutionalized cisgenderity uses its positions of power to guarantee the hegemony of its descriptive silence, of its displacement. There is, then, within the structure of the pact of whiteness, a pact of cisgenderity that conforms to heteronormativity, to corponormativity. This would be cisgenderity in denial, which is offended by being named, which reacts to its own designation just as one would react to an offense. This is our thesis.

KEYWORDS: Narcissistic Cisgender Pact. Offense of Naming. Denial. Fetishization.

INTRODUÇÃO

Ao longo de nossa trajetória de pesquisa, passeamos por movimentos sociais consonantes ou dissonantes entre si, e também por espaços institucionalizados de produção de saber comumente ocupados por indivíduos que sustentam posições de poder. Percebemos certos vínculos entre fenômenos que ocorrem nestes ambientes. Por um lado, as violências exercidas contra pessoas gênero-dissidentes dentro do movimento social são explícitas: há fetichização, objetificação e inferiorização da diferença pela cisgeneridade, pela endossexualidade, pela heterossexualidade compulsória e pela branquitude enquanto estruturas. Por outro lado, ao testemunharmos discursos cisnormativos sobre gênero e sexualidade, identificamos a mesma fetichização, objetificação e inferiorização que nos atravessam nas ruas, nas instituições de ensino e de saúde etc. Ou seja, ainda que se construam como antagônicos – de um lado, autônomos e, de outro, institucionalizados –, esses campos reiteram certas normatividades.

Neste ensaio, buscamos evidenciar que estas violências se sustentam pela consolidação de um pacto narcísico colonial (Leonora Maniglia Macedo, 2024). A noção de pacto narcísico se origina das elaborações de Cida Bento (2002) sobre o *pacto da branquitude*, através do qual a branquitude sustenta sua posição de poder e soberania diante de racialidades não-brancas. Concomitantemente, percebemos o mesmo pacto em relação à cisgeneridade (Pfeil; Pfeil, 2024), e também de maneira abrangente para com diversos marcadores sociais da diferença. É desse modo que compreendemos o pacto narcísico como sendo de ordem colonial, conforme Macedo (2024), pois diz respeito à estruturação da modernidade pela supremacia da cosmovisão europeia hegemônica.

A partir disso, vagamos pelo conceito de *ofensa da nomeação*, que seria um componente fundamental do pacto narcísico da cisgeneridade e que estrutura, também, o pacto narcísico da branquitude e sua conformação ao regime da diferença [hetero]sexual. A fetichização de corporalidades gênero-dissidentes, não-brancas e com deficiência ocorre não somente pela pornificação, como também pelo academicismo em sua supremacia do saber, pela produção de discursos *sobre* nós ao mesmo tempo em que nos embarreira à possibilidade de discursarmos *por* nós. A nomeação, nesse caso, adquire um papel interessante.

A *ofensa* se refere a uma recusa de conceber a atribuição de uma nomenclatura à norma, pois as normatividades, no que se refere ao sistema sexo/gênero, se camuflam como natureza por meio de seu silêncio descritivo – um silêncio sobre si que lhe permite manter-se em uma posição falaciosa de neutralidade. Conceituando a cisgeneridade, constrangemos suas normativas; demonstramos que a nomeação da transexualidade enquanto patologia é sintomática da busca por uma ‘verdade’ sobre os sexos. Por um lado, as academias designam as corporeidades trans como patológicas; por outro, em

resposta, a cisgeneridade é nomeada enquanto tal por parte dos sujeitos patologizados. Assim, a norma é destituída de sua pretensa universalidade.

Essa destituição compreende uma ofensa que percorre dois sentidos: da designação de um corpo como patológico e incongruente, que o destitui de sua capacidade de autodeterminação; e da designação da cisgeneridade enquanto tal, como não-universal, como um não-ponto-de-origem, como não-congruente. Empregamos o termo “cisgeneridade institucional” para caracterizar a ofensa, pois essa cisgeneridade, que se arroga o poder de nomear corpos trans enquanto incongruentes, é a que se recusa a reconhecer sua própria diferença, ofendendo-se. Escrito de outra forma, se, em um primeiro movimento, nos ofendemos ao sermos alocados deliberadamente em posição de patologia, em um segundo movimento, tomamos as rédeas dos mecanismos de nomeação e constrangemos a norma, suscitando reações de negação àqueles que nos patologizam. Como escreveu Antônio Bispo dos Santos (2023, p. 9), frente ao exercício colonial de nomeação e desterritorialização, nós “temos que enfeitiçar a língua”, criando nomes para nós e para o outro como tática de defesa.

Assim, nosso estudo se inicia por uma breve contextualização sobre a história da patologização da transexualidade nos saberes médicos, psiquiátricos e psicanalíticos, em cenário europeu e norte-americano da segunda metade do século XX. A aplicação das categorias diagnósticas emergentes nesse período se expandiu para o sistema de saúde brasileiro. Optamos por incluir a psicanálise no rol da patologização visto que, ainda que tenha, em sua emergência, se inconformado com os saberes psiquiátricos de sua época, o cerne de suas teorias reproduziu as normativas do regime da diferença sexual e, com isso, uma cisnormatividade não nomeada que posiciona as corporeidades trans como incongruentes. Privilegia-se, assim, um ideal de corpo cismasculino, branco, heterossexual etc. Veremos essa reiteração ao apresentarmos a noção de *fetichismo* da diferença.

Em seguida, mergulhamos em uma análise sobre a ofensa da nomeação e sua via de mão dupla. Compreendemos a nomeação da cisgeneridade como uma *contra-nomeação contra-normativa*, e associamos as reações suscitadas por ela à noção de pacto narcísico. Novamente, ressaltamos a importância de haver um arcabouço psicanalítico em nossas investigações. Ao pesquisar manifestações de racismo em ambientes de trabalho, Bento percebeu a formação de alianças entre as pessoas brancas, de modo a garantir sua soberania branca e a impedir que pessoas negras alcançassem posições de poder. Da mesma forma, Macedo amplia o escopo do pacto narcísico da branquitude para se pensar na estrutura colonial como um todo.

Observamos que a cisgeneridade institucional produz alianças em si mesma por meio de pactos narcísicos, imiscuindo-se nas dinâmicas de supremacia da branquitude e do patriarcado (Macedo, 2024). Tais alianças acompanham a soberania de uma corponormatividade produtivista (Mello; Nuernberg, 2012), especialmente ao considerarmos seu funcionamento em ambientes de trabalho.

Justamente por isso investigamos espaços institucionais e ocidentalizados (Grosfoguel, 2012) de produção e reprodução de conhecimento, de estabelecimento de uma história oficial, de canonização de categorias diagnósticas.

A hegemonia desses saberes ocidentalizados é identificada por Maldonado-Torres (2019) como colonialidade do saber. O silêncio descritivo da branquitude e da cisgeneridade caracteriza essa forma de colonialidade, na medida em que os “sujeitos produtores de conhecimento” – aqueles considerados capazes de pensar, nos moldes cartesianos – comumente se recusam a reconhecer seus próprios marcadores sociais, ao passo que demarcam frequentemente a diferença do Outro. Esta recusa se entrelaça com o desejo desse sujeito colonial em relação ao Outro: se o Eu, de um lado, se recusa a ser nomeado, de outro, nomeia o Outro a partir de seus próprios desejos. Trata-se, em suma, da fixação do Eu pelo Outro, ou melhor, de uma fetichização colonial. Entrelaçamos, assim, o conceito de Outridade, de Grada Kilomba; os estudos sobre gênero e sexo, de Anne Fausto-Sterling e Thomas Laqueur; as noções de autodeterminação e autonomia pensadas por Alex Barksdale, dentre outros referenciais.

A NOMEAÇÃO COMO INSTRUMENTO COLONIAL DE DOMINAÇÃO

A modernidade se estrutura por contrastes. Para Antônio Bispo dos Santos (2023), a nomeação é o primeiro passo da desterritorialização, assemelhando-se a um adestramento. O exercício do adestramento e da colonização ocorre por meio da alienação do vivente colonizado/adestrado, “quebrando-lhe a identidade, tirando-o de sua cosmologia, distanciando-o de seus sagrados, impondo-lhe novos modos de vida e colocando-lhe outro nome” (Bispo dos Santos, 2023, p. 7). A nomeação esvazia o outro, propiciando um terreno ideal para que este seja preenchido com as fantasias que o colono cria sobre ele (Kilomba, 2019). Reduzidos à lente do colonizador, inicia-se o apagamento de suas histórias, de suas cosmologias e autopercepções (Bispo dos Santos, 2023). Esta lógica parte de princípios evolucionistas que pressupõem certo ideal de sujeito como superior e referencial, relegando outras possibilidades de constituição corporal e subjetiva à selvageria e ao primitivismo. Trata-se, conforme Macedo (2024, p. 110), de um modelo “antropocêntrico e desidentificatório que enxerga em povos originários [...] um caráter primitivo, selvagem, e que serve de justificativa para ser domesticado, catequizado, embranquecido”.

As dinâmicas que decorrem desta alienação fundamentam a lógica operativa da modernidade. Da nomeação de povos indígenas à nomeação da loucura, verifica-se o mesmo mecanismo de manutenção de poder e de subjugação do Outro. É este esvaziamento alienante que percebemos ocorrer quando nos deparamos com a insurgência do saber biomédico, a partir da categorização de

diversas nomenclaturas diagnósticas e de fatores sintomatológicos para designar a fronteira entre o normal e a anomalia (Andreoni *et al.*, 2022).

A anomalia é utilizada como referência para o que se compreende por normalidade: o normal depende do anormal para se afirmar, assim como o Eu depende de uma concepção de Outro para exercer sua outremização (Morrison, 2019). Recorrendo a Foucault, Andreoni *et al.* (2022) nos indicam como a anomalia foi categorizada a partir da ideia de monstrosidade. Na europa¹ do século XIX, a anomalia monstruosa se centraliza na dissidência sexual e de gênero, com ênfase na intersexualidade. Se, com Georges Canguilhem, a monstrosidade seria pensada somente a partir de um viés filosófico, Foucault a analisa como uma categoria política, inerentemente entremeada com as façanhas econômicas e sociais vigentes em seu período de surgimento. Assim, se, antes, a monstrosidade seria pensada como uma aberração da natureza, com a emergência da psiquiatria esta passa a ser concebida como um desvio da ordem social. A pessoa intersexo e, concomitantemente, pessoas com identidades e expressões sexuais e de gênero inconformes, seriam elencadas como criminosas, para além de doentes.

A bióloga Anne Fausto-Sterling (2000) corrobora com essa crítica à binarização compulsória do sexo biológico – sendo a própria noção de “sexo biológico” proveniente de constructos históricos e sociais. Nesse mesmo sentido, Vieira *et al.* (2021) explicitam as mutilações às quais crianças intersexo são submetidas, perpassando não apenas o corpo como também a subjetividade. A nomeação da diferença ocorre concomitantemente à sua violação: nomeia-se a pessoa intersexo para mutilá-la, nomeia-se a pessoa trans para normatizá-la, tal como se nomeiam povos originários e não-brancos, pessoas com deficiência e contranormativas de maneira geral (Mello; Nuernberg, 2012) para reduzi-las e enquadrá-las às lentes coloniais.

O historiador Thomas Laqueur (2001) nos evidencia como esses discursos normativos modernos são meramente construções sociais, ao contrário de manifestações da natureza. As concepções de sexo biológico *natural* se modificaram conforme a história ocidental, passando de perspectivas isomórficas de sexo, vigentes até meados do século XVII, a perspectivas dimórficas de sexo. Estas mudanças discursivas não interferem somente na maneira como nos referimos aos órgãos sexuais, às funções reprodutivas e às manifestações da sexualidade, mas impactam a forma como nos inteligibilizamos na cultura; às possibilidades de autopercepção e de reconhecimento do outro. A lente binária e dicotômica por meio da qual concebemos as noções de sexo biológico, de papéis sexuais e de gênero insurgiu somente ao longo do século XVIII, de modo a nos fazer questionar sobre

¹ Empregamos o termo “europa” dessa forma assim como empregamos a palavra “deus” com letra minúscula, pois não nos referimos, nesse caso, ao continente europeu, mas sim a uma concepção de mundo que privilegia a europa como sendo seu centro.

o quão naturais são os paradigmas que regem o campo do gênero e da sexualidade na sociedade ocidental moderna.

A isso, Macedo (2024) apresenta diversas maneiras de se constituir cultural e socialmente que não espelhem os paradigmas ocidentais modernos de gênero. Em consonância às elucubrações de Laqueur, a autora compreende que os “papéis de gênero não se naturalizam a partir da diferença sexual, mas não atribuídos a ela e a constroem no campo do discurso” (Macedo, 2024, p. 106), de modo que a cisgeneridade, tal como a endossesexualidade e demais normatividades corporais, não possam ser concebidas como reflexos da natureza, mas sim como atributos culturais a partir dos quais elementos naturais são interpretados. Desse modo, o modelo dimórfico de sexo vigente, a cisgeneridade, a endossesexualidade, a branquitude e a corponormatividade se apresentam como produções artificiais, que visam a manutenção da supremacia da cosmovisão europeia dominante.

Com as críticas destes pesquisadores, pode-se afirmar que a ciência moderna busca tanto promover o apagamento de saberes que não a reiteram quanto reiterar modos de ser e de viver que não condizem com a multiplicidade. A nomeação formal da binaridade sexual e de gênero não ocorre de forma arbitrária, mas diz de propostas políticas disciplinares que visam a manutenção da dominação de uns sobre outros. Conforme Judith Butler (2018), as diferenças de gênero são elementos constitutivos da humanização de indivíduos na sociedade ocidental moderna. Nomear um indivíduo como homem ou mulher reitera sua humanidade, enquanto nomear um indivíduo como ‘andrógino’, ‘maria-homem’, ‘traveco’ e demais nomenclaturas referentes à dissidência sexual e de gênero acabam por promover sua desumanização.

Desse modo, indivíduos que não performam o gênero que lhes foi atribuído ao nascimento, ou cuja conformação anatômica não se enquadra no que a biomedicina compreende como normal, sofrem punições sociais e embarreiramentos institucionais. Por serem tidas como menos humanas, as punições que essas pessoas sofrem não são reconhecidas como violências propriamente ditas, pois apenas se inteligibiliza algo como violento quando se é cometido contra uma pessoa humana (Butler, 2018). E sabemos, como pensam os anarquistas, que o argumento de legítima defesa é utilizado por agentes do estado² a todo momento. Ou seja, o estado e seu aparato institucional se autorizam a se defender daquilo que ameaça sua soberania. Sendo o patriarcado branco cisheteronormativo um componente fundamental de sua soberania, é previsível que as instituições modernas de saúde se outorguem o direito à legítima defesa, inferindo violentamente contra os corpos desviantes.

Seguindo com Foucault (1978), vislumbramos a estruturação de variadas técnicas disciplinares que buscam ou normatizar, ou eliminar o que se nomeia por anomalia e monstruosidade, a fim de não

² Novamente, empregamos essa palavra com inicial minúscula por motivos já explicitados.

contaminar o tecido social com sua degenerescência. A nomeação colonial, como pontua Antônio Bispo dos Santos, opera como mecanismo de esvaziamento do outro, ou melhor, da transformação do outro em Outro. O Outro se refere justamente à construção da Outridade enquanto um arquétipo (Kilomba, 2019), que não diz do outro em si, mas daquele que o nomeia. No caso, nos referimos aos indivíduos que ocupam posições de poder nas ciências modernas, especialmente dos saberes *psi*, do campo discursivo composto pelas produções em psicologia, psiquiatria e psicanálise.

Com a consolidação destes discursos, verifica-se a institucionalização de nomenclaturas relativas à dissidência sexual e de gênero, ou seja, a patologização formal da transexualidade, tal como de demais dissidências sexuais e corporais. A seguir, investigaremos como os saberes *psi*, principalmente no que concerne à psicanálise, em sua duvidosa subversão, executam esse exercício tão característico à dominação e produção do Outro: dar-lhe um nome.

OS SABERES *PSI* E A PRODUÇÃO DE SUJEITOS CISGENERIFICADOS

Como Foucault nos mostra, a psiquiatria promove um levante de categorias diagnósticas e paralelamente um conjunto de tratamentos voltados à normatização de indivíduos considerados loucos. A loucura, tal como a degenerescência e a delinquência, é um dos principais alvos das técnicas disciplinares (Foucault, 1978). A psiquiatria, alicerçada no assoalho da ciência moderna, atua como uma importante ferramenta dessas normatizações. Todavia, a modernidade não se qualifica somente como uma máquina de nomeações, mas também como uma máquina de contradições. A ciência moderna se apresenta como um antro de *ciências*, composto por múltiplos discursos dissonantes entre si. A psicanálise, nesse cenário, rompe em alguma medida com os saberes psiquiátricos e biomédicos preponderantes, de modo que esta contrarie discursos normativos de sua época, introduzindo na academia todo o debate sobre sexualidade infantil.

Não podemos negar o papel fundamental que a psicanálise, em suas ramificações posteriores, exerceu no combate a discursos endurecidos e patologizantes sobre gênero e sexualidade. No entanto, não é essa postura que nos interessa aqui, mas sim a reprodução dos mesmos postulados tradicionais e violentos pelos saberes *psi* em seus alicerces modernos. A raiz da psicanálise, isto é, os estudos sobre a histeria e o assoalho colonial-moderno de seu saber, advém de um cenário patriarcal que promove a inferiorização de qualquer corporalidade que fuja a ideais modernos de humanidade. O que se observa, como buscamos evidenciar, é a produção de sujeitos cisgenerificados.

Da mesma forma com que os saberes *psi* buscam categorizar clinicamente patologias e anomalias monstruosas, estes produzem por si mesmos as patologias e as monstruosidades que se propõem a estudar. Como pessoas trans que permeiam estes ambientes de produção de saber,

sentimos como se estivéssemos presos no que o outro – o Eu, sujeito cartesiano – pensa entender de nós, sem brechas para falarmos do que nós sabemos de nós mesmos, e também do que sabemos sobre as estruturas de dominação que nos atravessam. É como se este sujeito moderno, tão legitimado a discursar sobre nós, soubesse mais das marcas que carregamos do que nós mesmos. Sabemos muito bem do que se trata esta colonialidade do saber.

Em diversos círculos psicanalíticos, muito se fala sobre o desejo de pessoas trans: de onde surge o desejo por ‘transicionar’ – novamente, o que quer que transicionar signifique –, por realizar determinada modificação corporal, por se inserir no mundo de tal ou qual forma. De onde vem o desejo de sermos quem somos? Por que somos quem somos? No entanto, ao pensarmos sobre de onde se origina a produção discursiva *sobre* nós, nos questionamos sobre até que ponto o desejo não parte, em realidade, da cisnorma. O fetiche – uma fixação pelo Outro, pela anomalia monstruosa – está na normatividade.

O fetiche é explorado por Freud em "Três ensaios sobre a teoria da sexualidade" (1905/1996, p. 145) como a substituição do "objeto sexual normal por outro que conserva alguma relação com ele, mas é inteiramente inadequado para servir ao objetivo sexual normal". Há nessa inferência uma concepção bem estabelecida sobre o que seria um objeto e um objetivo sexual normais, e o fetiche seria uma alteração da normalidade relacional. Recusando-se a reconhecer que a mãe não possui um pênis, o menino busca algo para substituir o pênis da mulher que, em sua concepção inicial, existiria. É nítida a lógica cisnormativa e heterocêntrica das investigações freudianas. De todo modo, o menino tanto recusa a realidade como a desmente ao concebê-la enquanto tal, e então fixa seu desejo em um objeto sexual tido por Freud como inadequado ao objetivo sexual normal.

Longe de aludirmos a uma suposição de normalidade, o conceito de *fetiche* nos interessa em virtude de sua *fixação*, da eleição de um objeto de gozo. Como exemplo, podemos trazer a categoria diagnóstica de *travestismo fetichista*, que, apesar de dissociada de *outras* categorias diagnósticas voltadas a pessoas gênero-dissidentes, não deixa de aludi-las. Por essa categoria diagnóstica, compreende-se a excitação sexual em se utilizar de elementos do que seria o ‘sexo oposto’ – com Laqueur e Fausto-Sterling, essa oposicionalidade sexual é questionada... O caráter fetichista do ‘travestismo’ – termo que repudiamos, pois seu sufixo ‘ismo’ remete ao patológico – diria respeito à fixação por adereços e elementos concernentes ao ‘sexo oposto’, como, por exemplo, uma pessoa designada homem sentir prazer sexual ao utilizar um vestido, considerado como de ordem feminina. Todavia, vale questionar se o que de fato ocorre é não um travestismo fetichista, mas sim um *cisgenerismo fetichista* vinculado a um *fetichismo heterossexual*, na medida em que pessoas cisgêneras e heterossexuais alegam apenas gozar através da contínua performance de posições sexuais e de gênero hegemônicas. Tais pessoas não alegam somente excitar-se com uma única performance,

como manifestam uma fissura pela reprodução de comportamentos cisheterossexuais de maneira generalizada. O fetichismo cisheterossexual ultrapassa o campo do desejo sexual e se alastra a um desejo de normatização sexual, considerando, também, que a performance cisheteronormativa tem como um de seus principais alicerces uma ideologia, qual seja, a de que as atividades sexuais deveriam se voltar à reprodução biológica da espécie humana. Trata-se, em suma, da produção de discursos sobre o sexo e de *desejo*, como Foucault bem o disse em sua *História da sexualidade* (1988) ao contrariar a hipótese repressiva. A fixação que estamos observando, afinal, não parte da gênero-dissidência, mas sim da normatividade, tendo em vista que esta busca *na gênero-dissidência* a satisfação de seus desejos: as transgressões de gênero são alocadas em uma posição fixa, suficientemente ostracizada para ser desejada, mas não distanciada o bastante a ponto de não ser acessada.

Bispo dos Santos (2023) aponta para a função do adestramento, qual seja, a de transformar o colonizado em objeto de satisfação para o colonizador, por uma lente fetichista. O processo de adestramento sobre o qual o autor disserta é variado, não se limitando à aplicação da violência física. Por técnicas de condicionamento e disciplina, pode-se transformar um vivente em um mero objeto, com a mesma finalidade da colonização: “fazer trabalhar ou produzir objetos de estimação e satisfação” (Bispo dos Santos, 2023, p. 7). A este fluxo de excitação e satisfação, remetemo-nos a Preciado (2018) quando fala do ciclo de excitação-frustração da modernidade. Pelas hierarquias de dominação e submissão próprias à colonialidade, formam-se segmentações no campo da produção do desejo, de modo que alguns corpos sejam inteligibilizados enquanto sujeitos e outros, enquanto objetos. Assim, os primeiros possuem a legitimação para consumir os segundos, dentro ou fora de contextos sexuais – embora, especialmente tratando de fetichização, todos os contextos sejam perpassados pelo desejo.

Se, como escreve Preciado (2018, p. 53), “o controle dos fluxos e dos afetos se realiza sob a forma da excitação-frustração”, paramos para analisar esta dinâmica discursiva e desejante em espaços de produção de saber, para além de ambientes cujas manifestações de objetificação se escancaram. A escuta clínica *psi*, apesar de alegar neutralidade, se percebe retida pela universalização do sujeito moderno, ao produzir e reproduzir continuamente as mesmas violências contra as quais, com a psicanálise, pareceu se contrapor. Desse modo, ao averiguarmos a estruturação dos saberes *psi* como alicerces de sintomatologias diagnósticas, percebemos como sua base cisnormativa, endonormativa e corponormativa se mostra também como o alicerce para a institucionalização da transexualidade enquanto uma patologia. Isso pode ser observado na segunda metade do século XX, quando a medicina moderna, na endocrinologia e na psiquiatria, imerge em um vórtex sobre transexualidade.

A concepção moderna e patologizante de transexualidade, portanto, foi cunhada por vieses médicos e psicanalíticos, que, apesar de antagônicos, se uniam pela afirmação de um modelo ideal de corpo, identidade e sexualidade do qual o indivíduo poderia se enquadrar, ou desviar, tornando-se uma anomalia monstruosa. Ainda que, em psicanálise, o *fetichismo* não tenha sido considerado uma patologia psíquica, sua conceituação se dá em contraste com uma concepção *normal* de sexualidade, corpo e desejo. Tomar algo como exótico pode se aproximar da fetichização, na medida em que desloca o desejo para algo distante da normalidade, em substituição: em “Fetichismo” (1927/1996, p. 155), Freud escreve que “[...] o fetiche é um substituto do pênis da mulher (da mãe) em que o menininho outrora acreditou e que – por razões que nos são familiares – não deseja abandonar”. É nítido, portanto, que o desmentido não equivale a um recalçamento da castração, mas sim a seu reconhecimento. A exotificação, para Viviane Vergueiro (2015), é um dos traços da cisgeneridade enquanto estrutura colonial de dominação. Assim, ao apresentarmos nossos saberes e críticas, estes sejam concebidos, para os psicanalistas³, como elementos constitutivos de uma ‘identidade trans’ bastante curiosa, instigante e profícua para a formulação de teorias cisgêneras sobre a transexualidade. A hierarquia de poder se mantém.

Em contraposição à cisnorma, organizam-se movimentos sociais de pessoas trans gênero-dissidentes a partir da segunda metade do século XX, logo em resposta às institucionalizações. Se a ciência moderna parte de um princípio universalizante, movimentos sociais por emancipação buscam evidenciar o constructo histórico de tal ‘natureza’, tal como o fez Laqueur por uma perspectiva historiográfica. Ao nos empenharmos no esforço de nomear, rompemos com uma lógica de dominação em que apenas o Sujeito detém a palavra; em que a fetichização da diferença fundamenta o narcisismo do pacto colonial.

Todavia, essa contra-nomeação não é recebida de bom grado. A cisgeneridade, em seu aporte institucional, nega sua própria nomeação; nega que o sujeito outremizado seja capaz de falar. Nega, ainda, sua própria fetichização, atribuindo-a ao Outro. Essa negação de si, como escreve Kilomba (2019), perpetua a manutenção do antagonismo entre a transexualidade e a cisgeneridade, ou melhor, entre o Outro e o Sujeito: a anomalia monstruosa e o humano. Observa-se tanto uma recusa à nomeação de si, pela negação da *cisgeneridade* enquanto uma nomenclatura legítima, quanto observa-se a negação da mesma em veículos midiáticos, em produções discursivas universitárias. Como exemplo, basta buscar o vasto aporte de pesquisas que falam *de* pessoas trans em contraposição à escassez de estudos que buscam analisar a cisgeneridade. Esta dicotomia estrutural diz respeito a

³ Empregamos esse termo para designar psicanalistas cisnormativos.

algo que já pontuamos em trabalhos prévios: o mecanismo narcísico da cisgeneridade se sustenta, dentre outros fatores, em um silêncio descritivo sobre si mesma.

ALIANÇAS NARCÍSICAS DA CISNORMA

Aquilo que medicina/psiquiatria e psicanálise determinam sobre transexualidade corresponde a uma incompreensão da primeira sobre a segunda, justamente por não ser possível reduzir a multiplicidade das existências a uma categoria diagnóstica. É por isso que a nomeação da cisgeneridade não ambiciona refletir, de maneira inversa, o que a cisgeneridade institucional realiza para com pessoas trans. O que se almeja é a marcação da normatividade e o constrangimento de sua naturalização. As noções biomédicas sobre transexualidade designam tão somente as fantasias cisgêneras sobre o desvio, sobre a desobediência. Eis a expressão da colonialidade do saber. As posturas desdenhosas e depreciativas das equipes médicas diante das “incongruências” de gênero, como observou Vergueiro, revelam o teor violento dessas fantasias e a postura defensiva de quem se beneficia delas.

Se a categorização do Outro é realizada por mecanismos de defesa projetivos, podemos identificar que a *transexualidade* diagnóstica opera como um espelho invertido do sujeito cartesiano – incongruente, instável, incapaz de se autodeterminar e de produzir conhecimento sobre si. Os mecanismos de defesa projetivos permitem ao Sujeito imputar sobre o Outro elementos que o primeiro rejeita em si, e é por meio de alianças narcísicas que esse Sujeito garante a soberania de suas projeções.

A formação de tais alianças é introduzida por Cida Bento (2002) em seus estudos sobre a branquitude, em que investiga como esta atua de maneira sistemática para garantir sua dominação sobre racialidades não-brancas. Pela criação de fantasias brancas [e cis] sobre pessoas com racializações distintas da branquitude, promove-se tanto uma alienação – ao elencar-se o corpo branco como aquele a ser buscado, enaltecido etc. – quanto uma marginalização sistemática de corpos não-brancos [e não-cis] – escrevemos ‘não-’ no sentido de que esta categoria opera justamente pela negação. Estas fantasias se unem pela execução de um pacto narcísico da branquitude que subjuga continuamente corporalidades e narrativas negras, indígenas, amarelas.

A partir disso, Macedo faz uma articulação entre a branquitude e a cisgeneridade, compreendendo ambas como componentes da cosmovisão europeia colonial. O sujeito colonial moderno se caracteriza como “o corpo branco, cuja branquitude indica sua pretensiosa superioridade, e cuja conformação de gênero assume congruência à cisnormatividade” (Macedo, 2024, p. 109), adquirindo seus traços narcísicos por advir de um sistema colonial que opera um ideal de corpo e

subjetividade. “Se Deus fez o Homem à sua imagem e semelhança, entre cosmovisões de matriz europeia, este homem e este Deus seriam brancos e cisgêneros”, escreve Macedo (2024, p. 109).

É importante salientarmos que o narcisismo, em psicanálise, é algo próprio da constituição subjetiva, oriundo de alianças inconscientes que promovem a sobrevivência comunal. A formação de coletividades ocorre por intermédio de investimentos narcísicos, possibilitando a diferenciação entre aqueles que fazem parte de meu grupo e aqueles distintos de mim (Macedo, 2024). Assim, de um lado, o narcisismo seria próprio da constituição subjetiva, pois, sem a identificação com o outro, sem nos espelharmos nele, não seria possível nos constituirmos como sujeitos. De outro lado, porém, a formação de pactos narcísicos, tal como mostram as autoras, caracteriza a perversidade do Eu colonial.

O narcisismo da constituição egoica não preconiza formas de extermínio, enquanto o pacto narcísico se funda pelo aniquilamento do Outro, por sua fetichização. A operação desse mecanismo se dá “frequentemente [por] quem está no poder e tem medo de perder seus privilégios” (Bento, 2002, p. 42). Investigando o arquétipo do Outro, conseguimos traçar os contornos do Eu, pois é o “não reconhecimento no Outro destas características próprias ao Eu branco cisgênero que fundamenta a implementação e a exequibilidade dos pactos narcísicos que o regem” (Macedo, 2024, p. 117). A nomeação do Outro é, portanto, fetichista, sendo a fixação elemento nevralgico da estrutura perversa. Dentro da performance ritualística de papéis normativos de gênero realizada pela cisheteronorma, observamos o ritual da nomeação do Outro. Nomear a dissidência é crucial à manutenção da abjeção, pois, sem ela, não haveria um Eu pelo qual gozar. O Eu goza consigo mesmo a partir da nomeação do Outro; objetifica-se-o e abjetifica-se-o, perpetuando o pacto do Ideal do Ego cisgênero. Desse modo, é assim que:

Corpos intersexo, corpos trans e não-binários são submetidos aos efeitos de um pacto tácito que pressupõe que, uma vez não sido realizada neles a identificação espelhada do Ideal do Ego cisgênero, estariam passíveis ao expurgo, à exterminação orquestrada e denegada pela sociedade. Assim se garantem à cisgeneridade diversos privilégios e acessos que são negados socialmente às transidentidades. (Macedo, 2024, p. 116)

Uma expressão dos efeitos desse pacto tácito são os procedimentos cirúrgicos aos quais crianças intersexo são submetidas, ainda em seus primeiros anos de vida. Machado (2005) pesquisou registros médicos sobre intersexualidade entre 1990 e 2003, e encontrou relatos médicos absolutamente heterocêntricos, nos quais somente se considerava a visão normativa dos e das profissionais da saúde sobre o corpo da criança. Em suas palavras,

As técnicas cirúrgicas são empregadas no sentido de tornar a genitália da criança o mais próximo possível do normal, de acordo com determinados padrões de tamanho, forma, terminação do trajeto urinário (mais na ponta do pênis para os meninos; mais abaixo nas meninas) e uso (construir vaginas “penetráveis” e pênis “que penetrem”). (Machado, 2005, p. 264)

Ao passo que crianças intersexo são submetidas a esses procedimentos invasivos, sendo forçadas a corroborar com uma normatividade anatômica e performativa, pessoas trans se veem impossibilitadas de acessar, de modo autônomo, ou ao menos digno, dispositivos de saúde como terapias hormonais e determinados procedimentos cirúrgicos. Observa-se, portanto, uma explícita contradição: o que faz com que certas pessoas tenham acesso a tecnologias de generificação e outras não? O que faz com que homens cisgêneros não precisem de um laudo psiquiátrico para ter o direito de aplicar testosterona sintética, ao contrário de pessoas transmasculinas e não-binárias que, ao buscarem serviços de hormonização, acabam por sofrer embaraços institucionais? O que faz com que pessoas transfemininas que desejem fazer a neovaginoplastia sejam tão questionadas sobre ‘arrependimento pós-cirúrgico’ e que bebês intersexo com um pênis menor do que o tamanho ‘normal’ – vulgo, endonormativo – sejam tão facilmente submetidos ao mesmo procedimento, sob a alegação de que, futuramente, estes teriam dificuldade de ter relações sexuais ‘normais’?

Cabe nomear a *endonormatividade*, como reflete o pesquisador e ativista Amiel Vieira (2024), definindo-a como o conjunto de normas corporais – anatômicas, cromossômicas e hormonais – que dita onde começa e onde termina a fronteira entre o que se compreende por homem e mulher. Laqueur já nos mostrou como estas fronteiras se modificaram ao longo da história ocidental. Com Vieira, nos defrontamos com os impactos da naturalização destas fronteiras que não passam de produções artificiais voltadas à manutenção da supremacia corponormativa. Deve-se desnaturalizar a mitologia biomédica, que somente perpetua a mesma dinâmica de nomeação pontuada por Bispo dos Santos: o médico cisgênero detém o poder de mutilar o bebê intersexo, tal como o de negar o acesso da pessoa trans à saúde. Não se trata do procedimento em si, mas de quem tem o poder da palavra. Quem tem o poder de nomear.

Em ambos os casos, o Outro é nomeado e tratado enquanto tal, e o Eu detém o poder de inferir sobre seu corpo, ou de mitigar sua autodeterminação. Ao burlarmos esses mecanismos, demonstramos a fragilidade das fronteiras entre o Sujeito e o Outro. A título de exemplo, Alex Barksdale (2024) escreve sobre as práticas autônomas de saúde. Apesar da transfobia institucional que embaraça nosso acesso à saúde integral e especializada, nos organizamos de modo autônomo para termos saúde, e isso envolve tanto o acesso a cuidados integrais em saúde como a luta pela despatologização.

Ao nomearmos a norma, não depuramos aquilo que ela esconde, mas constrangemos sua pretensão de universalidade, explicitamos a fetichização, a fixação de um auto-nomeado Eu pela diferença de um inventado Outro, e sua transformação em objeto de desejo. Por isso, a nomeação da norma é uma contra-nomeação; se dá em resposta a algo que já está posto, assim como as práticas autônomas de saúde. O modo reativo como o feminismo cisgênero radical e trans-excludente, ou como as escolas tradicionais de psicanálise, ou como equipes psiquiátricas, lidam com a nomeação da norma revela sua cumplicidade narcísica: “o que é verdadeiro para as academias científicas, é-o igualmente para todas as assembleias constituintes e legislativas” (BAKUNIN, 1975, p. 48). Sendo assim, consideramos que a ofensa da nomeação, no sentido da contra-nomeação, pode ser uma estratégia interessante para enfraquecer os pactos narcísicos, ou ao menos para constrangê-los e desestabilizar suas estruturas.

CONCLUSÃO

A partir dos conceitos de outremização e Outridade, respectivamente de Toni Morrison e Grada Kilomba, assim como de pacto da branquitude, de Cida Bento, e pacto narcísico colonial, de Macedo, analisamos as alianças que uma cisgeneridade institucional bastante localizada pratica em relação à manutenção de suas posições de poder. Através de mecanismos defensivos e projetivos, facilmente associados à fetichização, essas alianças se espalham por instituições modernas, especialmente no campo da saúde e da produção acadêmica.

O pacto narcísico da cisgeneridade não existe sem a soberania branca, sem o estabelecimento da corponormatividade e de uma distribuição de poder que ocorre em benefício de um patriarcado cisheterossexual e endosseio. Ademais, a formação desse pacto não existe fora de um regime discursivo que molda nossas possibilidades de manejo da linguagem, empurrando-nos a nomenclaturas, designações e expressões que não compreendem nossa multiplicidade. Como Bispo dos Santos pontuou, a nomeação é um mecanismo de exercício de poder e deriva de práticas de dominação. Nomear não é o início nem a finalidade de algo, mas se demonstra, em nossa perspectiva, como *um dos* meios pelos quais a normatividade se faz soberana.

Se a nomeação possui como função transformar o Outro em objeto de satisfação ou de produção, nos perguntamos como a indústria farmacêutica, clínicas e consultórios médicos e psiquiátricos se satisfazem e lucram com a patologização da transexualidade, da intersexualidade, e a lista segue. Não podemos negar que, tal como o pacto narcísico, exerce-se uma fixação colonial perversa que ultrapassa a esquina e o pornô, ou melhor, que pornifica o Código Internacional de Doenças, o Manual Diagnóstico de Transtornos Mentais, os laudos de transtorno de identidade de

gênero, de disforia de gênero e da recém-nascida “incongruência de gênero”. Ao contrário dos bebês e crianças intersexo, que não detêm autonomia para decidir sobre seus corpos e que sofrem, por isso, verdadeiras violações pelas mãos da medicina, esse laudo recém-nascido precise ser cirurgiado... A emergência do transfeminismo no Brasil e a organização de espaços educacionais autônomos ilustram essa necessidade, a exemplo do Centro de Pesquisa Transfeminista⁴; da Revista Estudos Transviades⁵, uma revista independente sobre transmasculinidades e editada por pessoas transmasculinas, criada em 2020; da coordenação educacional do Instituto Brasileiro de Transmasculinidades (IBRAT), que publicou em 2023 o Mapeamento Educacional das Transmasculinidades no Brasil⁶. Em educação popular, podemos citar o PreparaNem⁷, o TransEnem⁸ o Cursinho Popular Demétrio Campos⁹, duas iniciativas de pré-vestibular popular atualmente em funcionamento voltadas para pessoas trans e travestis, e o Preparatório Transviades¹⁰, um curso preparatório para pessoas trans ingressarem em programas de pós-graduação. São iniciativas autônomas de produção de conhecimento, pesquisas e coletividades, e que não hesitam em se posicionar diante do constrangimento da norma.

A título de exemplo, podemos citar o “caso Miskolci”, em que um professor de sociologia da UNIFESP foi reconhecido como *persona non grata* pelo movimento transfeminista brasileiro, sob respaldo de 30 pessoas ativistas e/ou acadêmicas, trans e cis, que assinaram uma nota pública on-line. Essa nota foi redigida em resposta a declarações realizadas pelo referido professor durante o *Seminário Identidades Trans e Travestis: cidadania, memória e coletividades*, realizado em 7 de novembro de 2023 em São Paulo. Esse seminário foi apelidado de “Cisminário” por um conjunto de ativistas e acadêmicos trans (Iazzetti; Mascarenhas, 2024, p. 9). É nesse sentido que incorporamos a ameaça do antagonismo radical, e não por acaso as reações à nota pública foram quase imediatas: a Sociedade Brasileira de Sociologia, a Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais e o Núcleo de Estudos de Gênero PAGU/UNICAMP prontamente publicizaram seu apoio ao professor, declarando que os ativistas e acadêmicos trans estariam atentando contra a liberdade de cátedra e cometendo formas de silenciamento. Ao que nos questionamos: em que medida o constrangimento da normatividade poderia se enquadrar como uma tentativa de silenciamento se a cisnormatividade se estrutura em torno da inferiorização do corpo trans, travesti, transviado?

⁴ Disponível em: <https://transfeminismo.org/>

⁵ Disponível em: www.revistaestudostransviades.com/

⁶ Disponível em: <https://www.ibratnacional.com/portfolio-collections/pesquisas/a-dor-e-as-delicias-1-1>

⁷ Disponível em: <https://www.instagram.com/preparanem/>

⁸ Disponível em: <https://www.instagram.com/transenempoa/>

⁹ Disponível em: <https://www.instagram.com/cpdemetrio/>

¹⁰ Disponível em: <https://www.instagram.com/preparatoriotransviades/>

É, então, no constrangimento da norma que nos alicerçamos, por meio de sua contra-nomeação, de sua designação conceitual. E isso, evidentemente, não é algo que se restringe a um registro discursivo, mas que ocorre através, concomitantemente e em virtude de transformações concretas em nossas vidas, em nossas corporeidades, em nossos modos de organização. A ofensa da contra-nomeação se dá tanto pela necessidade de desnaturalizar a cisgeneridade, como por um confronto contra espaços hegemônicos de produção de patologias. Não é algo cujo exercício se limita a textos acadêmicos. Constrangendo as normatividades, ofendemos a formação dos pactos; daí aqueles que se beneficiam dessas alianças tentam se defender dessa ameaça que é a incongruência de gênero. Como argumenta a anarquista e transfeminista Shuli Branson (2024), em vez de recusar o teor de ameaça que nos é imputado, devemos, por outro lado, *incorporar a ameaça*.

REFERÊNCIAS

- ANDREONI, Leilane; MUCURY, Manuella; ADEODATO, Jorge; GONSALVES, Rodrigo. **Lacan avec Foucault: Insights and Reflections on Monstrosity**. *Continental Thought & Theory: a journal of intellectual freedom*, v. 3, n. 4, 2022, p. 152-172.
- BAKUNIN, Mikhail. **Conceito de Liberdade**. Porto: Edições RÉS limitada, 1975.
- BARKSDALE, Alex. **Perspectivas Anarquistas-Feministas sobre Saúde Reprodutiva e Trans Autônoma**. *Biblioteca Anarquista Lusófona*, 2024. Disponível em: <https://bibliotecaanarquista.org/library/alex-barksdale-perspectivas-anarquistas-feministas-sobre-saude-reprodutiva-e-trans-autonoma-1>. Acesso em: 18/07/2024.
- BENTO, Maria Aparecida. **Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**. São Paulo. 185f. Tese (doutorado). Universidade de São Paulo, 2002.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora; PISEAGRAMA, 2023.
- BRANSON, Shuli. **Por um feminismo trans-anarquista: Transição como Cuidado e Luta**. (Trad. Cello Latini Pfeil). *Biblioteca Anarquista Lusófona*, 2024. Disponível em: <https://bibliotecaanarquista.org/library/schuli-branson-por-um-feminismo-trans-anarquista-transicao-como-cuidado-e-luta>. Acesso em: 04/04/2024.
- BUTLER, Judith. **Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista**. *Caderno de Leituras*, n. 78, Edições Chão da Feira, 2018.
- FAUSTO-STERLING, Anne. **Sexing the body: gender politics and the construction of sexuality**. New York: Basic Books, 2000.
- FOUCAULT, Michel. **História da Loucura na Idade Clássica**. São Paulo: Editora Perspectivas, 1978.
- _____. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.
- FREUD, Sigmund. Fetichismo. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (vol. XXI)**. Rio de Janeiro: Imago, 1927/1996, p. 151-160.
- _____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (vol. VII)**. Rio de Janeiro: Imago, 1905/1996.
- GROSGOUEL, R. **Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna descolonial**. *Revista Contemporânea*, São Carlos, v. 2, n. 2, 2012, p. 337-362.
- IAZZETTI, Brume Dezembro; MASCARENHAS, Ruby. **Do “Cisminário Queer” ao “Caso Miskolci”: traçando controvérsias**. *Revista Anômalas*, Catalão, v. 4, n. 1, 2024, p. 7-23.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

MACEDO, Leonora Maniglia. Pacto narcísico colonial: articulações psicanalíticas entre psicanálise e branquitude. In: PFEIL, Bruno Latini; PFEIL, Cello Latini. (Orgs). **Por psicanálises transviadas**. Canoas: Instituto de Psicanálise e Relações de Gênero, 2024, p. 101-126.

MACHADO, P. S. **O sexo dos anjos: Um olhar sobre a anatomia e a produção do sexo (como se fosse) natural**. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 24, 2005.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, Nelson. GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 27-54.

MELLO, Anahi Guedes de; NUERNBERG, Adriano Henrique. **Gênero e deficiência: interseções e perspectivas**. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 20, n. 3, 2012, p. 635-655.

MORRISON, Toni. **A origem dos outros: seis ensaios sobre racismo e literatura**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2019.

PFEIL, Cello Latini; PFEIL, Bruno Latini. Sobre o pacto narcísico da cisgeneridade e a ofensa de desnaturalizar a diferença. In: **Ciência e Arte do Encontro: o Rio de Braços Abertos....** Campina Grande: Realize Editora, 2024, p. 1569-1582.

PRECIADO, Paul B. **Testo Junkie: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

VERGUEIRO, Viviane. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade**. Salvador. 244f. Universidade Federal da Bahia. Dissertação (mestrado), 2015.

VIEIRA, Amiel; COSTA, Anacely Guimarães; PIRES, Barbara Gomes; CORTEZ, Marina. **Intersexualidade: desafios de gênero**. *Periódicus*, Salvador, v. 1, n. 16, 2021, p. 01-20, set./dez.

VIEIRA, Amiel Modesto. **Por que falamos “endonormatividade”**. *Revista Fórum*, 2024. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/opiniaio/2024/3/27/por-que-falamos-endonormatividade-por-amiel-modesto-vieira-156391.html>. Acesso em: 20/10/2024.

PARALELOS FILOSÓFICOS ENTRE J.M. COETZEE E OLGA TOKARCZUK

PHILOSOPHICAL PARALLELS BETWEEN J.M. COETZEE AND OLGA TOKARCZUK

Camila von Holdefer Kehl

Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8674-6633>

E-mail: contact@camilavonholdefer.com

RESUMO:

Este artigo explora alguns paralelos entre Elizabeth Costello e Janina Dusheiko, personagens de, respectivamente, John Maxwell Coetzee (África do Sul, 1940) e Olga Tokarczuk (Polônia, 1962). De Coetzee, leremos *Elizabeth Costello* e *Contos morais*; de Tokarczuk, *Sobre os ossos dos mortos*. Tanto a personagem de Coetzee quanto a de Tokarczuk rejeitam o cisma entre natureza e cultura — fruto sobretudo do mecanicismo do século XVII —, o que se manifesta em uma rejeição análoga de outros dualismos e hierarquias daí derivados, como o que postula a superioridade de humanos em relação a não humanos. Argumentamos que a análise dos textos literários revela de que forma esses autores mobilizam em suas protagonistas algumas ideias filosóficas importantíssimas para certos debates contemporâneos — como os que giram em torno dos dualismos que espelham o corte brutal entre natureza e cultura e suas consequentes implicações —, e defendemos que sua comparação é fundamental para se destacar tais ideias. Recorremos principalmente à teórica Carolyn Merchant com seu essencial *The Death of Nature*.

PALAVRAS-CHAVE: Olga Tokarczuk. J.M. Coetzee. Filosofia. Literatura. Feminismo.

ABSTRACT:

This article explores some parallels between Elizabeth Costello and Janina Dusheiko, characters from John Maxwell Coetzee (South Africa, 1940) and Olga Tokarczuk (Poland, 1962), respectively. We will analyze *Elizabeth Costello* and *Moral Tales* by Coetzee, and *Drive Your Plow Over the Bones of the Dead* by Tokarczuk. Both Coetzee's and Tokarczuk's protagonists reject the divide between nature and culture—primarily a product of 17th-century mechanistic thought—which is reflected in a similar rejection of other dualisms and hierarchies derived from it, such as the supposed superiority of humans over nonhumans. We argue that the analysis of these literary texts reveals how these authors incorporate into their protagonists certain crucial philosophical ideas for contemporary debates—particularly those revolving around dualisms that mirror the sharp divide between nature and culture and its consequent implications—and we maintain that their comparison is essential to highlighting such ideas. Our approach is primarily informed by theorist Carolyn Merchant and her seminal *The Death of Nature*.

KEYWORDS: Olga Tokarczuk. J.M. Coetzee. Philosophy. Literature. Feminism.

INTRODUÇÃO

Elizabeth Costello e Janina Dusheiko são mulheres idosas. Ambas são vegetarianas, comprometidas que estão com — e empregamos uma expressão genérica que designa diferentes princípios e estratégias — “a causa animal”. Também são combativas, embora seus combates ocorram, por força das circunstâncias, de maneiras e em frentes distintas: se Costello é uma célebre escritora que recebe convites para palestrar em diferentes países, Dusheiko tem seus pontos de vista ignorados ou ridicularizados no povoado isolado em que vive.

Personagens de dois célebres autores, ambos agraciados com o Nobel de Literatura, elas têm, portanto, muito em comum. Para construí-las, J.M. Coetzee (África do Sul, 1940) e Olga Tokarczuk (Polônia, 1962) mobilizam um punhado de argumentos filosóficos que se deixam entrever nos discursos e inclinações de, respectivamente, Costello e Dusheiko. Esses argumentos, ou os modos de expressá-los, (1) partem de uma recusa da cisão entre natureza e cultura, e de uma rejeição, portanto, dos demais dualismos que decorrem daí, (2) surgem da defesa da causa animal e (3) estão indissolivelmente ligados ao gênero e à idade das protagonistas.

A personagem de Tokarczuk surge no romance *Sobre os ossos dos mortos* (2019); já a de Coetzee surge no romance *Elizabeth Costello* (2004) e em cinco das narrativas breves reunidas em *Contos morais* (2021).¹ Os três livros serão levados em consideração neste artigo. Nosso objetivo é mostrar que a própria cisão a que nos referimos acima — central para uma série de discussões atuais — pode ser percebida de forma mais nítida quando se delinea e analisa as muitas semelhanças entre Costello e Dusheiko.

Passamos a um breve resumo das características mais importantes de cada uma das personagens.

JANINA DUSHEIKO

Tokarczuk — apropriando-se da conhecida fórmula do romance policial — retrata Janina Dusheiko como uma senhora fragilizada, embora dê pistas discretas que levam os leitores mais atentos a questionar tal construção. “Com a minha idade e nas minhas condições atuais, deveria sempre lavar bem os pés antes de dormir, caso uma ambulância precise vir me buscar à noite”, lemos

¹ É importante assinalar que boa parte do conteúdo de *Elizabeth Costello* fora publicado anteriormente sob o título de *A vida dos animais* (2002). Além disso, a personagem Costello também desempenha um papel pouco significativo em *Homem lento* (2013), romance que não será analisado.

na frase de abertura do livro (2019, p. 7). Esta cumpre duas funções correlatas: (1) introduz a personalidade peculiar da narradora e (2) ludibria os leitores quanto ao desfecho, no qual Dusheiko, que de início surge tão debilitada quanto cômica, se revela a assassina de vários homens da região envolvidos com a caça. Dusheiko, portanto, segue o protótipo da narradora não confiável e manipuladora.

Dusheiko vive em um diminuto vilarejo polonês que “consiste em algumas casas localizadas [em um] planalto, longe do resto do mundo” (2019, p. 24). O lugar não recebeu um nome oficial, o que assinala sua insignificância — insignificância que a própria protagonista espelha. Como principal ocupação, Dusheiko leciona inglês para crianças. Entre os meses gélidos e sombrios de outubro a abril, ela, a única a permanecer no vilarejo, também toma conta das casas dos vizinhos; assim, nas suas palavras, “os desobrigava de participar das trevas” (2019, p. 49). Sugestiva, a observação é um bom exemplo das pistas que Tokarczuk, no intuito de assinalar a verdadeira natureza de Dusheiko, insere ao longo do livro. Aqui, o duplo sentido dá conta de que, assumindo ela mesma a tarefa (autoimposta) de assassinar aqueles homens, isenta os vizinhos de tomar parte no horror. Em outra passagem, a narradora se compara às martas, animais que, na visão dela, “poderiam estar no [seu] brasão” (2019, p. 53). Martas “parecem ligeiras e inocentes”, e contudo “são criaturas perigosas e astutas” (2019, p. 53). Também aqui a insinuação é óbvia: Dusheiko não é aquilo que os outros julgam a partir do que veem.

O que veem é uma velhinha enfadonha e excêntrica.² Ela sabe disso, e compreende que a condescendência ou a grosseria de que é alvo se devem em parte à idade avançada. “Quando chegamos a uma certa idade”, diz (2019, p. 31), “precisamos entender que as pessoas sempre ficarão irritadas conosco.” Diversas vezes Dusheiko pede a um vizinho — apelidado de Pé Grande — que não cace de forma ilegal, corte as árvores ou ateie fogo à vegetação. “Cai fora, sua velha”, ele responde (2019, p. 13). Não só a idade, mas também o gênero de Dusheiko importa. Quando vai à delegacia denunciar Pé Grande por manter a cachorra de estimação presa em um galpão escuro e frio, Dusheiko calcula que tem a mesma idade do comandante, embora ele a trate como se fosse “sua mãe, ou até sua avó” (2019, p. 30). Ela sabe que, aos olhos dele, seguramente é “uma senhorinha”, e que, quando seu discurso se torna mais enfático, passa a ser uma “velha” (2019, p. 30). Os discursos enfáticos de Dusheiko em defesa dos animais não raro soam despropositados aos demais. Daí a verem nela uma excêntrica é um passo: Dusheiko nota que o comandante não sabia se ela estava

² Embora a idade de Dusheiko não seja mencionada em momento algum, sabemos que se trata de uma senhora idosa. “Já estou viva há muito tempo”, observa ela (2019, p. 95). Ao descrever a barba do vizinho, ela diz que esta é tão branca quanto seu cabelo.

“debochando dele ou se ele estava lidando com uma velha louca” (2019, p. 31). Em outro trecho, ela percebe que é, aos olhos de um caçador, “apenas uma velhinha completamente lunática” (2019, p. 180).

Tokarczuk se empenha em reforçar os traços de personalidade de Dusheiko que poderiam ser considerados peculiares. Além de basear seus argumentos e resoluções em previsões astrológicas que ela mesma esboça, Dusheiko trata o próprio carro como um ser dotado de sentimentos. Também tem opiniões peculiares a que chama de *teorias*. A própria teoria a partir da qual procura explicar a série de mortes soa bizarra aos demais, e termina por minar o pouquíssimo crédito que lhe dão no vilarejo: a de que os animais, cansados da crueldade de que têm sido alvo, seriam os verdadeiros assassinos dos caçadores. Dusheiko, claro, a elabora para proteger a si mesma.

Para completar a imagem vulnerável, Dusheiko também sofre com ataques constantes do que chama de suas “moléstias”. Mas os reparos que costuma executar nas casas vizinhas, como consertos de calhas, além dos longos trajetos que percorre a pé, revelam um vigor físico incompatível com uma senhorinha adoentada. Ela ainda menciona, como que de passagem, que é “alta e forte” (2019, p. 111).

ELIZABETH COSTELLO

Elizabeth Costello é uma escritora idosa. É australiana, mas viveu por alguns anos na Inglaterra e na França. Tanto em *Elizabeth Costello* quanto em *Contos morais*, é a partir da perspectiva de um de seus dois filhos, de nome John, que certas passagens são narradas.

É John quem observa, mordaz, que a mãe passa seus anos de maturidade “fazendo propaganda contra a crueldade com os animais” (2004, p. 70). Ao longo de *Elizabeth Costello* — mistura de ficção e ensaio —, ela deixa suas ideias claras em palestras e em diálogos nos quais toma parte. Trata-se de contextos e situações que servem em boa medida de *pretexto* para que Costello desenvolva e defenda determinados pontos de vista. Afinal, nas palavras da própria Costello, “as ideias não flutuam, nem podem flutuar livremente” na ficção, mas carecem de personagens para lhes servir de veículo (2004, p. 15). Como Dusheiko, Costello também oferece aos leitores sua visão de mundo.

A certa altura, seu filho John assegura que Costello é “apenas uma velhinha comum” (2004, p. 35). Em seguida, sem notar a contradição, John pergunta, exasperado: “Por que [Costello] não pode ser uma velhinha comum, levando a vida de uma velhinha comum?” (2004, p. 96).

São as *opiniões* de Costello que parecem radicais aos demais, que a impedem de ser uma *velhinha comum*. Norma — um nome carregado de significado —, mulher de John, se opõe com virulência aos posicionamentos e discursos em defesa dos não humanos da sogra. Em uma passagem de *Contos morais*, Norma acusa Costello de viver “num mundo só dela, um mundo irreal” (2021, p. 33). De novo, o mundo irreal de Costello não é somente o dos mundos fictícios que cria, mas sobretudo o de suas opiniões controversas. Por conta delas — e a despeito de ser uma mulher bem-sucedida —, Costello também recebe, como Dusheiko, a pecha de *louca*. É Norma quem diz que a escritora “não tem nenhuma autocrítica. É porque tem tão pouca autocrítica sobre as próprias motivações que ela parece sincera. Loucos são sinceros” (2004, p. 129).

Nas narrativas de *Contos morais*, as ideias de Costello parecem tanto mais radicais quanto mais tortuosas. John acha que a mãe está senil. No conto “A velha e os gatos”, o título já aponta para a imagem clichê e caricaturesca de que Coetzee se vale conscientemente, reforçando o desdém e a condescendência a que Costello está sujeita.

O QUE AS UNE

A posição combativa assumida por Costello e Dusheiko — e ligada, de novo, à sua defesa incansável e inflexível da causa animal — é totalmente incompatível com o cisma entre natureza e cultura e com os demais dualismos derivados daí, motivo pelo qual estes últimos se encontram, ainda que implicitamente, no centro da maioria de seus argumentos. Traçar os paralelos entre as personagens, porém, nos leva não só a compreender aquilo que rejeitam, mas também o que *reivindicam* quando procuram superar certas divisões artificiais. Nesse sentido, buscaremos apontar que o fato de ambas serem mulheres, e mulheres *idosas*, não é de modo algum gratuito.

De modo geral, é possível atribuir o corte *definitivo* entre natureza e cultura ao mecanicismo. Nas palavras de Philippe Descola, a representação da natureza que ganhou força na Europa do século XVII era a de “um grande relógio, do qual podemos desmontar o mecanismo” (2016, p. 23). De modo que o mecanicismo, na excelente síntese de Pierre Hadot, teria descoberto “o meio de [fazer] avançar de modo decisivo e definitivo [um] *projeto de dominação da natureza* apegando-se à análise do que pode ser medido e quantificado nos fenômenos sensíveis” (2006, p. 144, grifos nossos). A humanidade, portanto, a fim de vê-la como um campo de experimentos e como um todo inanimado do qual extrair recursos, tomou distância da natureza.

O caso é que, como argumenta Carolyn Merchant ao longo do célebre *The Death of Nature* [A morte da natureza], “a associação das mulheres com a natureza é antiga” (1989, p. xix). A distinção entre natureza e cultura oculta, portanto, uma identificação que tanto Costello quanto Dusheiko exploram: a das mulheres e da animalidade com formas de vida inferiores (MERCHANT, 1989, p. 143). Dito de outra maneira, a cultura, simbolicamente associada aos homens, gozaria de superioridade; abaixo dela estaria a natureza, associada às mulheres e aos animais. A razão de tal associação seriam as próprias funções fisiológicas da reprodução e da amamentação, além da criação dos filhos, vistas como mais próximas da natureza. “O lugar das mulheres era simbolizado pela matéria passiva, basilar, que nutria o princípio ativo espiritual mas sempre estava abaixo dele”, escreve Merchant (1989, p. 145).³ A carne — das mulheres e dos animais — era, portanto, subordinada ao que era então majoritariamente chamado de *espírito*. Assim, ao fim e ao cabo, o mecanicismo terminou por sancionar tanto a dominação da natureza quanto a das mulheres (MERCHANT, 1989, p. xxi).

A própria maneira como Costello e Dusheiko são vistas pelos demais personagens, além dos papéis que (seja de forma voluntária ou involuntária) assumem, ajudam a situar o corpo feminino como sujeito às pressuposições, hostilidades e violências derivadas da visão mecanicista e suas implicações. Se ambas *se situam* e *são situadas* ao lado dos não humanos, isso não significa que reconheçam “seu lugar” — isso significa que não reconhecem o cisma entre natureza e cultura.

Ao palestrar em uma universidade, Costello sente-se um animal num zoológico — uma criatura em exibição. A personagem também é relacionada a animais específicos. A cada novo evento de que a mãe participa, John a associa a “uma foca de circo velha e cansada” (2004, p. 9). “Mais uma vez [Costello, a foca] tem de sair com esforço do tanque, mais uma vez mostrar que sabe equilibrar a bola no nariz”, pensa John (2004, p. 9). Em uma visão distinta, Costello também lembra a John “um daqueles gatos grandes que fazem uma pausa quando estão destripando sua vítima e, por cima da barriga aberta, nos lançam um olhar amarelo e frio” (2004, p. 12). Aos olhos de John, ora Costello se mostra cômica e desajeitada em seu cansaço e desconforto, ora intimidadora e perversa em sua escrita e em suas palestras contundentes.

O mesmo ocorre, como já vimos, em *Sobre os ossos dos mortos*. Além de se comparar às martas, Dusheiko ainda escolhe — em uma das passagens mais fundamentais do livro, pois é nela que os indícios que a incriminam começam a surgir — uma roupa de lobo para ir a uma festa à fantasia. Contrariando o conto de fadas *Chapeuzinho Vermelho*, a escolha remete não ao *lobo vestido*

³ Segundo Merchant, deixamos, ao longo da Revolução Científica, de ver a Terra como um organismo vivo e sensível para concebê-la como um todo composto de matéria inerte. A matéria basilar de que ela fala, portanto, é inteiramente passiva.

de vovozinha, mas à *vovozinha vestida de lobo*. É como se Tokarczuk procurasse sugerir não a discrepância entre fantasiada e fantasia, mas um certo ajuste — diferente do que sua aparência cotidiana sugere, Dusheiko nada tem de inofensiva. Dusheiko crê que é “no crepúsculo que os fenômenos mais interessantes acontecem, pois é quando as diferenças simples se apagam”; ela pensa, portanto, que “poderia viver num crepúsculo eterno” (2019, p. 47). É possível ler a frase não só como um elogio do relativismo moral por parte de Dusheiko, mas também como uma defesa do apagamento da linha que separa natureza e cultura e humanos e não humanos — algo que estaria plenamente de acordo com a visão de mundo das duas protagonistas. Costello, claro, não julgaria ofensivas as comparações feitas pelo filho, ainda que a visão do próprio John não necessariamente envolva ternura ou compreensão. No que se refere à diferença entre humanos e não humanos, a opinião dos demais personagens é muito diferente da opinião das protagonistas. No que lhe concerne, John acredita que “há uma vasta distância fixada entre o humano e *o resto*” (2021, p. 80, grifos nossos).

A pretensa inferioridade dos não humanos — que espelha, de novo, a pretensa inferioridade das mulheres — é amplamente explorada nos três livros, o que envolve o reconhecimento das diversas formas de crueldade que a acompanham. Costello diz que

um dia, quando eu estava caminhando, vi um gato num bueiro. Era uma fêmea e estava dando à luz. Como não podia fugir, ela me fuzilou com os olhos e rosnou. Uma pobre criatura meio morta de fome, parindo seus filhotes num lugar úmido, imundo, mas pronta para dar a vida por eles. *Eu também sou mãe*, eu queria dizer para ela (COETZEE, 2021, p. 81).

Aqui fica evidente, o que ecoa o argumento de Merchant, de que maneira e por qual razão Costello se identifica com a gata. Naquele instante, a personagem decidiu “virar as costas à [sua] própria tribo — a tribo dos caçadores — e ficar do lado da tribo dos caçados” (2021, p. 81). Embora Costello se situe em uma espécie de intersecção, já que é ao mesmo tempo um ser humano e um *ser humano inferiorizado* por conta de seu gênero, foi um “inimigo ancestral” e um “inimigo de espécie” o que a gata viu nela (2021, p. 83). Ainda assim, de acordo com Costello, o que “aconteceu [com ela, Costello] naquele momento” — a afinidade que a personagem sentiu, por assim dizer — “*teve a ver com maternidade*” (2021, p. 83, grifos nossos). Costello então diz não querer “viver num mundo em que um homem de botas tira vantagem do fato de você estar em trabalho de parto, vulnerável, indefesa, incapaz de fugir, para te chutar até à morte” (2021, p. 83). A escolha da palavra *homem* não parece ter sido gratuita, tampouco a situação descrita; o mais provável é que Coetzee esteja

explorando conscientemente o fato de que a aproximação entre mulheres e animais tem sua origem nas funções orgânicas de conceber e dar à luz.

Também Dusheiko vê a questão a partir da ideia de *inimigos* ou de *caçadores e caçados*. Quando vai à delegacia denunciar os maus-tratos contra uma cadela, o comandante lhe diz que aquele não é um caso para a polícia. Minimizando não apenas o sofrimento do animal como seu próprio direito à vida, ele afirma que “um cachorro é só um cachorro” (2019, p. 32). Dusheiko então diz que não sabe a quem se dirigir senão à polícia, ao que o comandante sugere, rindo, que ela procure um padre. O padre, por sua vez, lhe diz que não se pode “tratar os animais como se fossem pessoas. [...] Deus concedeu um lugar aos animais abaixo do ser humano, para que sirvam a ele” (2019, p. 218). Não faz sentido orar pelos animais, o padre garante a Dusheiko; afinal, animais “não têm alma, não são imortais. Não serão salvos” (2019, p. 218).

Embora o argumento do padre seja puramente teológico, é inevitável ver nele ecos da obra cartesiana. Na visão de Descartes, o espírito humano é distinto do corpo e imortal — dualismo que continua a pautar determinadas discussões filosóficas. Este mesmo espírito, porém — e aqui Descartes segue a hierarquia que já se encontra na Bíblia —, estaria ausente nos animais. Vale destacar que Descartes reconhece o bom desempenho dos não humanos em certas atividades; tal desempenho, porém, seria derivado de um simples automatismo. Escreve Descartes:

É também coisa mui digna de nota que, embora existam muitos animais que demonstram mais indústria do que nós em algumas de suas ações, vê-se todavia que não a demonstram nem um pouco em muitas outras: de modo que aquilo que fazem melhor do que nós não prova que tenham espírito; pois, por esse critério, tê-lo-iam mais do que qualquer de nós e procederiam melhor em tudo; mas antes que não o têm, e que é a natureza que atua neles segundo a disposição de seus órgãos: assim como o relógio, que é composto apenas de rodas e molas, pode contar as horas, e medir o tempo, mais justamente do que nós com toda a nossa prudência (DESCARTES, 2010, p. 106).

Note-se, mais uma vez, o argumento mecanicista em ação. A analogia do relógio não é meramente ilustrativa, mas central, aqui, para a concepção da natureza como um sistema de engrenagens cujas partes funcionam de maneira inteiramente automática. Se os animais são comparáveis a máquinas, sua conduta não expressaria quaisquer intenções, desejos, alegrias ou sofrimentos genuínos, mas apenas reações automáticas a estímulos externos, fossem eles prazerosos ou dolorosos.

Em *O homem e o mundo natural*, Keith Thomas é categórico ao afirmar que “a doutrina cartesiana produziu o efeito de degradar ainda mais os bichos, em contraste com os seres humanos” (2010, p. 44).⁴ Para o autor,

o mais forte argumento em favor da posição cartesiana era que ela constituía a melhor racionalização possível para o modo como o homem realmente tratava os animais. A visão alternativa deixava espaço para a culpa do homem, ao reconhecer que os animais podiam sofrer e efetivamente sofriam; e suscitava dúvidas sobre os motivos de um Deus capaz de permitir que os bichos sofressem misérias não merecidas em tal escala. O cartesianismo, ao contrário, absolvía Deus da acusação de causar dor injusta às bestas inocentes ao permitir que os homens as maltratassem; também justificava o predomínio do homem, ao libertá-lo, como Descartes afirmava, de “qualquer suspeita de crime, por mais frequentemente que pudesse comer ou matar os animais”. Ao negar a imortalidade dos bichos, ele afastava qualquer dúvida remanescente quanto ao direito do homem a explorar a criação bruta (THOMAS, 2010, p. 45).

Tanto a personagem de Tokarczuk quanto a de Coetzee veem a caça como uma atividade ligada ao presumido direito de exploração a que Thomas se refere, e igualmente referendada (ainda que apenas em parte) pela negação da imortalidade dos não humanos. Depois de se deparar com um javali morto por uma arma de fogo, Dusheiko diz, dirigindo-se aos animais, que “não lhes prometerão salvação depois da morte, não se compadecerão de sua pobre alma, *pois eles dizem que vocês não possuem alma*” (2019, p. 102, grifos nossos).⁵

Dusheiko, claro, deplora a “grande matança cruel, insensível, sem nenhum remorso, sem nenhuma pausa para pensar, *embora muito pensamento esteja implicado em filosofia e teologias engenhosas*” (2019, p. 104, grifos nossos). Ela abomina sobretudo as estruturas, “erguidas nos campos, nas divisas, nos confins da floresta”, de onde os homens fazem pontaria e disparam as armas (2019, p. 57). As estruturas são chamadas de *púlpitos*, escolha que Dusheiko considera um escárnio. “O que se [ensina] nesses púlpitos? Que evangelho se [prega] ali? Não é o cúmulo de presunção, uma ideia diabólica, denominar assim o lugar de onde se mata?” (2019, p. 57). Mais tarde ela conclui que as estruturas de caça são assim chamadas porque em um “púlpito um homem se coloca acima dos outros seres e concede a si próprio o direito de decidir sobre sua vida e sua morte” (2019, p. 224).

⁴ Coetzee chega a utilizar uma citação de Keith Thomas em *Contos morais* (2021, p. 107).

⁵ Em “A Busca da Verdade pela Luz Natural”, composto de notas para um diálogo que não chegou a ser concluído, Descartes traz uma visão ligeiramente distinta. “Eu me dirigirei”, escreve Descartes (2018, p. 186), “àquelas da natureza, e tendo-vos feito ver a causa de todas as suas mudanças, a diversidade de suas qualidades e como a alma das plantas e dos animais difere da nossa, eu vos farei considerar toda a arquitetura das coisas sensíveis”. É possível dizer, portanto, que Descartes chegou a considerar que os não humanos, incluindo aqui as plantas, possuíam uma alma diferente da humana. Agradeço ao(à) parecerista por chamar a atenção para esse escrito.

A certa altura, Dusheiko se depara com uma fotografia tirada ao final de uma caçada. No grupo de homens reunidos diante da câmera, ela adivinha o “cheiro másculo de couro curtido, [as] escopetas lubrificadas, [o] álcool e [o] suor”, todos “insígnias do poder” (2019, p. 234). Os caçadores, “pais de família, cidadãos exemplares”, orgulhavam-se dos “cadáveres que jaziam aos seus pés” (2019, p. 234). Ao longo de *Sobre os ossos dos mortos*, a caça desponta tanto como uma atividade eminentemente masculina — no sentido mesmo de operar, com seus signos, um *reforço* da masculinidade e da ideia de dominação que a acompanharia — quanto como uma atividade normalizada, respaldada até mesmo pela doutrina religiosa que rege a vida do vilarejo. Isso é visível em um sermão do mesmo padre a quem Dusheiko havia se reportado anteriormente, que glorifica os caçadores como “embaixadores e colaboradores de Deus” (2019, p. 222). Diz o padre:

Sujeitai toda a terra. Essas palavras foram dirigidas por Deus a vocês, caçadores, pois Deus faz do homem seu colaborador para que participe da obra da criação e para que essa obra seja concluída. A palavra “caçar” significa procurar por algo, portanto um caçador é alguém que procura cumprir sua vocação de zelar por essa dádiva divina que é a natureza, de um modo consciente, sensato e prudente (TOKARCZUK, 2019, p. 224).

Na opinião de Costello, as pessoas “reclamam que tratamos os animais como objetos, mas na verdade tratamos os animais como prisioneiros de guerra” (2004, p. 118). Isso porque “promovemos uma guerra contra os animais, que chamamos de caça, embora, na verdade, guerra e caça sejam a mesma coisa” (2004, p. 118). Costello continua:

Essa guerra foi travada ao longo de milhões de anos. Só a vencemos definitivamente faz algumas centenas de anos, quando inventamos as armas de fogo. Só quando a vitória foi absoluta é que pudemos nos permitir cultivar a compaixão. Mas a nossa compaixão é muito rarefeita. Por baixo dela existe uma atitude mais primitiva. O prisioneiro de guerra não pertence à nossa tribo. Podemos fazer o que quisermos com ele. [...] Podemos cortar seu pescoço, atirá-lo ao fogo. Não existe lei quando se fala de prisioneiros de guerra (COETZEE, 2004, p. 119).

Como Tokarczuk, Coetzee também sugere que a guerra se intensificou por conta da ideia da ausência de alma. Em *Elizabeth Costello*, a personagem-título discute com um professor de filosofia que lhe assegura que, para um animal, “morrer é só uma coisa que acontece, uma coisa contra a qual pode haver uma revolta do organismo, mas não uma revolta da alma”, já que os animais não teriam alma (2004, p. 125). O professor acredita, portanto, que é “lícito matar animais” (2004, p. 125). Costello então retruca — colocando-se mais uma vez ao lado dos animais — que, se isso é o melhor

que a filosofia teria a dizer, ela “preferiria ir viver entre cavalos” (2004, p. 127). Em *Contos morais*, Costello sustenta que os animais têm “almas invisíveis” (2021, p. 71). Tal invisibilidade seria não uma *qualidade* da alma animal, mas uma espécie de *deficiência do observador* — ou seja, dos próprios humanos.

Na palestra de *Elizabeth Costello* intitulada “Os filósofos e os animais”, a personagem já havia criticado certos raciocínios teológicos e filosóficos. Diz Costello:

Poderia colocar a vocês, por exemplo, o que acho da tese de santo Tomás de Aquino segundo a qual, posto que só o homem é feito à imagem de Deus e participa da essência de Deus, o modo como tratamos os animais não tem nenhuma importância salvo na medida em que ser cruel com os animais pode nos acostumar a ser cruéis com os homens. Posso perguntar o que santo Tomás considera ser a essência de Deus, ao que ele responderá que a essência de deus é a razão. Da mesma forma que Platão, da mesma forma que Descartes, cada um à sua maneira. O universo é construído sobre a razão. Deus é um Deus de razão. O fato de que graças à razão se possa compreender as leis que regem o universo demonstra que a razão e o universo têm a mesma essência. E o fato de que os animais, não tendo razão, não possam compreender o universo mas devam limitar-se a obedecer cegamente suas leis, demonstra que, diferentemente do homem, eles fazem parte dele mas não participam do seu ser: demonstra que o homem é como deus e os animais, como coisas (COETZEE, 2004, p. 76).

É aqui que vemos se desdobrar o principal argumento de Costello — desenvolvido pela personagem em ambos os livros —, que se opõe à hegemonia da razão, ou ao “monstro da razão, da razão mecânica”, que daria primazia aos humanos (2004, p. 174). A personagem critica, ecoando Pierre Hadot, “a decodificação do grande livro da natureza por intermédio das disciplinas da física e da matemática”, bem como os discursos dualistas que concebem “o homem *versus* o animal, o racional *versus* o irracional” (2004, p. 79). A razão, para Costello, é “a essência de apenas uma tendência do pensamento humano” (2004, p. 77). A razão é “uma vasta tautologia”, uma vez que é “evidente que a razão validará a razão como princípio primeiro do universo” (2004, p. 79).

Também em *Sobre os ossos dos mortos* a supremacia da razão é questionada. Pensando na República Tcheca — que não toma como um local real, mas como um paraíso mítico —, Dusheiko conclui que ali “o ser humano não age de acordo com as regras da razão, estúpidas e rígidas, mas segundo o coração e a intuição” (2019, pp. 82-3). A concepção de paraíso é de extrema importância nos livros discutidos aqui; para ambas as personagens, a ordem hierárquica que confere uma posição privilegiada à razão está associada à narrativa da expulsão de Adão e Eva do Éden, ou seja, à perda de uma pureza ou de uma inocência que deveríamos tentar reter ou recuperar. “As crianças sempre me atraíram mais do que os adultos, pois eu também sou um pouco infantil”, confessa Dusheiko

(2019, p. 109). Por volta dos dez anos, contudo, as crianças, segundo Dusheiko, “se entregam cada vez mais ao domínio da razão” (2019, p. 109). Dusheiko, então, procura “não manter contato com elas nessa altura, porque seria obrigada a *testemunhar a queda*, mais uma vez” (2004, p. 110).⁶

Durante um passeio em uma ilha, Costello se depara com um albatroz que “olha para ela com firmeza e, assim lhe parece, divertido” (2019, p. 64). “*Antes da queda*, pensa [Costello]. *Devia ser assim antes da queda*” (2004, p. 64). A intenção de Coetzee talvez fique mais clara algumas páginas adiante, quando um professor diz a Costello que, antes de Adão e Eva, “éramos todos apenas animais, juntos” (2004, p. 97).

Merchant (1989) nota que a narrativa bíblica da queda nos levou a igualar o *mal* ao ermo, às regiões inóspitas, à natureza indomada. A domesticação da natureza pode ser vista, então — sobretudo, de novo, a partir dos séculos XVI e XVII —, como uma tentativa de recriar, com o auxílio da técnica, o Éden do qual fomos expulsos. Não a equidade, porém, mas a *superioridade humana* nortearia toda sorte de relações nessa retomada do paraíso perdido. Aos olhos de Costello e Dusheiko, em contrapartida, o *mal* residiria justamente nos cortes brutais que separam e hierarquizam natureza e cultura — com seu respectivo espelhamento em mulheres e homens —, irracionais e racionais. A posição de ambas é, portanto, a de *recusa* de uma noção associada ao pensamento mecanicista e seus desdobramentos.

Foi, de fato, no início da modernidade que a natureza passou a ser amplamente considerada um reino caótico a ser subjugado e controlado. Como em muitas outras ocasiões ao longo da história, as imagens da natureza e da mulher eram então duas faces da mesma moeda. A mulher podia simbolizar a ninfa que oferece paz e serenidade ou a mãe-terra que nutre e fertiliza, mas podia simbolizar a bruxa indomável que traz pragas e caos (MERCHANT, 1989, p. 127). “A bruxa, símbolo da violência da natureza, provocava tempestades, causava doenças, destruía colheitas, atrapalhava a procriação e matava crianças. A mulher desregrada, como a natureza caótica, precisava ser controlada”, escreve Merchant (1989, p. 127).

Ou seja, da perspectiva masculina, o maior símbolo de desordem na natureza era a temível figura da bruxa. Da perspectiva feminina, contudo, a “bruxaria” representava uma forma de poder

⁶ Sabemos a opinião pessoal de Coetzee a esse respeito. Em *The Good Story*, que reúne uma extensa troca de ideias entre o autor e a psicoterapeuta Arabella Kurtz, ele lembra de um documentário a que assistiu, *Ce n'est qu'un début*, de 2010. O documentário mostra crianças em idade pré-escolar sendo apresentadas ao pensamento filosófico, e dominando-o com impressionante rapidez. Coetzee conclui que o discurso da razão pode, sim, ser ensinado, mas teme que este possa diminuir o interesse e o pendor das crianças para a brincadeira lúdica — algo que julga importante no desenvolvimento infantil. “Lamentaria ver jovens almas brilhantes transformadas em máquinas de raciocinar exemplares”, escreve ele (2016, p. 156).

pela qual as mulheres oprimidas das camadas sociais inferiores podiam lutar contra as injustiças, além de uma suposta fonte de cura através dos espíritos e dos poderes regeneradores da natureza (MERCHANT, 1989, p. 155). Isso porque a visão associada às bruxas era a do animismo; seu mundo era *anti-hierárquico* e repleto de espíritos em todos os cantos (MERCHANT, 1989, p. 140). Não estamos, portanto, diante da matéria inerte do mecanicismo. Quando os julgamentos das bruxas tiveram início, os espíritos abandonaram a natureza. A mulher, por sua vez, foi confinada à casa e aos papéis domésticos.

Antes que esse processo se completasse, porém, era comum a crença de que as bruxas podiam convocar e controlar os poderes da natureza a fim de se vingar daqueles que lhes tinham feito algum mal ou daqueles de quem não gostavam. Graças a uma série de crendices, as mulheres mais velhas, que já haviam passado pela menopausa, eram mais comumente associadas à prática da bruxaria.

De certa forma, tanto Costello quanto Dusheiko têm, em seus traços, princípios e aptidões, algo da figura da bruxa — sobretudo, de novo, no desprezo que demonstram pelos dualismos e pelas hierarquias, além de sua recusa em ver a natureza como um aglomerado de matéria passiva. No caso de Dusheiko, a associação com a bruxaria está, pelo menos até certo ponto, em contradição com sua imagem cotidiana. Ela mesma menciona a “aparência alegre” que os outros, “ingênua e simploriamente”, lhe atribuem, embora confesse perceber “tudo como anormal, horrível e perigoso”, e enxergar “apenas catástrofes” (2019, p. 61). Há uma alusão a forças ocultas nos mapas astrais e nas previsões terríveis que traça — e que, a partir de suas próprias ações no papel de assassina em série, se concretizam —, e mesmo sua visão de mundo não está, em certos momentos, tão distante do animismo. Mas há uma diferença importante em *Sobre os ossos dos mortos*: Dusheiko *não convoca ou comanda forças da natureza*, sendo *ela própria quem age*. Mesmo com seus discursos em defesa dos não humanos, ao lado dos quais se coloca, Dusheiko não deixa de encarnar uma justiceira mesquinha levando a cabo uma vingança pessoal: todos os homens assassinados se indispuseram com ela em dado momento, além de terem matado suas cachorras durante uma caçada. “Não mentia quando repetia que os animais estavam se vingando das pessoas. Era assim mesmo. Eu era sua ferramenta”, afirma Dusheiko (2019, p. 241). Na justificativa de Dusheiko, *ela mesma* é a força da natureza.

Dusheiko, cuja arma consistia em uma sacola plástica cheia de gelo, diz com todas as letras que se beneficiou da própria invisibilidade: “Ninguém presta atenção a mulheres velhas que andam para cima e para baixo com sacolas na mão” (2019, pp. 235-6). Trata-se, segundo ela, de uma “arma do crime ideal para uma velhota”, já que estas “sempre andam com algum tipo de sacola de plástico”

(2019, p. 240). Na delegacia, tentando denunciar as crueldades cometidas contra os animais, ela era somente “uma louca rabugenta”, uma senhorinha “patética e ridícula” (2019, p. 236). Era, portanto, *impotente* como as bruxas. No final do livro, porém, Dusheiko revela que foi campeã, no ano de 1971, de lançamento de martelo. Teriam sido a sabedoria e a memória *do corpo* — o dualismo que autoriza a associação das mulheres com a carne surge mais uma vez — que lhe permitiram executar os mesmos movimentos com a sacolinha de gelo. “Poderia dizer que foi ele [o corpo] quem tomou a decisão, se impulsionou e golpeou”, justifica (2019, p. 237). A frase também deixa implícito que não haveria nenhuma *decisão consciente* nos seus atos.⁷

Ou seja: o fato de Dusheiko ser uma mulher, e uma mulher *idosa*, se revela mais uma vez determinante para a trama. Em uma das visitas da personagem à delegacia, um policial lhe diz que fica pensando nas “mulheres mais velhas... as mulheres [da idade dela] que se preocupam tanto com os animais. Não há mais pessoas para cuidarem? É porque seus filhos cresceram e já não têm mais ninguém com quem se preocupar?” (2019, p. 105). As mulheres estariam, portanto, reduzidas às funções de gerar e criar filhos — e as mulheres mais velhas, assim, à completa inutilidade. Dusheiko de fato percebe que pertence “a esse grupo de pessoas que o mundo considera inúteis” (2019, p. 229). “Não inventamos nada. Não temos poder, não dispomos de nada além de nossas pequenas posses. Cumprimos nossas tarefas, mas elas não têm nenhuma importância para os outros”, diz Dusheiko (2019, p. 229). Para ela, se “desaparecêssemos não mudaria, essencialmente, nada. Ninguém notaria” (2019, p. 229). É claríssimo o paralelo com os não humanos, cuja morte Dusheiko também lamenta, e mais de uma vez, que permaneça amplamente ignorada. Assim, embora suas ações sejam extremas, o *sentimento* de impotência de Dusheiko é bastante claro.

A própria Costello descreve a si mesma como “uma pessoa cuja única atividade digna de atenção é ter escrito histórias sobre pessoas inventadas” (2004, p. 76). Eis a bruxaria de Costello: o total domínio do artifício literário capaz de elaborar pontos de vista incomuns e mobilizar afetos. À sensação de impotência — uma vez que *a guerra* a que deseja pôr um fim é universal —, porém, Costello convoca e oferece a potência da imaginação. Coetzee não está, é claro, inconsciente daquilo a que alude ao criar os traços gerais e as adesões da personagem: quando tenta entabular um diálogo com um sujeito que não lhe dá ouvidos, Costello sente que ele está se perguntando o que faz ali “ouvindo a arenga de uma velha bruxa maluca” (2004, p. 191).

⁷ Mas Dusheiko se contradiz: no início do livro, ao avistar a pilha de lenha do vizinho, ela pensa na “cooperação construtiva das mãos e da mente, que, mesmo com uma coisa tão banal como a lenha, expressa o movimento mais perfeito do universo” (2019, p. 27).

Para ambas as personagens, há diferentes formas de se estar no mundo — diferentes formas de *ser* — entre as quais não existe nenhuma divisão. Em *Contos morais*, Costello ataca Martin Heidegger: “No que concerne aos animais, Heidegger observa que sua experiência de mundo é limitada ou deficiente: a palavra que ele usa em alemão é *arm*, pobre. Sua experiência de mundo não é pobre apenas em comparação com a nossa: é pobre em termos absolutos” (2021, p. 115).⁸ Ela, é claro, discorda fortemente de Heidegger.

Em uma de suas palestras, Costello faz referência ao famoso texto do filósofo norte-americano Thomas Nagel, “What Is It Like to Be a Bat?” [“Como é ser um morcego?”]. A resposta de Nagel à pergunta que ele mesmo formula — segundo a qual *não* está ao nosso alcance saber como é ser um morcego — é, segundo Costello, “tragicamente limitada” (2004, pp. 86-7). No entender de Costello, “não há limite para nossa capacidade de perceber pelo pensamento o ser de outrem” (2004, p. 91). Já Dusheiko diz ter “muita vontade de saber *como os morcegos veem o mundo*; [ela] queria, ao menos uma vez, sobrevoar o planalto em seu corpo” (2019, p. 133, grifos nossos). É outra referência, ainda que velada, ao mesmo texto citado por Coetzee/Costello. “Como todos parecemos aqui embaixo quando somos vistos por seus sentidos? Como sombras? Ou um feixe de vibrações, fontes de ruído?”, questiona Dusheiko (2019, p. 133). A personagem de Tokarczuk acha que tem muito em comum com os morcegos, já que também experimenta o mundo a partir de “outras frequências, às avessas” (2019, p. 133). Segundo Dusheiko, nós humanos “temos a visão do mundo, mas os animais têm a percepção do mundo” (2019, p. 188). Costello, em uma conclusão análoga à de Dusheiko, prefere falar em “plenitude de ser”, de se “existir *como um corpo*” (2004, p. 90).

Em *Literatura e animalidade*, Maria Esther Maciel defende que *está* ao nosso alcance, como viventes, imaginar “o que [um animal] sente enquanto ser vivo” (2016, p. 65). Maciel argumenta que, na visão da personagem de Coetzee, “a recusa de se *imaginar* no corpo de outro, na vida do outro, é a base de muitos atos de crueldade. A alegação de que a linguagem e o pensamento são imprescindíveis para que a subjetividade se constitua enquanto tal é [...] algo inaceitável” (2016, p. 65, grifo nosso). E a própria Tokarczuk, em seu discurso do Prêmio Nobel de literatura, define “sensibilidade” como olhar “com atenção e foco para dentro de outro ser, naquilo que não é ‘eu’” (2023, p. 257).

⁸ Costello, colocando-se mais uma vez ao lado dos não humanos, afirma que quer entender Heidegger e seu estranho raciocínio lançando sobre ele sua “rede de curiosidade, *como uma aranha*” (2021, p. 118, grifos nossos).

O QUE AS SEPARA

Para Dusheiko, podemos “aceitar coisas banais que provocam apenas um desconforto, mas não uma crueldade sem sentido e onipresente” como aquela a que a maior parte dos não humanos estão sujeitos (2019, p. 328). “Que mundo é esse onde matar e causar dor é tido como algo normal?”, pergunta ela (2019, p. 104). Não apenas Dusheiko, mas também Costello parte de uma indignação sincera contra um estado de coisas amplamente aceito. Diz Costello:

Aparentemente, eu me movimento perfeitamente bem no meio das pessoas, tenho relações perfeitamente normais com elas. É possível, me pergunto, que todas estejam participando de um crime de proporções inimagináveis? Estou fantasiando isso tudo? Devo estar louca! No entanto, todo dia vejo provas disso. As próprias pessoas, de quem desconfio, produzem provas, exibem as provas para mim, me oferecem. Cadáveres. Fragmentos de corpos que compraram com dinheiro (COETZEE, 2004, p. 131).

É evidente, portanto, que Costello concordaria com a seguinte convicção de Dusheiko — que deixa entrever uma crítica ao mecanicismo:

Nenhum Deus tratará disso, nenhum contador celeste. Seria difícil uma pessoa aguentar tanto sofrimento, especialmente uma do tipo onisciente. Acho que desabaria sob a pressão de tamanha dor. Só se, por acaso, se munisse de alguns mecanismos de defesa, assim como o ser humano. Só uma máquina seria capaz de carregar toda a dor do mundo. Apenas uma maquinaria, simples, eficaz e justa. (TOKARCZUK, 2019, pp. 41-2).

Outra teoria de Dusheiko, esta menos questionável, diz que a *psique* humana é construída como um “sistema de defesa” que nos impede de perceber ou assimilar uma realidade cruel (2019, p. 208). Segundo ela, seria “impossível [para nós] suportar tamanho conhecimento, visto que todas as partículas do mundo”, são “compostas de sofrimento” (2019, p. 208). Qualquer mau funcionamento no sistema de defesa nos torna vulneráveis à agonia; a própria Dusheiko tem a impressão de não ser “constituída de nada além de sintomas da doença” (2019, p. 66). Não é à toa que, quando vai ao médico, ela lhe pede um anestésico para “não sentir, não [se] preocupar” (2019, p. 67). É improvável que Dusheiko aceitasse algum tipo de *cura*, uma vez que, no seu entender, “apenas aqueles que sofrem são sadios” (2019, p. 109). Não é diferente do que prega Costello, que diz que

pertencemos a uma civilização que tem profundas raízes no pensamento religioso grego e judaico-cristão. Embora nem todos acreditemos nas noções de impureza e

pecado, acreditamos firmemente nos seus correlatos psíquicos. Aceitamos sem questionar que a psique (a alma) tocada pelo sentimento de culpa não pode estar bem. Não aceitamos que as pessoas com crimes em sua consciência possam ser saudáveis e felizes (COETZEE, 2004, p. 74).

Costello tem fazendas, laboratórios e matadouros em mente quando diz que “estamos cercados por uma empresa de degradação, crueldade e morte” (2004, pp. 74-5). Ela chega mesmo a falar em “*escravidão* de populações de animais inteiras” (2004, p. 175, grifo meu). “Escravo: ser cuja vida e morte estão nas mãos de outro”, diz (2004, p. 175).

Costello ainda compara a sujeição dos não humanos — e nossa deliberada ignorância desta — ao Holocausto. “As pessoas que moravam [...] em torno de Treblinka, poloneses em sua maioria, disseram que não sabiam o que acontecia no campo” (2004, p. 72). “Ocorre a cada dia um novo Holocausto e, no entanto, [...] nosso ser moral permanece intocado. Isso não nos afeta”, diz (2004, p. 92). Dusheiko traça o mesmo paralelo: a seus olhos, as abominadas estruturas de caça se pareceriam “com as torres dos vigias nos campos de concentração” (2019, p. 224). De modo geral, nossa forma de tratar os não humanos mostra, para Dusheiko, como “seria o mundo se os campos de concentração se tornassem algo normal” (2019, p. 102).⁹

Dusheiko e Costello são, portanto, duas mulheres que se opõem com veemência a um estado de coisas tão cruel quanto normalizado. Entretanto, ao encarnar duas maneiras muito distintas de manifestar seu repúdio, acabam por evidenciar as características que as singularizam e por ampliar a distância que as separa. Costello espera “encontrar um jeito de falar com [seus] semelhantes humanos que seja calmo e não inflamado, filosófico e não polêmico, que traga iluminação e não a divisão entre puros e pecadores, redimidos e danados, carneiros e bodes” (2004, p. 75). A própria literatura de Costello, segundo sua filha Helen, “ensina as pessoas a sentir” (2021, p. 50). Trata-se de usos retóricos e estéticos da linguagem que revelam uma tentativa, ainda que quase sempre frustrada, de erguer pontes. Já a conduta de Dusheiko — e talvez haja aqui uma ironia relacionada à profissão que ela exerceu durante algum tempo e em seguida abandonou, justamente a de construtora de pontes — lança mão da mesma crueldade que diz rejeitar.

⁹ Quando sua comparação com o Holocausto é mal recebida, Costello ganha apoio de pessoas que a envergonham, entre elas “sentimentais defensores dos direitos dos animais” (2004, p. 175). Aos olhos dos outros, porém, em que Costello se diferencia destes últimos? Norma “nunca hesitou em dizer” que as opiniões da sogra “sobre animais, consciência animal e relações éticas com os animais são inconsistentes e sentimentais” (2004, p. 69). “A senhora trata as coisas de uma forma demasiadamente emocional” é uma frase que, com uma ou outra variação, a própria Dusheiko ouve com frequência (2019, p. 105). Não pretendemos, evidentemente, traçar uma linha descabida entre razão e emoção, apenas sublinhar que ambas as personagens têm suas opiniões diminuídas sob a acusação de *sentimentalismo*.

John observa que “o nível de comportamento que [Costello] quer mudar é básico demais, fundamental demais para ser modificado pelo discurso” (2004, p. 118). “*Você acredita mesmo, mãe, que aulas de poesia podem fechar matadouros?*”, questiona ele (2004, p. 117). Costello responde que não. Que esperança, a própria personagem se pergunta em seguida, pode haver de “o problema do mal, se *problema* é a palavra certa para o mal, [...] vir a ser resolvido com mais palavras?” (2004, p. 176). É quando John pergunta se a mãe deseja “curar” a humanidade que a resposta de Costello sugere uma espécie de vago comprometimento: “*John, eu não sei o que quero fazer. Eu só não quero ficar sentada, calada*” (2004, p. 119). Para Costello, o silêncio — a julgar pelas comparações que a própria personagem estabelece — possivelmente reforçaria a impressão de alheamento, e pareceria, portanto, um tipo de falta. Ela não pode fingir que *não se dá conta*. O uso da própria voz é, para Costello, uma imposição moral.

O *modo de falar calmo e não inflamado* defendido por Costello nem sempre se limita a impulsos mais ou menos benévolos, uma vez que ela “nunca teve nenhum escrúpulo em esfregar na cara das pessoas o que acontecia, por exemplo, nos abatedouros” (2004, p. 199). É essa disposição que, em *Contos morais*, ela deseja levar às últimas consequências, propondo a construção de um *matadouro de vidro*. Costello argumenta que “as pessoas só toleram o abate de animais porque não veem nada do que acontece” (2021, pp. 105-6). De modo que, “se houver um matadouro funcionando no centro da cidade, onde todo mundo puder ver, sentir o cheiro e ouvir o que acontece lá dentro, talvez as pessoas mudem suas atitudes” (2021, p. 106).

Ao defender a mãe da visão impiedosa de Norma, John pergunta se não se pode considerar Costello “uma pregadora, uma reformadora social, em vez de uma excêntrica que tenta impor suas preferências aos outros” (2004, p. 129). Norma então chama atenção para “os outros pregadores e todos os seus planos malucos para dividir a humanidade em eleitos e condenados” (2004, p. 129). É uma opinião injusta, pois Costello, como ela mesma deixa claro, não se atreve a se colocar na posição de juíza. Dusheiko, por outro lado, não apenas acredita piamente na distinção como julga, sentencia e aplica ela mesma as punições: nas palavras dela, ela foi escolhida para ser “a mão castigadora da justiça” (2019, p. 235).

Há várias alusões à sensação de superioridade de Dusheiko. A certa altura, ela declara que a “diferença de nível entre o planalto e o resto do vale Kłodzko não é grande. No entanto, é suficiente para se sentir um pouco elevado e olhar para tudo de cima” (2019, p. 51). O vizinho Pé Grande lhe parecia “repugnante, horrível”, um homem pouco asseado que lhe dá asco (2019, p. 11). Quando ele aparece morto, engasgado com um osso de uma corça que ele mesmo caçou, Dusheiko se dá conta

“dos benefícios da morte e de como ela era justa, à semelhança *de um desinfetante ou de um aspirador*” (2019, p. 12, grifos nossos). Seu discurso está repleto de alusões a noções como limpeza ou pureza. A certa altura, Dusheiko tenta interromper uma caçada. Não demora para ser repreendida pelos caçadores, quando então sente “uma onda de ira, genuína — *para não dizer divina*” (2019, p. 64, grifos nossos).

É difícil dizer o que Dusheiko gostaria de mudar com suas ações — embora estas não pareçam seguir uma estratégia —, ou mesmo se acredita que uma mudança seria possível. Ela ora defende o livre-arbítrio, ora o determinismo — este último representado pela astrologia. Se não somos livres, como poderíamos mudar o modo como encaramos e tratamos os não humanos? Mas é um erro, claro, esperar coerência de uma narradora deliberadamente dúbia.

CONCLUSÃO

Delineamos, neste artigo, alguns paralelos entre as personagens Elizabeth Costello e Janina Dusheiko. Por meio delas — e, por extensão, da visão de mundo que manifestam —, tanto J.M. Coetzee quanto Olga Tokarczuk mobilizam alguns argumentos filosóficos capazes de fazer frente às premissas mais básicas do cisma entre natureza e cultura. Para tanto, partem de noções e discussões centradas nos direitos dos não humanos.

A comparação entre as personagens tornou mais claros seus comprometimentos, adesões e rejeições, esclarecendo e aprofundando seus posicionamentos — e o quadro geral de onde foram extraídos — e atitudes. Podemos citar, aqui, sua identificação com os não humanos; uma rejeição absoluta do consumo de carne, que compreende uma rejeição da caça, dos abates e de toda forma de exploração animal; uma recusa do corte brutal entre natureza e cultura e de todos os cortes análogos; e uma disposição de imaginar outras formas de existir e perceber o mundo distintas da humana.

A relevância filosófica dessa comparação se amplia ao considerarmos como ambas as personagens encarnam uma crítica ao pensamento mecanicista do século XVII, particularmente no que diz respeito à dominação da natureza — que se vale, como já sublinhamos, do corte entre natureza e cultura. Como argumenta Carolyn Merchant, o mecanicismo reconfigurou a natureza como um sistema inerte e passivo, pronto para ser explorado e manipulado com brutalidade. Ao dissociar a mente do corpo e ao negar, em sua obra mais famosa, qualquer interioridade aos não humanos, Descartes forneceu um dos mais duradouros fundamentos filosóficos para a objetificação da natureza

e dos animais. Costello e Dusheiko, contudo, rejeitam essa estrutura e suas implicações, insistindo em formas de reconhecimento que desafiam a primazia absoluta da racionalidade instrumental.

Pierre Hadot, por sua vez, nos lembra que essa transformação da natureza em um “livro” a ser lido e decifrado pela ciência resultou em uma relação de domínio; nela, a humanidade passou a se posicionar como alheia e superior ao mundo natural. Tanto Coetzee quanto Tokarczuk, por meio de suas protagonistas, articulam uma contestação desse paradigma, sugerindo, ainda, que a hierarquização de humanos e não humanos resulta em exploração e crueldade. Mais do que isso, ao associarem a marginalização dos animais à marginalização das mulheres, os romances expõem como essa lógica dualista se manifesta também ou sobretudo em estruturas sociais e de gênero.

Nesse sentido, a literatura se torna um espaço privilegiado para questionar e reimaginar essas divisões. Costello, enquanto escritora e pensadora, e Dusheiko, em sua vivência e resistência ativa — ainda que imoral e ilegal —, desafiam os leitores a reconsiderarem suas concepções sobre natureza, cultura, moralidade e justiça. Tanto uma quanto a outra fazem da recusa — seja da indiferença, da hierarquia ou do silêncio — um ato central, ecoando a necessidade de um outro modo de habitar o mundo. Um modo, observamos, que não se apoie na dominação.

REFERÊNCIAS

- COETZEE, J.M.; KURTZ, A. *The Good Story: Exchanges on Truth, Fiction and Psychotherapy*. Nova York: Penguin Books, 2016.
- COETZEE, J.M. *Elizabeth Costello: Oito palestras*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *Contos morais*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- DESCARTES, R. “A busca da verdade pela luz natural”. *Diaphonía*, [S. l.], v. 4, n. 1, pp. 179-190, 2018. Tradução de Tradução de Elvio Camilo Crestani Junior, Guilherme Gonçalves Ribeiro, Katyana Martins Weyhe Nilson Rodrigo da Silva. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/diaphonia/article/view/19811>. Acesso em 24 fev. 2025.
- _____. *Discurso do método*. In: *Obras escolhidas*. CUNHA, N.; GUINSBURG, J.; ROMANO, R. (Orgs.). Tradução de J. Guinsburg, Bento Prado Jr., Newton Cunha e Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- DESCOLA, P. *Outras naturezas, outras culturas*. Tradução de Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2016.
- HADOT, P. *O véu de Ísis: Ensaio sobre a ideia de natureza*. Tradução de Mariana Sérvulo. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- MACIEL, M. E. *Literatura e animalidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- MERCHANT, C. *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. Nova York: HarperOne, 1989.
- THOMAS, K. *O homem e o mundo natural: Mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. Tradução de João Roberto Martins Filho. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- TOKARCZUK, O. *Escrever é muito perigoso: Ensaio e conferências*. Tradução de Gabriel Borowski. São Paulo: Todavia, 2023.
- _____. *Sobre os ossos dos mortos*. Tradução de Olga Bagińska-Shinzato. São Paulo: Todavia, 2019.

A PRODUÇÃO DOS “INDESEJADOS” PELO MOVIMENTO MIGRATÓRIO: O PORQUÊ DA GUERRA SOB A ÓTICA DO PROCESSO DE (RE)TERRITORIALIZAÇÃO

THE PRODUCTION OF THE "UNWANTED" PEOPLE BY THE MIGRATORY MOVEMENT: WHY WAR ACCORDING TO THE PROCESS OF (RE) TERRITORIALIZATION?

Adriano André Maslowski

Doutor em Filosofia pela Universidade de Santa Maria (UFSM)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7521-7771>

E-mail: adrianolowski13@gmail.com

Marsal Cordeiro Machado

Mestre em Direito pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6287-1552>

E-mail: marsal_cordeiro@hotmail.com

RESUMO:

A profunda relação entre a globalização e o capitalismo político dos Estados-nação, corroborada pelas guerras e combates armados dos quais o ser humano é vítima, têm contribuído para o aumento nos fluxos migratórios e o processo de desterritorialização do estrangeiro, na busca por um espaço temporal e geográfico de paz. No entanto, observa-se a frustração dessa caminhada diante de um mundo intensificado pela exclusão social do outro e, no presente estudo, do estrangeiro “indesejado”. Assim, objetiva-se, a partir do método de abordagem hipotético-dedutivo, abordar a luta pela cultura de paz no processo de (re)territorialização, em oposição à guerra, a partir do estudo da produção dos “indesejados” pelo movimento migratório. Tem-se, portanto, a forte mobilidade de contingentes humanos, impulsionada por conflitos armados, regimes de Estado e catástrofes climáticas, resultando, desse modo, nas migrações e situações de refúgio, o que produz, por conseguinte, legiões de estrangeiros “indesejados”, rechaçados pelos nacionais, intensificando movimentos bélicos de exclusão social. No horizonte está a luta pela paz, valores da humanidade, alteridade e fraternidade, reconhecendo e incluindo o outro, não mais como indesejado, mas igual, fazendo referência, para tanto, às cartas entre Freud e Einstein.

PALAVRAS-CHAVE: Movimento migratório. Estrangeiro. Guerra. Cultura de Paz. Reconhecimento do outro.

ABSTRACT:

The profound relationship between globalization and the political capitalism of nation-states, corroborated by the wars and armed combats of which human beings are victims, have contributed to the increase in migratory flows and the process of deterritorialization of foreigners, in the search for a space temporal and geographical peace. However, there is the frustration of this journey in the face of a world intensified by the social exclusion of the other and, in the present study, of the “unwanted” foreigner. Thus, the objective is, based on the hypothetical-deductive approach method, to address the struggle for a culture of peace in the process of (re) territorialization, as opposed to war, based on the study of the production of the “unwanted” by the migratory movement. There is, therefore, a strong mobility of human contingents, driven by armed conflicts, state regimes and climate catastrophes, thus resulting in migrations and situations of refuge, which therefore produces legions of “unwanted” foreigners, rejected by nationals, intensifying military movements of social exclusion. On the horizon is the struggle for peace, values of humanity, alterity and fraternity, recognizing and including the other, no longer as unwanted, but equal, referring, for this purpose, to the letters between Freud and Einstein.

KEYWORDS: Migration Movement. Foreigner. War. Peace Culture. Recognition of the Other.

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Uma das principais peculiaridades das recentes transformações das sociedades hodiernas, no contexto do fenômeno da globalização, é a agudização e o enredamento que o deslocamento internacional de pessoas – no presente artigo representado pelo estrangeiro “indesejado” –, assumiu. O esforço dessa minoria para buscar visibilidade na sociedade hegemônica-receptora acarreta implacáveis resistências, como a limitação da mobilidade humana a partir da securitização das políticas migratórias e os ecos do preconceito projetados a partir de sentimentos odiosos e destrutivos que crescem em níveis avassaladores. Como consequência, vultosa quantidade de pessoas refugiadas, sem pátria ou sem rumo, em busca de condições de vida minimamente dignas, vivem desterritorializadas, com o “fascínio” de estar em todos os locais e o desassossego de não estar em nenhum com segurança e receptividade, ficando abandonadas à própria sorte.

A partir do método de abordagem hipotético-dedutivo, analisa-se o porquê da guerra sob a ótica do processo de (re)territorialização da produção dos “indesejados” pelo movimento migratório e busca compreender de maneira mais adequada às questões rotineiramente lançadas em desfavor dos estrangeiros “indesejados”.

Nesse contexto, resgata-se passos históricos percorridos por grupos minoritários em busca da preservação da vida e da formação de todas as civilizações, da antiguidade à era pós-moderna, examina-se aspectos vinculados ao estímulo das migrações em períodos temporais específicos, ao lado de algumas formas de violência, intolerância e enrijecimento de fronteiras que impactaram a cultura e a sobrevivência de muitos, projetando-se um horizonte de afirmação dos direitos humanos e de um pacto entre os iguais por *(vi)vir*.

Na sequência, examina-se a temática migratória no contexto do isolamento e das irritantes diferenças e estranhamentos autoimpostos, que pulverizam o veneno do ódio e da destruição social, questionando-se, a partir da troca de cartas de Einstein e Freud, ocorrida em 1932, o porquê da guerra, debate atual e relevante para compreender a luta pela paz e pelo fortalecimento de um destino comum que objetiva o bem de todos.

2. O ESTRANGEIRO “INDESEJADO” NO PROCESSO DE DESTERRITORIALIZAÇÃO: MOVIMENTOS MIGRATÓRIOS, ONTEM E HOJE

O estudo das questões relacionadas aos deslocamentos internacionais dos estrangeiros¹ “indesejados”, que desesperadamente fogem para outros espaços territoriais, obriga, ainda que de maneira

¹ O termo estrangeiro deriva do latim *extraneus* que, como qualificativo, significa “vindo de fora”. Mas foi apenas a partir do Império Romano que estrangeiro adquire conotação política. Até o século XIV, em francês a palavra *étrange* – que havia aparecido no século XII – designava tudo aquilo que não era comum ou que não se oferecia à compreensão. No francês atual, *étrange* (estranho) faz parte da raiz de *étranger* (estrangeiro) – atributo tanto de quem é estranho como de quem vem do *extérieur*.

sintética, a perلustrar a perspectiva histórica precedente a esse encaminhamento hodierno e a considerar algumas circunstâncias que lhes dão suporte para, finalmente, se chegar ao que se conhece e se vive na contemporaneidade em termos de mobilidade de pessoas e produção de milhares de estrangeiros “indesejados”.

A partir disso, busca-se compreender razões e motivos subjacentes, na medida em que, a compreensão de fenômenos atuais é facilitada a partir da análise de acontecimentos históricos. Ignorar grande parte da história humana, quando o fenômeno migratório era visualizado como necessidade fundamental, e a acolhida e o recebimento de estrangeiros, como atos de civilidade (Faria, 2015, p. 113), é comprometer o complexo, desregulado e caótico cenário atual das correntes migrações internacionais. Verdade seja dita: desde sempre na história da humanidade se observam ocupações, invasões, viagens e navegações como eventos com relação estreita com o processo de constituição dos espaços públicos de ampliação e melhoria das condições de vida dos seus grupos (Campuzano-Julios; Santos; Lucas, 2016, p. 21).

O fenômeno migratório contribuiu para que cada nação, no decorrer dos anos, formasse as nacionalidades e as identidades ora existentes, haja vista que:

É inegável no íntimo de cada ser humano o impulso incoercível natural de sociabilidade e liberdade. Tendo nascido livre e em sociedade, é muito fácil para o homem adaptar-se em lugares diferentes daquele em que nasceu. Por isso, o ímpeto de locomover-se pelo mundo é uma chama que se acende facilmente dentro daqueles que por qualquer razão ficam insatisfeitos com a vida que estejam levando. A mudança sempre pareceu a solução mais adequada para problemas que não se consegue resolver (Cavarzere, 1995, p. 8).

Cidades, regiões, países, quiçá, continentes inteiros, foram influenciados, direta ou indiretamente, por incontáveis fluxos migratórios ao longo de sua formação, os quais difundiram ideias, técnicas e culturas. Realizados desde os tempos mais remotos, confunde-se com a própria história da humanidade, a exemplo dos estudos filosóficos de Platão na obra *A República*² e de Aristóteles na obra *A Política*,³ que apontavam a mobilidade como um problema específico de governabilidade, assim como no texto bíblico,⁴ que, além

No inglês do século XVI, *strange* dizia respeito tanto à mulher adúltera quanto aos elementos bastardos de uma família, ou, em outros termos, a tudo o que não fosse (reconhecidamente) familiar. Só depois do século XVIII passou a significar uma pessoa, objeto ou ser oriundo de outro país. No Oxford Advanced Learner's Dictionary lê-se que *foreigner* (estrangeiro) é uma pessoa de um lugar outro que não o seu país, ou alguém que não tenha vínculo de pertencimento a uma comunidade, a *stranger or an outsider*. Em alemão, *fremd* relacionava-se, primeiramente, ao não-familiar.” O sentido de ser estrangeiro agregou-se, mais tarde, à palavra *ausslander* (Souza; Gallo, 2002, pp. 50-51).

² Santos e Lucas (2016, p. 12) referem que no Livro IV da República, mais especificamente no fragmento 423, há um diálogo entre Adimanto, irmão de Platão, e Sócrates, que dá conselhos ao príncipe quanto ao modo de se comportar, de exercer o poder, de ser aceito e respeitado pelos súditos, foram razões e meios de administrar a população para estabilizá-la em um determinado espaço.

³ No livro IV da Política, Santos e Lucas (2016, p. 12) fazem referência ao parágrafo terceiro do Capítulo “Teoria Geral da Cidade Perfeita”, onde Aristóteles dedica especial atenção ao problema da população da cidade-estado.

⁴ Citando Êxodo, 23:9, Santos e Lucas (2016, p. 13) mencionam a recomendação de que estrangeiros e peregrinos desse tempo humano são todos irmãos e concidadãos na família de Deus: “Também não oprimirás o estrangeiro; pois vós conheceis o coração do estrangeiro, pois fostes estrangeiros na terra do Egito”. No mesmo sentido, Cavarzere (1995, p. 7) reproduz trechos bíblicos localizados em Êxodo, 22:9: “Não molestarás, afligirás o estrangeiro, porque também vós fostes estrangeiro na terra do Egito” e

de considerar a mobilidade de pessoas uma saga sem-fim, onde a terra prometida está em outro lugar, sendo necessário mover-se, peregrinar para provar a fé (Santos; Lucas, 2016, pp. 11-13), anuncia ensinamentos para “amenizar os sofrimentos que muitas pessoas amargaram e amargam, em terras estrangeiras” (Cavarzere, 1995, p. 7).

Não sendo um fenômeno estático ao longo da história, as percepções (cultural, econômica, política e jurídica), assim como as variáveis e as condições de mobilidade de pessoas, sofreram inúmeras mudanças e, por vezes, direção reversas. Mesmo assim, o ser humano sempre circulou no mundo, pouco importando as incertezas e as dificuldades, já que o nomadismo e o deslocamento por razões de sobrevivência ou de expansão territorial eram pontos centrais da cultura antiga que acabaram por definir o próprio mapa histórico do mundo e por redefinir toda a configuração das nações (Faria, 2015, p. 114).

Segundo Baraldi (2014, p. 25), citando Wihtol de Wenden, houve uma época, na Europa, em que era mais fácil entrar em outro território do que deixar o seu, uma vez que os Estados, recém-construídos, necessitavam de um povo estável que pudesse defender o território das guerras e pagar impostos. A emigração dos nacionais, dessa forma, era desencorajada e substituída pela deliberada campanha de atração de populações de outros países. Na Europa mercantilista, as fronteiras foram abertas para trabalhadores estrangeiros – leia-se artesãos – cujo objetivo era a transferência de tecnologia. Observou-se, nesse sentido, uma situação peculiar, pois países desencorajavam ou restringiam a emigração, ao mesmo tempo em que incentivavam a imigração, e a saída de seus nacionais para garantir expansão de mercados e poder (Faria, 2015, p. 117).

Com isso, a ideia de Estados fechados estava sepultada e a marcha para lugares inexplorados abria o teatro do mundo à expansão civilizatória (Carvalho, 1998, p. 22). O movimento migratório, *contrario sensu*, se dirigia para espaços abertos, subdesenvolvidos, áreas largamente indefesas, em que o controle de imigração, quando existente, era mínimo. A entrada irrestrita de pessoas parecia ser natural na transição para o mundo moderno. A propósito, no plano das migrações ocorridas na Fase Contemporânea, destacam-se não somente os movimentos transoceânicos, bem como os intracontinentais (Cavarzere, 1995, p. 18).

A partir do século XVI até a segunda metade do século XX, a Europa foi o principal emissor de migrantes. No período, foram realizadas as grandes migrações do Velho para o Novo Mundo. Milhares de conquistadores europeus – portugueses, espanhóis, britânicos, franceses, holandeses, entre outros – rumaram à América, África e Ásia para estabelecer novas colônias europeias, dando nova roupagem à composição social, cultural e geográfica desses locais.

De acordo com Faria (2015, p. 121):

Levítico, 19;33: “Se algum estrangeiro habitar na vossa terra, e morar entre nós, não o impropereis; mas esteja entre vós como um natural; amai-o como a vós mesmos, porque também vós fostes estrangeiro na terra do Egito”.

Entre 1840 e 1860, cerca de treze milhões de europeus desembarcaram nas Américas, caracterizando processo de imigração em cadeia, que se iniciou com europeus ocidentais, seguidos por imigrantes do sul e do leste do continente. No período de 1860 a 1914, cerca de 58 milhões de europeus cruzaram o Atlântico. A maioria dos migrantes das últimas décadas do século XIX era formada por excluídos do processo de maturação do capitalismo industrial, geralmente originários de áreas deprimidas economicamente, bem como de regiões rurais superpovoadas. A possibilidade de migração serviu, assim, como importante válvula de escape para o grande crescimento da população europeia no século XIX, impulsionado pela Revolução Industrial.

No período, especialmente no século XIX, prevaleceu a liberdade de deslocamento, baseado na supremacia do liberalismo econômico e político da Europa. O velho mundo – que hodierna e ironicamente atrai migrantes e refugiados de todas as partes do globo – era o ponto de partida, e não o fim da jornada para milhões de pessoas, onde a livre locomoção de pessoas “era reconhecida, inclusive em comunicados de organizações internacionais, como o Instituto de Direito Internacional, cujas conferências realizadas em Lausanne (1889), Hamburgo (1891),⁵ e Genebra (1892) afirmaram o direito de ir e vir do indivíduo” (Faria, 2015, p. 123). Nessa esteira:

A manifestação dos Estados era de incentivar o fenômeno, pois havia países que necessitavam que uma parte de sua população deixasse o seu território para encontrar um equilíbrio em termos demográficos e, no mesmo instante, existiam países que buscavam preencher seus vazios demográficos ou que buscavam uma mão de obra capacitada para fazer a sua modernização. Caso existisse uma política migratória mais restritiva, seria impossível estabelecer o quadro que marca o século XIX (Silva, 2011, p. 202).

Com efeito, ao tempo em que os fluxos se intensificaram para as Américas,⁶ o que, segundo Faria (2015, p. 123), “era tido pelos governos europeus, no século XIX, como mecanismo legítimo para equilibrar as pressões demográficas e econômicas nos países de origem dos migrantes”, começaram a surgir, especialmente nos Estados Unidos da América, pressões de grupos favoráveis à redução – inclusive interrupção – das migrações transatlânticas:

A inflexão na política migratória norte-americana manifestou-se, de início, por meio da implantação de sistemas mais restritos de identificação, que buscavam diferenciar o nacional e o estrangeiro. Essa tendência dos EUA, ainda em meados do século XIX, contraria, portanto a percepção de que o mundo vivera uma época de livres fluxos migratórios da segunda metade do século XIX até a Primeira Guerra Mundial (Faria, 2015, pp. 123-124).

⁵ Cavarzere (1995, 42) aponta para a mudança de atitude do Instituto de Direito Internacional, que, na sessão de Hamburgo, pronunciou-se majoritariamente favorável ao princípio de que a questão da admissão de estrangeiros não deveria ser exclusiva da esfera de competência do Estado interessado, mas subordinada ao campo de atuação do direito internacional.

⁶ Os principais destinos eram os Estados Unidos da América, Canadá, Argentina e Brasil. O testemunho histórico, em nível de Brasil, ensina que durante mais de quatro séculos o território nacional recebeu aproximadamente quatro milhões de europeus e asiáticos – muitos deles impulsionados pelo excesso populacional e pela falta de oportunidades nos locais de origem e, ainda, pelo incentivo direto e indireto do Novo Mundo, como o custeio da viagem e a notícia de oportunidade de trabalho, concessão de terras e de ascensão social (Moraes, 2016, p. 52).

Com a eclosão da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), a efetividade dos direitos de ir e vir das pessoas foi seriamente abalada, principalmente nos Estados beligerantes, que necessitavam do maior número de efetivo possível para os combates. A liberdade de circulação de pessoas, considerada grande conquista do século XIX, diminuiu consideravelmente, onde todo o progresso alcançado no tratamento da questão do direito de ir e vir entre os Estados voltava praticamente à estaca zero, com a obrigação de possuir passaporte, a obrigatoriedade de obtenção, para os estrangeiros, de vistos de entrada, de permanência, de trânsito e de saída, além das medidas restritivas tanto para a emigração como para a imigração e as severas prescrições alfandegárias, com diversas taxas, altamente prejudiciais ao tráfego internacional de pessoas (Cavarzere, 1995, p. 47).

Em outras palavras, com limitações e métodos de controle e enrijecimento das políticas migratórias no período posterior à Primeira Guerra Mundial, passou-se a viver no mundo ocidental a contradição entre o liberalismo democrático como ideologia e a progressiva diferenciação “excludente” entre nacionais e estrangeiros (Faria, 2015, p. 130), o que serviu para situar o estrangeiro no espaço, preservá-los em sua função de estrangeiro, designá-los e, no mesmo movimento, fazê-los desaparecer (Hassoun, 1998, p. 92), sobretudo porque os governos receptores passaram a interpretar as migrações como fatores de desestabilização política e econômica, além do problema da participação dos migrantes na sociedade receptora, um dos mais relevantes embaraços a ser enfrentado pelos Estados e sociedades envolvidos nos processos de mobilidade (Campuzano-Julios; Santos; Lucas, 2016, p. 25).

Nessa perspectiva, a crise migratória no início do século XX representava anomalia em um sistema de Estados-nação que se reconheciam como Estados etnicamente homogêneos, cuja política de governo era limitar e controlar os fluxos de entrada e saída de estrangeiros através de barreiras político-institucionais, expressas em políticas migratórias restritivas, bem como barreiras culturais e ideológicas, com o migrante caracterizado como inferior, indesejável ou ameaçador à segurança e ao bem-estar da população local (Póvoa Neto, 2008), se sobrepondo, dessa forma, ao tratamento internacional que as migrações necessita(va)m, onde fronteiras muito bem demarcadas refletiam o “mundo totalmente dividido, possuidor de donos, portas de entrada e de saída devidamente bem policiadas, pelos quais não passam quaisquer” (Cavarzere, 1995, p. 02).

Esse período se desdobra ao longo do século XX, e, particularmente, durante a Segunda Guerra Mundial, quando os governos fortaleceram ainda mais seus regimes de controle social de imigração, passando, dessa forma, a entendê-los como expressão normal do exercício da soberania (Faria, 2015, p. 147). Nesse contexto, inúmeras medidas restritivas e soluções repressivas foram adotadas pelos Estados⁷.

⁷ Como exemplo, em nível de Brasil, no dia 29 de janeiro de 1942, foi restringida a liberdade de locomoção, através das normas estipuladas pela polícia. E, depois da entrada do Brasil na Guerra com as potências do Eixo, houve ainda maiores

Apesar disso, países do hemisfério sul receberam grande contingente de migrantes/refugiados originários da Europa, quando diversos movimentos migratórios se caracterizaram pela fuga de milhões de pessoas que se deslocavam para fora do Velho Mundo devido às constantes perseguições dos regimes totalitários, como foi o caso da Alemanha nazista contra os ciganos e judeus (Martins; Santana, 2015, p. 8).

Ao término da grande guerra – uma das maiores diásporas contemporâneas – países atingidos pelos conflitos, com suas conquistas e derrotas, facilitaram a entrada de imigrantes em seus territórios, principalmente homens solteiros, para trabalhar na reconstrução dos países e reorganizar suas economias. Contudo, esse não foi o perfil do imigrante que se dirigiu ao continente, acabando por se tornar um polo receptor de todos os tipos de pessoas, das mais variadas raças e culturas. Salários baixos e trabalhos pesados esperavam-nos de portas abertas. Nesse sentido, Villa, citando Castles, descreve que:

[...] a reconstrução da Europa e o decorrente crescimento econômico e a industrialização de áreas-chaves originaram uma intensa demanda de força de trabalho. Assim, houve duas frentes principais de migração de trabalhadores. De um lado, a Inglaterra, os Países Baixos e a França receberam milhões de trabalhadores de suas colônias e ex-colônias da África, Ásia, Oriente Médio e Antilhas. De outra parte, quase todos os países da Europa Ocidental recrutaram mão de obra das regiões da periferia do continente: França, Bélgica, os Países Baixos, Suíça e Alemanha Federal contrataram europeus do sul (portugueses, espanhóis, iugoslavos e italianos meridionais); Inglaterra, irlandeses; Suécia, finlandeses. Uma vez esgotadas essas reservas laborais, esses mesmos países recrutaram trabalhadores de regiões mais afastadas, sobretudo da Turquia e da África do Norte (1999, p. 36).

Com efeito, passado esse período de reconstrução, diversos países voltaram a enrijecer as leis de migração para seus territórios visando restringir os fluxos de pessoas, o que se observa no movimento iniciado no final dos anos 1970 do século XX para zerar a entrada de migrantes, criando-se barreiras para as movimentações (Silva, 2011, p. 208).

De fato, o deslocamento de pessoas e seus desdobramentos, em todas as suas formas, é um fenômeno que atravessa séculos na história da humanidade, tendo, como consequência, características específicas de tempo e espaço, inúmeras motivações e diversas peculiaridades que ajudaram a edificar o mundo desde sempre. A esse respeito, as diferentes diásporas tiveram distintos fundamentos ideológicos e teóricos, e se desenvolveram por meio de processos políticos bem específicos e diversas lógicas nortearam as estratégias e objetivos, atuando, na maioria dos casos, os detentores do poder político sobre esses fluxos, por meio do controle, seja positivo ou negativo (Campuzano-Julios; Santos; Lucas, 2016, pp. 63-64).

No final do século XX, a mobilidade de pessoas ganhou novos contornos e significados. A globalização, em todas as suas especificidades, tornou ainda mais evidente esse fenômeno, sobretudo porque o fluxo rápido de informações, serviços e pessoas, conjugados com o encurtamento das distâncias propiciadas pelos meios de transporte, são combustíveis que alimentam as sociedades de todo o mundo.

restrições aos japoneses, italianos, alemães e seus descendentes, que estavam proibidos de ingressar no País, salvo expressa autorização do Presidente (Moraes, 2016, p. 89).

Bauman (1999, p. 73) refere que na atualidade todos estão em movimento; as distâncias, devido à modificação de espaço-tempo, não significam mais nada; todo lugar pode ser acessado de algum modo. Assim:

No mundo que habitamos, a distância não parece importar muito. Às vezes parece que só existe para ser anulada, como se o espaço não passasse de um convite contínuo a ser desrespeitado, refutado, negado. O espaço deixou de ser um obstáculo – basta uma fração de segundo para conquistá-lo. Não há mais “fronteiras naturais” nem lugares óbvios a ocupar. Onde quer que estejamos em determinado momento, não podemos evitar de saber que poderíamos estar em outra parte, de modo que há cada vez menos razão para ficar em algum lugar específico (e por isso muitas vezes sentimos uma ânsia premente de encontrar – de inventar – uma razão) (Bauman, 1999, p. 73).

A globalização, contudo, não trouxe à tona apenas estímulo às migrações, aproximações, oportunidades, facilidades e informações sobre padrões de vida em diferentes partes do planeta, mas também grandes contrastes, desafios, animosidades, desigualdade, insegurança, desemprego, conflitos e a consequente produção dos “indesejados”, especialmente quando se fala em movimentos migratórios internacionais de pessoas, constituindo-se, assim, “num processo que segrega, seleciona e exclui” (Vasconcelos; Botega, 2015), em que alguns têm local adequado para viver e, outros, na contramão, encontram-se desterritorializados, deixados ao sabor do esquecimento, do estranhamento, quiçá, da violência e dos conflitos bélicos que minimizam liberdades e elevam os perigos de vida. Conforme José Arbex Jr. (1998, p. 18):

Na era da comunicação de massa, dos estereótipos, dos *shopping centers* e das modas universais, o estrangeiro é, potencialmente, todo aquele que foge a tudo o que reconheço como parte de minha vida, de minha rotina, de minhas precárias certezas. É o que não faz parte de meu *show*, o personagem que não está na telenovela de todos os dias. É o incômodo, a sombra, o lado de lá de um mundo que não conheço e não quero conhecer. O estrangeiro é o que escapa ao repertório que construí em meu mundo padronizado.

É, então, a lógica do “dentro” e “fora” arquitetada pelos fenômenos da globalização e do capitalismo político-econômico que acabam atingindo os Estados-nação, transformando-os radicalmente. Hardt e Negri (2005, pp. 213-214) chamam esse processo de “desnacionalização”, no qual os Estados continuam a desempenhar um papel crucial na determinação e na manutenção da ordem jurídica e econômica, mas suas ações se orientam cada vez mais para a emergente estrutura do poder global em que os pobres subsidiam os ricos, e não o contrário. Lyra (2013, p. 124), expondo o pensamento de Ulrich Beck, anota que o Estado nacional, a partir da globalização, perdeu em várias dimensões sua soberania e a separação de suas competências do mercado, ou seja, reduziu sua abrangência no político, econômico, cultural e identidade, tornando-se, desse modo, ultrapassado.

O que fazer, então, quando não se é bem-vindo em nenhum local? Deslocar-se? Para onde, quando, num mundo arbitrariamente dividido, o imigrante e o refugiado parecem não ser desejados por ninguém, e olhares de suspeição lhes são sempre dirigidos? (Campuzano-Julios; Santos; Lucas, 2016, p. 95).

Uno de los conceptos más curiosos que se han creado por el uso represivo de las fronteras y por el control de la migración es el de “personas ilegales” también llamadas “sin papeles”. Acostumbrados como estamos a oírlo todos los días, no reparamos em el hecho de que se trata de um profundo sinsentido. Como puede ser alguien una persona ilegal? Normalmente, se consideran ilegales las conductas, los bienes (por ejemplo, si son bienes ilícitos, obtenidos por médio de la comisión de delitos), pero no las personas. Situar a las personas como ilegales por el único hecho de entrar en un determinado território es algo que se debe contar entre las aberraciones más grandes que se hayan cometido em nombre del derecho, y eso a pesar de que la lista de los horrores perpetrados aduciendo los mandatos de la ley no es precisamente corta (Kymlicka, 2006, p. 10).

Ocorre, em verdade, uma perniciosa inversão de valores, com os migrantes e refugiados sendo tratados como indesejados e estranhos que ameaçam e suscitam angústia na sociedade que, ao recebê-los, adota raciocínios fanatistas, racistas e nacionalistas, uma vez que pouco conhecimento tem a humanidade que a torna capaz de interpretar e compor respostas adequadas para as diversas situações, fazendo com que essa ignorância produza o medo e a ansiedade (Bauman, 2017, p. 14).

Essa enunciação errônea e contraditória que se infiltra e penetra no ambiente da vida como um todo e, por consequência, colide com a retórica e práticas de tutela dos direitos humanos e da dignidade da pessoa humana⁸, gera, nas palavras de Jacques Hassoun (1998, p. 92), a afirmação de que:

“Há o diferente. Nem todos os objetos, lugares e indivíduos são equivalentes”, para chegar a “retirem-nos de meu campo de visão, aprisionem-nos para que eu possa localizá-los no espaço, marquem-nos para que eu possa reconhecê-los, para que eu possa respirar, encontrar meu espaço e meu ar, expulsem-nos”; para, finalmente, ordenar: “Massacrem-nos”.

De acordo com Bauman (2017), o recrudescimento mundial do estranhamento, da precariedade e da violência, aliado ao enorme salto no contingente de refugiados e pessoas em busca de asilo, somado ao volume total de migrantes que já batiam, principalmente às portas da Europa, foi causado pelo número crescente de Estados “afundando”, ou já submersos, de territórios sem leis, palcos de incontáveis guerras tribais e sectárias, assassinatos em massa e de um banditismo permanente do tipo *salve-se quem puder*, onde os seres humanos são abandonados aos seus próprios recursos – insignificantes e miseravelmente

⁸ El principio liberal de la igualdad moral de las personas, central en el igualitarismo liberal, exige un bienestar igual para todas las personas, independientemente de su lugar de nacimiento y de lo poco o mucho que interactúen entre ellas. Las personas de diferentes culturas podrían estar em desacuerdo acerca del significado de algunos bienes sociales, y esto podría afectar a la manera em que las distintas culturas asignarían los recursos mundiales que hay que distribuir, pero lo cierto es que nadie desea vivir em la pobreza más absoluta y los liberales igualitaristas no pueden justificar uma distribución internacional que condene a las personas a la miséria sobre la única base accidental de su nacimiento (Kymlicka, 2006, p. 79).

frágeis em comparação com o tamanho das responsabilidades existenciais. E esse processo tende a se aprofundar em época de pandemia, ou depois dela....

3. POR QUE A GUERRA? DESEJOS DE ÓDIO E DESTRUIÇÃO DO SER HUMANO

A natureza da guerra enfrentada nos primeiros anos do século XXI difere da guerra tradicional do século XX, em que Estados-nação, com claras delimitações espaciais e temporais – embora pudesse eventualmente disseminar-se por outros países – entravam em conflitos, cujo fim geralmente era marcado por uma rendição, uma trégua entre os Estados conflitantes ou uma vitória que envolvia o poder destrutivo (Hardt; Negri, 2005, pp. 35-41).

Há nela um algo a mais que a violência bélica entre os Estados, há o desejo de ódio e destruição em massa, por vezes fomentado pelos detentores do poder, que têm por alça de mira o próprio ser humano, especialmente os estrangeiros reconhecidos como indesejáveis e ameaçadores devido às trajetórias sociais e os obstáculos que enfrentam, sendo “la guerra, el peor de todos los males sociales” (Kelsen 2003, p. 49), onde se potencializa o rechaço ao inimigo, o qual provoca no nacional ansiedade e medo, sensações para as quais não está preparado, reagindo, assim, pela exclusão.

Este concepto bien preciso de enemigo se remonta a la distinción romana entre el inimieus y el hostil. El inimieus era el enemigo personal, en tanto que el verdadero enemigo político era el hostis. respecto del cual se planteaba siempre la posibilidad de la guerra y era visto como negación absoluta del otro ser o realización extrema de la hostilidad. El extranjero. el extraño. el enemigo, el hostil, era el que carecía de derechos en absoluto, el que estaba fuera de la comunidad. La palabra hostis proviene de la raíz sánscrita ghas-. Que alude a comer, lo que explica su origen común con hostena. Hostire también significa matar y hostia tiene el sentido de víctima. La pena máxima en muchas sociedades era la expulsión de la comunidad, el exilio, la pérdida de la paz (die Friedlosigkeit). justamente porque dejaba al sujeto en la situación de extranjero. Extrano, enemigo, privado de todo derecho (Zaffaroni, 2006, p. 104).

Por essa razão, para compreender-se o questionamento que perpassa décadas, séculos, e ainda permanece sem resposta capaz de atender aos anseios dos pacifistas, traz-se a troca de missivas entre Albert Einstein e Sigmund Freud. O “Por que a Guerra?” retrata duas correspondências trocadas pelo físico e pelo psicanalista, em 1932, no intervalo entre as duas Guerras Mundiais, momento em que a humanidade buscava mecanismos políticos, morais e jurídicos para combate à desenfreada violência incutida na sociedade. Em razão disso, após a Primeira Guerra Mundial, criou-se a Liga das Nações (SDN) com o escopo de prevenir e solucionar os conflitos entre os Estados, o que não foi alcançado, apenas atingindo conflitos marginais.

Nesse contexto, Einstein participou dos trabalhos desenvolvidos pela SDN e, embora crítico à falta de força e boa vontade da referida organização, acreditava na realização do seu fim. Para tanto, escreveu

uma carta endereçada a Freud, datada em 30 de julho de 1932, acerca do problema mais urgente de todos que a civilização tem de enfrentar, questionando o psicanalista: “existe alguma forma de livrar a humanidade da ameaça de guerra?” Einstein escreve sua carta na esperança de descobrir maneiras e meios de tornar impossível qualquer conflito armado. Na sua carta, Einstein refere:

Quanto a mim, o objetivo habitual de meu pensamento não me permite uma compreensão interna das obscuras regiões da vontade e do sentimento humano. Assim, na indagação ora proposta, posso fazer pouco mais do que procurar esclarecer a questão em referência e, preparando o terreno das soluções mais óbvias, possibilitar que o senhor proporcione a elucidação do problema mediante o auxílio do seu profundo conhecimento da vida instintiva do homem (Einstein; Freud, 2005, p. 22).

Para abordar seu questionamento, o físico relata que há uma forma simples, a partir de seu aspecto superficial, ou seja, na instituição, por meio de acordo internacional, de um organismo legislativo e judiciário com o objetivo de arbitrar todo o conflito existente entre Estados. Dessa forma, cada nação estaria submetida à obediência às ordens do referido organismo, a recorrer às suas decisões, a aceitar suas decisões e a concretizar todas as medidas determinadas para a execução de seus decretos.

No entanto, sua proposta encontra um entrave inicial: um tribunal, considerado enquanto instituição humana que, em relação ao poder de que dispõe, é inadequada para fazer cumprir seus veredictos, está sujeito a ter suas decisões anuladas a partir das pressões externas. Ademais, na época da carta, a sociedade estava distante de possuir uma organização supranacional competente para emitir julgamentos de autoridade incontestável e de garantir o respeito às suas decisões.

E continua, ao afirmar que o intenso desejo de poder, característica da classe dominante, é contrário a qualquer limitação de sua soberania nacional. Nessa ótica, refere-se a um grupo pequeno, presente em cada nação, integrado por pessoas que, indiferentes às condições e aos controles sociais, consideram a guerra, a fabricação de armas como oportunidade de expansão de mercado, ampliando a sua autoridade pessoal.

A partir dessa análise, surge nova pergunta: como esse pequeno grupo consegue valer-se da vontade da maioria, que aceita a perda e o sofrimento da guerra em benefício de poucos? Como resposta a sua própria pergunta, Einstein afirma que a minoria constitui a classe dominante, a qual possui as escolas, a imprensa e, geralmente, a Igreja, o que possibilita o domínio das massas. E isso decorre do desejo de ódio e destruição que o homem tem dentro de si.

Para finalizar sua reflexão, questiona sobre a possibilidade de controlar a evolução da mente do homem, de modo a torná-lo à prova das psicoses do ódio e da destrutividade. E, para tanto, complementa ao mencionar que embora tenha se referido às guerras entre nações, também o inquietava o instinto agressivo externalizado em outras formas e outras circunstâncias, indicando, nesse ponto, as guerras civis, intolerâncias religiosas, perseguições às minorias raciais, por exemplo. Assim, Einstein, ao ver-se limitado

do conhecimento da mente humana, recorre a Freud, esperando que ele responda “o problema da paz mundial sob o enfoque das suas mais recentes descobertas, pois uma tal apresentação bem poderia demarcar o caminho para novos e frutíferos métodos de ação” (2005, p. 25).

Freud, por sua vez, responde para Einstein em setembro do mesmo ano, iniciando sua análise com a substituição da palavra poder pela palavra violência, ao defender que direito e violência, embora considerados contrários, se desenvolveram um a partir do outro. Assim, afirma que “atualmente, direito e violência se nos afiguram como antíteses. No entanto, é fácil mostrar que uma se desenvolveu da outra e, se nos reportarmos às origens primeiras e examinarmos como essas coisas se passaram, resolve-se o problema facilmente” (2005, p. 30). Parte Freud de que é um princípio geral que os conflitos de interesses entre os homens são resolvidos pelo uso da violência, como reflexo do que ocorre no mundo animal, razão pela qual não se exclui o homem também dessa forma de reação. No início, era a superioridade da força muscular que decidia quem era o dominante, sendo posteriormente substituída pelo uso de instrumentos, ou seja, vencedor era aquele que tinha as melhores armas ou maior habilidade na sua utilização.

Assim, mesmo com a substituição da força física pelo uso das armas (superioridade intelectual), o objetivo final permanecia o mesmo – compelir o adversário a abandonar suas pretensões. O aniquilamento total do adversário, eliminando-o para sempre, com a sua morte, tornava o objetivo completo, pois o vencido não podia restabelecer sua oposição e o seu destino dissuadiria outros de seguirem seu exemplo.

À intenção de matar opor-se-ia a reflexão de que o inimigo podia ser utilizado na realização de serviços úteis, se fosse deixado vivo e num estado de intimidação. Nesse caso, a violência do vencedor contentava-se com subjugar, em vez de matar, o vencido. Foi este o início da ideia de poupar a vida de um inimigo, mas a partir daí o vencedor teve de contar com a oculta sede de vingança do adversário vencido e sacrificou uma parte de sua própria segurança (Einstein; Freud, 2005, p. 31).

A violência podia ser derrotada pela união, sendo o poder/lei então representado por estes, contrapondo-se à violência de um homem só. No entanto, permanece sendo violência, pois funciona com os mesmos métodos e possui os mesmos objetivos. Diferencia-se apenas pelo fato de que não mais expressa a violência de uma pessoa, mas de uma comunidade.

Para permitir a transição da violência a um novo direito ou justiça, deve-se preencher uma condição psicológica. A união da maioria deve ser estável e duradoura. Se apenas se reunissem para combater uma pessoa, e dissolvem posteriormente, nada teriam realizado. Da mesma forma, a pessoa que se julgasse superior em força, tentaria mais de uma vez estabelecer o domínio pela violência, e o jogo se repetiria infinitamente. Por isso, a comunidade deve ser organizada e possuir regramentos a fim de prever rebeliões e instituir autoridades para garantir o cumprimento de suas leis e execução dos atos legais de violência.

Os membros de um grupo permanecem unidos pelo surgimento de vínculos emocionais, considerados a verdadeira fonte de sua força. Para Freud (2005), os elementos essenciais se dão pela transferência do poder a uma comunidade unida por laços emocionais entre os seus membros.

A situação é simples enquanto a comunidade consiste em apenas poucos indivíduos igualmente fortes. As leis de uma tal associação determinarão o grau em que, se a segurança da vida comunal deve ser garantida, cada indivíduo deve abrir mão de sua liberdade pessoal de utilizar a sua força para fins violentos (2005, p. 33).

Essa teoria encontra obstáculo no fato de que uma comunidade abarca elementos de força desigual, incluindo, da mesma forma, vencedores e vencidos, os quais se transformam em senhores e escravos. No mesmo rumo, a justiça da comunidade também revela graus de desigualdade de poder, pois as leis são feitas por e para os membros governantes, deixando pouco espaço para os direitos daqueles que se encontram em estado de sujeição.

A partir disso, existem dois fatores que são fonte de inquietação relativamente a assuntos da lei, o que acarretam na inflação legislativa. Primeiro, alguns detentores de poder realizam tentativas de se colocar acima de proibições que se aplicam a todos; segundo, os membros oprimidos do grupo buscam constantemente a passagem da justiça desigual para a justiça igual para todos. E, ainda, pode-se indicar uma terceira fonte, a qual consiste na transformação cultural dos membros da comunidade.

Ocorre que a solução violenta dos conflitos não é evitada sequer dentro da comunidade. Como salienta Freud (2005), por paradoxal que possa parecer, a guerra poderia ser um meio nada inadequado de estabelecer a paz, pois cria condições de tornar impossíveis outras guerras. Entretanto, ela falha nesse propósito, pois os resultados da conquista são geralmente de curta duração: as unidades criadas se desestruturam muito devido a uma falta de coesão entre as partes unidas pela violência.

A partir da reflexão de Freud, compreende-se que as guerras somente serão evitadas se a humanidade se unir para estabelecer uma autoridade central, a que será conferido o direito de arbitrar todos os conflitos de interesses. Para tanto, é necessário a criação de uma instância suprema dotada do necessário poder.

Também, concorda Freud com Einstein (2005) no sentido de que o homem possui um instinto de ódio e de destruição, o que coopera com os esforços dos mercadores da guerra. De fato, não há maneira de eliminar totalmente os impulsos agressivos do homem, porém pode-se buscar desviá-los de forma que não necessitem encontrar expressão na guerra.

Dessa forma, aduz Freud (2005) que tudo o que favorece o estreitamento dos vínculos emocionais entre os homens, é antídoto à guerra. Pode ser nas relações semelhantes àquelas relativas a um objeto amado, ou vínculo emocional é o que utiliza a identificação. Ao finalizar a sua carta-resposta, Freud questiona: “Por que o senhor, eu e tantas outras pessoas nos revoltamos tão violentamente contra a guerra?”

Por que não a aceitamos como mais uma das muitas calamidades da vida? Afinal, parece ser coisa muito natural, parece ter uma base biológica e ser dificilmente evitável na prática” (2005, p. 44).

Afirma que assim como Einstein, reage à guerra porque toda pessoa tem direito à própria vida, porque a guerra põe fim a vidas plenas de esperanças, conduz homens a situações humilhantes, compete a matar uns aos outros, e destrói objetos materiais preciosos, produzidos pelo trabalho da humanidade. A guerra se constitui na oposição à atitude psíquica incutida pelo processo de civilização, e por essa razão não se pode evitar de se rebelar contra ela.

E quanto tempo teremos de esperar até que o restante da humanidade também se torne pacifista? Não há como dizê-lo. Mas pode não ser utópico esperar que esses dois fatores, a atitude cultural e o justificado medo das consequências de uma guerra futura, venham a resultar, dentro de um tempo previsível, em que se ponha um término à ameaça de guerra (2005, pp. 45-46).

Os pacifistas têm uma intolerância constitucional à guerra, porém pode ser utópico esperar dentro de um espaço curto de tempo que o restante da humanidade ponha fim à ameaça de guerra. Afinal, tudo o que estimula o crescimento da civilização trabalha simultaneamente contra a guerra.

As cartas acima relatadas foram produzidas durante um intervalo de Guerras Mundiais, retratando um cenário bélico e violento vivido e incutido na humanidade. No entanto, embora a humanidade tenha evoluído, descobertas realizadas, avanço no campo científico-tecnológico, o texto pode ser utilizado como descrição da realidade social no século XXI, pois as pessoas possuem uma agressividade interna, a qual é externalizada diante de situações de ameaça à sua segurança, seja ela individual, seja no mercado, pois pautam suas ações na individualidade e no acúmulo de bens.

Einstein e Freud, ao encontrarem dificuldades de justificar a guerra, o fazem como “amigos da humanidade”, expressão utilizada por Resta (2004) para designar toda pessoa que toma partido e se agrupa em favor de um destino comum. Para o referido autor, o amigo da humanidade endereça a sua amizade a uma ideia que considera o outro com respeito, dever e responsabilidade, superando a lógica das trocas duais.

Amigo da humanidade é quem supera, disse em outro lugar Freud, as ambivalências emotivas e escolhe o caminho do universalismo: uma parte que trabalha pela sobrevivência do todo. O inimigo da humanidade coloca-se apenas em favor de uma parte e nega a possibilidade da existência do todo (Resta, 2004, p. 49).

Defende-se aqui, portanto, o fortalecimento de um indivíduo moral e racional, o qual conhece os riscos, mas aposta na existência do bem comum, compartilhando o sentido de humanidade e dela fazendo parte, assim, também, a existência do inimigo, sem o descartar, ao contrário, incluindo-o e assumindo o seu problema. A rivalidade reside dentro de cada pessoa e de cada humanidade, cabendo somente a ela defender a paz, assim como somente a ela cabe declarar a guerra.

Somente a partir da consciência da própria violência pode-se compreender e reduzir a dos outros; não existem receitas fáceis e precisamos estar prontos para a decepção, como em Ghandi, mas não tem outra estrada a não ser recomeçar pela observação de si, individual e coletivo, fazendo as contas, sem esconder-se, com a própria violência. Ao menos esta é a condição necessária, mesmo que ainda não suficiente, [...] na aposta da “amizade pela humanidade” (Resta, 2004, p. 74).

Verifica-se, pois, a necessidade de se insistir na humanidade, alteridade e fraternidade, e na valorização de possibilidades diferentes, retomando-se a comunhão de pactos entre diferentes sujeitos concretos, com suas histórias e suas diferenças. Trata-se, desse modo, consoante o objeto de estudo, qual seja, o processo de (re)territorialização do estrangeiro, ao invés de rechaçá-lo como inimigo, superar o caráter paranóico da oposição e buscar novos percursos para a humanidade voltar-se a si mesma e apostar na paz.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os atos de exclusão, preconceito e xenofobia crescem na mesma proporção que se registram os números de imigrantes nos mais diversos países. No entanto, deve-se destacar que o processo migratório é natural do ser humano, o que requer o enfrentamento da intolerância e da xenofobia, não da imigração.

O fluxo migratório de pessoas na busca por espaço geográfico e temporal de paz é uma realidade contemporânea, a qual tem revelado um processo de invisibilidade do estrangeiro, não somente pelo seu não reconhecimento pelos nacionais, bem como pela atribuição do rótulo de indesejado. Portanto, abordar o estrangeiro na contemporaneidade e o difícil processo de (re)territorialização exige uma aposta do amigo da humanidade em atenção ao belicoso processo de produção do diferente e rechaço ao “indesejado”.

A liberdade de circulação internacional, sob a orientação da dignidade da pessoa humana, é um direito humano de todas as pessoas, na observância do princípio da liberdade e do princípio de igualdade moral, e, quando violada, fere a igualdade de oportunidades e agrava as assimetrias entre povos e entre seres humanos, encorajando atos de guerra em oposição à paz e ao amigo da humanidade.

Dessa forma, a reciprocidade e a fraternidade harmonizam as relações humanas e facilitam a convivência pacífica entre nacionais e estrangeiros, possibilitando o resgate e a busca de uma cultura guiada pela paz. Em meio a uma sociedade multicultural, heterogênea, com diferenças culturais e valorativas, o desafio passa a ser a convivência harmoniosa entre as pessoas a partir dos valores da humanidade, alteridade e fraternidade, reconhecendo e incluindo o outro, não mais como indesejado, mas igual.

REFERÊNCIAS

ARBEX JR., José. A construção do estrangeiro pela mídia. *In: O estrangeiro*. KOLTAI, Caterina (org.). São Paulo: Escuta FAPESP, 1998.

BARALDI, Camila Bibiana Freitas. **Migrações Internacionais, Direitos Humanos e Cidadania Sul-Americana: o prisma do Brasil e da Integração Sul-americana**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais do Instituto de Relações Internacionais da Universidade de São Paulo, 2014.

BAUMAN, Zygmunt. **Estranhos à nossa porta**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

_____, Zygmunt. **Globalização: as consequências humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

BECK, Ulrich. **O que é globalização? Equívocos do globalismo, respostas à globalização**. Tradução de André Canone. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CAMPUZANO-JULIOS, Afonso de; SANTOS, André Leonardo Copetti; LUCAS, Douglas Cesar. **Direitos Humanos, imigração e diversidade: dilemas de vida em movimento na sociedade contemporânea**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2016.

CARVALHO, Edgard de Assis. Estrangeiras Imagens. *In: O estrangeiro*. KOLTAI, Caterina. São Paulo: Escuta FAPESP, 1998.

CAVARZERE, Thelma Thais. **Direito Internacional da pessoa humana: a circulação internacional de pessoas**. Rio de Janeiro: Renovar, 1995.

EINSTEIN, Albert; FREUD, Sigmund. **Um diálogo entre Einstein e Freud – por que a guerra?** Santa Maria: FADISMA, 2005.

FARIA, Maria Rita Fontes. **Migrações internacionais no plano multilateral: reflexões para política externa brasileira**. Brasília: FUNAG, 2015.

HARDT, Michel; NEGRI, Antonio. **Multidão: Guerra e democracia na era do Império**. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Editora Record, 2005.

HASSOUN, Jacques. *O estrangeiro: um homem distinto*. *In: O estrangeiro*. KOLTAI, Caterina (org.). São Paulo: Escuta FAPESP, 1998.

KELSEN, Hans. **La paz por medio del derecho. Introducción de Massimo La Torre y Cristina García Pascual**. Madrid: Editorial Trotta, 2003.

KYMLICKA, Will. **Fronteras Territoriales**. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

LYRA, José Francisco Dias da Costa. **Imigração: criminalização e subsistema penal de exceção**. Curitiba: Juruá, 2013.

MARTINS, Paulo Cesar dos Santos; SANTANA, Alessandro Donaire de. A questão dos refugiados na contemporaneidade: o caso da Europa. *In: VI Seminário Nacional da Cátedra Sérgio Vieira de Mello: Refugiados e as fronteiras brasileiras*. Anais do Encontro Científico. Dourados, 2015. Disponível em:

http://www.acnur.org/fileadmin/scripts/doc.php?file=fileadmin/Documentos/portugues/Publicacoes/2016/Anais_CSVM_2015 Acesso em: 25 mar. 2018.

MORAES, Ana Luísa Zago de. **Crimigração: a relação entre política migratória e política criminal no Brasil**. São Paulo: IBCCRIM, 2016.

PÓVOA NETO, Helión. *O erguimento de barreiras à migração e a diferenciação dos direitos à mobilidade*. In: **REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, vol. 16, núm. 31, pp. 394-100. Brasília: Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios, 2008. Disponível em: <http://www.csem.org.br/remhu/index.php/remhu/article/view/121/113> Acesso em: 26 mar. 2018.

RESTA, Eligio. **Direito Fraternal**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004.

SANTOS, André Leonardo Copetti; LUCAS, Douglas Cesar. **O direito à diferença e a proteção jurídica das minorias na América Latina**. Revista Direito em Debate, v. 25. 172-208, 2016. Disponível em: <https://www.revistas.unijui.edu.br/index.php/revistadireitoemdebate/article/view/5555/5021>. Acesso em: 28 de maio de 2026.

SILVA, João Carlos Jarochinski. Uma análise sobre os fluxos migratórios mistos. In: **60 anos de ACNUR: perspectivas de futuro**. RAMOS, André Carvalho; RODRIGUES, Gilberto; ALMEIDA, Guilherme Assis de (orgs.). São Paulo: Editora CL-A Cultural, 2011.

SOUZA, Regina Maria de e GALLO, Silvio. **Por que matamos o barbeiro? Reflexões preliminares sobre a paradoxal Exclusão do Outro**. *Educação & Sociedade*, ano XXIII, nº79, Agosto/2002.

VASCONCELOS, Ana Maria Nogales; BOTEGA, Tuíla. **Política migratória e o paradoxo da globalização**. {Recurso Eletrônico}. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2015. Disponível em: www.pucrs.br/edipucrs Acesso em: 26 mar. 2018.

VILLA, Rafael Antonio Duarte. **Da crise do realismo à segurança global multidimensional**. São Paulo: Annablume, 1999.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **El Enemigo en el Derecho Penal**. Buenos Aires: Ediar, 2006.

**FAKE NEWS E INFOCRACIA:
CRISE EPISTÊMICA E DESAFIOS À DEMOCRACIA NA ERA DIGITAL**

**FAKE NEWS AND INFOCRACY:
EPISTEMIC CRISIS AND CHALLENGES TO DEMOCRACY IN THE DIGITAL AGE**

Vagner Gomes Ramalho
Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de
Sergipe (PPGF/UFS); Professor de Filosofia do Ifal –
Campus São Miguel dos Campos;
vagner.ramalho@ifal.edu.br
ORCID <https://orcid.org/0000-0003-4441-9033>

*Certa manhã, ao despertar de sonhos intranquilos,
Gregor Samsa encontrou-se em sua cama
metamorfosado num inseto monstruoso.*

Kafka, *A metamorfose*.

*Se tudo isso parece terrivelmente sombrio, é porque
mesmo. Em muitos aspectos, olhamos para um mundo
que fugiu ao nosso controle – não só política como
também tecnologicamente.*

Hal Foster, *O que vem depois da farsa?*

RESUMO:

Este artigo investiga o papel estrutural das *fake news* nos ecossistemas digitais contemporâneos, argumentando que a desinformação não é meramente um subproduto das redes sociais, mas um sintoma de uma crise epistêmica mais profunda, possibilitada pela governança algorítmica (Han, 2022) e pela comodificação da atenção (Morozov, 2018). A partir de uma abordagem interdisciplinar que articula filosofia política e estudos de mídia, analisamos como a erosão da verdade no discurso público – compreendida como pós-verdade (McIntyre, 2019) – se entrelaça com o surgimento da infocracia: um regime em que o capitalismo de dados, e não a deliberação democrática, molda a realidade coletiva. Tomando o contexto brasileiro (como as eleições de 2018 e os ataques antidemocráticos de 2023) como estudo de caso, demonstramos como as arquiteturas das plataformas amplificam a polarização afetiva enquanto minam a integridade do debate público. Metodologicamente, o artigo combina crítica conceitual (de teóricos como Byung-Chul Han e Evgeny Morozov) com análise discursiva de exemplos empíricos, expondo o ciclo vicioso entre design algorítmico, manipulação política e o colapso dos padrões epistêmicos compartilhados. Por fim, propomos que a restauração da “integridade da rede” – conceito vinculado ao ethos científico original da internet – exige repensar a governança tecnológica para além das lógicas de mercado, privilegiando modelos que priorizem a resiliência democrática em detrimento das métricas de engajamento.

PALAVRAS-CHAVE: Fake news. Infocracia. Pós-verdade. Governança algorítmica. Democracia.

ABSTRACT:

This paper examines the structural role of *fake news* in contemporary digital ecosystems, arguing that disinformation is not merely a byproduct of social media, but a symptom of a deeper epistemic crisis enabled by algorithmic governance (Han, 2022) and the commodification of attention (Morozov, 2018). Drawing on critical philosophy and media studies, we analyze how the erosion of truth in public discourse – framed as *post-truth* (McIntyre, 2019) – intersects with the rise of *infocracy*: a regime where data capitalism, rather than democratic deliberation, shapes collective reality. Using the Brazilian context (e.g., the 2018 elections and the 2023 anti-democratic attacks) as a case study, we demonstrate how platform architectures amplify affective polarization while undermining the integrity of public debate. Methodologically, the article

combines conceptual critique (of key theorists like Byung-Chul Han and Evgeny Morozov) with discourse analysis of empirical examples, exposing the feedback loop between algorithmic design, political manipulation, and the collapse of shared epistemic standards. Ultimately, we propose that restoring the *integrity of the network* – a concept rooted in the internet’s original ethos of scientific collaboration – requires rethinking technology governance beyond market logics, toward models that prioritize democratic resilience over engagement metrics.

KEYWORDS: Fake news. Infocracy. Post-truth. Algorithmic governance. Democracy.

INTRODUÇÃO

Certo dia, algum Gregor acordou com o som alto de uma sequência de *bips*, virou para o lado e viu num display com um neon vermelho não muito grande que já era 6h da manhã. Apertou um botão nesse mesmo dispositivo que ficava na mesinha de cabeceira, ligado à rede elétrica por meio de um fio, e então os *bips* pararam. Se você lembrou de um rádio relógio que lhe ajudava a acordar pela manhã – um dispositivo *high tech* para os padrões da época –, é bem provável que você tenha nascido antes de meados dos anos de 1990.

Em nossos dias, essa paisagem já quase kafkiana é algo considerado retrô, usual mais pelo seu apelo estético do que pelas suas funcionalidades. Em nossos dias, costumamos ser acordados com melodias menos estridentes que soam a partir dos *smartphones*, pequenos dispositivos que possuem capacidade de processamento de dados muito superior em relação aos dispositivos dos anos de 1990 e que, por configuração de fábrica, costumam permanecer continuamente conectado à internet.

Esses pequenos dispositivos fazem parte de uma infraestrutura tecnológica altamente pervasiva e são capazes de reunir funções tomadas como imprescindíveis, as quais registram dados sobre boa parte das nossas vidas. Agendas conectadas, fotos geolocalizadas, mensagens e compartilhamentos, históricos de buscas e compras, a hora que vamos dormir, se roncamos, os hábitos noturnos, dados biométricos de toda sorte, quantidade de passos, ritmo cardíaco, rotina de atividades físicas, hábitos, todos os hábitos possíveis. Tudo que passa por esses dispositivos é capturado para uma infraestrutura gigantesca em contínuo crescimento, onipresente e invisível aos nossos olhos. A infraestrutura gigantesca atende pelo nome genérico de internet.

Sobre esse sistema e sua pervasividade, segundo Mark Weiser, “As tecnologias mais profundas são aquelas que desaparecem. Elas se entrelaçam com o tecido da vida cotidiana até se tornarem indistinguíveis dela” (WEISER, 1991, p. 94). Parece que esse tem sido o destino dado às tecnologias de comunicação e automação. Elas têm ficado invisíveis e suas funcionalidades afixadas em nossos modos de vida.

É inegável que as funcionalidades proporcionadas pela internet e as novas tecnologias mudaram nossas vidas. Também é inegável que essa infraestrutura conectada vem continuamente alterando a forma como percebemos o mundo, a cada dia funcionando mais como repositório de

informações que são utilizadas como fontes sobre o mundo capazes de fomentar uma espécie de construção de noção compartilhada de realidade.

Um dos problemas a serem apontados nessa construção coletiva é a capacidade que os mecanismos da rede agregam em possibilitar múltiplas noções compartilhadas, incluindo aí muitas noções desqualificadas para o debate do que é o real, pois não exprimem reflexões interessadas com valores capazes de nortear a construção do conhecimento, mas sim fomentar compreensões equivocadas, conquanto são destinadas a essa finalidade.

É interessante observar que, embora a Internet tenha se originado como um projeto militar, ela nasceu com um viés voltado à pesquisa científica. Nas suas primeiras conexões, buscava-se acelerar o compartilhamento de dados entre laboratórios e, ao mesmo tempo, assegurar a integridade dos pacotes transmitidos – isto é, garantir a fidelidade da informação. Em outras palavras, nos primórdios da rede, havia um compromisso com a qualidade e a confiabilidade dos conteúdos ali veiculados. Essa preocupação ia além da mera transmissão de pacotes de dados íntegros, mas sim com a integridade do próprio conjunto de informações que compunha a rede.

Nos dias de hoje a internet também passou a ser caminho de veiculação contínua de informações inverossímeis, por vezes com o propósito de capturar a atenção com o único objetivo de desinformar. Com objetivos de controle da atenção e das reações oriundas dessas compressões equivocadas, atualmente muito se compartilha informações que não se coadunam com ideais de democracia e liberdade, congregando forças contrárias ao próprio desenvolvimento humano.

Metodologicamente, este artigo adota uma abordagem qualitativa de análise crítica, combinando revisão bibliográfica de autores fundamentais para a compreensão aqui proposta (como Han, Morozov e Avritzer) com a discussão de casos empíricos emblemáticos – como a eleição de 2018 no Brasil e o ataque às instituições democráticas em 2023. A análise apresentada busca articular filosofia política, teoria da comunicação e estudos de tecnologia para examinar como desinformação digital opera como sintoma de uma crise epistêmica ampliada pela infraestrutura algorítmica da rede. Privilegia-se a desconstrução de discursos midiáticos e a reflexão teórica sobre os conceitos de pós-verdade e infocracia, sem perder de vista sua materialidade política. A seleção dos casos brasileiros justifica-se pela exemplaridade de como a desinformação se tornou estratégia de poder, revelando as fissuras entre tecnologia, democracia e capitalismo digital.

1. DA INTERNET NO BRASIL À REDE DE *FAKE NEWS*

A Internet teve início como um projeto de governo. No final da década de 60, o governo dos Estados Unidos financiou o desenvolvimento do Defense Advanced Research Project Agency Network (DARPA Net). Por volta do meio da década de 70, com a invenção do TCP/IP (Transmission Control Protocol/Internet Protocol), esta rede evoluiu para o que hoje é conhecida como Internet. Um dos princípios

fundamentais da Internet é sua natureza distribuída: pacotes de dados podem seguir caminhos diferentes através da rede, evitando barreiras tradicionais e mecanismos de controle. Este princípio tecnológico foi acompanhado de uma abordagem similar de regulação da Internet em suas fases iniciais: a Internet Engineering Task Force (IETF), estabelecida em 1986, conduziu o avanço do desenvolvimento da Internet por meio de um processo de tomada de decisão baseado na cooperação e no consenso, envolvendo uma extensa variedade de pessoas. Não havia governo central, nem planejamento central, e nenhum projeto grandioso (JOVAN, 2016, p. 22).

A chegada da Internet no Brasil se deu em virtude de iniciativa da FAPESP e do *Fermi National Accelerator Laboratory* — Fermilab, que estava situado próximo a Chicago – Illinois, nos EUA. A conexão, feita por uma trama de fios de cobre, servia apenas para envio de comunicações eletrônicas (e-mails) e começou a funcionar no início de 1991, ligando também à rede o Laboratório Nacional de Computação Científica — LNCC, no Rio de Janeiro. A conexão inicial era bem diversa do que vemos hoje, marcadamente restrita a um uso acadêmico.

Dada a natureza das atividades desenvolvidas nos laboratórios conectados na primeira rede brasileira e o fato de que essa conexão era acessória ao desenvolvimento científico, no contexto de desenvolvimento da primeira rede é possível supor que havia uma preocupação com uma regulação autônoma da rede, esta voltada para a pesquisa científica. Essa autorregulação visava ao correto compartilhamento das informações, prezando sempre pela integridade do que se era informado. Temos aí o registro de um valor importante para a comunicação científica: o compromisso com a integridade da informação.

Com as primeiras implementações de mais nós, a transmissão de comunicações entre os usuários da rede se dava de forma colaborativa, sendo necessários envios conjuntos de diversos pontos. Por exemplo, se alguém precisasse ou quisesse encaminhar uma informação do ponto A para o ponto D, necessariamente precisaria encaminhar primeiro para o ponto B, onde alguém desse ponto enviaria para o C e, somente então, alguém do C enviaria ao D. Esse sistema só funcionaria corretamente a partir do respeito entre os valores compartilhados naquele grupo que assegurasse que a informação chegaria sem ter sido corrompida.

Na rede de nossos dias se propagam diariamente uma enxurrada de conteúdo desinformativo. Essa corrente de notícias falsas se dissipa pela rede por meio de aplicativos de mensagens instantâneas, tanto em formato de texto quanto com links para matérias de sites duvidosos, imagens, memes e vídeos que estão em canais de influenciadores digitais. Uma característica presente nessa torrente é que as mensagens se valem de sentimentos em detrimento de fatos.

Tais sentimentos são capazes de enganar as pessoas usuárias do sistema, fazendo com que as mensagens cheguem cada vez mais longe. Podemos considerar que o engajamento é oriundo das crenças que essas postagens são capazes de mobilizar. A capacidade de acreditar em algo mesmo que seja patentemente sem sentido, tem sido analisado recentemente por autores sob o prisma do conceito

de “pós-verdade”. Segundo esse entendimento a era digital permitiu novas interações sistêmicas em torno da noção de verdade, numa relação que podemos inferir ser de conveniência. Isto porque,

Nesta era de “fake news” é possível que as pessoas não apenas evitem visões que conflitam com as suas próprias, mas quase vivam em uma realidade alternativa, onde suas visões preferidas são positivamente reforçadas e visões opostas são minadas. Assim, as ideologias políticas e religiosas – mesmo onde elas pisam em questões empíricas – são cada vez mais “livres de fatos” e refletem uma obstinação para moldar a realidade em relação a elas (MCINTYRE, 2019, p. 105, *tradução nossa*).

Esse tipo de conteúdo são informações construídas com a finalidade de provocar crenças em razão das emoções que elas mobilizam e estão intimamente relacionadas ao contexto de pós-verdade que se expande por meio das formas de interação em rede.

A noção de pós-verdade ajuda a compreender por que informações inverídicas são tão amplamente aceitas. Parte desse fenômeno se explica pela forma como as informações são organizadas e acessadas online. Com o suporte de uma inteligência algorítmica, os conteúdos se disseminam de maneira individualizada, especialmente por meio dos motores de busca. A partir do rastreamento de dados previamente coletados, cada usuário passa a operar como uma espécie de matriz semântica – seus interesses, padrões e vieses são identificados e usados para moldar os resultados que lhe são apresentados.

Ademais, na dinâmica atual da internet, o usuário deixa de ser apenas receptor passivo de informações e passa a ocupar o papel de produtor, o que também se traduz na noção de matriz semântica, pois torna-se o eixo a partir do qual os sistemas interpretam, organizam e entregam conteúdos. Essa transformação ocorre na medida em que cada ação do usuário – cliques, curtidas, buscas, comentários e compartilhamentos – é capturada, registrada e processada por algoritmos que aprendem com esses comportamentos. A partir daí, constrói-se um perfil semântico altamente particularizado, que serve como base para determinar quais conteúdos serão apresentados. O usuário, nesse modelo, estrutura o significado da rede também a partir de sua própria trajetória informacional.

Byung-Chul Han (2022) descreve esse processo como um dos pilares daquilo que chama de infocracia: um regime em que o excesso de informação não leva à emancipação, mas à desorientação. Para ele, o problema contemporâneo não é a falta de informação, mas a ausência de critérios para discerni-la — o que gera uma inflação do dado e um colapso da verdade. Ao serem tratados como meros dados a serem explorados economicamente, os indivíduos tornam-se “sujeitos de desempenho”, vigiados de forma voluntária e participativa. A vigilância não é mais imposta de fora, como em regimes totalitários clássicos, mas é internalizada, normalizada e até desejada, uma vez que os usuários se entregam espontaneamente ao sistema por meio de seus rastros digitais.

Nesse sentido, o usuário/matriz semântica é, simultaneamente, produto e produtor da própria

alienação informacional. Ele contribui para a sua própria manipulação, uma vez que os sistemas de recomendação são alimentados por suas interações, que por sua vez retornam sob a forma de conteúdos sob medida, reforçando uma lógica de espelho e não de abertura ao outro. Para Han (2022), essa lógica fecha o sujeito em si mesmo, eliminando o conflito, a alteridade e, portanto, a possibilidade de construção coletiva de verdade. A noção de verdade, nesse regime, cede lugar ao dado que mais engaja – e a democracia, por consequência, se vê ameaçada por uma cultura algorítmica que transforma informação em mercadoria e o cidadão em consumidor de sentido.

A imensidão de dados disponíveis na internet não se traduz em maior clareza ou conhecimento. Pelo contrário, como aponta ainda Byung-Chul Han (2022), vivemos uma época de infocracia: um excesso de informação que desorienta ao invés de esclarecer. A desorganização não é apenas técnica, mas semântica e política. As informações que circulam são frequentemente contraditórias, desconectadas de contextos e esvaziadas de critérios epistemológicos. O que determina a visibilidade de um conteúdo em uma busca não é sua veracidade, mas sua capacidade de gerar engajamento. Cada resultado apresentado ao usuário foi previamente filtrado por algoritmos que priorizam o que tem maior probabilidade de ser clicado – aquilo que confirma e agrada, e não aquilo que desafia e informa.

Esse modelo opera sob a lógica da economia da atenção, na qual o engajamento é a nova moeda. Cada clique, visualização ou compartilhamento é convertido em lucro para plataformas digitais que monetizam o comportamento do usuário. O sistema, assim, não busca formar cidadãos críticos, mas consumidores cativos. O que é entregue ao usuário não é um panorama plural da realidade, mas uma versão algorítmicamente modulada de mundo, construída sob medida a partir de seus dados, crenças e emoções. É nesse ambiente filtrado e emocionalmente carregado que a desinformação encontra terreno fértil: não apenas circulam, mas é estrategicamente otimizada para viralizar, muitas vezes com maior eficácia do que as informações verificadas.

A disseminação da desinformação, deste modo, não é um acidente de percurso, mas uma característica estrutural da dinâmica atual da rede. A chamada era da pós-verdade emerge como efeito colateral – ou talvez como subproduto desejado – de um sistema que valoriza a intensidade da reação mais do que a consistência do argumento. A verdade perde terreno diante de narrativas que geram cliques, compartilhamentos e fidelização. O espaço público, que deveria ser o lugar do debate racional e da construção coletiva do conhecimento, transforma-se em uma arena fragmentada, dominada por bolhas informacionais e discursos afetivos.

Nesse cenário, a verdade não é mais combatida frontalmente, mas dissolvida em meio ao ruído: a transparência total não gera verdade, mas uma crise da verdade (HAN, 2018). A pós-verdade, nesse sentido, é menos uma mentira explícita do que um colapso da distinção entre fato e opinião, entre dado e sentido. E é justamente nesse colapso que se fragiliza a possibilidade de uma democracia

deliberativa, pois sem um solo comum de significados e critérios, o diálogo político se desintegra, cedendo espaço à polarização, ao ressentimento e à manipulação emocional em escala algorítmica.

2. O PROBLEMA DAS *FAKE NEWS* É O PROBLEMA DA INTEGRIDADE DA REDE

Diante da forma como a internet vem sendo estruturada, i.e., orientada por algoritmos de engajamento, pela lógica da vigilância comportamental e pela monetização da atenção, as *fake news* não são um desvio inesperado, mas sim um de seus produtos mais previsíveis. Quando a relevância é medida por cliques e não por critérios de veracidade, e quando a informação é personalizada para reforçar crenças pré-existentes, no mínimo cria-se um ambiente fértil para a proliferação de discursos emocionalmente carregados e altamente compartilháveis, embora falsos. Elas se moldam perfeitamente às suas engrenagens técnicas, econômicas e simbólicas.

Podemos considerar que há um problema complementar ao da disseminação de informações falsas: quem está por trás delas? Plataformas amplamente utilizadas para esse tipo de circulação, como YouTube, WhatsApp e Facebook, não operam de forma neutra ou autônoma, elas dependem de um fluxo constante de interações e da publicação contínua de conteúdos. Por trás da desinformação há, sendo assim, algum tipo de inteligência, seja algorítmica, política ou econômica, que é convenientemente ignorada pelas grandes empresas de tecnologia, sobretudo quando as postagens alcançam grande repercussão.

No desenrolar cotidiano desses mecanismos de propagação, do ponto de vista econômico, pouco importa se a informação é verdadeira ou falsa: o que conta é o alcance. A lógica é simples: quanto mais curtidas, comentários e compartilhamentos, maior o engajamento; e engajamento, nesse contexto, significa dados, atenção e, sobretudo, lucro. A informação tornou-se a “*commodity*” central da era digital.

A dúvida sobre quem lucra com a desinformação organizada, contudo, não é apenas retórica, ela revela uma engrenagem carregada de interesses. Alguém está ganhando com a desinformação, mesmo que isso ocorra às custas da democracia ou da própria coesão social. Presidentes têm sido eleitos por meio de campanhas baseadas em notícias falsas; decisões judiciais são influenciadas por pressões populares calcadas em boatos; abusos são naturalizados; e vírus continuam sendo disseminados em meio ao negacionismo.

Atos antidemocráticos, como a invasão do Capitólio nos Estados Unidos e os ataques às sedes dos Três Poderes em Brasília, em 8 de janeiro de 2023, foram orquestrados em grande parte por meio da desinformação articulada nas redes sociais. Em paralelo, o setor tecnológico continua a expandir seus lucros, o que demonstra que nem todos perdem com a proliferação da desinformação.

A desinformação vem minando a democracia há anos, mas sua ação desestabilizadora tem se

intensificado à medida que a informação se converte em *commodity*. Como já discutido, a verdade torna-se irrelevante diante da lógica do engajamento: o que importa não é o conteúdo em si, mas o número de curtidas, compartilhamentos e reações que uma postagem pode gerar. Essa dinâmica fundamenta uma economia de dados na qual o valor da informação está atrelado não ao seu rigor ou consistência, mas ao seu potencial de alcance e ao volume de dados extraídos dos usuários.

Nesse cenário, esse conteúdo desinformativo alimenta a polarização e contribui para a escalada da violência simbólica e material. Ao amplificar discursos inflamados e simplificar complexidades em narrativas maniqueístas, torna mais fácil a identificação de inimigos imaginários, fragilizando a convivência democrática. É nesse ponto que o impacto desinformação se torna mais grave: ao deslocar o debate público do campo da razão para o da reação, elas introduzem no jogo político um secto raivoso, hostil ao dissenso e impermeável ao diálogo racional, comprometendo os fundamentos deliberativos sobre os quais deveria se assentar uma democracia.

A política envolve um elemento em última instância de reconhecimento do outro, que ancoraria as instituições democráticas, segundo defendem os autores da perspectiva agonística. Nesse caso, o Estado moderno não seria, tal como Schmitt argumentou, o local do exercício da inimizade, mas envolveria também a possibilidade de uma construção democrática a partir de objetivos comuns (AVRITZER, 2019, p. 112).

Essa perspectiva a qual Avritzer se refere tem sido pouco vista nos dias de hoje. O que temos na ordem do dia é uma constante torrente contra as instituições democráticas que corre *pari passu* com a escalada do fascismo, da facilitação da aquisição de armas e os discursos inflamatórios da casta política que comanda o país desde o Poder Executivo. Quem perde as disputas eleitorais, por exemplo, reivindica um direito torto de questionar todo o processo democrático e quem ainda não perdeu pode criar um pano de fundo que justifique algum tipo de álibi caso perca no futuro. É paradoxal, mas o debate público tem feito com que a política negue a política, como se tudo fosse uma disputa entre rivais onde o jogo sempre pode ser levado ao “terceiro tempo”.

Avritzer pega emprestado a perspectiva arendtiana para questionar se há conexão com a propagação de discursos inflamatórios na internet. Em relação às teses de Arendt sobre as estruturas abstratas do mal, em conjunção com o que verificamos no Brasil, ele afirma:

Esse parece ser um elemento bastante forte na atual conjuntura no Brasil, onde a violação de direitos e atentados contra a liberdade de expressão têm sido realizados pelo assim chamado “homem comum”. São vizinhos, médicos, membros do sistema de justiça aqueles que estão por trás da forte intolerância existente na sociedade brasileira. [...] Para Bauman e Arendt, uma parte da violência contemporânea não vem do modelo do tirano oriental, mas do próprio acerto da autonomia individual e da falsa ideia de um bem maior em nome do qual a violência pode ser praticada. Assim, encontramos a segunda dimensão da “banalidade do mal” arendtiana – o fato de o indivíduo que é um “bom vizinho” ou, por que não dizer no Brasil de hoje, um médico exemplar ou um juiz bem-intencionado ser ao mesmo tempo a fonte da

violência explícita ou de sua forma mais contemporânea a violência cibernética (AVRITZER, 2019, p. 114-115).

Em alinhamento com o que aponta Avritzer, temos presenciado os efeitos da intensificação do discurso político polarizado, amplificado pelo uso massivo das redes sociais. Longe de sinalizar uma resolução dos impasses políticos acumulados nos últimos anos, esse ambiente alimenta novas formas de tensão. Exemplo disso são os ataques reiterados às instituições democráticas, muitos deles articulados com a criação de acampamentos montados em frente a quartéis, em diversas cidades brasileiras, no final de 2022. Nessas manifestações, autodenominados “patriotas”, orgulhosos de suas camisetas amarelas não hesitaram em propagar falsidades em defesa de medidas autoritárias, como a intervenção militar, resgatando – e legitimando – símbolos e discursos da ditadura, em um cenário grotesco que passou a se tornar recorrente.

Essa contínua organização a partir de um discurso galgado nas interações da rede, radicaliza o debate público e ilustra bem a culminância com um processo de fragmentação nas formas de reivindicação política. As demandas coletivas vão sendo substituídas por pautas estritamente pessoais, em um movimento em que se perde a capacidade de reconhecer no outro um sujeito com necessidades semelhantes. Esse fenômeno, em grande medida, decorre da disputa entre narrativas que dominam o espaço digital, onde a segmentação algorítmica isola perspectivas e reforça convicções individuais. Assim, a arena política se torna cada vez mais disfuncional, marcada por confrontos afetivos, esvaziamento do diálogo e corrosão dos vínculos de pertencimento coletivo – sintomas evidentes de uma democracia em crise.

3. INTEGRIDADE DA REDE E DEMOCRACIA

Em decorrência dos problemas até aqui elencados, encontramos outros ainda mais nocivos, como o problema que a rede representa para a democracia de uma forma geral. Segundo Morozov,

A grande ameaça que circunda as sociedades ocidentais hoje não é a emergência da democracia não liberal fora delas, e sim a persistência de democracias imaturas em seu interior. Essa imaturidade, exibida quase cotidianamente pelas elites, se manifesta em dois tipos de negação: a negação das origens econômicas da maior parte dos problemas de hoje; e a negação da corrupção inerente à *expresse* profissional. O primeiro tipo se manifesta sempre que fenômenos como o Brexit ou o sucesso eleitoral de Donald Trump são atribuídos principalmente a fatores culturais, como o racismo ou a ignorância dos votantes. O segundo tipo nega que a imensa frustração que muitas pessoas sentem com relação às instituições existentes parte não do fato de ignorarem como essas instituições operam, e sim porque sabem até demais sobre isso. Cegos por essas duas negações, aqueles que desenvolvem as políticas prescrevem mais daquilo que originalmente aliena os votantes: mais *expertise*, mais centralização, mais regulamentação. Entretanto, como não conseguem pensar nos termos da economia política, inevitavelmente acabam por regular as coisas erradas.

[...] O segundo tipo de negação fecha os olhos à corrupção do conhecimento especializado. Quando *thinktanks*¹ aceitam de bom grado o financiamento de governos estrangeiros; quando empresas de energia financiam pesquisas questionáveis sobre as alterações climáticas; quando até a rainha — que populista, ela! — questiona a profissão dos economistas como um todo; quando a mídia usualmente acata ordens vindas de agências de relações públicas e assessores políticos; quando reguladores financeiros e comissários europeus largam seus empregos para trabalhar em Wall Street — poderíamos mesmo culpar os cidadãos por estarem céticos com relação aos “especialistas”? (MOROZOV, 2018, p. 183-185).

Os efeitos nocivos dos discursos polarizados na democracia frequentemente se apoiam, ao menos em parte, em críticas dirigidas às próprias instituições que deveriam resguardá-la. Não raramente, esses discursos buscam se justificar explorando a ideia de que determinadas instituições democráticas foram capturadas por interesses político-eleitorais, afastando-se de sua função pública essencial. Casos de corrupção, aparelhamento partidário e uso estratégico de decisões institucionais para fins eleitorais alimentam o ressentimento e a descrença popular, fornecendo combustível para narrativas que deslegitimam o sistema como um todo. Assim, a insatisfação com as práticas de gestão pública passa a ser instrumentalizada por atores que, sob a retórica da indignação, acabam por corroer os próprios pilares da democracia que afirmam defender.

Se pode pensar que estruturas como os *think tanks* são “fenômenos” que surgem espontaneamente no cenário político e intelectual. No entanto, se assim for, negligencia-se o fato de que esses laboratórios de pensamento são, em grande medida, financiados por grandes corporações que, como já discutido ao longo deste texto, operam segundo interesses muito bem definidos. Esses grupos se valem da internet como um meio eficaz para propagar suas ideias – o que, à primeira vista, pode parecer parte legítima do debate democrático. Contudo, é preciso reconhecer que o espaço digital, tal como está estruturado, nem sempre favorece discussões qualificadas; ao contrário, privilegia conteúdos com forte apelo emocional em detrimento de argumentos fundamentados.

Embora não se possa afirmar que os *think tanks* sejam os principais responsáveis pela enxurrada de desinformação que nos atinge, é razoável dizer que se beneficiam dela, contribuindo para amplificar discursos que legitimam suas agendas e reforçam posições já consolidadas nos segmentos mais desinformados da opinião pública.

Sem abandonar suas duas negações, as elites nunca vão parar de encontrar soluções inovadoras para o problema das *fake news* – assim como nunca deixaram de encontrar soluções inovadoras para as alterações climáticas. Os dois problemas compartilham certa similaridade: assim como as alterações climáticas são o subproduto natural do capitalismo fóssil, as *fake news* são o subproduto do capitalismo digital (MOROZOV, 2018, p. 186).

¹ Com base em dezenas de definições disponíveis na internet, são considerados “laboratórios de pensamento”, composto por diferentes pessoas que procuram causar influência na política.

Esse é o resultado de anos de negligência – apelidados ordinariamente como autorregulação – em relação ao uso da rede e a falta de transparência sobre os mecanismos que lhes são peculiares. É como se o desenvolvimento da internet tivesse levado em consideração vários aspectos, mas não considerou o poder que esse tipo de ferramenta de comunicação tem em minar a democracia e a capacidade das pessoas acessarem a realidade fora de um tipo de bolha que os algoritmos mais sofisticados geram.

Na esteira dos usos praticados nesse complexo, há a fragmentação de discursos já consolidados, como o discurso científico, por exemplo. A ciência, que outrora ocupou papel central no desenvolvimento da internet e simbolizou os ideais iluministas de razão, progresso e universalidade, tem sido progressivamente deslocada para uma posição secundária – quando não convertida em alvo de desconfiança e hostilidade. A figura do cientista, que antes representava a autoridade do saber, hoje precisa não apenas sustentar suas hipóteses, mas também justificar a legitimidade da ciência como forma de conhecimento.

Esse deslocamento revela uma crise epistemológica em curso e o esgotamento do próprio projeto iluminista, como apontado por Hui (2020), ao sugerir que o Ocidente atravessa uma transição histórica e filosófica. Diante de mudanças geopolíticas aceleradas e da perda de confiança nas instituições racionais, emerge a urgência de repensar os fundamentos que orientam nossa relação com o saber, com a técnica e com a verdade.

O Iluminismo não é exceção; trata-se apenas de uma transição rumo ao destino do Ocidente. A necessidade de uma nova filosofia surge ao fim dessa transição. Contudo, é difícil identificar o que essa filosofia pode vir a ser, dada a rápida transformação da geopolítica no século XXI, impulsionada por muitos eventos notáveis – como o 11 de Setembro – que revelaram a vulnerabilidade do Ocidente e a ascensão da China, que está silenciosamente reconfigurando a ordem mundial a partir de seus planos de desenvolvimento em lugares como África, América Latina e Pacífico Sul (HUI, 2020, p. 77-78).

É curioso explorar como nos dias de hoje ter uma postura que se conecte com o Iluminismo pode até ser considerado conservador, dependendo do prisma. A que ponto chegamos, precisamos nos concentrar em soluções conservadoras, temendo medidas que possam ser ainda piores e retrógradas.

Por que não considerar outra forma de aceleração que não leve a velocidade a seus extremos, mas que mude a direção do movimento, que dê à tecnologia um novo referencial e uma nova orientação no que diz respeito ao tempo e ao desenvolvimento tecnológico? Caso o façamos, poderemos também imaginar uma bifurcação do futuro, que, em vez de se mover em direção ao apocalipse, se multiplica e dele se afasta. Mas o que significa dar à tecnologia um novo referencial? Para que isso seja possível, precisamos refletir sobre como nos reapropriar da tecnologia moderna por meio da reflexão sistemática e da abordagem da questão das epistemologias e das epistemes à luz de *múltiplas cosmotécnicas* – ou, colocado de modo mais simples, da

tecnodiversidade que possa ser localizado na história e que ainda seja produtiva (HUI, 2020, p. 88).

Percebamos que é necessário que nos apropriemos do discurso científico na tentativa de nos blindar contra discursos populistas. O discurso científico nos permitirá a correta avaliação dos discursos, garantindo que os discursos falem além das emoções e sentimentos. É o discurso científico – mesmo com tantos problemas – que nos permitirá a superação da pós-verdade.

Para tanto, é necessário que ponderemos sobre o estatuto da ciência no contexto atual da tecnologia e como os discursos extremistas que em boa medida são oriundos da rede atravessam a construção de um horizonte racional e tangível. Para que isso seja possível é essencial que qualquer construção racional leve em consideração as novas formas de propagação de ideias, conquanto a construção científica é juntamente com as instituições democráticas alvo de novos interesses.

Avritzer (2019) faz um panorama interessante sobre a eclosão dos meios digitais como ferramenta de ataque político no Brasil. Para ele, no Brasil, o início desse processo se dá em 2013 com o lançamento do perfil público das redes sociais do Movimento Brasil Livre – MBL. Esse perfil inaugura um novo momento para a direita, historicamente envergonhada, atribuiu para si o lugar de “centro” no espectro político disputado entre direita e esquerda. O perfil virtual possibilitou a retomada pública das ideias da extrema direita brasileira que, embora inicialmente pautada em certo discurso liberal, passou a namorar com uma pauta reacionária da extrema direita, ao protagonizar ataques em 2017 à liberdade de expressão artística:

exposições de arte foram atacadas ou canceladas em Porto Alegre, Belo Horizonte e Campo Grande, entre outras cidades. Nesses casos, presenciamos a radicalização da intolerância, e mais uma vez o que prevaleceu foi o caos jurídico associado à vontade pessoal de policiais e juízes, e não as premissas constitucionais. A mobilização de atores religiosos e do assim chamado liberalismo, em surpreendente união, exerceu forte papel antidireitos na conjuntura. Do lado dos atores religiosos, em especial dos neopentecostais, não há novidade na demarcação do campo político. A novidade é a forte relação, em sentido contrário, entre uma representação parlamentar conservadora e uma representação religiosa conservadora (AVRITZER, 2019, p. 130-131).

Aqui merece destaque como se deu o processo de representação desses discursos radicais: por meio da eleição de seus representantes. A maneira pela qual esses representantes foram eleitos é legítima, embora denote uma espécie de nova cruzada, na qual a figura do inimigo é constantemente ressignificada. É por meio da demonização dos inimigos – agora a liberdade de expressão, antigo valor liberal, a escola e a liberdade de cátedra – que a pauta radical busca avançar sobre. A forte adesão brasileira a essa pauta, que culminou com a eleição de Jair Bolsonaro em 2018, é sintomática de um Estado que não significa de forma adequada seu passado histórico.

Há a predominância de valores religiosos sobre a pauta liberal e qualquer ensaio de postura

liberal é atacada e rechaçada pelos atores que estavam envergonhados no passado e que agora representam boa parte do eleitorado brasileiro. Em verdade, não é questão de conservadorismo – pois como dito anteriormente, vivemos dias em que ser conservador é quase sinônimo de ser progressista – e sim de radicalismo.

Tudo parecia estar dentro dos limites institucionais, não fosse o ecoar estrondoso de uma tentativa de golpe ao final da corrida eleitoral de 2022 que culminou com o ataque à democracia em janeiro de 2023, organizado por intermédio das redes sociais virtuais.

A discussão acerca do uso das redes sociais e das *fake news* de forma ostensiva tem que pautar o debate público, e aqui, mais uma vez a implicação de inimigos imaginários e demonificados é a tônica, pois

não temos como deixar de discutir a ação dos atores neopentecostais durante o processo eleitoral de 2018. Aqui, apareceu de forma inédita uma associação entre valores conservadores, ação religiosa e meios digitais ao longo da campanha de Jair Bolsonaro — a rigor, uma campanha privada na medida em que o candidato não tinha tempo no horário eleitoral gratuito e se valeu intensamente do aplicativo de troca de mensagens WhatsApp, uma das formas mais fechadas de comunicação na internet. Foi lá que se associaram religião e notícias falsas (as *fake news*), e por meio desse aplicativo circularam informações sobre o assim chamado “kit gay” — associado ao candidato do Partido dos Trabalhadores, Fernando Haddad —, que Bolsonaro já havia tentado disseminar, de forma não exitosa, em sua entrevista de agosto no Jornal Nacional (AVRITZER, 2019, p. 131).

Curioso notar que o debate público ficou associado aos disparos de mensagens nas redes sociais, muitos, inclusive é sabido hoje em dia, patrocinados por grupos de empresários, o que é prática considerada ilegal pelo Tribunal Superior Eleitoral Brasileiro².

Outro fato curioso é como as redes sociais e o aparato desinformativo foram tão importantes para eleger um candidato a presidenta, haja vista que Bolsonaro praticamente não participou de nenhum debate com os outros candidatos e não discutiu nenhum ponto de seu plano de governo, i.e., se é que podemos considerar o conjunto de slides publicado como plano de governo³. Nesse caso, podemos concluir que se houve diálogo com o então candidato, esse diálogo se deu por vias indiretas, distantes do debate lúcido e transparente que deveria dar a linha de uma campanha para um cargo público eletivo e teve o benefício do obscurantismo que a rede tão bem consegue açambarcar. Essa forma de fazer política, nova e pouco compreendida no contexto das eleições de 2018, tornou-se alvo

² Veja mais em *Empresários financiaram disparos em massa pró-Bolsonaro no Whatsapp, diz jornal*, disponível em https://brasil.elpais.com/brasil/2019/06/18/politica/1560864965_530788.html. Consulta em 23.mar.2021.

³ Disponível em https://flaviobolsonaro.com/PLANO_DE_GOVERNO_JAIR_BOLSONARO_2018.pdf. Acesso em 23.mar.2021.

de CPMI⁴ e ficou nacionalmente conhecido como “gabinete do ódio”, que teve endereço fixo⁵.

São muitos cruzamentos de questões e qualquer análise dos elementos apresentados aqui pode suscitar ainda outras análises mais profundas. As conexões entre atores neopentecostais e a atuação de grupos de empresários engajados num discurso de ódio, tudo isso fomentado pela ausência de uma reflexão profunda sobre a história recente brasileira, a não superação de um modelo militarizado do Estado, os acordos que anistiarão criminosos durante o período de ditadura militar, tudo isso e ainda mais tem criado um caldo de cultura altamente fértil para novos erros históricos e a ponta de lança para esses novos erros é a prática reiterada da desinformação fomentada pela desinformação.

O uso da tecnologia adiciona novas camadas ao que podemos chamar de mundo real e em nossos dias anda em voga uma constante revisão dos fatos históricos por aquelas pessoas que reivindicam um passado de glória que não existiu no Brasil. O que se pretende, em verdade, é proceder com uma revisão que traga significado à crise de histeria coletiva que acompanha alguns militantes mais extremados da direita brasileira. Nesse ínterim, o uso da tecnologia funciona como uma nova dimensão da realidade; partindo desse pressuposto, se está na rede, não importa a fonte da informação, pode ser considerado verdade.

Esse fenômeno pode ser pensado a partir das premissas de Jonathan Crary, segundo ele, “A disseminação e a adoção de tecnologias *wireless*, que aniquilam a unicidade dos lugares e dos acontecimentos, é simplesmente um efeito colateral de novas exigências institucionais” (CRARY, 2016, p. 40).

Dessa forma, um mundo *wireless* não teria um lugar; a informação não tem um lugar e por isso não há necessidade de reivindicação daquela informação, o que, conseqüentemente, faz com que a fonte deixe de ser importante. Dessa forma “A vida cotidiana não tem mais relevância política – resiste apenas como situação oca de sua antiga substancialidade” (CRARY, 2016, p. 83).

É a partir desse prisma que podemos compreender a quem interessa esse ecossistema desinformativo. Enquanto notícias falsas forem capazes de manter um engajamento constante de milhões de pessoas ao redor do mundo com elas compartilhando suas informações pessoais para as grandes corporações da área de tecnologia, ficará difícil sairmos desse mundo polarizado e conseguirmos nos compreender mutuamente. Dado o fato da superficialidade das informações que costumam ser compartilhadas – superficiais, mas com uma carga emocional altíssima, obviamente – o que acompanha é a facilidade de compartilhar para novos grupos.

⁴ Comissão Parlamentar Mista de Inquérito, instituto do Senado Federal do Brasil, que tem por finalidade investigar e tomar depoimentos para elucidar uma questão de interesse público.

⁵ Cf. *O que é o “gabinete do ódio” que está na mira da CPI das Fake News*. Disponível em <https://ultimosegundo.ig.com.br/politica/2019-12-06/o-que-e-o-gabinete-do-odio-que-esta-na-mira-da-cpi-das-fake-news.html>. Acesso em 24.mar.2021.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em tempos de pós-verdade, assistimos não apenas à corrosão dos critérios de veracidade, mas também ao colapso de qualquer senso de decoro ou responsabilidade pública. Surge, então, o que Hal Foster (2021) chama de sociedade da pós-vergonha – um ambiente em que o absurdo não desqualifica, mas impulsiona. Como ridicularizar um líder que não se constrange? Como criticar estratégias que não buscam coerência, mas apenas ruído e atenção? Quando o grotesco é incorporado como método e o escândalo vira capital político, perde-se a eficácia das ferramentas tradicionais da crítica. A política deixa de ser um campo de construção racional para se tornar um palco de performances dissonantes, onde a disfunção estética substitui o argumento e o delírio ocupa o lugar do projeto.

Essa lógica revela, em parte, o que Freud ([1921] / 2011) identificou como uma regressão à psicologia de grupo de horda, em que a figura de autoridade – agora ampliada e midiaticizada – é investida de uma força simbólica desproporcional. O líder deixa de ser um gestor de consensos para assumir o papel do “pai primordial” temido e desejado, a quem se atribui o poder de resolver contradições por meio do comando absoluto. Nesse cenário, a política não se organiza mais em torno de programas, mas de afetos intensificados, identificações precárias e fantasias de pertencimento. O apelo à autoridade irrestrita encontra terreno fértil numa massa que não busca mais representação, mas submissão simbólica e espetáculo. O problema da pós-vergonha, portanto, não está apenas no líder que a encarna, mas em uma cultura política que passou a premiar o ridículo, a performatividade vazia e a pulsão autoritária disfarçada de autenticidade.

A desinformação organizada se mostrara capaz de definir resultados eleitorais e vem sendo determinante na epidemia anticiência que estamos vivendo. São elas as principais responsáveis pela pós-verdade, esse sentimento que traz para a roda de conversa os elementos emocionais em detrimento da razão.

Existem diversas formas de superarmos o caos político em que vivemos; fazermos um esforço para compreendermos os primórdios da rede pode ser algo além da pura nostalgia, pode ser um exercício para percebermos onde perdemos o controle, para que busquemos esse controle novamente.

A internet deve ser estruturada com base nas necessidades das pessoas e não as necessidades das pessoas estruturadas com base na internet. Não podemos nos permitir sermos o produto comercializado nas bolsas de valores e para isso, a integridade da rede é fundamental. Somente de acordo com valores bem definidos, pautados na ética e na privacidade, a rede poderá nos fazer favor.

Ademais, a respeito das proliferação desinformativa, é necessário que as empresas de tecnologia sejam responsabilizadas por cada atentado contra a ciência e contra a democracia que são perpetrados graças à desinformação, pois, se a rede é regulada por essas grandes empresas, deve ser

de responsabilidade delas o que poderia ser evitado caso o produto comercializado não fôssemos nós e nossos *likes*.

Se certa manhã você acordar metamorfoseado em algum tipo de coisa diferente do que você era ao dormir, é que a rede foi reconfigurada ao ponto de te fazer perceber que você já não é mais o mesmo Gregor de antigamente, a rede detém mais informações sobre você e agora até seu sono está sendo compartilhado em algum banco de dados. Podemos fazer ideia de como será isso no futuro?

REFERÊNCIAS

- ALESSI, Gil; VIEJO, Manuel, 2019. “**Empresários financiaram disparos em massa pró-Bolsonaro no Whatsapp, diz jornal**”. *El País*. Disponível em <<https://brasil.elpais.com/brasil/2019/06/18/politica/1560864965_530788.html>>. Acesso em: 23 de mar 2021.
- AVRITZER, Leonardo, 2019. **O pêndulo da democracia**, Todavia, São Paulo.
- CRARY, Jonathan, 2016. **24/7: capitalismo tardio e os fins do sono**, Ubu Editora, São Paulo.
- FOSTER, Hal, 2021. **O que vem depois da farsa?** Ubu Editora, São Paulo.
- FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e análise do eu**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. [1921].
- HAN, Byung-Chul. **No enxame: perspectivas do digital**. Petrópolis: Vozes, 2018.
- _____. **Infocracia: digitalização e a crise da democracia**. Petrópolis: Vozes, 2022.
- HARARI, Yuval Noah, 2018. “Pós-verdade: Algumas fake news duram para sempre”, IN: HARARI, Yuval Noah, 2018. **21 lições para o século 21**, Companhia das Letras, São Paulo.
- HUI, Yuk, 2020. **Tecnodiversidade**, Ubu Editora, São Paulo.
- MCINTYRE, Lee, 2019. **The Scientific Attitude — Defending Science from Denial, Fraud, and Pseudoscience**. The MIT Press, Massachusetts.
- MOROZOV, Evgeny, 2018. **Big Tech: a ascensão dos dados e a morte da política**, Ubu Editora, São Paulo.
- KURBALIJA, Jovan, 2016. **Uma introdução à governança da internet**. Comitê Gestor da Internet no Brasil, São Paulo.
- WEISER, Mark. **The Computer for the 21st Century**. *Scientific American*, v. 265, n. 3, p. 94-104, 1991.

AS ORIGENS DO TOTALITARISMO

Eric Voegelin (1953)¹

Tradução de Marta Rios Alves Nunes da Costa²

A vasta maioria de todos os seres humanos vivos na Terra é afetada em alguma medida pelos movimentos de massa totalitários do nosso tempo. Quer os homens sejam membros, apoiadores, companheiros de viagem, coniventes ingênuos, vítimas reais ou potenciais, quer estejam sob o domínio do governo totalitário, ou quer sejam livres para organizar suas defesas contra o desastre, a relação com os movimentos tornou-se uma parte íntima de sua existência espiritual, intelectual, econômica e física. A putrefação da civilização Ocidental, por assim dizer, liberou um veneno cadavérico espalhando sua infecção pelo corpo da humanidade. O que nenhum fundador religioso, nenhum filósofo, nenhum conquistador imperial do passado conseguiu — criar uma comunidade de seres humanos através da criação de uma preocupação comum a todos eles — agora foi realizado por meio da comunidade do sofrimento sob a expansão terrestre da sujeira ocidental.

Mesmo sob circunstâncias favoráveis, um processo comunitário de tal magnitude e complexidade não se prestará facilmente à exploração e teorização pelo cientista político. No espaço, o conhecimento dos fatos deve estender-se a uma pluralidade de civilizações; por assunto, a investigação terá que variar de experiências religiosas e sua simbolização, por meio de instituições governamentais e da organização do terrorismo, às transformações da personalidade sob a pressão do medo e da habituação a atrocidades; com o tempo, a investigação terá que traçar a origem dos movimentos ao longo do curso de uma civilização que durou um milênio. Lamentavelmente, porém, as circunstâncias não são favoráveis. A destruição positivista da ciência política ainda não foi superada; e o grande obstáculo para um tratamento adequado do totalitarismo ainda é a insuficiência de instrumentos teóricos. É difícil categorizar adequadamente fenômenos políticos sem uma antropologia filosófica bem desenvolvida, ou fenômenos de desintegração espiritual sem uma teoria do espírito; pois o moralmente abominável e o emocionalmente existente ofuscarão o essencial. Além disso, a explosão revolucionária do totalitarismo em nosso tempo é o clímax de uma evolução secular. E, novamente, por causa do estado insatisfatório da teoria crítica, a essência que cresceu até à atualidade em um longo processo histórico desafiará a identificação. As manifestações catastróficas

¹ Texto inicialmente publicado em *Review of Politics* 15 (1953) como resenha da obra de Hannah Arendt *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, Brace, and Co., 1951) e republicado em: SANDOZ, E. (Editor), *THE COLLECTED WORKS OF ERIC VOEGELIN VOLUME 11* (Published Essays 1953-1965), Columbia e Londres: University of Missouri Press, 2000.

² O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho nacional de desenvolvimento científico e tecnológico - Brasil, n.303890/2024-0.

da revolução, o massacre e a miséria de milhões de seres humanos, impressionam o espectador tão fortemente e sem precedentes, em comparação com a era imediatamente anterior mais pacífica, de modo que a diferença fenomenal irá obscurecer a semelhança essencial.

Tendo em conta essas dificuldades, o trabalho de Hannah Arendt sobre *As Origens do Totalitarismo* merece atenção cuidadosa³. É uma tentativa de tornar os fenômenos contemporâneos inteligíveis ao traçar sua origem de volta ao século XVIII, estabelecendo assim uma unidade de tempo na qual a essência do totalitarismo se desdobrou em sua plenitude. E no que diz respeito à natureza do totalitarismo, ela penetra nas questões teoricamente relevantes. No entanto, este livro sobre os problemas da época também é marcado por esses mesmos problemas, pois carrega as cicatrizes do estado insatisfatório da teoria a que aludimos. Ele está repleto de formulações brilhantes e intuições profundas — como seria de se esperar de uma autora que dominou seus problemas como filósofa — mas, surpreendentemente, quando a autora persegue essas intuições acerca de suas consequências, a elaboração se desvia em direção a uma estagnação lamentável. Tais descarrilamentos, embora embaraçosos, são, no entanto, instrutivos — às vezes mais instrutivos do que as próprias intuições — porque revelam a confusão intelectual da época e mostram de forma mais convincente do que qualquer argumento por que as ideias totalitárias encontram aceitação em massa e a encontrarão por muito tempo.

Este livro está organizado em três partes: Antissemitismo, Imperialismo e Totalitarismo. A sequência dos três tópicos é aproximadamente cronológica, embora os fenômenos sob os três títulos se sobreponham no tempo. O antissemitismo começa a dar as caras na Era do Iluminismo; a expansão imperialista e os pan-movimentos alcançam de meados do século XIX até o presente; e os movimentos totalitários pertencem ao século XX. Além disso, a sequência revela uma ordem de intensidade e ferocidade crescentes no aumento de características totalitárias em direção ao clímax nas atrocidades dos campos de concentração. E é, finalmente, uma revelação gradual da essência do totalitarismo, de suas formas incipientes no século XVIII até ao modo totalmente desenvolvido do aniquilamento niilista de seres humanos.

No entanto, esta organização dos materiais não pode ser completamente compreendida sem sua motivação emocional. Há mais de uma maneira de lidar com os problemas do totalitarismo; e não é certo, como veremos, que a da Dra. Arendt seja a melhor. De qualquer forma, não pode haver dúvida de que o destino dos judeus, o massacre em massa e a falta de moradia de pessoas deslocadas⁴, é para a autora um núcleo de choque emocional, o núcleo a partir do qual irradia seu desejo de investigar as causas do horror, de entender fenômenos políticos na civilização ocidental que pertencem à mesma

³ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace, and Co., 1951, xv, 477 pages.

⁴ No original Voegelin utiliza a expressão “*the homelessness of displaced persons*”, mas esta condição de não ter moradia não é apenas uma condição de ausência de casa, abrigo físico, mas também ausência de lugar no mundo, como diria Arendt. N.T.

classe e de considerar meios que deterão o mal. Este método emocionalmente determinado de proceder, de um núcleo concreto de choque em direção a generalizações, conduz a uma delimitação do assunto. O choque é causado pelo destino dos seres humanos, dos líderes, dos seguidores e das vítimas de movimentos totalitários; portanto, o desmoronamento do antigo e a formação de novas instituições, os cursos de vida de indivíduos em uma era de mudança institucional, a dissolução e a formação de tipos de conduta, bem como as ideias de conduta correta, se tornarão tópicos; o totalitarismo terá que ser entendido por suas manifestações no meio de conduta e instituições apenas esboçadas. E de fato corre pelo livro — como o tema principal — a obsolescência do estado nacional, entendido como organização protetora das sociedades políticas ocidentais, devido às mudanças tecnológicas, econômicas e às consequentes mudanças do poder político. Com cada mudança, setores da sociedade se tornam "supérfluos", na medida em que perdem sua função e, portanto, são ameaçados em seu *status* social e existência econômica. A centralização do estado nacional e a ascensão das burocracias na França tornam a nobreza supérflua; o crescimento das sociedades industriais e as novas fontes de receita no final do século XIX tornam os judeus como banqueiros estatais supérfluos; toda crise industrial cria superfluidade de seres humanos por meio do desemprego; a tributação e as inflações do século XX dissolvem as classes médias em escombros sociais; as guerras e os regimes totalitários produzem milhões de refugiados, trabalhadores escravos e internos de campos de concentração e empurram os membros de sociedades inteiras para a posição de material humano dispensável. No que diz respeito ao aspecto institucional do processo, o totalitarismo é, portanto, a desintegração de sociedades nacionais e sua transformação em agregados de seres humanos supérfluos.

A delimitação do assunto por meio das emoções despertadas pelo destino dos seres humanos é a força do livro da Dra. Arendt. A preocupação com o homem e as causas de seu destino em convulsões sociais é a fonte da historiografia. A maneira como a autora dá conta dos eventos atualmente em movimento até suas origens na concentração do estado nacional remete a memórias distantes da grandiosa forma como Tucídides deu conta do movimento catastrófico de seu tempo, da grande *kinesis*, até suas origens no surgimento da *polis* ateniense após as Guerras Persas. A emoção em sua pureza torna o intelecto um instrumento sensível para reconhecer e selecionar os fatos relevantes; e se a pureza do interesse humano permanecer imaculada pelo partidarismo, o resultado será um estudo histórico de nível respeitável — como no caso da presente obra, que em suas partes substantivas se encontra notavelmente livre de absurdos ideológicos. Com admirável distanciamento da luta partidária da época, a autora conseguiu escrever a história das circunstâncias que ocasionaram os movimentos, dos próprios movimentos totalitários e, acima de tudo, da dissolução da personalidade humana, desde o ressentimento antiburguês e antisemita inicial até os horrores contemporâneos do “homem que cumpre seu dever” e de suas vítimas.

Esta não é a ocasião para entrar em detalhes. No entanto, alguns dos tópicos devem ser mencionados para transmitir uma ideia da riqueza da obra. A primeira parte é talvez a melhor breve história do problema antissemita existente; pois atenção especial deve ser dada às seções sobre os judeus da corte e seu declínio, sobre o problema judaico na Berlim iluminada e romântica, o esboço de Disraeli e o relato conciso do caso Dreyfus. A segunda parte — sobre o Imperialismo — é teoricamente a mais penetrante, pois cria os conceitos-tipo para as relações entre fenômenos, que raramente são colocados em seu contexto apropriado mais amplo. Ele contém os estudos sobre a emancipação fatídica da burguesia que quer ser uma classe alta sem assumir as responsabilidades do governo, sobre a desintegração das sociedades nacionais ocidentais e a formação de elites e turbas, sobre a origem do pensamento racial no século XVIII, sobre a expansão imperialista dos estados nacionais ocidentais e o problema racial nos impérios, sobre os correspondentes pan-movimentos continentais e a origem do nacionalismo racial. Dentro desses estudos maiores estão embutidas preciosas miniaturas de situações e personalidades especiais, como os esplêndidos estudos de Rhodes e Barnato, dos traços de caráter dos Bôeres e sua política racial, da burocracia colonial britânica, da incapacidade dos estados nacionais ocidentais de criar uma cultura imperial no sentido romano e o subsequente fracasso do imperialismo britânico e francês, do elemento de infantilismo em Kipling e Lourenço da Arábia, e da questão da minoria da Europa Central. A terceira parte — sobre o totalitarismo — contém estudos sobre a sociedade sem classes que resulta da superfluidade geral dos membros de uma sociedade, sobre a diferença entre multidão e massa, sobre a propaganda totalitária, sobre a polícia totalitária e os campos de concentração.

O resumo deste enorme material, bem documentado com notas de rodapé e bibliografias, é às vezes amplo, traindo a alegria da narração habilidosa do verdadeiro historiador, mas ainda mantido unido pela disciplina conceitual da tese geral. No entanto, neste ponto, uma nota de crítica terá que ser permitida. A organização do livro é um pouco menos rigorosa do que poderia ser, se a autora tivesse se valido mais prontamente dos instrumentos teóricos que o atual estado da ciência coloca à sua disposição. O seu princípio de relevância que ordena os materiais variados em uma história de totalitarismo é a desintegração de uma civilização em massas de seres humanos sem *status* econômico e social seguro; e seus materiais são relevantes na medida em que demonstram o processo de desintegração. Obviamente, esse processo é o mesmo que foi categorizado por Toynbee como o crescimento do proletariado interno e externo. É surpreendente que a autora não tenha utilizado os conceitos excepcionalmente diferenciados de Toynbee; e que mesmo seu nome não apareça nem nas notas de rodapé, nem na bibliografia, nem no índice. O uso do trabalho de Toynbee teria acrescentado peso substancial à análise da Dra. Arendt.

Como mencionamos, este excelente livro é, infelizmente, manchado por certos defeitos teóricos. O tratamento de movimentos do tipo totalitário no nível de situações sociais e mudanças,

bem como de tipos de conduta determinados por eles, está apto para dotar a causalidade histórica de uma aura de fatalidade. Com certeza, situações e mudanças exigem, mas não determinam, uma resposta. O caráter de um homem, o alcance e a intensidade de suas paixões, os controles exercidos por suas virtudes e sua liberdade espiritual entram como determinantes adicionais. Se a conduta não for entendida como a resposta de um homem a uma situação, e as variedades de resposta como enraizadas nas potencialidades da natureza humana em vez de na situação em si, o processo da história se tornará um fluxo fechado, do qual cada corte transversal em um dado ponto do tempo é o determinante exaustivo do curso futuro. A Dra. Arendt está ciente desse problema. Ela sabe que mudanças nas situações econômicas e sociais não tornam as pessoas simplesmente supérfluas, e que pessoas supérfluas não respondem necessariamente com ressentimento, crueldade e violência; ela sabe que uma sociedade implacavelmente competitiva deve seu caráter à ausência de freio e de um senso de responsabilidade pelas consequências; e ela está até inquietamente ciente de que nem toda a miséria dos campos de concentração nacional-socialistas foi causada pelos opressores, mas que uma parte dela decorreu da perda espiritual que tantas das vítimas trouxeram consigo. Sua compreensão de tais questões é revelada sem sombra de dúvida na seguinte passagem:

Nada talvez distinga as massas modernas tão radicalmente daquelas dos séculos anteriores quanto a perda da fé em um Juízo Final: os piores perderam o medo e os melhores perderam a esperança. Incapazes ainda de viver sem medo e esperança, essas massas são atraídas por todo esforço que parece prometer uma fabricação feita pelo homem do paraíso que elas desejavam e do inferno que elas temiam. Assim como as características popularizadas da sociedade sem classes de Marx têm uma semelhança estranha com a Era Messiânica, a realidade do campo de concentração se assemelha a nada mais do que a imagens medievais do inferno. (419)

A doença espiritual do agnosticismo é o problema peculiar das massas modernas, e os paraísos e infernos feitos pelo homem são seus sintomas; e as massas têm a doença, estejam elas em seu paraíso ou em seu inferno. A autora, portanto, está ciente do problema; mas, estranhamente, o conhecimento não afeta seu tratamento dos materiais. Se a doença espiritual é a característica decisiva que distingue as massas modernas daquelas dos séculos anteriores, então seria de se esperar que o estudo do totalitarismo fosse delimitado, não pelo colapso institucional das sociedades nacionais e pelo crescimento de massas socialmente supérfluas, mas sim pela gênese da doença espiritual, especialmente porque a resposta ao colapso institucional claramente traz as marcas da doença. Então, as origens do totalitarismo não teriam que ser buscadas principalmente no destino do estado nacional e nas mudanças sociais e econômicas concomitantes desde o século XVIII, mas sim na ascensão do sectarismo imanentista desde a Alta Idade Média; e os movimentos totalitários não seriam simplesmente movimentos revolucionários de pessoas funcionalmente deslocadas, mas movimentos

de credo imanentistas nos quais heresias medievais chegaram à sua fruição. A Dra. Arendt, como dissemos, não tira conclusões teóricas de suas próprias intuições.

Essa inconclusividade tem uma causa. Ela vem à tona em outra das formulações profundas que a autora projeta para uma direção surpreendente: “O que as ideologias totalitárias visam, portanto, não é a transformação do mundo exterior ou a transmutação revolucionária da sociedade, mas a transformação da própria natureza humana” (432). Esta é, de fato, a essência do totalitarismo como um movimento de credo imanentista. Os movimentos totalitários não pretendem remediar os males sociais por meio de mudanças industriais, mas querem criar um milênio, no sentido escatológico, por meio da transformação da natureza humana. A fé cristã na perfeição transcendental através da graça de Deus foi convertida — e pervertida — na ideia de perfeição imanente por meio de um ato do homem. E essa compreensão do colapso espiritual e intelectual é seguida, no texto da Dra. Arendt, pela frase: “A natureza humana como tal está em jogo, e mesmo que pareça que esses experimentos não conseguem mudar o homem, mas apenas destruí-lo... deve-se ter em mente as limitações necessárias a um experimento que requer controle global para mostrar resultados conclusivos” (433). Quando li esta frase, mal pude acreditar em meus olhos. “Natureza” é um conceito filosófico; denota aquilo que identifica uma coisa como uma coisa deste tipo e não de outro. Uma “natureza” não pode ser mudada ou transformada; uma “mudança de natureza” é uma contradição de termos; mexer na “natureza” de uma coisa significa destruí-la. Conceber a ideia de “mudar a natureza” do homem (ou de qualquer coisa) é um sintoma do colapso intelectual da civilização ocidental. A autora, de fato, adota a ideologia imanentista; ela mantém uma “mente aberta” em relação às atrocidades totalitárias; ela considera a questão de uma “mudança de natureza” uma questão que terá de ser resolvida por “tentativa e erro”; e como a “tentativa” ainda não pôde se valer das oportunidades oferecidas por um laboratório global, a questão deve permanecer em suspense por enquanto.

Essas frases da Dra. Arendt, é claro, não devem ser interpretadas como uma concessão ao totalitarismo no sentido mais restrito, isto é, como uma concessão às atrocidades nacional-socialistas e comunistas. Pelo contrário, elas refletem uma atitude tipicamente liberal, progressiva e pragmática em relação aos problemas filosóficos. Sugerimos anteriormente que os descarrilamentos teóricos da autora são às vezes mais interessantes do que suas intuições. E essa atitude é, de fato, de importância geral porque revela o quanto os liberais e totalitários têm em comum; o imanentismo essencial que os une anula as diferenças de *ethos* que os separam. A verdadeira linha divisória na crise contemporânea não corre entre liberais e totalitários, mas entre os transcendentalistas religiosos e filosóficos de um lado e os sectários imanentistas liberais e totalitários do outro lado. É triste, mas deve ser relatado, que a própria autora traça essa linha. O argumento começa com sua confusão sobre a “natureza do homem”: “Somente a tentativa criminosa de mudar a natureza do homem é adequada à nossa percepção trêmula de que nenhuma natureza, nem mesmo a natureza do homem, pode mais

ser considerada a medida de todas as coisas” — uma frase que, se tiver algum sentido, só pode significar que a natureza do homem deixa de ser a medida, quando algum imbecil concebe a noção para mudá-la. A autora parece ficar impressionada com o imbecil e está pronta para esquecer a natureza do homem, bem como toda a civilização humana que foi construída sobre seu entendimento. A “multidão”, ela admite, viu corretamente “que todos os quase três mil anos de civilização ocidental... entraram em colapso”. Saem os filósofos da Grécia, os profetas de Israel, Cristo, para não mencionar os pais da Igreja e os escolásticos; pois o homem atingiu a maioridade, e isso significa “que de agora em diante o homem é o único criador possível de suas próprias leis e o único criador possível de sua própria história”. Essa maioridade tem que ser aceita; o homem é o novo legislador; e nas tábuas limpas do passado ele inscreverá as “novas descobertas na moralidade”, que Edmund Burke ainda considerava impossíveis.

Parece um pesadelo niilista. E é um pesadelo, em vez de uma teoria bem pensada. Seria injusto responsabilizar a autora pelo nível de pensamento crítico, pelo que obviamente é um tremor traumático devido ao impacto de experiências que foram mais fortes do que as forças da resistência espiritual e intelectual. O livro como um todo não deve ser julgado pelos descarrilamentos teóricos, que ocorrem principalmente em sua parte conclusiva. O tratamento do tema é animado e sempre atravessado pelo conhecimento antigo sobre a natureza humana e a vida do espírito, que, nas conclusões, a autora deseja descartar e substituir por “novas descobertas”. Vamos, em vez disso, nos confortar com a ironia inconsciente da frase de encerramento da obra, onde a autora apela, para o “novo” espírito de solidariedade humana, a Atos 16:28: “Não te faças mal algum, pois todos estamos aqui.” Talvez, quando a autora passar da citação para a audição dessas palavras, seu medo torturante termine como o do carcereiro a quem elas foram dirigidas.

APRESENTAÇÃO A “MARX OU MARXISMO? OBSERVAÇÕES SOBRE UMA ABORDAGEM ACRÍTICA DA SITUAÇÃO”, DE MICHAEL HEINRICH

PRESENTATION TO “MARX OR MARXISM? OBSERVATIONS ON AN UNCRITICAL APPROACH TO THE SITUATION”, BY MICHAEL HEINRICH

Marco Aurélio Palu

Mestre em direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Bacharel e licenciado em Ciências Sociais pela

Universidade Estadual de Maringá (UEM).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2635-8281>

E-mail: marco.a.palu@gmail.com

RESUMO:

Em *Marx ou marxismo? observações sobre uma abordagem acrítica da situação* Michael Heinrich argumenta que Marx não estava interessando em uma definição “identitária” e “verdadeira” para o termo “marxismo”. O cientista político alemão sustenta que o assim chamado *marxismo* constitui-se de uma vulgarização da obra de Marx, e que se inicia como corrente prático-teórica já em vida do autor de *O capital*. O texto de Heinrich sobrevoa com sua conhecida maestria o passado revolucionário marxista lançando luz no que os autoproclamados herdeiros de Marx fizeram de sua obra, ao mesmo tempo em aponta como essa tradição, longe de ser uma solução, se apresenta como parte do problema a ser enfrentado, isto é, como parte de um período histórico contrarrevolucionário.

PALAVRAS-CHAVE: Marx. Marxismo. MEGA. História do marxismo.

INTRODUÇÃO

Em *Marx ou marxismo? observações sobre uma abordagem acrítica da situação*¹ Michael Heinrich² argumenta que Marx não estava interessando em estabelecer uma definição “identitária” e “verdadeira” para o termo *marxismo*. O cientista político alemão sustenta que o assim chamado marxismo constitui-se de uma vulgarização da obra de Marx que se inicia já em vida do autor de *O capital*. O texto de Heinrich ora traduzido é baseado em uma palestra ministrada há 10 anos, em 2015, e nos dá elementos para pensar se, hoje no século XXI, após a derrota do “socialismo real” e já nos estertores da globalização, se o que se chama de marxismo não estaria ainda mais distante da obra de Marx do que já se esteve antes. Lançando luz no que a tradição marxista fez da obra de Marx e procurando entender como essa tradição contribuiu para o nosso tempo contrarrevolucionário, Michael Heinrich sobrevoa com sua conhecida maestria o passado revolucionário marxista.

¹ Título adotado pelo autor em uma conferência o qual a presente tradução reproduz. Na edição eletrônica (2015), da revista socialista alemã *Neues Deutschland*, o texto aparece com o título *Je ne suis pas marxiste*. Sob esse título o texto foi disseminado em outras traduções, como a inglesa e a brasileira. Disponível em: “Je ne suis pas marxiste” | nd-aktuell.de. Acesso em: 12/10/2025.

² Michael Heinrich é um cientista político alemão especialista na obra de Karl Marx. Foi professor de economia política na Universidade de Ciências Aplicadas de Berlim (HTW Berlin) até 2016 e editor da *Prokla*, revista de ciência social crítica, entre 1987 e 2016. O autor é uma referência nos estudos da teoria marxiana e marxista, e sua obra introdutória sobre *O capital*, *Kritik der politischen Ökonomie: eine Einführung* [Crítica da economia política: uma introdução], é a mais difundida em países germanófonos, já tendo sido traduzida para oito idiomas.

Se para Marx e Engels (o primeiro marxista) havia uma robusta unidade entre 1) crítica da economia política; 2) análise de conjuntura e; 3) uma reflexão teórico-prática sobre a luta de classes, a política e sobre as limitações do estado; a tão reclamada unidade “dialética” entre teoria e prática não teve o mesmo sucesso nos herdeiros diretos de Marx. Exceção feita à poucas figuras, como Rosa Luxemburgo e Vladimir Lênin, que permaneciam alinhando esses três elementos em sua teorização e sua atividade, o marxismo pouco contribuiu efetivamente para a análise da realidade depois de Marx. Reagindo a isso que nesse curto mas vibrante texto Michael Heinrich demonstra que desde a consolidação da Segunda Internacional, presidida pelo Partido Social Democrata Alemão, até a queda do Muro de Berlim com o PCUS, o destino da obra de Marx foi sendo hodiernamente submetido a uma série de revisões ideológicas “oficiais”, cargo de instrumentos partidários e organizações políticas.

Heinrich nos mostra que desde a vigência do Partido Social Democrata Alemão em inícios do século XX, e mesmo após o ocaso institucional do marxismo-leninismo no final desse mesmo século, o modo de encarar a obra de Marx não passou por uma inflexão significativa nos meios marxistas. Nesse quadro histórico, é bastante perceptível que os marxistas “oficiais” da atualidade tenham perdido sobre a obra de Marx o controle que exerciam até então. Os mesmos gestores políticos comunistas que teriam supostamente aperfeiçoado – ao mesmo tempo em que se afastavam – as tendências e indicativos contidos na obra de Marx acabaram por perder sobre ela o controle político que exerciam até então. O que poderia estimular e impulsionar uma autocrítica desses setores não impediu que uma série de deturpações e vulgarizações fossem feitas da obra marxiana: mesmo quando falava-se de Marx se fazia de forma muito rarefeita, residual e centrífuga – a partir do recurso à passagens escolhidas e tiradas de contexto e, que repetidas *ad nauseum*, faziam-nas caber na nova realidade à fórceps. Assim, não é de surpreender que inclusive adulterações nos originais tenham sido feitas³.

Decorrência disso foi o prevalecimento no campo do *marxismo vulgar* do antigo entendimento mecanicista de que a esfera econômica ocupa “a determinação em última instância”⁴ do metabolismo social, com “o estrutural” sendo encontrado unilateralmente na dimensão produtiva e reprodutiva da vida humana – procedimento que dispensava análises que não derivavam a *superestrutura* da *infraestrutura*. Há pelo menos duas versões desse expediente vulgarizador do marxismo, em que se hipertrofia ora uma, ora outra dimensão do existente: o economicismo e o politicismo. Essas versões podem ser sumarizadas do seguinte modo: se no

³ O quadro histórico da obra marxiana é tão trágico que o destino da obra de Marx padeceu de uma influência decisiva, e logo após sua morte e nas mãos de seu maior amigo e parceiro intelectual. Talvez a maior e mais polêmica conquista atingida pelo projeto MEGA², que conta com a participação Michael Heinrich, se refira aos manuscritos de *O capital* produzidos por Marx na década de 1860 e com o apoio de cartas trocadas entre Marx e Engels sobre a redação do livro. Assim, atualmente, – pelos volumes da MEGA² publicados nos anos 1990 – é amplamente sabido das alterações, adições, supressões e subdivisões capitulares feitas por Engels na publicação dos livros II e III – especialmente desse último. Por exemplo, o capítulo sobre a crise do capital no livro III é seguido pelo da queda tendencial à queda de lucro, levando a um entendimento de que um deriva do outro. Algo que levou e ainda leva a resistências e óbices de toda sorte, dado que toda uma geração de leitores, estudiosos e militantes ao redor do mundo se formaram nos originais e traduções baseadas nas publicações feitas por Engels. Graças à MEGA² hoje se sabe, mediante a consulta dos manuscritos originais de Marx, que isso foi realizado por Engels.

⁴ cf. Marx, 1982.

economicismo tudo o que não é econômico é reduzido a fator, no politicismo, ao contrário, tudo que não é político é reduzido a fator.

Se é verdade que para Marx a esfera econômica possui preponderância momentânea no metabolismo social do modo de produção capitalista, não seria correto dizer o mesmo das formações ideais, de que estas não retroagiriam sobre a vida social, sendo elas condenadas um mero epifenômeno, ou a um reflexo fotográfico, uma determinação mecânica. Assim, para o esquematismo manualesco do *marxismo vulgar* dominante no século XX e que ainda se ecoa no presente, supõe-se como dado algo que precisaria ser explicado por meio de uma análise mais detida, e que mereceria uma investigação caso a caso, e não somente uma mera derivação dogmática das categorias econômicas – que são bastante dinâmicas – para outras esferas da vida social, como a política, o direito, a arte, a filosofia, etc. Ao reduzir-se o marxismo a um “método” proveniente exclusivamente das determinações econômicas partiu-se de suposições arbitrárias, suposições essas que, por sua natureza, não analisavam a gênese histórica dos fenômenos e, portanto, não conseguiam dar sua funcionalidade específica na vida cotidiana, quem dirá captar a essência desses mesmos fenômenos. Desde modo, e ao arrepio da letra marxiana, não era identificada em sua *differentia specifica*⁵ a natureza histórica do objeto tratado, perdendo-se assim toda sua riqueza teórica constitutiva, bem como sua potencialidade prática.

Lendo o texto de Heinrich vemos que os Estados-partidos da URSS e da RDA não estavam muito interessados no projeto MEGA². Para esses, tudo que não era parte das tarefas ordinárias da política soviética era secundário. Assim, os pesquisadores da MEGA² eram uma espécie de *avis rara* e o projeto era uma “bela flor” sem qualquer significado prático. No entanto, o MEGA² teve alguns impactos subversivos (muito limitados): apresentou o devir dos textos de Marx e Engels, e o caráter inconcluso dos mesmos. Também esses textos têm seus contextos históricos, e é preciso reconhecer isso em vez de tratá-los como a expressão de uma verdade eterna. Em verdade, escapava à compreensão dos gestores soviéticos e comunistas ao redor do globo que o projeto era um espinho na carne do dogmatismo por meio da edição crítica das obras de Marx e Engels.

A partir daí com a prática militante tendo se tornado monopólio do partido e um valor em si mesmo, nem mesmo as mais contundentes provas históricas materiais em contrário pareceram fazer com que os marxistas analisassem sua tradição criticamente, mesmo que insistissem em associar suas táticas e estratégias à obra e ao pensamento de Marx. Nada disso foi suficiente para estimular o movimento contrário de políticos e militantes comunistas “oficiais”, tendo esses há muito se separado das tendências e indicativos contidos na obra de Marx. Em nossos dias, com poucas e escassas ressalvas, a palavra socialista não identifica mais uma luta socialmente ampla no seio das lutas sociais, em sentido de tocar o solo histórico de produção e da reprodução da vida, como era para o autor do *Manifesto Comunista*.

Em boa medida a desconstrução da crítica marxista se dá a partir de uma leitura acrítica do texto fundacional da tradição, o *Manifesto Comunista*. Se baseiam nele não só a militância, mas mesmo teses acadêmicas as mais

⁵ Termo utilizado por Marx desde 1843, na *Crítica a filosofia do direito de Hegel*, para designar uma explicação lógica devidamente fundamentada. Segundo Marx, “uma explicação que não dá a *differentia specifica* não é uma explicação” (Marx, 2010, p. 34).

mirabolantes para postular como central metodológico o conceito de luta de classes – apresentado como uma espécie de nódulo atemporal e transcendental, à maneira positivista – como categoria válida a qualquer campo da atividade humana e a qualquer tempo. Não é difícil encontrar teses que aplicando o conceito “Luta de Classes na Roma Antiga”; “Direito e Luta de Classes”, “Literatura e luta de classes”, etc⁶. Quando, na realidade, tanto para a prática quanto para a teoria, se trataria de explicar aquilo que se pressupõe, e não de aplicar modelos. Aplicar modelos nunca foi o objetivo de Marx, pois em sua analítica a classe social nunca fez as vezes da emancipação humana – sendo a primeira somente um *meio* para a realização da segunda.

O texto de Heinrich nos lembra que a esquerda vive atualmente uma crise a nível mundial. A crise deriva fundamentalmente das contradições vividas na busca de caminhos que rompam com o stalinismo e com o marxismo vulgar.

Isso se torna tão mais evidente quando temos em conta que a *forma partido* defendida por Marx, na qual a organização é a expressão ideológica e representante política da luta dos trabalhadores, esteja praticamente fora de horizonte. Na atualidade ocorreria uma inversão entre necessidade do partido e princípio do partido. Isso em boa medida é sintoma das mazelas da esquerda à nível global, mas em especial da brasileira, que é terrivelmente débil em termos ideo-políticos. O *partido* não corresponderia mais às necessidades históricas da classe trabalhadora, tendo se transformado em princípio, uma idealidade, um princípio de partido, e a partir dele, de cima pra baixo, se *fazendo* a classe. Na experiência histórica brasileira vemos que o maior partido de esquerda, que leva em sua insígnia a força da palavra “trabalhadores”, tem pouco ou quase nada de marxista em seus métodos e em sua organização, ou daquilo que podemos conceber marxianamente (e mesmo leninianamente) como um organismo político da perspectiva dos trabalhadores. O que teve de marxista em seus quadros ou debandou ou foi suprimido pelas correntes majoritárias em seu interior, principalmente após a chegada da presidência, em 2002. O “stalinismo à brasileira” tem nisso uma culpa fundamental.

O que nas greves dos anos 1978-80 se mostrou como uma necessidade histórica dos trabalhadores posta pela lógica de seu próprio movimento – dada a falência completa e patente das legendas stalinistas da esquerda tradicional, que até então se erguiam da representação operária – foi refreando em mera luta eleitoral nos anos

⁶ Vale a menção a tão conhecida quanto esquecida passagem de Lenin em *O estado e a revolução* que muito claramente ilustra nosso ponto: “O principal na doutrina de Marx é a luta de classes. É o que se diz e se escreve muito frequentemente. Mas é incorreto. E dessa incorreção muitas vezes resulta uma deturpação oportunista do marxismo, sua falsificação num espírito aceitável para a burguesia. Isso porque a doutrina da luta de classes foi criada *não* por Marx, *mas* pela burguesia *antes* de Marx, e, falando de modo geral, é *aceitável* para a burguesia. Quem reconhece *apenas* a luta de classes ainda não é marxista, pode estar restrito aos limites do pensamento burguês e da política burguesa. Limitar o marxismo à doutrina da luta de classes significa restringir o marxismo e deturpá-lo, reduzi-lo ao que é aceitável para a burguesia. Só é marxista aquele que *expande* o reconhecimento da luta de classes até o reconhecimento da *ditadura do proletariado*. Nisso reside a diferença mais profunda entre o marxista e o vulgar pequeno-burguês (e também o grande). É nessa pedra de toque que é preciso experimentar a compreensão e o reconhecimento *verdadeiros* do marxismo. E não é de estranhar que, quando a história da Europa colocou a classe operária na *prática* diante dessa questão, não apenas todos os oportunistas e os reformistas, mas também todos os ‘kautskistas’ (pessoas que vacilam entre o reformismo e o marxismo), tenham se revelado lamentáveis filisteus e democratas pequeno-burgueses que *negam* a ditadura do proletariado. A brochura de Kautsky *A ditadura do proletariado*, publicada em agosto de 1918, ou seja, muito depois da primeira edição do presente livrinho, é um modelo de deturpação filistina do marxismo e de usa infame renegação *de fato*, simultaneamente com seu reconhecimento hipócrita *em palavras* (ver meu texto *A revolução proletária e o renegado Kautsky*, Petrogrado e Moscou, 1918)” (Lenin, 2017, pp. 56-57).

1990 em diante⁷. Assim é que nos estertores da ditadura militar alargara-se um horizonte e um espaço decisivo – porém vago – que exigia preenchimento, o qual foi ocupado pelo PT (Partido dos Trabalhadores).

Já no que diz respeito aos partidos comunistas tradicionais e “herdeiros” do marxismo, vítimas da repressão militar, aferrados a um passado já superado, e se valendo de métodos organizativos claramente arcaicos, pouco de relevante se fez na cena pública brasileira após a queda do muro de Berlim. Hoje pouco contam em número de militantes e em representação política.

Em que pese esse fato, faz-se notar que no interior desses meios partidários (proto)marxistas, o que, mais do que nunca, faz do marxista um marxista sua prova de valor, seria sua “ação organizada”. Não mais, como era para Marx e seus melhores seguidores, o esforço pelo conhecimento das leis dinâmicas da ciência da história, bem como a relação prático-reflexiva entre momento ideal (as formações ideais) e base real (a esfera da economia), entre filosofia e vida cotidiana – mas a assim chamada *prática*. Nesse sentido, e em sentido contrário a uma autocrítica, evoca-se uma interpretação dogmática XI tese *Ad Feuerbach*, onde “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (Marx, 2007). Agora, mais do que nunca, esse aforismo é interpretado como exortação à ação em si mesma, numa espécie de compulsão moral à militância organizada em alguma agremiação partidária, a pretexto de mera “intervenção” na realidade – seja ela qual for. Isso é defendido à exaustão, por exemplo, na pletora pela “ocupação” do espaço das redes sociais.

Mesmo o movimento da história – aquele mesmo em que desde Marx e Engels os comunistas reclamavam ser representantes – dando provas do contrário, categorias clássicas, mas datadas, do marxismo, não são abandonadas, pelo contrário: são enfaticamente reafirmadas. A categoria leniniana de imperialismo, por exemplo, formulada no período da I Guerra para refletir as contendas do capital monopolista europeu, é trazida como *passaport* no mundo agora globalizado, em momento onde as contradições do centro já se encontram abundantemente na periferia, bem como as da periferia no centro do capital. E ainda assim essa categoria é trazida de uma forma decalcada, pois a referida globalização é entendida como *ideologia* (no pior sentido e mais mal compreendido uso do termo) e não como um rearranjo produtivo de tipo historicamente novo, onde não só o capitalismo, mas toda a humanidade atingiu um novo patamar existencial.

Se no mundo “pós-ideológico” o capitalismo “tardio” dá mostras de colapso final, não é, no entanto, incomum encontrar no ativismo de esquerda das redes sociais como alternativa a esse quadro referências a um passado comunista “perdido”, a partir de figuras rebuscas no século XX, desta ou daquela revolução anti-imperialista, de alguma revolução anticolonial africana ou latino-americana, alguma luta interseccional onde a categoria “classe social” tenha se feito presente. Basta invocar uma outra palavras-chave do vocabulário marxista, como “luta de classes”, “imperialismo”, ou ainda a hegeliana “totalidade social”, e aplicá-las à alguma pauta social “secundária” e feito, *habemus marxista*! Nos casos mais sérios repete-se com obstinada certeza e sem muita

⁷ Digno de nota é que o PT, embora tenha sido um dos principais atores articuladores da “Constituição Cidadã”, a Constituição de 1988, orientou sua bancada a não assinar a Carta Magna brasileira, num claro gesto de sectarismo esquerdista. Hoje, ironicamente, é um partido que luta pela vigência daquilo que ainda há de social dessa Carta frente aos ataques da extrema-direita e do rentismo.

reflexão o adágio lukácsiano de que “o pior tipo de socialismo é melhor que o melhor capitalismo” (Lukács, 2008). Postura “radical” que deixa de fora, no aqui e agora, o reconhecimento de pautas sociais que existem no presente como fundamentais para a construção do futuro humano. É como dizer, “primeiro façamos a revolução que depois as coisas se resolvem por si mesmas”.

Já nos casos mais sofisticados vemos a coisa ganhar um verniz e um acabamento filosófico mais robusto a partir de jargões como “ontologia”, “crise estrutural”, “fetichismo” – supostos abracadabras do “sistema” marxiano e seu segredo. Nos menos sofisticados ainda comparece de prontidão a problematização manualesca de “isso é uma contradição dialética”, seguida imediatamente da resolução “lógica” infletida a partir da palavra *práxis*. Assim, uma determinação possível desse tipo de marxismo se dá pelo seu uso: o marxismo é definido como as “armas da crítica” *aplicadas* como um universal absoluto e ahistórico.

Ao que parece o mal-estar (pós)moderno do “realismo capitalista” proposto por Mark Fisher é inarredável inclusive para os marxistas. Estes se acham subsumidos a um quadro de “desertificação do real” que beira o cinismo – o exato oposto, portanto, da crítica marxista. Nem mesmo de quem tradicionalmente se espera uma “imaginação dialética” de futuro e uma atitude revolucionária e crítica é possível extrair uma “imaginação” para o fim do capitalismo. Ou seja, as categorias da sociedade civil-burguesa dominam até a mais recôndita imaginação mesmo em seu polo crítico.

Um outro fato digno de nota é o crescente apelo pelas redes sociais no ambiente militante. O *revival* stalinista⁸ de parte da geração Z, por exemplo, parece olhar para este passado – negligenciando claramente o adágio marxiano presente em *O 18 de Brumário* de que “a revolução social deve tirar poesia do futuro”. Nesses meios vemos que quanto mais Marx é cultuado menos é efetivamente compreendido. A despeito de sustentar sua atualidade, invoca-se na realidade uma figura mítica. Tudo se passa como se o movimento da história pudesse ser (re)editado a partir da agitação política no ambiente virtual, sempre a partir da *vontade* – agora renovada e acentuada – da juventude revolucionária da vez. Essa, em que pese as capacidades e potencialidades que toda nova geração traz em seu seio, e ainda que eticamente se veja como esquerda, é incapaz de se diferenciar da direita em sua prática e em seus métodos: tem sua estética militante, suas batidas palavras de ordem – não podendo faltar a laudatória saudação “camarada”.

Ao não entender e não levar a sério o período histórico em que se encontram, os “marxistas” não fazem nem uma análise imanente nem uma crítica séria dos movimentos identitários que tanto criticam, dos quais se apressam em se separar a partir da categoria-mãe classe social. Assim, procurando um lugar ao sol no ambiente político-cultural tribal da pós-modernidade, o “marxismo” parece reduzir-se também à mais uma “identidade”

⁸ György Lukács, uma outra referência obrigatória no assunto em questão, nos traz um panorama no qual, “é muito baixo o número daqueles que realmente leram Marx” (Lukács, 2020, p. 92), e também, “o marxismo, concebido acertadamente, [...] não existe mais. Em seu lugar, temos o stalinismo, e continuaremos a tê-lo ainda por algum tempo.” (Lukács, 1972, p. 32) O autor húngaro ainda diz que “não há mais marxistas. Nós simplesmente não temos uma teoria marxista” (Lukács, 1972, p. 31).

entre outras tantas – com um discurso, uma gramática, uma ritualística, e uma estética que lhe são bastante próprias.

De outro lado, em viés realista, a crise da esquerda pode ser vista com extrema positividade, porque assim como não foi possível para a esquerda continuar a repetir os erros do stalinismo e o marxismo vulgar no passado, nos dias atuais é menos ainda. Ainda é possível sondar algumas vozes lúcidas nesse ambiente que, embora não sejam marxistas *tout court*, parecem entender a mensagem de Marx de forma mais lúcida e cuidadosa que os próprios marxistas⁹. Um exemplo é filósofo esloveno Slavoj Žižek cita a tese onze de maneira a invertê-la, trocando de posição as orações e ressaltando o elemento interpretativo ativo do pensamento em nosso momento histórico. Se temos em conta que Marx em poucas e determinadas ocasiões assumiu e levou a cabo a prática política, passando a maior parte de sua vida comprometido com a redação de *O capital*, o mais terrível projétil que já fora lançado na cabeça da burguesia (incluindo os arrendatários)”¹⁰ talvez a interjeição do filósofo esloveno seja um impulso interessante, “primeiro é preciso pensar o mundo, para só depois transformá-lo”.

É assim que o texto de Michael Heinrich nos ajuda a retirar o barco do marxismo da *deriva identitária* em que atualmente se encontra e nos convida a restabelecer a potencialidade de toda uma tradição – tendo sempre Marx à frente do leme.

⁹ cf. Žižek, 2012.

¹⁰ *infra*, p. 11.

REFERÊNCIAS

LENIN, Vladimir. **O Estado e a revolução: a doutrina marxista sobre o Estado e as tarefas do proletariado na revolução**. São Paulo: Boitempo, 2017.

LUKÁCS, György. **A Destruição da razão**. Tradução Rainer Patriota. Alagoas: Instituto Lukács, 2020.

_____. **Conversation with Gyorgy Lukács (Interview with Franco Ferrarotti)**. New York: World View, 1972.

_____. **Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971**. Organização, introdução e tradução Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

MARX, Karl. Prefácio. In: _____. **Para a crítica da economia política**. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1982, pp. 23-27.

_____. **Crítica a filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo, SP: Boitempo, 2010.

MARX, K. ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

ZIZEK, Slavoj. **Vivendo no fim dos tempos**. Tradução Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX OU MARXISMO?

Observações sobre uma abordagem acrítica da situação¹.

Por Michael Heinrich

Foi professor na Universidade de Ciências Aplicadas, na Universidade de Viena e na Universidade Livre de Berlim. É colaborador da MEGA2

Michael Heinrich

Email: m.heinrich@prokla.de

Tradução de Marco Aurélio Palu²

Alguns esclarecimentos introdutórios da tradução

O texto de Heinrich ora traduzido foi originalmente escrito para ser lido em uma conferência. Antes da publicação direcionada ao leitor, alguém entregou o artigo ao jornal socialista alemão ND, que pediu permissão para publicá-lo. Heinrich deu permissão e os editores escolheram um título diferente, o que o autor considerou aceitável, pois o título original estava relacionado à conferência. Eles também omitiram a maioria das notas de rodapé e das fontes bibliográficas incluindo elas no corpo texto sem a devida referência.

Esse artigo de jornal resumido foi traduzido para o inglês e depois traduzido novamente para o português³. Para publicação em um periódico acadêmico, Michael Heinrich indicou incluir algumas das notas de rodapé omitidas na tradução publicada divulgada em inglês e que foram incorporadas no texto sem a devida referência.

Na versão ora apresentada foi realizado, além da revisão da edição inglesa, o cotejamento com a versão original alemã. Ambos os textos enviados diretamente pelo autor.

¹ O texto que se segue é a versão revista da contribuição de Heinrich para a conferência *Zur Lage des Marxismus* (Sobre a situação do marxismo), organizada pela Assoziation für kritische Gesellschaftsforschung (Associação para a Investigação Social Crítica), e ocorrida em dezembro de 2013. Foi publicado posteriormente sob o título de *Marx oder Marxismus? Anmerkungen zum unkritischen Umgang mit der Lage*, tendo sido revisado e autorizado por Michael Heinrich, em 2015. *Marx oder Marxismus? Anmerkungen zum unkritischen Umgang mit der Lage*. (in: Alex Demirovic et al. (Hrsg.), *Was ist der „Stand des Marxismus?“*, Münster: Dampfboot 2015, 121-129). O texto possui uma versão não-autorizada publicada na revista eletrônica *Neues Deutschland*, no mesmo ano de 2015. A presente tradução se baseia na versão revisada e autorizada pelo autor. (N.T.B.).

² Marco Aurélio Palu Mestre em direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Bacharel e licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Email: marco.a.palu@gmail.com

³ Essa tradução utilizou como fonte a versão em inglês presente em "*Je ne suis pas marxiste*" - Michael Heinrich | libcom.org. Disponível em: <https://aterraeredonda.com.br/je-ne-suis-pas-marxiste/>, acesso em 12/10/2025. (N.T.B.).

Michael Heinrich usa as edições da MEGA clássica nas citações de corpo do texto. Tanto as edições da MEW (Marx-Engels Werke⁴), as MECW (Marx-Engels Complete Works⁵). As citações de corpo de texto estão indicadas pela bibliografia da versão original, também a pedido do autor. A bibliografia utilizada por Heinrich consta ao final do documento.

Para as notas da tradução brasileira usamos a abreviação N.T.B., e para as notas originais do autor N.A. Ambas contando como notas de rodapé.

Aquele que visita o túmulo de Karl Marx no cemitério Highgate em Londres encontra um enorme pedestal onde há erguido um também enorme busto de Marx. É preciso, no entanto, dirigir um olhar mais atento a ele.

Logo abaixo do busto está escrito em letras douradas “trabalhadores de todo o mundo, uni-vos”, e mais abaixo, também em dourado, “Karl Marx”. Embaixo deles uma simples e pequena lápide está posicionada dentro do pedestal, a qual dá nome sem ouro nem pompa aos que estão enterrados ali: ao lado de Karl Marx, há sua esposa Jenny, seu neto Harry Longuet, sua filha Eleanor, e Helene Demuth – que por décadas foi a governanta de Marx.

Após a morte de sua esposa o próprio Marx escolhera uma lápide simples. Marx não era do tipo extravagante. Ele foi explícito em pedir por um funeral sereno, restrito a um pequeno círculo de amigos. Somente onze pessoas se fizeram presentes. Friedrich Engels conseguiu impedir os planos do Partido Social Democrata Alemão de erguer um monumento a Marx no cemitério. Ele escreveu a August Bebel que a família era contra tal monumento, já que a lápide simples “seria profanada aos seus olhos se substituída por um monumento” (MECW 47, p. 17)⁶.

⁴ MEW/Marx-Engels Werke: edição incompleta da obra publicada pelo editorial Dietz de Berlim (DDR) entre 1953 e 1968, o projeto inicial era de 39 volumes, que com a inclusão de registros e índices foi legada aos 45 tomos.

⁵ MECW/Marx-Engels Complete Works: edição incompleta em inglês do editorial Lawrence & Wishart de Londres, ainda mais abarcativa e erudita que o MEW alemão, foi publicada entre 1975 e 2004, consistindo em 50 volumes, incluindo 13 com a correspondência Engels-Marx; a divisão editorial consiste em: Volumes 1-3: Primeiros Trabalhos (1835-1844); Volumes 4-27: Obras Gerais (1844-1895); Volumes 28-37: Obras Econômicas (1857-1894) e finalmente Volumes 38-50: Cartas (1844-1895).

⁶ Michael Heinrich usa citações que constam na edição das Marx-Engels Complete Works (MECW). Os volumes da MECW começaram a ser editados em 1975, depois que os princípios gerais de edição foram acordados pelos representantes dos três lados (Instituto Marxismo-Leninismo [Edições Progresso] de Moscou, os Comitês Centrais dos PCs na Grã-Bretanha e nos EUA e suas editoras [Lawrence and Wishart], Londres e Nova York [International Publishers]) em uma conferência em Moscou, em dezembro de 1969. Mais de quarenta volumes foram publicados antes da queda da URSS; os poucos volumes restantes foram concluídos e publicados em 2004. Grande parte dos primeiros escritos de ambos os autores, muitos de seus artigos de jornal (por exemplo, do *Neue Rheinische Zeitung* 1848-49) e a maioria de suas cartas, bem como muitos dos manuscritos econômicos de Marx, foram publicados em inglês pela primeira vez nas MECW. No total, os 50 volumes compreendem 1.968 obras e outros documentos (dos quais 805 foram publicados em inglês pela primeira vez) e 3.957 cartas (das quais 2.283 nunca haviam sido publicadas em inglês antes). As MECW consistem em escritos de Marx entre 1835 e sua morte em 1883, e de Engels entre 1838 e sua morte em 1895. Os primeiros volumes

Cerca de setenta anos depois, não sobrou ninguém para zelar o túmulo de Marx. O monumento que hoje lá está foi encomendado pelo Partido Comunista da Grã-Bretanha e inaugurado em 1956. Apenas o regulamento do cemitério impediu que ele fosse ainda maior. Mas os marxistas posteriores sobressaíram sobre Marx⁷.

Je ne suis pas marxiste, foi a declaração de um Marx bastante irritado ao seu genro Paul Lafargue, quando esse o reportou das ações dos “marxistas” franceses. Engels fez circular essa declaração inúmeras vezes, incluindo cartas a periódicos – certamente pensando no consumo público⁸. A distância entre Marx e os marxistas também é expressa em outros comentários. Quando esteve na França, em 1882, ele escreve a Engels que “os ‘*marxistes*’ e ‘*anti-marxistes*’ [...] em seus respectivos congressos em Roanne e Saint-Étienne” tinham “ambos feito o seu melhor para arruinar minha estada em França”. (MECW 46, p. 339)

Em todo caso, o tal “marxismo” não agradava a Marx. E além disso, quando o economista Adolf Wagner analisa pela primeira vez a teoria marxiana em seu manual e escreve sobre “sistema socialista” de Marx, este último, indignado, anota sob a forma de glosas que “nunca estabeleceu nenhum sistema socialista” (MECW 24, p. 533). “Sistemas” e qualquer “ismo” enquanto visão de mundo nunca foram particularmente seu estilo. O leitor interessado procura em vão por passagens em sua obra em que ele se define como pai fundador de algum “ismo”. Ademais de se ver como um homem de “partido” (o qual ele referia não como uma organização específica, mas sim a totalidade de forças em luta contra o capitalismo e pela emancipação social), Marx dizia-se um homem de ciência. *O capital*, que ele considerava “o mais terrível projétil que já fora lançado na cabeça da burguesia (incluindo os arrendatários)” (MECW 42, p. 358), estava, segundo ele, incluído nas “tentativas científicas de revolucionar a ciência” (MECW 41, p. 436). A ênfase em “científicas” é do próprio Marx. E, quando Marx escreve no *Prefácio* ao primeiro volume de *O capital*, “dou boas-

(vols. I-II) incluem a *juvenillia*, como a correspondência entre Marx e seu pai, a poesia de Marx e cartas de Engels para sua irmã. A edição também contém várias obras importantes e conhecidas de Marx e Engels, como *A condição da classe trabalhadora na Inglaterra* (vol. IV), *O Manifesto comunista* (vol. VI), *O 18 de Brumário* (vol. XI) e o *Anti-Dühring* (vol. XXV). A coleção está dividida em três partes. Os volumes I a XXVII reúnem os escritos políticos, filosóficos, históricos e jornalísticos dos autores, em ordem cronológica. Os volumes XXVIII-XXXVII reúnem especificamente os escritos de Marx sobre economia política, incluindo uma grande quantidade de material de rascunho e manuscritos que culminaram nos três volumes de *O capital* (vols. XXXV-XXXVII). Por fim, os volumes XXXVIII-L reúnem as cartas e a correspondência pessoal dos autores. As traduções baseadas na MECW são as mais disseminadas e usadas até os dias de hoje, e consagram os esforços editoriais da MEGA² (N.T.B.).

⁷ Engels provavelmente previu o que estava por vir. Ele providenciou um “enterro” no mar para si mesmo (N.A.).

⁸ Engels mencionou essa afirmação em cartas a Eduard Bernstein (MEW 35, p. 388) e a Conrad Schmidt (MEW 37, p. 436), bem como numa carta ao jornal *Sächsische Arbeiter-Zeitung*, que foi publicada no *Sozialdemokrat* (MEW 22, p. 69) (N.A.).

vindas à toda opinião crítica embasada cientificamente” (MECW 35, p. 11), não estava simplesmente sendo retórico. Marx tinha plena consciência da natureza provisória e da falibilidade das afirmações científicas.

De omnibus dubitatum – “duvidar de tudo” –, escreveu ele em resposta à questão sobre o seu mote de vida num questionário biográfico que sua filha o apresentou. A enorme massa de manuscritos que Marx deixou sem publicar, as muitas e consideráveis revisões de textos já publicados, em certa medida atestam o fato de que nem mesmo sua própria obra estava isenta de dúvidas. Mas na história do marxismo tal obra fora frequentemente tratada de maneira diferente.

Historicamente falando, foi a partir da popularização dos últimos trabalhos de Engels, especialmente do *Anti-Dühring*, que se constitui o ponto de partida para a construção do marxismo⁹. Foi somente com a pressão de Bebel e Liebknecht na década de 1870 que Engels confrontou as opiniões do professor universitário alemão Eugen Dühring, que paulatinamente ganhava adeptos na social-democracia alemã. Uma vez que Dühring havia montado um novo e abrangente “sistema” de filosofia, história, economia, e ciências naturais, Engels precisou acompanhá-lo em todas essas áreas, mas não sem deixar claro no prefácio de seu livro que seu texto “de modo algum pode visar apresentar outro sistema como alternativo ao ‘sistema’ de Herr Dühring” (MECW 25, p. 6).

Mas não adiantou. Para a história o *Anti-Dühring* se tornou precisamente o ponto de partida desse “sistema” que ganhou fama sob o nome de “marxismo”. Seu primeiro representante destacado foi Karl Kautsky. Até o período da Primeira Guerra, também Lênin o acompanhou sem qualquer reserva importante.

Enquanto Engels ainda zombava da pretensão de Dühring de uma “verdade última e final” (MECW 25, p. 28), agora tal pretensão, juntamente com todas as fantasias de onipotência nela baseadas, era feita por muitos marxistas: “A doutrina marxista é onipotente porque é a verdadeira” (LENIN, 1913, p. 3). Os recortes aplicados pelo marxismo social-democrata antes da Primeira Guerra foram se seguindo pelos do marxismo-leninismo, que se tornou a doutrina canônica na União Soviética após a morte de Lênin.

Para que fique claro: minha intenção não é desacreditar todas as conquistas políticas e analíticas de Kautsky, Lênin e muitos outros marxistas. Caso alguém deseje avaliar seus méritos o fará individualmente em cada caso.

⁹ Mas é um tanto tendencioso fazer de Engels o “inventor” do marxismo, como fez a editora Propylän, quando deu à tradução alemã da biografia de Engels escrita por Trisram Hunt o subtítulo de “o homem que inventou o marxismo”. A edição original em inglês leva um título mais preciso “Engels: o comunista de casaca”. (N.A.).

O que estou tratando são essas simplificações descritas como “marxismo”, essas misturas de materialismo simplório, ideias burguesas de progresso, e um hegelianismo vulgar que se apresentam como “materialismo dialético” e “materialismo histórico” –, termos que em vão se buscam na obra de Marx¹⁰.

Os bem-instruídos, modernos e não-dogmáticos marxistas vão prontamente objetar que esses cultos à personalidade não são sua praxe, e que o velho marxismo dogmático também não o é. Somente seu ponto de vista iluminado pode ser considerado “marxismo”, todo o resto seria descartável – das concepções deterministas de história à redução das relações de gênero como “contradições secundárias”, tudo sendo sumariamente enviado ao gulag stalinista - tudo isso não teria nada a ver com o supostamente verdadeiro e real marxismo. No entanto, se à alguém interessado ocorrer se perguntar no que consiste o tal verdadeiro marxismo, a dúvida subitamente se desmancha no ar - e não por acaso.

Se essa mesma pessoa procurar dar um corpo substancial ao termo “marxismo” então necessariamente irá se deparar com um dilema. Caso seja inserido muito conteúdo então a determinação se torna muito concreta e muito facilmente acaba contradizendo a ciência decorrente dele. O “lysenkismo” é tão somente o mais famoso exemplo disso¹¹. Mas caso se deixe as coisas num nível vago e abstrato corre-se o risco de aquilo apresentado como marxismo permaneça no nível dos clichês: tudo o que é real é também material, a história se desenvolve por meio de contradições, etc.

Para muitos marxistas, György Lukács é considerado como aquele que desatou esse nó. De acordo com Lukács, mesmo que todos os resultados da teoria de Marx tenham se provados falsos, seu “método” ainda permaneceria correto: manter a “dialética materialista” como método de pesquisa era o suposto centro nervoso do chamado “marxismo ortodoxo”. Ainda que seja ignorado o fato de que não existe consenso entre os marxistas sobre no que consiste o assim chamado método dialético, essa advertência lukácsiana não tem a pretensão de ser um tipo de recomendação oficial, em que se aferra-se a um método mesmo que ele conduza a resultados incorretos¹².

Não obstante não se possa aduzir claramente uma determinação conceitual correta daquilo que o marxismo seja, permanece sempre entre os marxistas a possibilidade de fazer uso do termo de

¹⁰ Não há espaço aqui para uma crítica detalhada dessas construções. Ela com frequência fora formulada a partir de diferentes perspectivas de esquerda. Apenas uma pequena seleção: Fetscher (1967); Negt (1969); Rubel (1974); Labica (1986); Fleischer (1993); Elbe (2008, p 12-29). (N.A.).

¹¹ O biólogo soviético Lyssenko declarou a genética como uma “ciência burguesa”, incompatível com os princípios do marxismo-leninismo. Com o apoio de Stalin, essa ideia prevaleceu e bloqueou a investigação genética na União Soviética durante mais de duas décadas (cf. Lecourt 1976). (N.A.).

¹² De modo algum estou contestando que há ali conceitos razoáveis de materialismo e de dialética. O que duvido muito é de que a partir deles se possa reunir os fundamentos de uma ontologia e de um método geral (Heinrich 2008). (N.A.).

maneira descritiva. Assim, uma definição possível da palavra “marxismo” é “o marxismo engloba todas as práticas dos últimos 150 anos nas quais que dá continuidade ou se refere positivamente às obras de Karl Marx, bem como aos autores e ativistas que ulteriormente se referiram a Marx”; no que se seguiria a “constante assédio ao marxismo nas mãos do stalinismo e do fascismo” (Mayer, 2012, p. 158). Aparentemente, o stalinismo não contaria como uma parte do marxismo, embora esta corrente se refira sempre positivamente à “obra de Karl Marx”, assim como a maioria de seus contemporâneos nunca tenha duvidado que o stalinismo fosse parte do marxismo - entre eles alguns de não pouco espírito crítico, como Ernst Bloch. Se retrospectivamente o stalinismo é excluído do marxismo – entendido aqui em sentido descritivo – então está se procedendo de uma forma não tão diferente daquela de Stálin, que também procurou apagar dos registros e das fotografias aqueles que caíram em desgraça.

O fato de que não seja tarefa fácil para os marxistas determinar o que realmente seja o “marxismo” de alguma maneira também é responsabilidade de Marx. Há que se admitir que esse último não facilitou a vida daqueles primeiros. Sua obra consiste não somente em um conjunto de textos publicados, mas também em uma variedade imensa de manuscritos não publicados em vida.

Os projetos teóricos fundamentais que Marx se debruçou permaneceram todos inacabados. Manuscritos não publicados como os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, ou a coletânea de 1845/46 que ficou conhecida como *A ideologia alemã*, permaneceram fragmentados e inacabados. Muitos dos textos são ou sínteses provisórias, como o *Manifesto comunista*, de 1848, são partes de projetos inacabados - tal como o primeiro livro *Contribuição a crítica da economia política* (1859), ou o primeiro volume de *O capital* (1867/1872). Análises políticas como *O 18 de brumário* (1852), ou *A guerra civil na França* (1871) tratam de forma exaustiva de seus respectivos tópicos, mas a teoria do Estado e da política que Marx aspirava só é abordada de forma implícita e incompleta. Marx não deixou somente um projeto inacabado, ele deixou uma série de projetos inacabados. Não há razão para duvidar que a discussão desses projetos - em seu respectivo alcance e lacunas - bem como a relação entre eles, proporcionou, e ainda proporciona, um rico material de debate. Além disso, os trabalhos póstumos de Marx foram pouco a pouco sendo publicados (ainda estão sendo publicados até hoje).

Cada geração de leitores foi confrontada com diferentes conjuntos de obras completas (*oeuvre*) de Marx, e em muitas ocasiões durante o século XX se proclamou que agora – finalmente – poder-se-ia conhecer o verdadeiro Marx! No entanto, os trabalhos póstumos em geral foram intensamente revisados pelos seus respectivos editores antes virem à publicação. Esse foi o caso já do segundo e do terceiro volumes de *O capital*, publicados por Engels, e é ainda mais o caso dos

Manuscritos econômico-filosóficos e de *A ideologia alemã*¹³, publicados entre os anos 1920/30. De modo que os materiais de Marx e Engels foram integralmente publicados pela primeira vez sem tais intervenções editoriais somente na segunda *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA), publicada desde 1975, mas até o momento (2015) apenas metade dela apareceu.

Entretanto, no desenvolvimento histórico dos vários marxismos os textos de Marx e Engels desempenham um papel limitado. De início, as pessoas ficavam satisfeitas com algumas formulações pequenas e marcantes, como a de que a história é sempre a “história da luta de classes”¹⁴, ou de que o “comunismo” é “o movimento real que abole o atual estado de coisas”¹⁵. Mas o contexto no qual Marx fez essas afirmações, e o modo como elas foram sendo modificadas pelos posteriores desenvolvimentos da teoria marxiana – se provaram de menor interesse. Para o marxismo, Marx não interessava enquanto pensador que estava em constante aprendizado e desenvolvendo continuamente suas concepções teóricas, mas sim como alguém que produziu verdades finais – o “marxismo”.

Muitos dos modernos e bem-instruídos marxistas também mantêm uma certa distância em relação a um compromisso firme para com a obra de Marx. É frequente a ênfase de que não “fazem filologia”, ao contrário, dizem preferir tratar politicamente da obra de Marx. Não raras vezes, porém, esse distanciamento acaba concorrendo para o objetivo de manter intocada a própria noção de teoria de Marx e do marxismo. Se, por exemplo, referimos o conceito de práxis nas *Teses ad Feuerbach*, que muitos consideram conter o cerne da teoria de Marx, ao contexto específico do debate com os Feuerbach e os neo-hegelianos – tirando das *Teses ad Feuerbach* o seu estatuto de documento fundamental (Heinrich, 2004) - , ou se sublinhamos que, no caso do *Manifesto Comunista*, o verdadeiro debruçar de Marx na análise do capitalismo começa após o *Manifesto*, com algumas das teses ali contidas sendo até mesmo rejeitadas, então perderemos muitos amigos. A mesma coisa acontece se notamos que nem todas as afirmações contidas em *O capital* estão gravadas na rocha, e que, por exemplo, há indícios de que nos anos 1870 Marx poderia ter considerado mais criticamente a “lei da queda tendencial da taxa de lucro”, conforme demonstram os manuscritos 1864/65 do terceiro volume de *O capital* (Heinrich, 2013, p.139). Ao fim e ao cabo, isso tudo seria tão somente “filológico”.

Uma vez mais, e para que fique claro: o fato da crítica ao capitalismo não se esgotar na filologia é muito banal. Outro fato, tão banal quanto, é que se quisermos trabalhar com os conceitos

¹³ Muito instrutivo neste contexto é o estudo de Michael T. Koltans (2002) sobre a história editorial da chamada *Ideologia Alemã* e os interesses marxistas associados às respectivas edições (N.A.).

¹⁴ cf. MARX, Karl. *O Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 40. (N.T.B.).

¹⁵ cf. MARX, Karl. *A ideologia alemã*: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845- -1846). Trad. Rubens Enderle, Nélcio Schnaider c Luciano Cavini Martorano. São Paulo, Boitempo, 2007, p. 38. (N.T.B.).

da obra de Marx temos primeiro que se apropriar deles criticamente e não partir somente de manuais. Mas, na maioria das vezes, é precisamente essa apropriação crítica que fica faltando.

Uma última coisa: entre os cientistas sociais críticos, particularmente na Associação para Pesquisa Social Crítica [Assoziation für kritische Gesellschaftsforschung], Michel Foucault goza de certa popularidade. Suas análises da relação entre saber e poder são sempre referidas generosamente. No entanto, os marxistas – mesmo aqueles modernos e não-dogmáticos – encontram dificuldades para conceber o marxismo como um tipo de saber-poder complexo. Em uma conferência organizada pela APSC, o marxismo enquanto forma de dominação não foi nem sequer tópico de discussão.

Isso, no entanto, foi tema discutido o marxismo na RDA (República Democrática da Alemanha), onde a história do marxismo fora sempre uma história de exclusão e de dominação. Mas não pertencem a esse tópico somente o stalinismo e a história dos partidos comunistas autoritários. Nos grupos de esquerda e nos seminários acadêmicos do Ocidente as supostas verdades absolutas do “marxismo” também produziram vários balizamentos entre o que “ainda é”, e o que “já não é mais” considerado marxismo, ou seja, entre aquilo que é incluído e o que é excluído de seus discursos e práticas sociais.

Mesmo que alguns queiram pensar dessa forma, a microfísica do poder não começa onde acaba o marxismo (ocidental). O “curto verão do marxismo acadêmico” (Altaver, 2007) que existiu nas universidades da Alemanha Ocidental na década de 1970, do qual alguns ainda se ressentem, era, em grande medida, uma pseudo-prosperidade que se assentou nos efeitos discursivos de poder. Na tentativa de se mostrar na vanguarda, era lugar comum – independentemente do tópico abordado – a referência à “contradição entre valor de uso e valor de troca”. Durante este período, foram elaboradas muitas análises da teoria marxiana, bem como as contribuições dela decorrentes, que são dignas de serem lidas. Mas também há uma quantidade enorme de bobagens.

De todo modo, o próprio Marx não estava atrás de verdades absolutas. Ele estava muito mais interessado era no trabalho crítico de demolir verdades absolutas na intenção de se abrir para novos espaços de pensamento e ação – os quais não dão resultados claros e imediatos.

No contraste com o “marxismo” que Marx rejeitou, com sua identidade calcada em verdades absolutas, esse Marx crítico e inacabado tem um efeito extremamente subversivo e estimulante. Quais de suas análises e conceitos são úteis, o que pode e o que não pode ajudar a mudar o mundo, não está definido de antemão. Há sempre a necessidade de discutir e fazer novos juízos “*De omnibus dubitatum*”.

Referências:

- Altwater, Elmar. (2007). *Der kurze Sommer des akademischen Marxismus*, in: PROKLA 146, 9-24.
- Elbe, Ingo. *Marx im Westen*. (2008). Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965, Berlin.
- Fetscher, Iring. (1967). *Karl Marx und der Marxismus*. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung, München.
- Fleischer, Helmut. (1993). *Epochenphänomen Marxismus*, Frankfurt/M.
- Heinrich, Michael. (1993) Praxis und Fetischismus. Eine Anmerkung zu den Marxschen Thesen über Feuerbach und ihrer Verwendung, in: Kirchhoff Christine u.a. (Hg.), *Gesellschaft als Verkehrung. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre*, Freiburg, S. 249-270
- _____. (2008). *Weltanschauung oder Strategie? Über Materialismus, Dialektik und Kritik in der Kritik der politischen Ökonomie*, in: Demirovic, Alex (Hg.): *Kritik und Materialität*, Münster, S. 60-72.
- _____. (2013). *Von den ‚kanonischen‘ Texten zu Marx‘ ungeschriebenem „Kapital“*, in: Jaeggi, Rahel; Loick, Daniel (Hg.), *Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik*, Berlin, S.123-144.
- Hunt, Tristram. (2012). *Friedrich Engels. Der Mann, der den Marxismus erfand*, Berlin.
- Koltan, Michael T. (2002). *Die Editions-geschichte der „Feuerbach-Manuskripte“*, in: jour fixe initiative berlin (Hg.), *Geschichte nach Auschwitz*, Münster, S.119-142.
- Labica, Georges (1986): *Der Marxismus-Leninismus*. Elemente einer Kritik, Argument: Westberlin.
- Lecourt, Dominique (1976): *Proletarische Wissenschaft? Der "Fall Lyssenko" und der Lyssenkismus*, Westberlin.
- Lenin, Wladimir I. (1913): *Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus*, in: Lenin Werke Bd. 19, S. 3-9.
- Lukács, Georg (1923): *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Darmstadt 1970.
- Mayer, David (2012): *Stichwort „Marxismus I“*, in: Brand, Ulrich u.a. (Hrsg.), *ABC der Alternativen 2.0*, Hamburg, S.158-159.
- Negt, Oskar (1969): *Marxismus als Legitimationswissenschaft*. Zur Genese der stalinistischen Philosophie, in: Bucharin, Nikolai; Deborin, Abram, *Kontroversen über dialektischen und mechanischen Materialismus*, Frankfurt/M., S.7-48.
- Rubel, Maximilien (1974): *Marx, critique du marxisme*, Paris.

Publicado originalmente sob o título de **Marx oder Marxismus? Anmerkungen zum unkritischen Umgang mit der Lage**¹⁶ in: Alex Demirovic et al. (Hrsg.), *Was ist der „Stand des Marxismus?“*, Münster: Dampfboot 2015, 121-129.

Traduzido com a autorização do autor.

¹⁶ - „Zur Lage des Marxismus“ war der Titel einer von der Assoziation für kritische Gesellschaftsforschung im Dezember 2013 veranstalteten Konferenz. Der folgende Text ist die überarbeitete Fassung meines Beitrags zu dieser Konferenz.