ANTÔNIO ISMAEL DA SILVA LIMA
GÍLIAN GARDIA MAGALHÃES BRITO
(ORGANIZADORES)



FILOSOFIA EM REDE
FILOSOFIA EM TEMPOS DE PANDEMIA

EDITORA phillos. ACADEMY

Esta coletânea é formada por artigos resultantes de conferências e comunicações orais realizadas durante os dias do evento por estudantes e professores, pesquisadores das mais diversas áreas do conhecimento e de todas as regiões do país, e marcada pela multiplicidade de temas e formas de pensar. A proposta do e-book Filosofia em Rede surge como uma extensão do Webinário, tornando-se também um canal de debate e de promoção do exercício filosófico mesmo diante das limitações impostas pelo tempo presente, fortalecendo cada vez mais essa rede de conexões e diálogos e contribuindo para a difusão da produção filosófica no Brasil.

INSTITUTO TRILHAS

FILOSOFIA - UFCA

UFCA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO CARIRI

ISBN 978-65-88994-17-7

EDITORA phillos. ACADEMY

CC BY SA

FILOSOFIA EM REDE

FILOSOFIA EM TEMPOS DE PANDEMIA

Direção Editorial

Willames Frank da Silva Nascimento

Comitê Científico Editorial

Dr. Alberto Vivar Flores

Universidade Federal de Alagoas | UFAL (Brasil)

Drª. María Josefina Israel Semino

Universidade Federal do Rio Grande | FURG (Brasil)

Dr. Arivaldo Sezyshta

Universidade Federal da Paraíba | UFPB (Brasil)

Dr. Dante Ramaglia

Universidad Nacional de Cuyo | UNCUYO (Argentina)

Dr. Francisco Pereira Sousa

Universidade Federal de Alagoas | UFAL (Brasil)

Dr. Sirio Lopez Velasco

Universidade Federal do Rio Grande | FURG(Brasil)

Dr. Thierno Diop

Université Cheikh Anta Diop de Dakar | (Senegal)

Dr. Pablo Díaz Estevez

Universidad De La República Uruguay | UDELAR (Uruguai)

Antônio Ismael da Silva Lima
Gílian Gardia Magalhães Brito
(Organizadores)

FILOSOFIA EM REDE

FILOSOFIA EM TEMPOS DE PANDEMIA

Goiânia-GO
2021
EDITORA phillos. ACADEMY

DIREÇÃO EDITORIAL: Willames Frank
DIAGRAMAÇÃO: Willames Frank
DESIGNER DE CAPA: Willames Frank
CORREÇÃO: Crislay Micaely Crisóstomo Maia/ Maria Lucivone de Aguiar Leite

O padrão ortográfico, o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas do autor. Da mesma forma, o conteúdo da obra é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu autor.

Todos os livros publicados pela Editora Phillos estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

2020 Editora PHILLOS ACADEMY
Av. Santa Maria, Parque Oeste, 601.
Goiânia-GO
www.phillosacademy.com
phillosacademy@gmail.com

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S350p

LIMA . Antônio Ismael da Silva; BRITO. Gílian Gardia Magalhães; (Organizadores)

Filosofia em rede**:** Filosofia em tempos de pandemia [recurso digital]/ Antônio Ismael da Silva Lima; Gílian Gardia Magalhães Brito (Organizadores).– Goiânia-GO: Editora Phillos Academy, 2021.

ISBN: 978-65-88994-17-7

Disponível em: http://www.phillosacademy.com
1. Filosofia. 2. Capitalismo. 3Pandemia. 4. Brasil.
5. Filosofia Política. I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:
Filosofia 100

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 12

SEÇÃO I: CONFERÊNCIAS 14

Capítulo 1 15

FILOSOFAR EM QUARENTENA: REFLEXÕES

Camila do Espírito Santo Prado de Oliveira

Capítulo 2 22

FILOSOFIA E VIDA

Maria Célia dos Santos

Capítulo 3 29

EPISTEMOLOGIAS FEMINISTAS PARA UMA EDUCAÇÃO TRANSFORMADORA 29

Francisca Andréa Brito Furtado

Capítulo 4 41

POLÍTICA E MIMO NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

Kleyson Rosário Assis

Capítulo 5 47

O MUNDO PÓS-COVID19: O QUE SERÁ O AMANHÃ?

Marcos Fábio Alexandre Nicolau
Diala de Sousa Silva Nicolau

Capítulo 6 65

O QUE ESPERAR DO MUNDO APÓS A PANDEMIA? REFLEXÕES SOBRE O CAPITALISMO E A CRISE CONTEMPORÂNEA

João Emiliano Fortaleza de Aquino

SEÇÃO II: EDUCAÇÃO E O ENSINO DE FILOSOFIA 76

Capítulo 7 77

A FILOSOFIA DE RICHARD RORTY E O ENSINO DE FILOSOFIA UMA INTERVENÇÃO NA SALA DE AULA

Pablo Andrey da Silva Santana

Capítulo 8 89

FILOSOFIA E INFÂNCIA: UM DIÁLOGO ENTRE KANT E MATTHEW LIPMAN

Jaeliton Francisco da Silva

Yvisson Gomes dos Santos

Capítulo 9 96

A NECESSÁRIA VALORIZAÇÃO DA UNIVERSIDADE E PESQUISA PÚBLICAS NO BRASIL 96

Thayná Monteiro Rebelo

Loiane Prado Verbicaro

Capítulo 10 107

EDUCAR PARA SER CIDADÃO? REFLEXÕES SOBRE EDUCAÇÃO, EMANCIPAÇÃO POLÍTICA E EMANCIPAÇÃO HUMANA

Hian Sousa de Souza

Rodrigo Freitas Costa Canal

Capítulo 11 115

ENSINO DE FILOSOFIA, SURDEZ E CURRÍCULO: ENTRE IMPASSES E METODOLOGIAS

Brennan Cavalcanti Maciel Modesto

Capítulo 12 125

FAZER RIZOMA: OUTROS POSSÍVEIS PARA A ESCRITA NA ACADEMIA

Claudiana Nogueira de Alencar

Gílian Gardia Magalhães Brito

Jaira Raquel da Silva Teotonio

Capítulo 13 137

PENSAR A EDUCAÇÃO EM TEMPOS DE PANDEMIA: REFLEXÕES A MEIO CAMINHO

Eduardo Morello

Lara Emanuele da Luz

Capítulo 14 147

A TRANSFORMAÇÃO INTERCULTURAL DA FILOSOFIA

Francisco José da Silva

SEÇÃO III: IDENTIDADES 159

Capítulo 15 160

FEMINISMO NEGRO E TRABALHO REPRODUTIVO EM TEMPOS DE PANDEMIA NO BRASIL

Sandra Suely Moreira Lurine Guimarães

Capítulo 16 171

NÃO SE NASCE NEGRO, TORNA-SE: CONSIDERAÇÕES A PARTIR DE FRANTZ FANON

Milena Oliveira Pires

Capítulo 17 181

SEXUALIDADE E PRODUÇÃO DISCURSIVA: UMA ANÁLISE FOUCAULTINA

Jerliete Maria do Nascimento

Jonas Paulino de Sales

Capítulo 18 192

A LEITURA DE JOAN TRONTO ACERCA DA ÉTICA DO CUIDADO

Victor Fernando Alves Carvalho

SEÇÃO IV: ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA 203

Capítulo 19 204

A ATUALIDADE DE HERBERT MARCUSE

Anderson Alves Esteves

Capítulo 20 211

CONSIDERAÇÕES SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE HISTÓRIA E LIBERDADE DENTRO DA FENOMENOLOGIA ONTOLÓGICA EXISTENCIALISTA SARTREANA

Jonas Paulino de Sales

Capítulo 21 222

DO TERRORISMO À PANDEMIA: UMA ANÁLISE AGAMBENIA NA DA CRISE

Carolini Dellavalle Vilão

Capítulo 22 233

ESTADO DE EXCEÇÃO, CONSTITUCIONALISMO AUTORITÁRIO E SAÚDE PÚBLICA NO BRASIL: A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E A RESISTÊNCIA DEMOCRÁTICA

Emerson de Lima Pinto

Capítulo 23 244

ÉTICA DO ACONTECIMENTO

Bruno Batista da Silva

Luiz Manoel Lopez

Capítulo 24 250

NECROPOLÍTICA: REFLEXÕES ACERCA DO ATUAL CENÁRIO BRASILEIRO

Matheus Fidelis Ferreira Ventura

Francisco P. de Sousa

Capítulo 25 260

NEOLIBERALISMO, SUJEIÇÃO E CORPOREIDADE NO CONTEXTO DE UMA EMERGÊNCIA GLOBAL

Heitor Moreira Lurine Guimarães

Capítulo 26 272

UNIVERSO CONCENTRACIONÁRIO E TESTEMUNHO EM PRIMO LEVI

Edson Sá dos Reis

Capítulo 27 281

O QUE SERÁ DE NÓS? REFLEXÃO SOBRE O MUNDO PÓS-PANDEMIA

Otacilio Luciano de Sousa Neto

Capítulo 28 287

O MEDO DA MORTE E A NECESSIDADE DA METAFÍSICA COMO CONSOLO: CONSIDERAÇÕES SCHOPENHAUREANAS SOBRE A EXISTÊNCIA

Andrey Rodrigues da Silva

Capítulo 29 300

EVIDÊNCIAS GENEALÓGICAS DO *ARS MORIENDI*: MICHEL FOUCAULT E O DECAIMENTO DO LUTO

Lugan Thierry Fernandes da Costa

Capítulo 30 312

FOUCAULT E OS GREGOS: AS DIMENSÕES DO CUIDADO DE SI SOCRÁTICO-PLATÔNICO NO DIÁLOGO ALCIBÍADES I

Luis Vitor da Silva Abreu

Capítulo 31 322

MORTOS E DESAPARECIDOS POLÍTICOS: UMA REFLEXÃO ACERCA DA EVOLUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NO BRASIL. AVANÇO OU RETROCESSO?

Marcos Rodrigues Ferreira

Sandra Suely Moreira Lurine Guimarães

Capítulo 32 329

PESSOAS EM SITUAÇÃO DE RUA E A VIDA NUA NOS TEMPOS DE PANDEMIA

Antonio Matheus Sardinha Santos

Capítulo 33 339

POR UMA QUESTÃO DE VIDA: A NECESSIDADE DA CONSTRUÇÃO DE UMA *SITUAÇÃO* PARA A PROMOÇÃO DA SAÚDE NO SISTEMA ÚNICO DE SAÚDE (SUS)

Lailson André Fernandes

ORGANIZADORES 348

REVISORAS 349

APRESENTAÇÃO

Antônio Ismael da Silva Lima
Francisco José da Silva
Gílian Gardia Magalhães Brito

Vivemos em tempos de pandemia com a disseminação da Covid-19. Uma ameaça global que mudou radicalmente nosso modo de ser no mundo, colocando-nos em quarentena e forçando-nos a um isolamento social nunca antes imaginado. Essa condição de isolamento, diminuição da circulação nas cidades e redução drástica no processo de produção econômica nos desafia a refletir sobre o ritmo imposto pela sociedade capitalista, sob a lógica da globalização do mercado tendo como efeito o esgotamento do meio ambiente e o surgimento de novos riscos à vida humana e natureza. Neste sentido, a Filosofia tem como desafio refletir sobre tal crise de forma radical, apontando não apenas suas origens mais profundas, mas também suas contradições, impasses e possíveis consequências.

Em um mundo hiperconectado, a reflexão filosófica se faz agora em tempo real e de forma digital. O próprio modo de discutirmos os problemas assume a forma de uma ampla rede de conexões em um debate aberto na nova ágora virtual. Por essas razões, o Instituto Trilhas e o Curso de Filosofia da Universidade Federal do Cariri (UFCA) promoveram, em junho de 2020, o **I Webinário Filosofia em Rede: Filosofia em Tempos de Pandemia**, constituindo-se um espaço privilegiado de debate sobre essa nova condição que se nos impõe e exige de nós uma tomada de posição em face desse enorme desafio que se apresenta ao pensamento.

Esta coletânea é formada por artigos resultantes de conferências e comunicações orais realizadas durante os dias do evento por estudantes e professores, pesquisadores das mais diversas áreas do conhecimento e de todas as regiões do país, e marcada pela multiplicidade de temas e formas de pensar. A proposta do e-book **Filosofia em Rede** surge como uma extensão do Webinário, tornando-se também um canal de debate e de promoção do exercício filosófico mesmo diante das limitações impostas pelo tempo presente, fortalecendo cada vez mais essa rede de

conexões e diálogos e contribuindo para a difusão da produção filosófica no Brasil.

Na primeira seção desta obra, reúnem-se os textos dos(as) conferencistas convidados(as) do evento, com discussões em torno do exercício filosófico e do ensino de filosofia em tempos de pandemia e sobre a construção de um novo amanhã.

Na segunda seção, o debate sobre educação e as possibilidades de intervenções filosóficas nas práticas de ensino, arte, pesquisa e produção de textos constituem a pauta temática.

O debate em torno das identidades orienta a terceira seção, sobretudo aquelas em cujo período de Exceção tem seus direitos violados mais ainda.

Na quarta parte deste e-book, a que reúne o maior número de artigos, as emergências globais são consideradas a partir dos projetos locais: ética, necropolítica, resistência democrática são questões discutidas pelos autores e autoras. Nesta seção, os textos também refletem sobre medo, morte e luto, os cuidados de si, situação de vulnerabilidade em tempos de pandemia, importância do Sistema Único de Saúde, enfim, reflexões que o ano 2020 pôs em relevo.

Os temas que se sucedem neste e-book marcam a pluralidade da pesquisa e do fazer filosófico próprio do Brasil. Com autores/as oriundos de todas as regiões do país, evidencia-se a diversidade cultural do nosso povo que se reflete neste material e as diversas influências e referências teóricas que atravessam o pensar filosófico brasileiro. Acreditamos que esta coletânea muito pode contribuir para as reflexões sobre os dias atuais, no Brasil e no mundo, permitindo-nos estabelecer um paralelo entre o nosso cotidiano e o que ele pode nos oferecer ao pensamento e à prática filosófica, suscitando a descoberta e/ou construção de novos caminhos para este exercício. Acreditamos também que pode ser este um importante instrumento de continuidade dos estudos e debates provocados durante a realização da primeira edição do Webinário Filosofia em Rede, bem como para a manutenção, ampliação e fortalecimento da rede de pensadoras e pensadores brasileiros proporcionados a partir do evento, sendo este um convite permanente para seguirmos em movimento.

Boa leitura!

SEÇÃO I
CONFERÊNCIAS

Capítulo 1
FILOSOFAR EM QUARENTENA: REFLEXÕES

Camila do Espírito Santo Prado de Oliveira[1]

INTRODUÇÃO

Considero bastante importante o movimento de abertura das experiências de pesquisa e reflexão acadêmicas a, potencialmente, qualquer pessoa que esteja ligada à rede mundial de computadores. Tão importante quanto os primeiros registros escritos de poetas e pensadores, tão importante quanto a reunião de escritos nas primeiras bibliotecas. A criação do acervo, a ressonância de vozes diversas é, por si mesmo, um trabalho fundamental de cultivo.

Muitas vezes desconhecemos o trabalho de nossos colegas próximos, dos estudantes que não são orientados por nós, e, ainda mais, dos milhares de filósofas, filósofos, filósofes que trabalham no Brasil e quiçá no mundo, sem contar as pensadoras e pensadores, das mais diversas áreas, que temos pouca oportunidade de ouvir "ao vivo", vendo seus rostos, escutando suas vozes, seus acentos, conhecendo seus trejeitos, tal como nos acostumamos, em nossa época, a fazer sobretudo com as "celebridades" e com nossos contatos em redes virtuais.

É claro que o virtual, o potencial encontro com o que está fisicamente e, às vezes, temporalmente distante, traz também seu grande risco, o risco do "contágio pelo meio", meio que é também mensagem, que significa. Homogeneizaremos nossas imagens, nossas falas, nossas linguagens e pensamentos no acelerado, no desencarnado, no entrecortado, no pulverizado e espetacularizado das atuais plataformas de encontro? Sou das que considera que vale o risco, desde que a ele estejamos atentes, buscando, ao vivê- lo, escutar, na balbúrdia que nós mesmos produzimos, os sons que nos permitirão encontrar outres que ainda são por nós inimagináveis, aqueles que darão novos sentidos a tudo isso que, no nosso dizer, dizemos e não dizemos.

Além do mais, será que estamos menos pasteurizados, em nossas linguagens e diálogos, nos meios das salas-de-aula, dissertações e teses, artigos em revistas acadêmicas ou comunicações e palestras em congressos? Será que também a estética e a ética da vida universitária regular não é já parte desse mesmo mundo da espetacularização, da

[1] Universidade Federal do Cariri – UFCA.

liquidez e da produção-consumo? Se o trabalho via telas e redes me incomoda, incomodam também, na maior parte do tempo, os protocolos que seguimos como técnicos e profissionais do conhecimento.

Tendo tudo isso como questão, vamos ao webinário! Preparei umas duas cismas sobre o tema proposto para esta mesa para compartilhar com vocês. Nada de original, nada aprofundado. São reflexões-convites. O tema proposto para a mesa foi: Filosofia em Tempos de Pandemia, desafios e possibilidades.

QUAL FILOSOFIA?

Tenho estudado, durante os últimos dezoito anos, a filosofia grega antiga. Tem um livro do Pierre Hadot, intitulado *O que é a Filosofia Antiga?*[2] em que ele diz que a compreensão da filosofia como uma atividade puramente teórica é inadequada para entender o que foi a filosofia grega antiga. Veja que no título da obra há um "é" e nãoum "foi", indicando, talvez, que a recuperação (ou será a invenção?) de um sentido próprio da experiência antiga da filosofia seja algo necessário para torná-la presente. A Filosofia, para os gregos antigos, é um modo de vida, uma "opção existencial", em que o sentido do viver está constantemente em questão e, por isso, ensejando reflexões e discursos, o que entendemos hoje como teorias ou doutrinas antigas. O que isso significa? Significa que a afeição/busca/amor à sabedoria, que constitui a filosofia, é uma atitude, uma experiência diante da vida que perpassa não apenas os raciocínios e os discursos, mas também a ação política, a convivência com os amigos, a alimentação, a ginástica, os chamados exercícios espirituais. Ou seja, em grego: filosofar é *lógos kaì érgon*, pensamento e trabalho, palavra e ação.

No entanto, isto tudo é abstrato, muitos de vocês dirão, com razão. Afinal, o grego antigo em questão, nessas afirmações feitas anteriormente, é, no mais das vezes, um homem, socialmente livre, que possui propriedades, incluindo muitas vezes alguns homens e mulheres escravizados e que, portanto, conta, para o filosofar, com muitos e muitas que trabalham para ele, para que tenha o tempo da *scholé*, do ócio. O tempo não dedicado ao labor (as atividades reprodutivas como chamará a tradição marxista: fazer sua comida, lavar sua roupa, limpar os ambientes que habita), nem à produção (fabricação de objetos, de

[2] HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia Antiga?*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

instrumentos), nem mesmo ao negócio (as atividades rentáveis)[3].

Desta forma, o modo de vida filosófico grego antigo - integral, livre e coerente que nos pareça - é dependente de outros modos de vida, servis e não reflexivos, de mulheres e homens. Isso não significa dizer que não havia lá mulheres e homens pobres, e mesmo estrangeiros e escravizados, que tenham praticado filosofia. Mas que a filosofia, como modo de vida, no sentido grego, está relacionada a condições materiais, a um modo de vida existente, que, como tal, configura a possibilidade do seu exercício.

Isto era assim lá. Isso ainda é assim aqui. A compreensão da filosofia como uma área do saber, uma disciplina acadêmica e, portanto, como uma profissão, que temos hoje, se dá em meio a um modo de vida em que, para nos dedicarmos à filosofia, apoiamo-nos emtrabalhos de muitas e muitos que nos dão suporte. Alienamos, na maior parte dos casos, os trabalhos reprodutivos (os cuidados com crianças, idosos, com a casa, com nossa alimentação, com nosso corpo) seja a alguém da nossa família (às mulheres, principalmente) seja a trabalhadoras domésticas (às mulheres negras, principalmente), colocamo-nos como alienados do mundo dos negócios (mantendo, de certa forma, a tradição grega), embora dele façamos parte, como trabalhadores remunerados, pertencentes a instituições que se entendem como empresas.

Ocupamo-nos, então, com o exercício de pensamento: com a reflexão sobre, com a crítica a, com a elucidação de, coma especulação a respeito de. Tudo isso fundamental, no meu entender. Trabalho que merece ser reconhecido, sustentado, estimulado. No entanto, talvez (e aqui vem a cisma), possamos aproveitar a experiência da pandemia para reexperimentar e recriar a relação desse nosso trabalho (repito, fundamental) com o nosso modo de vida e com os modos de vida dos quais ele depende.

Costumamos conceber que o nosso trabalho é encontrar os problemas intrínsecos aos modos de pensar, os problemas que a tradição filosófica nos legou, ou os problemas oriundos daquilo que a tradição nos legou, os fundamentos lógicos, ontológicos, políticos, morais, estéticos ou mesmo materiais dessa tradição. Mas quem sabe se se trata, como diz

[3] Aqui estou articulando problematicamente duas categorizações distintas: as atividades fundamentais da *vita activa*, segundo Hannah Arendt: labor, trabalho e ação e a distinção trabalho produtivo e trabalho reprodutivo, segundo Federici. Cf. ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001 e FEDERICI, Silvia. *O Ponto Zero da Revolução: trabalho doméstico reprodução e luta feminista*. São Paulo: Elefante, 2018.

Marx, de transformar, não imediatamente o mundo, se pensado como algo estrutural ou exterior, mas o nosso modo de ser-pensar-fazer mundo, este imundo? Transformar interpretando, interpretar transformando.

Durante esses dias de pandemia, entrei em contato com o conceito de "teórica doméstica" apresentado pela Mariana Pimentel, da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, no canal *Conversações Filosóficas*, do Caio Souto, da Universidade Estadual do Amapá[4]. Esse conceito de "teórica doméstica" tensiona justamente a divisão entre o trabalho acadêmico, teórico, e o trabalho doméstico. Pimentel denuncia que o trabalho de pesquisa, tal como configurado habitualmente por nossas instituições, supõe um modo de vida masculinizado, numa sociedade sexista, apartado e sem responsabilidade pelos trabalhos reprodutivos. A pensadora propõe, então, a partir de sua própria experiência, repensar esta construção em seu corpo e sua prática, compartilhando seus questionamentos com estudantes, propondo novas dinâmicas de pesquisa. Também uma série de publicações sobre a ética do cuidado vem ganhando espaço no debate filosófico[5]. Minha cisma vai nessa mesma toada, seguindo pelo mote da filosofia grega antiga, que é o campo em que tenho jogado. Também porque tem algo que me parece muito importante na tradição grega, e que está presente também em outras tradições antigas, como as ameríndias, por exemplo, que é a experiência de temporalidades múltiplas que convivem. E a assunção de que o filosofar, como as atividades de criação poética, depende de um tempo fora do tempo cronológico ou mesmo do tempo cíclico do cotidiano. Estar disponível para a reflexão, nos diz a tradição, depende de não estar preso às utilidades, não estar imerso nos serviços, nos labores.

Mas a grande questão que nos toca aqui é que estes tempos podem e, quiçá, precisam conviver. Podemos viver filosoficamente saindo e entrando da caverna, cuidando espiritualmente e não sombriamente destes corpos, sem precisar escravizar o corpo/alma de ninguém? Será que não seria isso o transformar a caverna no ambiente

---

[4] Cf. https://www.youtube.com/watch?v=neRbtDie3T0 e também PIMENTEL, Mariana. *Trabalho Doméstico como Trabalho de Arte*, em: https://teteia.org/post/617937207529013248/o-trabalho- dom%C3%A9stico-como-trabalho-de-arte.

[5] Cf. por exemplo: CRESPO, Luís Fernando. *A Filosofia como Cuidado*, em http://anpof.org/portal/index.php/pt-BR/comunidade/coluna-anpof/2619-a-filosofia-como-cuidado.

solar de que nos nutrimos?

Não pretendemos aqui moralizar sobre a dinâmica de vida de ninguém. A fala tem mais o sentido de ser um convite à atenção ao cotidiano e a como ele apresenta suas necessidades. Há uma conformação de ritmos, de desejos, de pensamentos, de ações, de relações que se dá dia a dia, hora a hora, minuto a minuto. Como isto se dá em cada um de nós, o que fazemos do nosso tempo e do tempo das outras e outros com quem nos relacionamos?

Há uma história bíblica de Marta e Maria, que Maria Inez do Espírito Santo, escritora, mestre em Educação e psicanalista, costuma sempre lembrar, contar e refletir. Diz que Jesus foi visitar a casa de Marta e de Maria, elas eram irmãs, parece[6]. Daí Jesus ficou na sala, conversando com Maria, enquanto Marta foi tratar de cuidar do que era necessário para bem recebê-lo. Imagino que ajeitar uma merenda, organizar, limpar… Marta pergunta então ao convidado ilustre se ele não reprovava Maria por ter deixado para Marta todo o serviço doméstico. Jesus disse, então, que Maria priorizou o que era mais importante, o alimento fundamental.

Imaginemos Jesus indo, junto com Marta, Maria e quem mais estivesse por ali, preparar o que fosse necessário, será que haveria alguma implicação sobre o mais importante – a palavra para alma? Será que isso tornaria algumas palavras dispensáveis? Será que todos se dariam conta que muito menos era necessário como suporte material a este encontro? Como seria preciso reorganizar os ritmos e práticas para que pudessem juntos passar aquele dia? Tudo isso convida a se experimentar pensando.

Quantas pensações como esta nos são possíveis todos os dias, o dia todo? Poderemos superar certos dilemas experimentando novas configurações? Quem sabe isso não nos traria outros caminhos mais livres de pensamento?

TEMPOS DE PANDEMIA

Uma segunda cisma: Há uma entrevista linda de Ailton Krenak, disponível no YouTube[7], em que ele nos "lembra" que a floresta chamada "nativa" não é a mesma que havia há 500 anos, há 2000 anos… A floresta é cultivada continuamente, pelo convívio entres seus integrantes.

---

[6] Bíblia Sagrada. Evangelho**,** Lc 10, 38-42.

[7] KRENAK, Ailton. Em: https://www.youtube.com/watch?v=KRTJIh1os4w.

Esta fala é, a um tempo, esperançosa, pois diz que é possível cultivar a floresta, e assustadora, por lembrar que, se não sabemos cultivá-la, ela perece. Os povos cujos modos de vida e cujas tradições e conhecimentos desenvolveram uma participação harmoniosa neste cultivo são aqueles que consideramos - alguns de nós, os que nos governam, certamente - primitivos, ultrapassados e dispensáveis. Estes mesmos de nós, tão em nós, que põem abaixo cada árvore, cada planta, para construir suas moradas, para depois, cercada e "limpa", quase esterilizada, criar seus jardins ou até arborizar seus terrenos.

Um pequeno exemplo de uma prática cotidiana de ocupação urbana que é talvez espelho do nosso modo de pensar, que precisa cercar, limpar, queimar, fechar-se ao que há fora, para poder controlar o que nasce e sentir-se seguro. Essa prática, esse modo de ser-pensar que talvez nos tenha trazido até o momento de pandemia que vivemos. Não é seguro, como não poderia mesmo ser, nem é para todas e todos, já que depende, para sua sobrevivência, dos muitos que não podem nele habitar e que ficarão sempre à sua margem, sendo aniquilados por ele. Assim, precisamos reaprender a habitar, a ocupar, a participar do labor que nos sustém, da produção que nos dá mundo, da ação política que cria mundos, talvez diminuindo os espaços dos negócios que são rentáveis a muito poucos.

Um filosofar que cultiva a abertura à multiplicidade e diversidade dos modos de ser-pensar, que assume o privado, o *oikonômico*, como político, o teórico como prático, é um aprendizado que me parece valer a pena.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

CRESPO, Luís Fernando. A Filosofia como Cuidado. 02 jun. 2020. **ANPOF**. Acesso em: <http://anpof.org/portal/index.php/ptBR/comunidade/coluna-anpof/2619-a-filosofia-comocuidado>. Acesso em: 07 jan. 2021.

FEDERICI, Silvia. **O Ponto Zero da Revolução**: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista. São Paulo: Elefante, 2018.

HADOT, Pierre. **O que é a Filosofia Antiga?.** Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

LE MONDE Diplomatique Brasil. **Vozes da Floresta** - A aliança dos Povos da Floresta de Chico Mendes a nossos dias. Entrevista com Ailton Krenak. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KRTJIh1os4w>. Acesso em: 07 jan. 2021.

O QUE É uma teórica-doméstica? Entrevista com Mariana Pimentel. **Canal Caio Souto**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=neRbtDie3T0>. Acesso em 07 jan. 2021.

PIMENTEL, Mariana. Trabalho Doméstico como Trabalho de Arte. **Teteia**. Disponível em: <https://teteia.org/post/617937207529013248/o-trabalhodom%C3%A9stico- como- trabalho-de-arte>. Acesso em: 07 jan. 2021.

Capítulo 2
FILOSOFIA E VIDA

Maria Célia dos Santos[8]

É com imensa alegria que estamos aqui hoje nessa mesa de abertura do Webinário de Filosofia na Rede, uma parceria do Instituto Trilhas e o curso de Filosofia da Universidade Federal do Cariri. Partilharei com vocês algumas poucas palavras acerca da relação entre Filosofia e Vida no intuito de introduzir o imenso conteúdo e a riquíssima experiência que o nosso encontro vai nos proporcionar.

"Qual é teu ofício? Ser bom. E como alcançar isso sem estudar a realidade e a própria constituição do homem?"[9], perguntava Marco Aurélio. E, também: "A vida é uma guerra e um exílio. O que é que pode nos guiar? Unicamente a Filosofia". Assim como ao poeta, o que deve distinguir o filósofo deve ser a sua capacidade de se apropriar da realidade em si mesma e de se orientar na sua acidentada geografia. Desde tempos idos, a pretensão de conhecer o universo tal como é, dando preferência ao humano, fez da reflexão de quem filosofa com correção, um exercício acerca do entendimento do plano geral do existente, rumo à apreensão de um conjunto mais ou menos delimitado por *aquilo que é*: Deus, o mundo, o homem[10].

Mas, será suficiente uma certa apropriação da realidade ancorada numa boa teoria? Antes, não seria necessária uma leitura prática do mapa da existência que se processa no cotidiano da vida? A isso já se referia Kierkegaard ao falar do habitualofício de um certo escrivão que, convencido de que sua tarefa era só escrever, não conseguia ler seus próprios escritos e o comparava a "certos especulativos", que não fazem mais do que escrever, e escrever coisas que quando devem ser lidas diante de uma necessidade, soam como sem sentido, dada a descontextualização com tudo que diz respeito ao humano mundo dos

[8]Professora Adjunta na Universidade Federal do Cariri-UFCA; celia.santos@ufca.edu.br.
[9] MARCO AURÉLIO, 2011.
[10] MELENDO, p. 102.

pobres viventes[11]. O que justifica uma certa confusão que se estabelece quase sempre no eterno descompasso entre teoria e prática: "A confusão surge só do fato de que se vive com categorias distintas daquelas com as que se pensa quando se escrevem, ou leem, os livros"[12]. "Nos chamam doutor, mas em muitas coisas buscamos o doutor e não achamos; não queremos, portanto, que nos tenham por mestre", dizia S. Agostinho[13]. É que, levando em conta a apropriação da verdade, entendida corretamente, o conhecimento teorético deve dá prosseguimento na modelação do próprio ser; no querer e nos afetos; nas pessoas com quem tratamos; na sociedade e no conjunto da civilização humana[14]. Isso põe em evidência, uma vez mais, o caráter essencial da relação entre "Filosofia" e "Vida", entendida não como um prospecto linear e nem sequer como um círculo. De todos os pontos de vista, a Filosofia é, em si mesma, *disciplina espiritual*, cravada na luta entre o bem e o mal que simboliza todas as situações presentes no mundo da vida. Agora, mais do que nunca, o campo de batalha é o mundo inteiro e o que está em jogo é a sobrevivência da nossa espécie e de todas as formas superiores de vida no planeta Terra.

Parece carecer de fundamento algumas concepções que defendem uma certa suspensão do uso da razão em assuntos de metafísica, devendo apenas recorrer à ciência, para que respostas seguras possam apresentar um caminho a ser trilhado. Esquecem que as preocupações últimas da metafísica são tão importantes que merecem ser tratadas com a parte mais refinada da nossa mente, aliada à lucidez e à perspicácia da sabedoria. Mas, anterior a esse exercício teórico, pertencente à atividade científica acerca do conhecimento das coisas, permanece uma preocupação primeira, essencial, que perpassa sua condição de possibilidade e diz respeito ao sujeito capaz de conhecer. Talvez a isso devamos a organização de Porfírio acerca dos tratados das *Enéadas* de Plotino quando toma o penúltimo tratado, que tinha sido

[11] KIERKEGAARD, 2010.
[12] KIERKEGAARD, 1988.
[13] SAN AGUSTÍN VII, 1981.
[14] MELENDO, 2001, p. 104.

escrito no último ano da sua vida[15] e representava o ápice da sua reflexão acerca do homem, e o coloca como abertura da obra[16]. A razão pode ser encontrada, provavelmente, na sua convicção de que a verdadeira filosofia deve começar pelos nossos limites individuais, mas o alcance da realidade que nos constitui quando nos compreendemos como fazendo parte do Todo, de uma Alma Universal.

Parece comum uma certa resistência nos estudiosos contemporâneos, quando confrontados acerca da trajetória e pensamento de alguns filósofos. Dada a exagerada preocupação com aspectos ligados à Filologia e à História, aventuram uma pálida consideração atribuindo falta de rigor filosófico a muitas abordagens, segundo eles, superficiais, descontextualizadas, tendenciosas, religiosas ou ultrapassadas. Ora, esquecem que a busca da verdade, seja ela aceita, ou não, está na base de toda a reflexão filosófica enquanto tal. E, aliada a ela, está a procura por uma coerência entre o que se discute, na dialética das inquirições acerca de tudo, e a tensão entre o homem e o mundo presente na racionalidade mesma desses discursos. Parece mais cômodo assumir a posição dos que aceitam que não faz mais sentido, hoje, procurar por um sentido para as coisas, e preferem assumir uma certa negação do mundo, da vida, desconsiderando que manter essa tensão é vital para não cairmos naquele "suicídio filosófico" para lembrar Camus[17]. É que a análise do ente finito conduz, por meio da questão do sentido, ao Ser eterno. "Este se abre na *analogia entis* tomasiana e revela suas marcas na criação, dentre as quais a mais visível é a marca tríplice da unidade corpo-alma-espírito na pessoa humana"[18]. Há como que uma elevação da lógica da ontologia até à lógica da pessoa, na qual o ser humano é incluído tanto como a pessoa mais elevada, Deus. A partir da lógica da pessoa, no entanto, a ontologia torna-se novamente recognoscível em seu caráter metodicamente limitado: é da lógica do reconhecimento do mundo que se passa ao reconhecimento de si; e do

[15] PORFÍRIO, 2002, pp. 241- 284.
[16] PLOTINO, 2008.
[17] CAMUS, 2004.
[18] STEIN, 2019, p. 29.

reconhecimento de si se vai além do eu, entrando no terreno da pessoa auto transcendente. E talvez, o que esta pandemia traga com mais intensidade, a filósofos e não filósofos, seja esse apelo por uma volta à dignidade do homem, ainda que carregado dos limites do humano, demasiadamente humano, para lembrar Nietzsche. Nesse contexto, podemos lembrar o papel essencial da educação, como pilastra do edifício que nos cabe construir.

Platão considerou a educação a base e fundamento de uma vida feliz. E no início do Livro VII de *A República*, deixou-nos uma página memorável sobre a diferença entre a boa e a má educação. Afirma que a educação "não é o que alguns apregoam que ela é. Dizem eles [referindo-se aos sofistas] que arranjam a introduzir ciência numa alma em que ela não existe, como se introduzissem a vista em olhos cegos". Ora, não é assim. O que acontece é que a nossa alma não é cega, e possui um órgão pelo qual ela vê continuamente, que é o pensamento, o entendimento. O que a boa educação faz é, sim, ajudar esse órgão a virar-se para o lugar certo, para a direção correta. Volto a citar o texto: "A educação seria […] a maneira mais fácil e mais eficaz de fazer dar a volta a esse órgão, não a de o fazer obter a visão, pois já a tem, mas uma vez que ele não está na posição correta e não olha para onde deve, dar-lhe os meios para isso" (518c-518e)[19].

Diante do momento presente, marcado pela pandemia do corona vírus, e pelo cenário obscuro a pairar sobre a nossa realidade política, social e humanitária, qual seria essa maneira correta de olhar, conforme Platão?

Talvez, uma vez mais, seja exigida uma volta àquela filosofia primeira caracterizada por uma *disciplina espiritual*, capaz de nos conduzir para uma resistência. Estamos falando de razão, liberdade, verdade, fraternidade, justiça, ou seja, das coisas grandes sem as quais não há verdadeira vida nem completa humanidade. Agora, separadas de sua fonte, essas coisas grandes "tornam-se [...] formas vazias e bem depressa se reduzem a um ideal sem vida"[20], até parecerem como "irreais". É exatamente o que estamos vivendo agora. Os valores da pessoa, da

[19] PLATÃO, 2000.
[20] CARRÓN, 2010, p. 10.

solidariedade, da liberdade, que todos fazemos questão de defender, tornam a vida mais humana. Mas o fato mesmo de hoje se levantarem certas questões diz-nos que esses valores se esvaziaram, tornando-se "irreais". É o desafio com que temos de nos confrontar.

Talvez uma das maiores dificuldades hoje, mais ainda do que crer em Deus, num Ser superior, é a que diz respeito à existência do mal, da dor, do sofrimento. Ainda é possível encontrar a Deus na época em que vivemos, na "sociedade líquida" em que estamos mergulhados?

Umamigo me contou que há muitos anos, numa reunião com seus alunos da escola onde ensinava religião, um deles chegou muito irritado porque um de seus amigos sofrera um acidente de carro. "Como é que Deus pode permitir o mal?", soltou assim que acabou de contar do acidente. Comecei a responder-lhe que o verdadeiro desafio não era sucederem essas coisas, mas como nós chegávamos a esses fatos. Para me fazer entender, perguntei-lhe: "Se no caminho de volta para casa um desconhecido lhe desse um tapa, como você reagiria?" "Eu lhe daria dois em resposta!" "E se quando chegasse em casa o tapa viesse da sua mãe?" Fiquei surpresa com como ele entendeu à pergunta: "Eu lhe perguntaria, por quê". "O tapa é materialmente o mesmo, por que agora você respondeu de outra maneira? Por que não pensou em reagir com sua mãe como teria feito com o desconhecido? A razão é óbvia: a relação que você tem há anos com sua mãe. A certeza de que ela o ama impede-o de dar o troco com a mesma moeda e faz surgir em você a pergunta: por quê?"

Este episódio nos fez entender que o que faz mesmo a diferença perante a dor é como cada um de nós chega a ela, que experiência tem por trás para reagir de um jeito ou de outro. O que é que nos permite olhar para tudo, até para o mal, até para o que não entendemos, até para o que nos dá medo, até para o que balança quando a terra parece tremer debaixo dos nossos pés? Ter por trás uma história de relação com Deus permite-nos olhar para tudo, até para o mal, com a presença d'Ele nos olhos, sem fugir e sem sucumbir à reclamação. Se tal vínculo se torna constitutivo da nossa forma de encarar tudo, podemos resistir até diante do mal sem nos desesperar[21].

[21] Idem, p. 29

Não pensamos na Filosofia como uma espécie de umnovo moralismo, mas como a introdução de um fator novo na nossa forma de olhar o real, que possibilita um significado novo para a vida de todos, para enfrentar o mal, o sofrimento; um fator que pode ser a resposta à necessidade do coração, à exigência da nossa razão na busca de significado para tudo. Se a Filosofia não for o testemunho de uma plenitude possível e de um olhar para a vida que nos relança, para que serve? A quem pode interessar, hoje? A ninguém. As etiquetas não servem para nada, a verdadeira questão que resta é: há algo no real que possa constituir uma resposta adequada ao problema da vida? Sim. Que possamos voltar a ser mais humanos, no desumano mundo que vivemos!

REFERÊNCIAS

CAMUS, Alberto. **Mito de Sísifo**. São Paulo, SP: Editora Moderna, 2004.

CARRÓN, Julián. **Onde está Deus?** A fé cristã na época da grande incerteza. Paulus, 2010.

KIERKEGAARD. **Diário de um sedutor**; Temor e tremor; O desespero humano. 3. edição. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os Pensadores).

_____. **Postilla non scientifica**. II, p. 3. KIERKEGAARD. Post Scriptum no científico y definitivo a "Migajas filosóficas". Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.

MARCO AURÉLIO. **Meditações**, II.17; XI,5. Tradução de Thainara Castro. Brasília: Editora Kiron, 2011.

MELENDO, Tomás. **Introducción a la Filosofía**. Pamplona: EUNSA. Ediciones Universidad de Navarra, S. A, 2001.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

PORFÍRIO. Vida de Plotino. Tradução de Reinholdo Aloysio Ullmann. In: ULLMAN, Reinholdo Aloysio. **Plotino**: um estudo das Enéadas.

Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, pp. 241-284.

PORFÍRIO; PLOTINO. **Vida de Plotino**; Enéadas I-II. Introdução, tradução e notas de Jesús Igal. Madrid: Gredos, 2008.

SAN AGUSTÍN VII. **Sermones** (I) Edición bilingüe. Traducción de Miguel Fuertes Lanero y Moisés M.a Campelo. 4. Ed. Corregida y ampliada. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, de La Editorial Católica, S. A., 1981.

STEIN, Edith. **Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino**. São Paulo, SP: Paulus, 2019.

Capítulo 3
EPISTEMOLOGIAS FEMINISTAS PARA UMA EDUCAÇÃO TRANSFORMADORA

Francisca Andréa Brito Furtado[22]

A proposta que trago hoje para essa discussão é a de percorrer caminhos que nos viabilizem a reflexão sobre uma educação emancipadora e transformadora. Nesse sentido, pretendo apresentar aqui alguns argumentos colhidos no pensamento feminista de Grada Kilomba, bell hooks e Donna Haraway. Esses são caminhos que considero extremamente relevantes para que possamos nos lançar no debate em torno da superação de uma educação que se limita a reproduzir modelos colonizantes e pouco comprometidos com uma transformação efetiva da realidade. Meu mapa do tesouro começa pelo argumento dos saberes localizados desenvolvido por Haraway, segue pela discussão de Kilomba sobre quem pode realmente falar e tem seu desfecho em hooks, na articulação entre suas reflexões sobre a possibilidade de uma pedagogia engajada e da teoria como prática libertadora. Tomo como enfoque aqui o desejo de compartilhar com vocês epistemologias outras que não as hegemônicas, a saber, esboços das epistemologias feminista e negra, considerando a integração destas epistemologias como o primeiro passo para que possamos vislumbrar outro modelo de educação e enfrentar as bases que sustentam o modelo que por hora apresenta-se como dominante.

SABERES LOCALIZADOS EM HARAWAY

Em seu "Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial" Donna Haraway (1995) discute o status da objetividade na ciência e de que maneira essa noção

[22] Licenciada em pedagogia pela Universidade Regional do Cariri, Bacharela em Filosofia pela Universidade Federal do Cariri, Mestra em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará, Professora na Unijuazeiro, Coordenadora do Necabi Unijuazeiro, membra da Frente de Mulheres do Cariri e do GECID- Grupo de Estudos em Gênero e Cidade.

eurocêntrica e masculina de ciência limita a possibilidade de olhares múltiplos. Logo nas primeiras páginas do texto, Haraway nos aponta para o fato de que o movimento do conhecimento frequentemente é um movimento de poder e raramente um movimento em direção à verdade.

Ao se referir aos fazedores de ciência que tem seus lugares garantidos a partir da defesa da objetividade e do uso do método científico que defendem, Haraway diz que estes não aplicam esse suposto rigor, difundido e tomado como verdade forte na academia, em suas trajetórias e questiona esse discurso chamando nossa atenção para a impossibilidade de uma imparcialidade na produção de ciência e conhecimento. De acordo com a filósofa há um abismo entre teoria e prática na produção da ciência no que tange ao discurso falseado de objetividade universal. São palavras de Haraway:

> Eles e seus patronos têm interesse em jogar areia em nossos olhos. Eles contam fábulas sobre a objetividade e o método científico para estudantes nos primeiros anos de iniciação, mas nenhum praticante das altas artes científicas jamais seria apanhado pondo em prática as versões dos manuais. (HARAWAY, 1995, p. 09)

Além de apresentar a ciência hegemônica como contestável e como uma espécie de cabo de guerra do poder, a pesquisadora se refere à história como estória contatada por admiradores exagerados do ocidente e discute o papel da retórica na ciência, uma retórica que cria o mundo através de seus objetos.

Seria relativamente simples a alegação de uma ciência enviesada, nenhuma novidade no front, segundo a própria Haraway, mas o percurso não é tão simples quanto parece. Sua discussão em seguida ruma a um reconhecimento de uma espécie de armadilha na qual ela mesma caiu.

A filósofa apresenta a discussão sobre os saberes localizados na tentativa de desvendar caminhos outros para produção de ciência, a saber, saberes feministas e aqui ouso acrescentar, com base na crítica, a neutralidade da ciência realizada pela autora, que poderíamos pensar também em saberes negros, periféricos, não heterossexuais, enfim, saberes que abandonassem o modelo pautado pela objetividade universal. A armadilha na qual Haraway e outras feministas caíram foi a de

reproduzir essa objetividade com outra roupagem, uma objetividade feminista a partir de categorias enrijecidas, como por exemplo, a própria categoria mulher.

Consideramos importante que estejamos atentas a essas armadilhas por compreendermos que não é interessante que substituamos um modelo universalizante por outro. Nesse sentido, Harawayrecorre a SANDRA HARDING E SUA NOÇÃO DE CIÊNCIA SUCESSORA:

> As feministas têm interesse num projeto de ciência sucessora que ofereça uma explicação mais adequada, mais rica, melhor do mundo, de modo a viver bem nele, e na relação crítica, reflexiva em relação às nossas próprias e às práticas de dominação de outros e nas partes desiguais de privilégio e opressão que todas as posições contêm. Nas categorias filosóficas tradicionais, talvez a questão seja ética e política mais do que epistemológica (HARAWAY, 1995, p. 15)

Ao propor a noção de saberes localizados, Haraway aponta para uma "objetividade corporificada", em outras palavras ela reivindica que a objetividade se expanda de modo a dar conta de outros enfoques. Os saberes localizados questionam a relação sujeito/objeto tomada como única possibilidade de produção de conhecimento confiável e denunciam a história do conhecimento, não apenas nas ciências, mas em todas as áreas, como cúmplice do militarismo, capitalismo, colonialismo e supremacia masculina, despertando-nos para o fato de que essas alianças firmadas pela história do conhecimento nos distanciam da posição de sujeito cognoscente, enfraquecendo-nos diante do jogo de poder escondido na suas entrelinhas.

Na perspectiva dos saberes localizados, a cisão entre sujeito e objeto não é necessariamente a única maneira de conhecer. A academia adotou sem resistência o discurso da neutralidade do conhecimento e dessa maneira contribuiu e ainda contribui para o apagamento de sujeitos produtores de saber. Negar e invisibilizar o conhecimento produzido a partir da localização de seus sujeitos é uma violência epistemológica com consequências danosas para a construção de uma sociedade cujos modos de viver contemplem a diversidade de experiências. Na direção contrária, o que temos posto como único modo de ver e interpretar a realidade é

um conhecimento que privilegia olhares dominantes camuflados sobre a fantasia de meros observadores desta.

De nenhuma maneira versamos aqui sobre o negacionismo científico, mas sim sobre a compreensão de uma ciência situada. Nossa questão nesse primeiro momento é discutir a importância de propor olhares descentralizados como potentes e valorosos e não como observadores contaminados pela subjetividade e estéreis da possibilidade de fazer ciência, além de chamar atenção para o fato de que a forma como o conhecimento é construído está atrelada a quem está construindo esse conhecimento.

QUEM PODE FALAR?

Em Grada Kilomba (2020) o lugar de sujeito do conhecimento é questionado mais uma vez. O trabalho da pesquisadora se propõe a discutir prioritariamente a questão racial. Mas, através de seus estudos, podemos também refletir sobre gênero e classe. O segundo capítulo de "Memórias de plantação", intitulado "Quem pode falar" traz à tona um debate antes travado por Spivak (2000) em seu questionamento sobre a subalterna e no qual a pesquisadora reflete sobre a posição de subalternidade e o alcance da voz subalterna. É esse mesmo mote que inspira a discussão do lugar de fala aqui no Brasil muito difundida pela leitura da filósofa Djamila Ribeiro (2017).

Nas palavras de Kilomba, a subalterna não pode falar por estar aprisionada em uma posição marginalizada e silenciada no processo de colonialidade[23]. Kilomba resgata o exemplo utilizado por Spivak, a saber, o da queima das viúvas indianas para discutir a ausência da condição de sujeito nas subalternas.

> Essa ausência simboliza a posição da subalterna como sujeito oprimido que não pode falar porque as estruturas da opressão não permitem que essas vozes sejam escutadas, tampouco proporciona um espaço para articulação das mesmas (KILOMBA, 2020, p. 47).

[23] Aqui gostaria de marcar a diferença entre colonialismo e colonialidade a partir de Quijano: Colonialidade se relaciona com a continuidade dos padrões coloniais mesmo após a colonização, nesse sentido diferente de colonialismo - e pelas condições patriarcais.

A questão presente em Spivak, de acordo com Kilomba não é a de que a subalterna não seja capaz de articular as palavras ou falar em seu nome, mas sim chamar atenção para o fato de que, dentro das estruturas de opressão, a fala da subalternidade encontra barreiras e que quando essas barreiras são transpostas, essas vozes são subdimensionadas e/ou subestimadas. Aqui compreendemos que o investimento pela tomada da posição de sujeito por parte das subalternas se relaciona intimamente com o reconhecimento de saberes localizados, tendo em vista que a subalternidade se caracteriza por seu distanciamento dos grupos que exercem comumente poder.

Não devemos nos apoiar na ideia de que as subalternas são incapazes de produzir discursos e de usar esses discursos em favor de suas próprias questões como se isso fosse uma determinação da qual não se pode escapar, não é esse o objetivo da provocação de Spivak. Os sistemas de opressão (machismo, racismo, capitalismo) não devem ser lidos como limitantes definitivos da voz dos subalternizados. Por outro, lado é fundamental que reflitamos sobre a recuperação da nossa fala enquanto subalternizados, e isso não é uma questão simples. Grada Kilomba (2020) questiona: Que espaços podem ser utilizados para a fala do subalterno? Quem está disposto a ouvir? Eu questiono: O modelo de educação vigente e as nossas práticas educacionais estão abertos à audição da pluralidade, da subalternidade?

Kilomba segue sua reflexão expondo uma experiência que costuma realizar em sala de aula semestralmente. Trata-se de lançar algumas perguntas com o objetivo de demostrar a relação entre conhecimento e poder de maneira simples. As perguntas lançadas pela pesquisadora se referem a questões que geralmente não estão no centro dos estudos históricos, perguntas sobre personagens negros na história, conquistas negras, lideranças negras. Ao lançar esse conjunto de perguntas, ela relata que as respostas geralmente vêm de estudantes negros e dessa forma ela consegue dar visibilidade para aqueles que costumeiramente não são visíveis, voz para aqueles que habitualmente são silenciosos.

> Esse exercício nos permite visualizar e compreender como conceitos de conhecimento, erudição e ciência estão

> intrisecamente ligados ao poder e à autoridade racial. Qual conhecimento está sendo reconhecido como tal? E qual conhecimento não o é? Qual conhecimento tem feito parte das agendas acadêmicas? E qual conhecimento não? De quem é esse conhecimento? Quem é reconhecida/o como alguém que possui conhecimento? E quem não o é? Quem pode ensinar conhecimento? E quem não pode? Quem está no centro? E quem permanece fora, nas margens? (KILOMBA, 2020, p. 51)

A ideia da neutralidade do conhecimento é questionada por Kilomba. A pesquisadora compreende que a academia não é um local neutro e aqui retomamos a metáfora do cabo de guerra do conhecimento que utilizamos ao nos referirmos à posição de Haraway. De acordo com Kilomba, o espaço acadêmico é reflexo de um poder branco (heterossexual, masculinizado, colonizador) privilegiado e em consequência disso as possibilidades de produção e reprodução dos conhecimentos por quem está à margem são limitadas.

A crítica do espaço acadêmico desenvolvida por Kilomba perpassa a questão do silenciamento dos subalternizados e também a produção de discursos que colaboram para a construção dos sujeitos negros e/ou que não se enquadram em seus padrões privilegiados como "outro", inferiores. Grada Kilomba reforça o poder dos discursos produzidos academicamente e o afeto que têm sobre as vidas dos sujeitos que são narrados muitas vezes de maneira negativa.

Os sujeitos negros destituídos da condição de sujeitos são transformados em objetos passivos do conhecimento de sujeitos que se apresentam como imparciais, quando na verdade não o são. Discursos que, apesar de não reconhecerem, olham e interpretam o mundo a partir de, corroboram a manutenção da posição hegemônica do poder.

De acordo com Kilomba, a posição a que os subalternizados são confinados de "outridade" não pode ser considerada como argumento que deponha a favor de uma ideia de não resistência ou interesse, mas sim como negação e silenciamento articulados por uma estrutura opressora parcial. Nas palavras de Kilomba (2020, p. 51), a academia não é apenas lugar de "conhecimento e sabedoria, de ciência e erudição, é também um espaço de v-i-o-l-ê-n-c-i-a.".

No desenvolvimento de seu texto, Grada vai narrar sua própria experiência acadêmica. Através de sua narrativa pude revisitar a minha

experiência acadêmica e ler novamente algumas das significativas interdições que experimentei. O julgamento daquilo que produzimos como não científico, muito subjetivo, muito pessoal, muito emocional, muito específico (todos adjetivos usados pela própria Kilomba) não por acaso, me pareceram muito familiares. Esses discursos são usados para nos arremessar à margem todas as vezes que tentamos de lá sair. É preciso que reflitamos sobre as dimensões de poder das categorias centro e margem. "Estar na margem[...] é ser parte do todo, mas fora do corpo principal" (HOKKS, 2019, p. 23)

Em "Quem pode falar", capítulo dois de Memórias de Plantação (2020), somos colocados diante de uma questão importante que é o fato de que já há algum tempo em que os subalternizados produzem de maneira independente conhecimento, mas que nos falta inserção. Dessa forma, nossos trabalhos intelectuais constantemente ficam fora da academia. Mas não é só isso, nossa exclusão também se dá nos programas de ensino em todos os níveis da educação. A ocupação da margem por parte da produção de conhecimento dos subalternizados não é, segundo Kilomba, acidental, mas parte de um projeto de colonização que transcende o controle sobre os corpos, modos de produção, leis, governos, atuando fortemente no controle do que é ou não considerado erudito. Nesse ponto, a pesquisadora nos lembra que mulheres, mesmo estando em condição desigual dentro da academia, ainda assim costumeiramente se aliam a homens com base no elemento racial no seu projeto de um conhecimento voltado para a produção do centro. Por alianças dessa natureza, é necessário que mantenhamos o debate sobre a insuficiência da categoria "mulher" para dar conta da leitura da realidade.

> Devido ao racismo, pessoas negras experienciam uma realidade diferente das brancas e, portanto, questionamos, interpretamos e avaliamos a realidade de maneira diferente. Os temas, paradigmas e metodologias utilizados para explicar tais realidades podem diferir dos temas, paradigmas e metodologias dominantes. Essa "diferença", no entanto, é distorcida do que conta como conhecimento válido (KILOMBA, 2020, p. 54)

A complexidade dessa discussão vai aumentando ainda mais quando a pensadora invoca sua experiência enquanto mulher negra e traz

à tona interdições operadas por mulheres brancas. Kilomba (2020) nos lembra de que muitas das interdições que as feministas sofrem por parte de homens, são realizadas por mulheres brancas em relação às mulheres negras.

Um outro modo racista de atuar na academia se manifesta na sutil ou não lembrança de que não estamos no nosso lugar, esse lembrete não nos afeta apenas nos olhares de estranhamento quando nos apresentamos como professoras e graduadas suficientemente, mas também nas tentativas de reduzir nosso conhecimento a achismos e rompantes de emocionais não científicos. Assim como no relato de Grada Kilomba, eu mesma já estive temporariamente sem voz por ter minha atuação acadêmica questionada como acientífica. A reivindicação de Grada é uma epistemologia que inclua o pessoal e o subjetivo como parte do discurso acadêmico, considerando que a neutralidade na produção de conhecimento é uma farsa que serve para nos manter fora das estruturas produtoras de saber válido. Kilomba (2020) invoca bell hooks (2019) como exemplo do tipo de pesquisadora empenhada em descolonizar o pensamento, cuja proposta se reflete na seguinte convocação: temos que "entrar na luta como sujeitos e não como objetos". E, nós, agora, também pretendemos trazer aqui um pouco dos ensinamentos de hooks.

A EDUCAÇÃO COMO PRÁTICA DA LIBERDADE EM HOOKS

A perspectiva da qual partem as reflexões de hooks em "Ensinando a transgredir" (2017) é a freiriana, hooks foi aluna de Freire por um período e, a partir dele, começa a montar o quebra cabeça que já havia tempo tentava organizar em sua mente. O jeito de ensinar que hooks defende leva em consideração que a participação efetiva na transformação da realidade dos estudantes é parte do processo de educação: ser professor não é apenas partilhar informação, mas sobretudo significar o mundo no qual os estudantes estão inseridos. Para isso, as leituras de mundo dos estudantes devem ser ouvidas e respeitadas.

Aproximar-se dos estudantes de verdade, considerá-los enquanto

sujeitos únicos são pressupostos para a compreensão da importância de uma pedagogia engajada. A ideia freiriana de conscientização em sala de aula inspirou hooks para que esta desenvolvesse estratégias que pudessem promover uma educação libertadora. hooks nos fala de estudantes e professores participantes ativos, num esforço conjunto para o desenvolvimento do conhecimento.

Educação e prática não podem ser dissociadas a partir da pedagogia engajada de hooks, tendo em vista que nessa proposta os professores junto com os estudantes devem apropriar-se da teoria para que esta possa ser usada a favor de uma transformação da realidade.

A posição dos professores diante do processo educacional é fundamental. A construção do professor como detentor de um saber que deve ser comunicado a um público passivo faz parte da formação de professores no Brasil e não é difícil que percebamos o incômodo gerado nas salas de aula quando os estudantes se mostram como sujeitos completos.

A sala de aula é apresentada por hooks como um ambiente dotado de potência. É nesse ambiente que os sujeitos, através de uma educação para a liberdade, podem reconhecer-se enquanto protagonistas de sua história, além de conectarem-se com seus pares. A pensadora preocupa-se com o aspecto castrador que tem dominado a educação, esvaziando essa estrutura das responsabilidades sociais, compreendidas por hooks como fundamento para a transformação da realidade dos sujeitos que passam pelas salas de aulas e que muitas vezes saem dessas salas de aula sem nem mesmo compreender essa potência. Nesse sentido, hooks propõe uma educação transgressora.

> A sala de aula continua sendo o espaço que oferece as possibilidades mais radicais na academia. Há anos é um lugar onde a educação é solapada tanto pelos professores quanto pelos alunos, que buscam todos usá-la como plataforma para seus interesses oportunistas em vez de fazer dele um lugar de aprendizado. Com estes ensaios, somo minha voz ao apelo coletivo pela renovação e pelo rejuvenescimento de novas práticas de ensino. Pedindo a todos que abram a cabeça e o coração para conhecer o que está além das fronteiras do aceitável, para pensar e repensar, para criar novas visões, celebro um ensino que permita as transgressões - um movimento contra as fronteiras e para além delas. É esse movimento que transforma a educação

> na prática da liberdade (hooks, 2017, p. 23).

Uma pedagogia engajada deve transgredir as barreiras e limitações incorporadas ao conceito tradicional de educação formal, em que o formato aceito sugere um professor dotado de um poder hierárquico agindo sobre um aluno. O alcance dessa educação transgressora perpassa o trabalho coletivo de estudantes e professores e não é uma tarefa de heroísmo restrita aos professores.

Bell hooks (2017, p.16), nos mostra que para ter uma pedagogia engajada, liberta e que possa ser dialogada dentro das salas de aula é necessário que haja um aprendizado mútuo entre professores e alunos, e que "[...] a sala de aula deve ser um lugar de entusiasmo, nunca de tédio. E, caso o tédio prevalecesse, seriam necessárias estratégias pedagógicas que interviessem e alterassem a atmosfera, até mesmo a perturbassem [...]". Em *Ensinando a transgredir* (2017), hooks nos conduz à reflexão sobre a importância do entusiasmo no aprendizado, alertando-nos para o fato de que na educação tradicional esse entusiasmo normalmente é visto dentro das salas de aula como algo que pode perturbar o processo de ensino-aprendizagem. Desta forma, o entusiasmo é apresentado como um ato de transgressão. Uma abordagem transgressora através do entusiasmo deve conectar essa disposição com os conhecimentos propostos, através de uma atividade intelectual e/ou acadêmica séria. O entusiasmo por si só não é o bastante para concatenar um processo de aprendizado empolgante:

> [...] Na comunidade da sala de aula, nossa capacidade de gerar entusiasmo é profundamente afetada pelo nosso interesse uns pelos outros, por ouvir a voz uns dos outros, por reconhecer a presença uns dos outros. Visto que a grande maioria dos alunos aprende por meio de práticas educacionais tradicionais e conservadoras e só se interessa pela presença do professor, qualquer pedagogia radical precisa insistir em que a presença de todos seja reconhecida. E não basta simplesmente afirmar essa insistência. É preciso demonstrá-la por meio de práticas pedagógicas [...] (hooks, 2017, p. 17).

Para que o entusiasmo possa fazer parte do processo de aprendizagem, é necessário que o professor valorize a presença dos estudantes dentro da sala de aula, reconhecendo que todos influem

dentro do ambiente educacional, reconhecendo a sala de aula como uma comunidade aberta de aprendizado que precisa de um esforço coletivo ter sua potência aproveitada. Para hooks (2017), é possível experimentar a educação como uma prática libertadora, principalmente "[...] quando os alunos e professores encaram uns aos outros como seres humanos 'integrais', buscando não somente o conhecimento que está nos livros, mas também o conhecimento acerca de como viver no mundo" (hooks, (2017, p. 27). No processo proposto por hooks, confluem estudantes e professores na transgressão da estrutura educacional tradicional e infértil.

São princípios fundamentais para uma educação libertadora, o fortalecimento e capacitação de estudantes e professores para a transformação das salas de aula em espaços em que a partilha seja possível e contribua para uma atuação no mundo realmente consciente. A sala de aula em hooks apresenta-se como espaço de significação do mundo, conferindo-lhe sentido.

> Quando a educação é a prática da liberdade, os alunos não são os únicos chamados a partilhar, a confessar. A pedagogia engajada não busca simplesmente fortalecer e capacitar os alunos. Toda sala de aula em que for aplicado um modelo holístico de aprendizado será também um local de crescimento para o professor, que será fortalecido e capacitado por esse processo (hooks, 2017, p. 35).

REFERÊNCIAS

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, UNICAMP, n. 5, pp. 7–41, 1995. Disponível <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>. Acesso em: 19 jan. 2021.

hooks, bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.

_____. **Teoria feminista: da margem ao centro**. São Paulo: Perspectiva, 2019.

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

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017. (Feminismos Plurais).

SPIVAK, Gayatri. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

Capítulo 4
POLÍTICA E MIMO NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

Kleyson Rosário Assis[24]

Antes de tudo gostaria de agradecer o convite para participar deste importante evento. Em especial, ao professor Ismael. Cumprimento a mesa e as pessoas que agora nos acompanham.

Depois de acreditar que estudos que eu havia feito há quase 20 anos estavam absolutamente defasados, fui surpreendido com a necessidade de retornar a eles a fim de entender o tempo que estamos vivendo. Naturalmente, seria de um anacronismo ingênuo acreditar que encontraria respostas para as questões que nos são impostas hoje pelo cenário sanitário e político pelo qual estamos passando. O que procurei e ainda procuro são aportes e pistas do passado para enfrentamento do presente e construção do futuro. Foi precisamente por esse motivo que fui ao encontro do pensador espanhol José Ortega y Gasset. Farei aqui uma brevíssima apresentação de uma pequena parte do seu pensamento. Infelizmente, não teremos tempo para aprofundar esse tema que, parece-me, é de importância capital para entender o que estamos vivendo hoje no Brasil. Mas compartilho com vocês as pistas que encontrei. Quiçá possa ser útil em alguma medida.

Em 1926, José Ortega y Gasset escreve: "A característica do momento é que a alma vulgar, sabendo-se vulgar, tem a coragem de afirmar o direito da vulgaridade e o impõe em toda parte. Como se diz nos Estados Unidos: ser diferente é indecente" (1956, pp. 57-58). É com esta afirmação que ele exprime seu entendimento sobre a crise pela qual a Europa está passando naquele momento e que é considerada, na sua perspectiva, como a mais grave da civilização Ocidental. Uma nota: vulgar não se refere aqui à origem, educação, classe social ou cultura desse indivíduo, e sim a um determinado perfil psicológico, como veremos

[24] Professor Ajunto de Filosofia da Universidade Federal do Recôncavo Baiano (UFRB)".

adiante.

É o advento do que ele denominou "rebelião das massas": um fenômeno que consiste na tomada de poder por um tipo de sujeito que não se interessa pelos princípios da civilização, apesar de se utilizar de todos os benefícios que ela proporciona. Um tipo de sujeito que, mesmo sendo adulto, possui determinadas características psicológicas similares a de uma criança mimada. Dentre essas características está a falta de senso histórico, o desprezo a qualquer autoridade intelectual e um apetite sem limites.

Segundo a célebre análise desenvolvida no livro "A Rebelião das Massas", de Ortega, como massa se situam as pessoas convictas de sua igualdade perante as demais, confundindo o princípio político de igualdade com o nivelamento existencial. Seu limite é o espelho, pois essas pessoas vivem na multidão, em meio a seus iguais e assim não veem para além de si mesmas, para além de seu fiel reflexo, não reconhecem nenhuma instância superior a elas. Ocorrendo-lhe algo que não reflita seus gestos, seu modo de ser, que não se encaixe a essa homogeneidade vulgar, essa massa reage violentamente.

Após cerca de um século dessa análise, curiosamente, no Brasil, estamos vivendo um período no qual os principais dirigentes políticos da sociedade, parece-me, têm esse perfil psicológico. Daí o título deste trabalho: *Política e mimo (ou mimimi)*. O termo "mimimi" é comumente utilizado nas redes sociais para satirizar pessoas que, supostamente, reclamam demais sem motivos, sobretudo movimentos sociais identitários e de esquerda. Aqui buscaremos apontar as proximidades entre o fenômeno que Ortega y Gasset analisa na Europa do princípio do século XX e a mais recente virada de poderque ocorreu no Brasil. Destacaremos que o termo "mimimi" se aproxima antes da classe política dirigente atual do que dos movimentos sociais e populares que têm lutado pela manutenção dos direitos adquiridos durante um longo processo histórico.

FALTA DE CULTURA HISTÓRICA

Embora possamos considerar certos aspectos positivos da ausência e cultura histórica, como fez Nietzsche, na segunda de suas

"Considerações Extemporâneas", tratamos aqui dos aspectos negativos acarretados pela falta de cultura histórica. Neste sentido, em vez de enriquecimento da vida, de sua intensificação através do esquecimento do passado e a abertura para novas possibilidades, a ausência de cultura histórica se tornara um entrave e mesmo um perigo para o futuro. Aliás, é justamente esse perigo, essa ameaça, encarnada na figura de uma humanidade massificadas, que Ortega combate. É o que ele chama de "rebelião das massas". Ao indivíduo que compõe essa massa ele chama simplesmente de "homem-massa". Manteremos a terminologia original, mas tendo em vista aí que o conceito se refere a qualquer indivíduo, independente de gênero, que possua determinados traços psicológicos.

Tomando a história como uma dimensão da vida humana, como o quer Ortega, sua compreensão nos proporciona não somente o entendimento do passado, mas também do momento presente, ao tempo em que abre diante de nós perspectivas futuras de ser. O passado se apresenta como um repertório de meios para efetivar nosso futuro, tanto pessoal quanto social. A determinação do que a vida será depende em grande parte do que ela foi. Portanto, deixar decair a cultura histórica é se abster não somente de um futuro mais rico, mas também colocá-lo em um risco ainda maior de incertezas. Nas palavras de Ortega, "sendo a substância do homem sua história, todo comportamento anti-histórico adquire nele um caráter de suicídio" (1959, p. 28). Em verdade, para Ortega, o homem não tem uma natureza, e sim história, e a estrutura da vida humana tem uma consistência histórica e, efetivamente, só a história, como *res gestae*, como acontecimento fixo, é o que o homem tem de sólido e firme.

DESPREZO À CIVILIZAÇÃO

Pois bem, teçamos o drama que atormenta Ortega (1956, p. 131): "apoderou-se da civilização um tipo de homem ao qual não interessa os princípios da civilização. Não os desta ou daquela, mas – pelo que se pode ver hoje – os de nenhuma". No entanto, desfruta dos benefícios aos quais ela lhe proporciona, significando, para ele, que o homem-massa é um primitivo emergindo no meio da civilização tecnológica. "O mundo é civilizado, mas seu habitante não o é" (1956, p. 132). Eis o paradoxo.

Dura afirmação a de Ortega. Estaríamos de fato retornando a um estágio pré- civilizado? Analisando a estrutura psicológica do homem médio, "a criança mimada da civilização", Ortega chega à conclusão de que, se não, corremos um grande risco de retornar. O homem médio se comporta exclusivamente como herdeiro da civilização, algo simplesmente lhe dado sendo que ele não fez esforço algum para conseguir. Não criou e nem se importa com os princípios dela, mas quer possuí-la. A ausência de esforço para viver que a civilização proporcionou a este tipo de homem acabou por produzir "certos modos deficientes de ser homem" (1956, p. 150). Tal como uma criança, o homem-massa carece de uma rica experiência a qual possa recorrer – ele não tem sentido histórico. Logo, acaba por se perder nas circunstâncias nas quais um adulto se encontraria facilmente. Ocorre-lhe o mesmo que a uma criança: não tem passado.

Isso nos faz recordar as inspiradas páginas de um clássico da ficção científica, "Admirável Mundo Novo", de Aldous Huxley (2003, p. 46):

> Lembram-se todos – disse o Administrador, com sua voz forte e profunda –, lembram-se todos, suponho, daquelas belas e inspiradas palavras do Nosso Ford: 'A história é uma farsa' [...] Agitou a mão; e dir-se-ia que, com um invisível espanador, sacudia um pouco de poeira, e a poeira era Harappa, era Ur na Caldéia; e algumas teias de aranha, que eram Tebas e Babilônia, Cnossos e Micenas. Uma espanada e depois outra – e onde estava Ulisses, onde estava Jó, onde estavam Júpiter, Gotama e Jesus? Uma espanada – e essas manchas de lama antiga que se chamavam Atenas e Roma, Jerusalém e o Império do Meio – todas haviam desaparecido. Uma espanada e o lugar onde era a Itália ficou vazio. Uma espanada – desaparecidas as catedrais; uma espanada, mais uma – aniquilados o Rei Lear os Pensamentos de Pascal. Uma espanada – desaparecida a Paixão; outra, morto o Réquiem; mais outra – acabada a Sifonia; mais outra [...]

Mas isto não é o passado, nem mesmo o presente – é o futuro que Huxley vislumbra!

DESPREZO À AUTORIDADE INTELECTUAL

Acompanhado ao desprezo pela história e pela civilização, vem o desprezo a qualquer tipo de autoridade intelectual. Ao não reconhecer a história, não reconhece também o repertório de conhecimento adquirido durante séculos e para os quais algumas pessoas e instituições se dedicaram e se dedicam. Não se pense com isso que Ortega esteja se referindo aos cientistas e às instituições científicas como repositórios do saber, uma vez que, para Ortega, o cientista é o protótipo desse tipo de sujeito: por ser especialíssimo em uma área, crer que pode falar com a mesma propriedade com que trata seu objeto de estudo sobre todos os campos da vida. Tem sido comum, nas mídias, médicos sendo chamados para falar de economia (lembremos que estamos em meio a uma crise sanitária e econômica) ou generais assumindo postos para os quais definitivamente não têm formação alguma. Daí a impossibilidade de termos uma tecnocracia como a aposta para um futuro mais bem sucedido.

O problema é que esse novo tipo social se arvora a dominar o mundo. Suas convicções deixam de ser privadas e ele reivindica atuar e atua no espaço público baseado nessas convicções e não em argumentos racionais. Para Ortega, três características existenciais são marcantes nesse tipo social:

A falsa sensação de que a vida é fácil, sem limitações trágicas, o que o leva à sensação de segurança e triunfo;

Compreende a si mesmo como completo, portanto, não se preocupa em se aperfeiçoar moral e intelectualmente;

Impõe sua opinião sem receios, sem reflexões, contemplações ou reservas. São características que o levam a um desejo desenfreado. O âmbito do dever, tipicamente público, é paulatinamente tomado pelo querer sem limites. Ainda que os desejos estejam fora do seu alcance, manterá insistentemente sua posição. Grita, esbraveja, chora, faz birra e, quando nada disso funciona, ameaça e age violentamente.

Então, mesmo quando sabe que as coisas não podem ser, finge o contrário.

O momento agora é de nos perguntarmos: quem são as pessoas que se comportam hoje como esse sujeito? Quais traços apontados

brevemente aqui podem ser encontrados nos principais agentes públicos da nossa atual conjuntura política? Em que órbita habita o "mimimi"? Enfim, quem é o homem-massa de hoje?

Eu sinto por não poder desenvolver essa análise aqui hoje. Decerto, há aqui muitas lacunas que precisam ser preenchidas. Mas fica a provocação e a abertura para o debate.

Meus agradecimentos pela atenção de vocês.

REFERÊNCIAS

HUXLEY, Adous. **Admirável Mundo Novo**. Tradução de Lino Vallandro e Vidal Serrano. 2. ed. Rio de Janeiro: Globo, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. Considerações Extemporâneas. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

ORTEGA Y GASSET, José. Tomo IV (1929-1933). In:. **Obras Completas**. 3. ed. Madri: Revista Occidente, 1955.

_____. **Ideas y creencias**. 8. ed. Madri: Revista de Occidente, 1959

_____. **La rebelión de las masas**. 30. ed. Madri: Revista de Occidente, 1956.

Capítulo 5
O MUNDO PÓS-COVID19: O QUE SERÁ O AMANHÃ?

Marcos Fábio Alexandre Nicolau[25]
Diala de Sousa Silva Nicolau[26]

FILOSOFAR O AMANHÃ?

A filosofia não é futurologia. Os autores clássicos da filosofia sempre nos indicaram que a mesma partiria de um estudo sobre o ser, ou seja, partiria de algo ao qual encontramos/confrontamos e que, nesse encontro, nos assombra, nos impacta, nos choca, pelo fato de não sabermos *o que é isso* que co-existe/com-vive conosco. A busca pelo saber, pelo captar da definição, do sentido, do significado do que encontramos diante de nossos olhos é o que move a filosofia e os pressupostos de toda e qualquer ciência. Após captarmos e compreendermos o que as coisas são, ou como vem a ser, aprimoramos esse conhecimento e o transformamos em técnicas e tecnologias aplicáveis à nossa melhoria de vida enquanto sociedade – ou pelo menos de alguns dessa sociedade. Mas o que importa nesse início é perceber que esse processo se dá a partir da análise de algo, seja isso um objeto, um fato ou um discurso. O pré-socrático Parmênides de Eleia[27] já alertara que do *não-ser*, daquilo não é, não nos é permitido falar (cf. PARMÊNIDES, 1998, p. 54-55). Não nos cabe pensar sobre algo que ainda não é, pois nada sobre isso poderíamos falar. E *sobre o que não se pode falar*, *deve-se calar*, já sentenciava o filósofo austríaco L. Wittgenstein[28]

[25] Doutor em Educação FACED/UFC. Bolsista Produtividade BPI/FUNCAP. Professor dos Cursos de Graduação e Pós-Graduação em Filosofia da UVA e do Mestrado Profissional em Filosofia da UFC/UFPR. E-mail: marcos_nicolau@uvanet.br.
[26] Mestranda em Filosofia pelo MAF/UVA. Graduada em Pedagogia pela UNIP. E-mail: dialanicolau@gmail.com.
[27] Parmênides (510-445 a. C.) foi um filósofo grego da Antiguidade, o primeiro pensador a discutir questões relativas ao "Ser", nasceu na colônia grega de Eleia, no litoral sudoeste da atual Itália, na Magna Grécia.
[28] Ludwig Wittgenstein (1889-1951) foi um filósofo austríaco que contribuiu com colocações inovadoras para a filosofia moderna, nos campos da lógica, da filosofia

(2001, p. 129).

Logo, como podemos interpretar os acontecimentos futuros? Como podemos falar sobre o amanhã, já que, por definição, ele ainda não é? O escocês D. Hume[29], após concluir uma série de críticas à existência de milagres em suas *Investigações sobre o entendimento humano*, voltou sua atenção para aqueles que defendem a possibilidade de conhecermos a providência e os estados futuros, o que feriria completamente o princípio das relações de causa e efeito. Segundo ele, tudo que conhecemos dessa relação advém dos efeitos, que nos conduzem a suas prováveis causas, mas nunca partimos das causas para prever seus efeitos, pois isso demandaria um conhecimento completo da causa em questão.

Tudo se trata de compreender que toda nossa experiência decorre de nossa captação dos fenômenos por meio dos sentidos, ou seja, que é por meio da percepção do que nos aparece que obtemos os elementos necessários para entender a cadeia de razões que constitui a realidade. Mas, dos efeitos podemos conhecer a causa em sua integridade? Se sim, temos que afirmar que o efeito traz em seu aparecer tudo o que a causa é, ou pelo menos tudo que tal causa fez para gerar aquele efeito. Mas nesse ponto Hume (2004, p. 193) é direto: não há como conhecer nada além do que o efeito nos apresentou.

Fora dessa estrutura de causa e efeito não conhecemos nada. Nela o efeito detém tudo o que é possível conhecer da causa e nada mais, pois quando falamos de qualidades da causa que não foram apresentadas no efeito, na verdade, não estamos realizando um ato de conhecimento, mas apenas conjecturando ou imaginando algo. Pensar em qualidades ou capacidades que a causa possui, além das que vimos nos efeitos, é uma suposição. Assim, não temos o poder de garantir qualquer previsão de estados futuros. Segundo o filósofo escocês, a única fonte de dados que possuímos é a experiência fornecida pelos efeitos, e neles não podemos apreender as causas a ponto de compreender o que elas poderiam fazer a

---

da linguagem e da mente.

[29] David Hume (1711-1776) foi um filósofo, historiador, ensaísta e diplomata escocês. Tornou-se conhecido por seu sistema filosófico baseado no empirismo, ceticismo e naturalismo.

mais do que fizeram até hoje. Isso porque não temos como saber pelos efeitos o que "poderiam" fazer as causas em suas qualidades ou capacidades por nós desconhecidas. *A causa deve possuir a proporção do efeito*: esse princípio limita nossa capacidade de fazer previsões de estados futuros. O futuro não é previsível. No máximo podemos colher dados e sistematizá-los de forma que nos indiquem que tais estados futuros podem acontecer, mas não há garantias de que acontecerão, e esse é o ponto de Hume.

Mais tarde, no século XIX, o alemão G. W. F. Hegel[30] imporá à filosofia a tarefa *de pintar seu cinza sobre o cinza da realidade*, alegando que assim como a *Coruja de Minerva*, que só pode levantar seu voo ao entardecer, a análise filosófica somente pode ser realizada sobre os fatos, ou seja, sobre o que aconteceu no presente que, ao contecer, tornou-se imediatamente passado, e por isso pode ser relembrado e analisado, pois já estaria determinado a ponto de ser objeto de nossa razão. Em um adendo a suas aulas, recolhido por um de seus alunos e, posteriormente, agregado à edição de sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, encontramos a seguinte sentença: "o presente concreto é o resultado do passado, e está prenhe do futuro" (HEGEL, 1997, §258, p. 60). Assim, nossos territórios de atuação seriam o presente e o passado, pois o futuro não nos seria analisável.

Para os futuros leitores, para quem esse texto aborda o passado, cabe salientar que o mesmo teve como mote um cenário crítico enfrentado pela humanidade no ano de 2020: estávamos em meio a uma crise de saúde, uma pandemia de um vírus agressivo em sua propagação e letalidade, que ainda não possuía um eficiente protocolo de tratamento ou vacina: o SARS-CoV-2, o novo coronavírus, causador da doença rotulada COVID-19[31]. O mesmo colhera, no momento de nossa escrita, cerca de 8.813 vidas no estado do Ceará, de onde escrevemos, 136.895

[30] Friedrich Hegel (1770-1831) foi um filósofo alemão, criador do sistema filosófico chamado idealismo absoluto, exercendo enorme influência na intelectualidade acadêmica prussiana. Seus discípulos dominaram todas as universidades da Alemanha em meados do século XIX.

[31] Para maiores informações sobre a origem e repercussões do novo coronavírus recomendamos a obra SENHORAS, Eloi Martins (Org.). COVID-19: Enfoques preventivos. Boa Vista: Editora UFRR, 2020.

vidas no Brasil[32], e mais de 943.433 vidas no mundo[33]. Isso tudo torna nossa tarefa aqui um desafio ainda maior. Refletir sobre nosso mundo pós-COVID-19 não deixa de ser uma *pré-visão*, uma tentativa de prever eventos e consequências de uma realidade que, para nós, ainda não passou. Nesse sentido, realizaríamos algo cuja complexidade espanta, por tudo que adiantamos no início de nosso texto. Mas se pensarmos um pouco, o que fazemos quando alguém nos pergunta quanto é 2 + 3? Cientes dos valores unitários de 2 e de 3, antes que a resposta nos seja dada, calculamos o resultado. Na posse do conhecimento dos valores unitários de 2 e 3, processamos a informação e chegamos ao número 5. Pois bem, o que propomos aqui é a realização de uma adição simples: analogamente, cientes do que sabemos em relação ao passado e do que estamos fazendo no presente, tentaremos prospectar um amanhã – ainda que mantenhamos a crítica de Hume debaixo do braço.

Partiremos então de uma questão: o que sabemos até aqui sobre nosso mundo em suas dimensões social, política, econômica e educacional? Para vislumbrar um possível amanhã propomos apreender essas dimensões, suas estruturas e suas desventuras. Partindo da premissa de que precisamos analisar o efeito para vislumbrar as causas, nos deteremos em ideias nucleadoras de nossa civilização ocidental e, especificamente, brasileira, e em suas distorções, que impactaram diretamente nosso *status quo*, mediando nossas escolhas e ações em um momento tão sombrio como o da pandemia que enfrentamos. Após isso, poderemos tecer uma reflexão sobre o que esperamos colher em nosso futuro.

O QUE SABEMOS SOBRE NOSSO MUNDO?

O que sabemos de nossa condição social? Sabemos que nosso processo civilizatório, tendo como pressuposto o adágio aristotélico de que *o homem é um animal social*, foi instituído por um contrato social (vide Hobbes, Locke, Rousseau), no qual em nome da preservação de direitos

[32] Painel Coronavírus Brasil, Ministério da Saúde, Brasil. Disponível em: https://covid.saude.gov.br/. Acessado em 21/09/2020.
[33] Folha informativa COVID-19, Escritório da OPAS e da OMS no Brasil. Disponível em: https://www.paho.org/pt/covid19. Acesso em: 21 set. 2020.

inalienáveis à nossa complexa convivência, nos submeteríamos ao cumprimento de deveres. Assumiríamos responsabilidades para com os outros, primando pelo reconhecimento de nossa condição humana. Esse sistema, de viés político e formativo, assumiu uma série de punições e privações como atos corretivos quando quebrássemos alguma cláusula desse contrato, visando nossa ressocialização e reinserção no mesmo. Eis aqui o mote para a teoria dos três poderes do Estado moderno apresentada por Monstesquieu[34] (2000, p. 167-178). No entanto, essa estrutura encontrou dificuldades em sua implementação e, ao propor uma igualdade de direitos e deveres, estabelecendo o ideal da cidadania e da justiça social, por conceito, não poderia permitir privilégios entre os concidadãos, sob o risco de uma elevação dos direitos de uns em detrimento dos de outros – outros estes que mesmo injustiçados deveriam manter seu compromisso com os deveres assumidos no contrato.

Assim, tornou-se comum, normal e ordinário, a existência de grupos sociais privilegiados e grupos sociais marginalizados, cuja marginalização se impunha como necessária para a preservação dos privilégios dos primeiros. É deveras complexo pensar como chegamos a isso, mas totalmente acessível a qualquer observador com boa vontade chegar a tais conclusões. A perversão de nosso contrato social é consequência de nosso assumir de ideias e discursos, carregados de ideologias, cuja adoção por nós somente foi possível por meio de uma perversão de nossa *dimensão política*.

E o que sabemos de nossa condição política? Sabemos que o homem é um animal político, ou seja, que possibilita sua existência com acordos e ações em prol do comum. Que essa condição política nos torna agentes na construção de nosso mundo, de nossa sociedade, de nossa comunidade. Assim, organizamos formas de participação política, e dentre as várias opções de governo, optamos no ocidente, em nossa maioria, pelo modelo democrático. Mas, assim como ocorreu com o contrato social, esse ideal de participação política fora apropriado por um grupo, cujo domínio ideológico possibilitou um verdadeiro assalto ao

[34] O Barão de La Brède e de Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, nasceu em Bordéus, em 18 de janeiro de 1689. Foi magistrado durante 12 anos entre os anos de 1714 a 1726. Em 24 de janeiro de 1728, entrou para a Academia Francesa.

poder, limitando ou mesmo impedindo a participação política da maioria. A política passou a ser um jogo privativo, no qual nem todos possuem, ou deveriam possuir, condição de participar. Primeiramente porque exigiria "estômago", afinal a política ocorreria mediante jogos de poder (cf. MAQUIAVEL[35], 2009), corrupção de valores e debates ideológicos – gabinetes de narrativas tendenciosas (distorção dos fatos, mentiras, *fakenews* etc.), estratagemas e acordos obscuros (*corrupção*, *mensalões*, *toma lá da cá* etc.).

Assim, tornou-se comum, normal e ordinário tomá-la em uma condição quase mística para a maioria dos cidadãos como um "assunto que não se discute", por caracterizar um "covil de ladrões" e uma atividade "corrupta por natureza", da qual brasileiros, por exemplo, seriam obrigados a participar em dias específicos a cada biênio ou quadriênio – prevendo a possibilidade de abstenção mediante taxas ou multas, obviamente –, não correspondendo nos demais dias do ano ao nosso cotidiano. Passamos a receber informações diárias sobre os debates e ações políticas públicas, com as quais quase não nos identificamos, no sentido de que deveriam representar demandas coletivas, mas muitas surgem como demandas particulares de grupos específicos. Em nossa grande maioria, ficamos satisfeitos em não participar de um espaço que era próprio dos "políticos profissionais" – até a chegada das redes sociais na política, mas aí já é outra história... No entanto, essa decadência da política não seria possível sem um sistema econômico que, com segundos interesses, sustentasse e financiasse essa exclusão de agentes políticos.

Mas o que sabemos de nossa condição econômica? Sabemos que nossa capacidade de transformar os recursos naturais, por meio de técnicas e artes, impacta diretamente em nossa qualidade de vida, para a qual atribuímos valores e modalidades e comercialização. Visando estabelecer padrões para a troca de serviços e produtos, criamos moedas, dinheiro, e visamos gestar riquezas. Tais serviços e produtos poderiam ser repartidos em comum, primando pela igualdade e bem-estar social, mas percebemos que, quanto mais raros e exclusivos os tornássemos,

[35] Nicolau Maquiavel (1469-1527) foi um filósofo político, historiador, diplomata e escritor italiano, autor da obra-prima "O Príncipe". Foi profundo conhecedor da política da época, estudando-a em suas diferentes obras.

mais "riquezas" eles gerariam para os indivíduos que os portavam ou produziam. Surgiu, na perspectiva econômica, o afã das posses, do lucro. Inúmeras estruturas econômicas foram aplicadas às sociedades, e atualmente somos regidos pelo que se convencionou chamar *capitalismo neoliberal*, que tem na entidade "mercado" seu sujeito beneficiado. Segundo Emir Sader[36], isso fora consolidado por um sistema de venda e compra de mercadorias – tudo se tornou mercadoria, já denunciara K. Marx[37] (2013, p. 157-165) em seu *O Capital*! –, que para instalar-se teve a necessidade de afrouxar normas e regulamentações nos âmbitos sociais e políticos para saciar o já mencionado afã das posses, argumentando que tais amarras impediam "nosso" crescimento econômico. O grupo beneficiado por tais ações, os empresários/investidores, argumentava que um sistema igualitário frearia sua capacidade capital de investir, por isso privatizar, abrir os mercados nacionais à economia mundial, promover o Estado mínimo, diminuir investimentos em políticas sociais, seria algo benéfico ao "mercado", ainda que isso impusesse precariedade à vida do outro lado dessa equação capitalista: os trabalhadores/consumidores[38]. Tal desregulamentação ocasionou a transferência de "capitais" – a nova forma de falar das riquezas – dos

[36] No ensaio *Neoliberalismo – a cara do capitalismo contemporâneo – e pós-neoliberalismo*. Disponível em: https://www.cartamaior.com.br/?/Blog/Blog-do-Emir/Neoliberalismo-a-cara-do-capitalismo- contemporaneo-e-pos-neoliberalismo/2/23681. Acesso em: 21 set. 2020.

[37] Karl Marx (1818–1883) foi um filósofo alemão, criador das bases do pensamento comunista. Autor de "O Capital", uma síntese crítica do modo de funcionamento da economia capitalista vigente.

[38] Um bom exemplo disso está na aprovação da *PEC 241*, posterior *PEC 55*, apelidada de *PEC do Fim do Mundo*, em 2016, que modificou a Constituição para limitar os gastos do governo federal por 20 anos. Praticamente todo o orçamento que o governo usaria para pagar as despesas ordinárias e manter os serviços públicos foi congelado. Assim, o Brasil, em meio à mencionada pandemia, está com orçamento congelado, ainda que fosse ciente de que crianças continuariam a nascer e crescer, e que logicamente precisaríamos de mais escolas, de que a população continuaria a aumentar e envelhecer, o que demandaria mais serviços de saúde, assistência, segurança. Mas eis a lógica neoliberal, que custou um amanhã a tantos desde então, apresentada por Cátia Guimarães (EPSJV/Fiocruz) em sua reportagem *Mais perto do fim do mundo*. Disponível em: http://www.epsjv.fiocruz.br/noticias/reportagem/mais-perto-do-fim-do-mundo. Acesso em: 21 set. 2020.

setores produtivos (empresas/indústrias) ao setor especulativo, que era mais livre das amarras anteriormente mencionadas. Através do setor financeiro, obteriam mais lucros, mais liquidez e menos tributação.

Assim, tornou-se comum, normal e ordinário, pensar que o capital não foi feito para produzir, mas para acumular, e para acumular em meio a um processo finito de produção alguém teria que ganhar mais do que os outros. Criamos elites com riquezas e bolsões de miséria como partes constituintes de um sistema econômico[39], impactando diretamente em nossos problemas ambientais – ainda que não tenhamos certezas quanto ao marco zero da atual pandemia, o mais lógico é que o vírus seja consequência do avanço desvairado do humano na natureza[40]. Mas, para isso tudo ocorrer não seria preciso a aceitação da maioria? Finalmente, adentraremos no quarto e último elemento de nossa reflexão: o sistema educacional.

Enfim, o que sabemos sobre nosso sistema educacional? Podemos estabelecer a educação como um processo composto por três momentos: Alimentar, Conduzir e Criar. Alimentar porque é um processo de suprir as novas gerações com conhecimentos e valores socioculturais, fornecendo-lhes os elementos necessários a seu bom desenvolvimento físico, intelectual e moral. Conduzir porque é um processo de acompanhamento contínuo dos avanços e retrocessos do

[39] Como bem denuncia o filósofo cearense Manfredo A. Oliveira: "Neste contexto, o desemprego se tornou estrutural porque a forma atual do capitalismo não objetiva incluir toda a sociedade (pleno emprego) no mercado de trabalho e consumo, mas atua por exclusão: o custo da força de trabalho tem que diminuir. [...] O que importa é a abertura a novas frentes de expansão do capital. Isto levou estruturalmente à concentração da renda e da riqueza e à exclusão social, ao aumento das carências na educação, na saúde, na cultura, na degradação ambiental, na falta de moradias (o déficit habitacional do país atinge 7 milhões de famílias concentradas nos grupos com rendimentos de até 1,8 mil reais por mês)". Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/591292-tracos-basicos-de-nossa- situacao-historica-conjuntura-2019. Acesso em: 21 set. 2020.

[40] Segundo o secretário-geral das Nações Unidas, António Guterres: "A COVID-19, que emanou da natureza, mostrou como a saúde humana está intimamente ligada com a relação que temos com o meio ambiente. À medida que invadimos a natureza e esgotamos habitats vitais, um número crescente de espécies está em risco. Incluindo a Humanidade e o futuro que queremos". Disponível em: https://brasil.un.org/pt-br/85820-onu-coronavirus-nos-mostra-como-nossa-saude-esta- vinculada-natureza. Acesso em: 21 set. 2020.

desenvolvimento do educando, no qual os mais experientes (professores), por já terem trilhado o caminho do saber e tendo-o por referência, guiam o educando no processo. Criar porque é um processo de fornecer aos educandos possibilidades para que possam, por seu próprio pensar e por suas próprias escolhas, criar seus próprios processos de participação e decisão nos assuntos que afetam suas vidas.

No entanto, nossa sociedade, influenciada pelos tópicos anteriores, estabeleceu *metas* de educação – e notaremos que nem todas elas se adéquam ao acima exposto –, algumas de cunho meramente técnico, baseadas apenas nas ideias básicas de ler, escrever e contar (realizar as quatro operações matemáticas básicas), nas quais as demais disciplinas seriam um adendo opcional oferecido aos alunos, pois antes se deveria responder a demandas do mundo do trabalho e, consequentemente, do sistema econômico vigente[41]; outras, que vão além da fórmula *ler, escrever e contar*, propõem algo a mais: a compreensão do que se lê, com clareza, concisão e capacidade de síntese na escrita, articulando habilidades e competências com as demais disciplinas curriculares: geografia, história, biologia, química, física; contando ainda com conhecimentos de línguas estrangeiras, educação física, artes, sociologia e filosofia.

Assim, constituímos sistemas educacionais que se resumem a formalidade de um currículo, cuja aplicação e viabilidade seria uma tentativa a ser realizada mediante as condições precárias de acesso a educação pública ou a alta oneração da educação privada. As derivações desse currículo básico almejariam uma formação hierárquica e continuada: 1) básica, 2) profissionalizante (técnico) e 3) universitária. Notemos que para cada classe social o mesmo currículo seria aplicado,

[41] Em 2014, a pesquisadora Mariana Medeiros Bernussi, em sua dissertação "Instituições internacionais e educação: a agenda do Banco Mundial e do *Education for All* no caso brasileiro", observa um verdadeiro contrassenso, que comprova tese aqui apresentada: o grande mandatário educacional no mundo era o Banco Mundial! Com seu projeto *Education for All*, o Banco Mundial definia os rumos da educação ao redor do mundo, e especialmente aqui no Brasil. Para maiores informações, a pesquisa está disponível em:
https://teses.usp.br/teses/disponiveis/101/101131/tde-13102014-170412/publico/Mariana_Medeiros_Bernussi.pdf. Acesso: em 21 set. 2020.

mas nem todas as condições de implementação seriam consideradas e/ou possibilitadas. Assim, ocorreu a perversão do ideal educativo em um processo seletivo "meritocrático", que concederia status social, econômico e político em nosso mundo.

Sabemos que o campo da educação abre mais possibilidades para que alguém, por conta própria, liberte-se dessa *matrix*, ou seja, dessa caverna imposta tão sistematicamente às classes menos abastadas; mas também sabemos que ele fora arquitetado por gerações para privilegiar um determinado grupo. Bem, a grande questão aqui é que se tornou comum, normal e ordinário, dividir tipos de educação dentre nós, que seriam apropriadas a cada classe social. Mas, por quê? Ora, L. Althusser[42] (1970, p. 41-52) já denunciava que a escola era um dos *Aparelhos ideológico do Estado*, o que poderia ser complementado pela sentença de M. Foucault[43] (1997, p. 119), em *Vigiar e Punir*, de que ela moldaria os tão necessários "corpos dóceis", adequados a aceitar tudo que apresentamos até aqui em silêncio e letargia.

É óbvio que a realidade é muito mais complexa do que fora até aqui exposto, mas podemos ficar com essas quatro chaves de leitura, e analisar como isso que sabemos, nosso primeiro elemento na somatória, moldou a atual resposta às urgentes demandas do presente, nosso segundo elemento, e que implicará na construção de um amanhã, resultado de nossa soma.

COMO ESTAMOS LIDANDO COM NOSSA SITUAÇÃO ATUAL?

Herdeiros de todas as consequências que apresentamos até aqui, ainda somos capazes de agir a partir de nossas não mencionadas conquistas. Para cada uma das dimensões que elucidamos possuímos conquistas extremamente relevantes para o aumento de nossa qualidade

[42] O filósofo francês Louis Althusser (1918-1990) encabeçou no marxismo a corrente estruturalista. O estruturalismo não definia isoladamente os elementos de um processo, de matiz histórico e econômico, mas apenas privilegiava a relação heterogênea e conflitiva que existiria entre eles.

[43] Michel Foucault (1926-1984) foi um filósofo francês contemporâneo que se dedicou à reflexão entre poder e conhecimento.

de vida – ainda que, evidentemente, nem todos tenham sido universalizados.

Na luta contra a já mencionada pandemia, nossas ciências, indústrias e setores comerciais e comunicativos atuaram, cada um em seu campo, de forma incansável para fornecer informações, produtos, tecnologias e propagar hábitos paliativos que preservassem, controlassem e cuidassem de nós, nos protegendo da disseminação e da letalidade da doença. Ainda considerando que as demais enfermidades e riscos à saúde não desapareceram por causa da COVID-19, cabe observar que nossos sistemas de saúde tiveram que absorver *mais essa* demanda. Sistemas esses que, no caso brasileiro, tiveram sua precariedade escancarada quanto à universalização do serviço. Lembram, caros leitores, do que sabemos sobre as quatro dimensões acima mencionadas? Pois bem, os sistemas sanitários sofreram as consequências da corrupção das mesmas. Considerando a triste realidade da subnotificação de casos, no mundo chegamos a 30.949.804 de infectados[44] , números que no Brasil pesquisadores da Universidade Federal de Pelotas (UFPel) já demonstraram pode ser até 7 vezes maiores em centros urbanos do que vem sendo divulgado, o que nos leva a considerar que existem populações que estão completamente desguardadas contra os efeitos do vírus[45]. Nesse momento, populações que não possuem sistema universal de saúde, nem programas sociais ou políticas de seguro desemprego, estão em uma situação de calamidade ainda maior do que imaginamos. Nesse sentido, a Comissão Econômica para América Latina e Caribe (CEPAL) estimou que, no atual contexto:

> a taxa de pobreza na região aumentaria em 4,4 pontos percentuais durante 2020, passando de 30,3% para 34,7%, o que significa um aumento de 29 milhões de pessoas em situação de pobreza. Por sua vez, a extrema pobreza cresceria 2,5 pontos percentuais, passando de 11,0% para 13,5%, o que representa um aumento de 16 milhões de pessoas.[46]

[44] Dados coletados em WHO Coronavirus Disease (COVID-19) Dashboard, OMS. Disponível em: https://covid19.who.int/. Acesso em: 21 set. 2020.

[45] Dados da Pesquisa EPICOVID19-BR. Disponível em: http://epidemio-ufpel.org.br/uploads/downloads/276e0cffc2783c68f57b70920fd2acfb.pdf. Acesso em: 21 set. 2020.

[46] O que pode ser conferido em: https://www.cepal.org/pt-

Esses constituem níveis impensáveis ao próprio sistema capitalista em sua versão neoliberal, que por definição considera a exclusão como uma de suas engrenagens.

Diante disso, as ciências e os governos se mobilizaram e contaram com a capacidade de interpretação/compreensão de suas populações para as necessárias medidas para contenção dessa crise, a fim de posteriormente pensarem em uma recuperação nacional. Creio que no futuro não vos soará estranha a recomendação da *quarentena*, que visava frear o número de casos, justamente para não estrangular nossas redes hospitalares. Então, nossa ação, nesse sentido, pareceu ser um ponto tranquilo. Aceitaríamos o distanciamento social e suas restrições de deslocamento (*lockdown*), aceitaríamos o antes tão criticado convívio via redes sociais, aceitaríamos um mundo do trabalho remoto, no qual as férias coletivas seriam antecipadas, seguidas de reduções de jornadas de trabalho, dentre outras medidas para assegurar empregos e renda. Na educação, aceitaríamos o ensino remoto como método escolar e universitário.

Bem, podemos afirmar que as pessoas que aceitaram tais condições e compreenderam sua necessidade formaram um grupo (ao qual chamaremos "Grupo 1"), o grupo daqueles aos quais tais medidas puderam ser aplicadas e cobradas – não vamos entrar aqui no debate sobre o porquê pessoas que tiveram informação e condição para cumprir com esses protocolos básicos de prevenção não o fizeram, embora seja esse um debate necessário para entender as consequências herdadas por vosso tempo. Cabe salientar que os que estão fora desse grupo formaram um outro (ao qual chamaremos de "Grupo 2"). São eles: os trabalhadores informais e rurais, os desempregados, os pobres e miseráveis, e os grupos identitários, tais como indígenas, quilombolas, ciganos. A estes cobramos as mesmas obrigações mediante a pandemia. Mas isso foi algo justo? Afinal, assim acabamos por tratar os diferentes como iguais. Bem, não nos pareceu justo qualquer cobrança sócio-econômica-política a quem foi conscientemente por nós excluído do direito de participar de nosso resguardado *Estado de bem-estar social*. Na verdade, sua co-existência

br/comunicados/pandemia-covid-19-levara- maior-contracao-atividade-economica-historia-regiao-caira-53. Acesso em: 21 set. 2020.

conosco implicava em nós uma re-ação, pois sua condição de vulneráveis, párias (ARENDT[47], 2013), vidas nuas (AGAMBEN[48], 2002), impunha a cada um de nós um compromisso de atenuação de suas dores – "atenuar", porque sabemos que viver dói, mas não devia ser tanto assim... – então, nossas atuais ações de enfrentamento da pandemia estavam focadas em nosso bem-estar e o de nossas famílias e amigos, e, no caso de alguns de nós, partícipes do Grupo 1, em iniciativas de atenuação da falta do Estado na vida dos participes do famigerado Grupo 2.

No entanto, os principais líderes mundiais e as instituições de controle econômico mundial realizaram nesse momento algo nunca visto na história: a destinação de fundos públicos de socorro a suas populações no montante incrível de $160 bilhões do Banco Mundial[49], $ 2 trilhões dos EUA[50] e R$ 125 bilhões no Brasil[51]. Bastava-nos cobrar e fiscalizar a aplicação destes recursos em políticas públicas voltadas aos mais vulneráveis, certo? Mas não se esqueçam da perversão de nossa condição social, política, econômica e educacional. O impacto de nosso comum, de nosso normal, de nosso ordinário, sobre nossa resposta, a pandemia foi até agora angustiante. Teríamos que romper com essa pseudonormalidade, e para isso existem ações, nas quatro dimensões, muito viáveis a serem descritas no que segue, mas que permanecem em um estado de *deve ser* (KANT[52], 2007), configurando uma esperança

[47] Hannah Arendt foi uma filósofa política alemã de origem judaica, uma das mais influentes do século XX.

[48] Giorgio Agamben nasceu em Roma em 1942. É um dos principais intelectuais de sua geração, autor de muitos livros. Sua obra, influenciada por Michel Foucault e Hannah Arendt, centra-se nas relações entre filosofia, literatura, poesia e, fundamentalmente, política.

[49] O que pode ser conferido em:
https://www.worldbank.org/pt/news/factsheet/2020/06/02/world-banks-response-to-covid-19-coronavirus-in-africa. Acesso em: 21 set. 2020.

[50] Conferir em:
https://br.reuters.com/article/idBRKBN21D1GM-OBRBS. Acesso em: 21 set. 2020.

[51]Conferir em:
https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2020/05/02/senado-aprova-auxilio-de-r- 125-bilhoes-para-estados-e-municipios. Acesso em: 21 set. 2020.

[52] Immanuel Kant (1724-1804) foi um filósofo alemão, articulador de um pensamento radicalmente crítico, que procurou determinar os limites da razão

mediante os rumos do amanhã que nos aguarda.

O QUE ESPERAMOS COLHER EM NOSSO FUTURO?

Se a pergunta fosse "O que queremos colher em nosso futuro?", a resposta seria propositiva, elencando algumas ações que poderíamos propor para melhorar e mudar os rumos que ora tomamos e nos arrependemos. Se conseguíssemos responder de forma mais eficiente a nossos problemas, poderíamos *esperar* um futuro melhor. Segundo Rodrigo Echecopar e Mariana Belmont, em seu ensaio *Como seria uma recuperação verde? Latino-americana e com justiça social*[53] , tentar escapar do abismo que a pandemia nos faz defrontar é algo vinculado à nossa capacidade de cooperar, seja na escala macro das relações internacionais entre os países, entre os poderes republicanos de nosso país, entre os entes federativos de nossa república, ou na escala micro de nosso bairro, nossa vizinhança, nosso ambiente de trabalho, nossa família, enfim, de nosso *ser no mundo*. Mas isso está relacionado a vários "*E se...*"

E se utilizássemos a globalização a nosso favor? Ou seja, *e se* impulsionássemos estratégias de desenvolvimento local, regional, nacional e internacional? *E se* os ganhos com essa atitude fossem utilizados para atenuar, e quem sabe até zerar, a situação do grupo 2? *E se* ampliássemos nossas atuais ações prioritárias voltadas aos mais vulneráveis: mulheres, crianças, população negra, sem terra, sem moradia, trabalhadores (formais e informais), agricultores familiares, comunidades quilombolas e povos indígenas e ciganos? As políticas públicas não deveriam, nesse momento, ser voltadas para proteção dos vulneráveis e diminuição de abismos socioeconômicos durante a crise? *E se* investíssemos os montantes destinados ao combate da pandemia na aquisição de melhores condições de educação, de saúde, de moradia e transporte coletivo? *E se* esse custo não fosse pago pelos já escassos recursos dos trabalhadores, mas fosse financiado por um fundo oriundo da taxação de grandes fortunas?

---

humana. Sua obra é considerada a pedra angular da filosofia moderna.

[53] Disponível em: https://brasil.elpais.com/opiniao/2020-06-14/como-seria-uma-recuperacao-verde-latino-americana-e-com-justica-social.html. Acesso em: 21 set. 2020.

Pois bem, para cada *E se* levantado aqui, há propostas reais, encontradas em forma de *projetos de lei*, alguns aprovados, mas não efetivados ou eficazmente fiscalizados e respeitados, outros aguardando votação em nossas câmaras legislativas ou aguardando a sanção e atuação do executivo, e nesse caso faltando a análise e a exigência de realização sob as penas da lei pelo judiciário. *E se* tais ações fossem consolidadas e somadas a nosso retorno aos espaços sociais, políticos, econômicos e educacionais como agentes de transformação? O que seria o nosso amanhã?

Bem, mas essa, como dissemos, seria uma proposição de melhoria futura. Aqui focamos em vislumbrar o que será nosso amanhã pós-COVID-19 ao considerar nosso presente, e as previsões não são alentadoras. O mundo que conhecíamos realmente tornou-se passado, pois nossa vida cotidiana terá que ser reconfigurada a partir desse novo *status quo* sanitário. Essa reconfiguração tem que chegar às quatro dimensões que mencionamos aqui, pois as possibilidades futuras dependem de *manter* ou não nossa atual postura diante dessa crise.

Ao manter nossas estruturas sociais baseadas em fórmulas discriminantes e preconceituosas, se perpetuará uma forma estranhada de convivência (relacionar-se com), mais próxima a mera coexistência (existir ao mesmo tempo que), na qual o individualismo doentio e a ganância inescrupulosa tenderão a sufocar nossa vida social e nossa relação com o meio ambiente. A pandemia fez com que máscaras caíssem, e o que vimos nos assustou de início (o racismo, fascismo e a eugenia dos discursos, a intolerância religiosa e ideológica, a corrupção e destruição dos poderes do Estado, o escancarado descaso com o meio ambiente, a passionalidade violenta de indivíduos e corporações policiais etc.), mas, mais uma vez, tornamos tudo isso comum, normal e ordinário. Nos adaptamos, infelizmente, ao horror. E assim, o futuro de nossa estrutura social tende a ser regressão cada vez maior.

Ao manter nossas estruturas governamentais, sem uma reforma política e diplomática que atualize e corrija nosso atual modelo democrático, se perpetuará uma forma esdrúxula de fazer política, na qual se impõe uma situação de luta entre os poderes do Estado, e não a esperada harmonia entre os mesmos em prol da *res publica*. O futuro de nossos poderes republicanos é a descredibilitação, fruto da repugnante

ideia de uma ditadura de um destes, mal maior que enfraquece as instâncias democráticas do dito *Estado de direito*. E não há muita perspectiva para o que tomará o seu lugar. Nesse ano chave que está sendo 2020, assistimos atônitos inúmeros absurdos contra esse *Estado de direito*, algo que vai desde as cortes até as ágoras de debate e as cúpulas de decisão, respingando diretamente na vida comum, cada vez mais nua, mais suscetível a todo tipo de violência (física, psicológica, moral, institucional).

Ao manter nossas estruturas econômicas, não vislumbrando qualquer outro modelo no qual poderíamos orgulhosamente um dia ouvir "Entre eles **tudo era** em **comum**", como está no relato bíblico em *Atos dos Apóstolos* (At 4, 32), perpetuamos inúmeros males sociais e políticos. Tudo caminha para a continuidade de nossa aceitação da pobreza de muitos em nome da riqueza de poucos. Não é de se espantar que tenhamos inúmeras opções econômicas que não são consolidadas somente porque os que *têm* muito querem manter-se *ganhando* muito? Pois bem, nos próprios Fóruns Econômicos promovidos por governos, bancos e instituições financeiras, essas ideias de reformulação sistemática do capital e de sua previsível substituição estão surgindo como formas de frear, suspender ou evitar nossa irreversível derrocada econômica global, caso continuemos no atual modelo, e estes economistas (vide Amartya K. Sen, 2010) tem encontrado oposição e resistência desde os detentores do capital até os explorados por eles, via imposições ideológicas e colonialismos.

Ao manter nossas estruturas educacionais, na qual cada estrato social tem a educação que "merece", perpetuamos uma escola elitista e incapaz de realizar o ideal da Paidéia, de formação integral do ser humano, constituindo massas de intelectuais e técnicos desumanizados e populações desinformadas e acríticas. Aqui, tudo se resume a um investimento comum em prol de um ideal óbvio, mas deliberadamente abandonado, de formação humana. Todas as demais dimensões esbarram justamente na falta dessa escola bem estruturada, humanizada e comprometida, que por sua vez é assim por estar presa aos interesses de quem deseja manter tal *estado de coisas* (WITTGENSTEIN, 2001, p. 135).

Como não falamos de nada novo ou original – o que deve estarrecer ao leitor no futuro, principalmente se esse texto ainda for atual

no momento que o lê –, o que nos aguarda, pontualmente, em nosso pós-COVID-19 é a manutenção *de tudo isso que tá aí, tá ok?*[54]. Vislumbrar um futuro melhor ainda é algo preso aos inúmeros *E se...* que virão, e de sua efetivação, ou não. Por isso, concluímos retoricamente perguntando humilde e curiosamente a você que nos lê: *como foi o nosso amanhã?*

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. **Homo sacer**: O poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ALTHUSSER, L. **Ideologia e Aparelhos Ideológicos de estado**. Editorial Presença/Martins Fontes, Lisboa, 1970.

ARENDT, H. **Nós, os refugiados**. Luso-Sofia Press: Universidade da Beira Interior, Covilhã, 2013.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2000.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio** (1830). Vol. II: Filosofia da Natureza. São Paulo: Loyola, 1997.

HUME, D. **Investigações sabre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007. MAQUIAVEL, N. **O príncipe**. São Paulo: Madras, 2009.

MARX, K. **O Capital**: acrítica da economia política, Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.

[54] Frase de campanha do atual presidente brasileiro no momento de nossa escrita. Maiores informações no texto de Natália Abreu Damasceno para o *Le Monde – Diplomatique Brasil*. Disponível em: https://diplomatique.org.br/tem-que-mudar-tudo-isso-que-ta-ai-ta-ok/. Acesso em: 21 set. 2020.

PARMÊMIDES. Fragmentos. In: BORNHEIM, G. (Org.). **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1998. pp. 53-59.

SEN, A. K. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Lógico-philosophicus**. São Paulo: EDUSP, 2001.

Capítulo 6
O QUE ESPERAR DO MUNDO APÓS A PANDEMIA? REFLEXÕES SOBRE O CAPITALISMO E A CRISE CONTEMPORÂNEA

João Emiliano Fortaleza de Aquino[55]

Boa noite! Quero, de início, agradecer o convite dos companheiros do Instituto Trilhas, na pessoa do Professor Ismael Lima, e dizer que é uma alegria estar aqui com o Prof. Marcos Fábio, dividindo essa noite.

A questão colocada para nós é a questão do que podemos esperar num mundo pós- pandêmico, num mundo pós COVID-19. Eu imagino que, quando essa questão foi formulada, o foi num momento em que, da parte de diversos pensadores, de diversos autores, apareceu a possibilidade de que modificações fossem ocorrer, seja na ordem política, na ordem econômica ou na ordem ética após essa nossa experiência um tanto inesperada e, portanto, traumática, que é termos tido um mês para nos preparar para uma reorganização radical da vida cotidiana durante os meses seguintes. Em dezembro, começamos a ouvir as primeiras notícias de um novo vírus na China. Em janeiro já, a gente ouviu falar de uma reclusão, de uma quarentena na China. Em fevereiro, a gente começou a discutir essa possibilidade aqui. Em março, a gente começou a quarentena. De algum modo, então, nós já estamos mais tempo de quarentena do que entre as primeiras notícias e o início dela. Nesse sentido, é uma mudança muito rápida: três meses entre a primeira notícia e o início da quarentena, com a reorganização completa, digamos assim, da vida cotidiana de metade da humanidade, cerca de 3 bilhões e meio de pessoas que hoje estão convocadas, pelo menos convocadas, à quarentena. Escolas estão paradas, serviços públicos parados, com exceção dos de saúde, policial etc.

Logo que a gente começou essa quarentena, começou a ouvir de diversos lugares, de diversas orientações políticas, filosóficas etc., a ideia

[55] Doutor em Filosofia, Professor da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Este texto é a transcrição da palestra ocorrida durante o *I Webinário Filosofia em Rede*

de que nós sairíamos dessa quarentena com a necessidade de reorientação, digamos assim, da nossa vida, seja nos aspectos da forma de organização social, das políticas públicas, da economia, da nossa relação com a natureza, seja na ordem ética. Isso não foi apenas um certo sentimento do senso comum que a gente leu nas redes sociais – de vez em quando alguém dizia que a gente precisava sair melhor dessa quarentena do que a gente entrou –, quase que numa exigência moral ao indivíduo diante de um mundo que, para qualquer bom observador, não vai bem. Mas também foi de autores importantes. A gente leu um Zizek (2020) falando disso, a gente leu um Harvey (2020) falando disso. Outros colegas escreveram artigos (p. ex., MARQUES, 2020), com a perspectiva até mesmo de que haveria uma reorientação das políticas econômicas e sociais dos países capitalistas desenvolvidos, talvez em direção a um novo keynesianismo, um novo estado de bem-estar social, com uma revalorização dos sistemas públicos de saúde, da pesquisa pública e assim por diante.

Três meses depois, parece que esse otimismo começa a arrefecer. A gente começa a perceber que aquelas tendências da realidade social que já se apresentavam antes do aparecimento do vírus, da epidemia, que logo virou pademia, essas tendências tendem a continuar. E que tendências são essas? Eu poderia resumir numa expressão única, que eu espero seja um conceito que eu consiga deixar o que quero dizer com ele: a crise permanente da civilização burguesa que a gente vivencia, que a gente conhece, há 40 anos.

Há 40 anos, a sociedade capitalista, a partir do centro do capitalismo, "decidiu" suspender todas as conquistas civilizatórias pactuadas entre as classes, pactuadas entre o movimento operário (com seus sindicatos e centrais sindicais fortes, seus partidos políticos de esquerda fortes, como os partidos socialistas, socialdemocratas, trabalhistas, comunistas, todos eles grandes partidos de massa) e o grande capital europeu e norte- americano (os Estados Unidos já começam com Roosvelt nos anos 1930, com o *New Deal*). Então, esse pacto dos anos 1930 e 1940, que, no caso da Europa, teve a ver com a reconstrução do capitalismo europeu, terminou garantindo durante 30, 35 anos, pleno emprego, seguro-desemprego, assistência médica, estabilidade no emprego, plano de moradia para os trabalhadores, com

uma série de conquistas culturais, conquistas políticas etc., e que se convencionou chamar de estado de bem-estar social (que foi também uma época áurea do consumismo e do trabalho fabril massivo, disciplinado, no sentido fordista). Essa foi uma experiência europeia, mas também uma experiência norte- americana; e mesmo em 1978, 1979, os republicanos estadunidenses diziam que, se há uma coisa em que não se mexe, é no estado de bem-estar social. Ou seja, não se mexe numa série de ganhos econômicos consolidados consolidados junto ao Estado desde os anos 1930 para a classe trabalhadora, para a classe operária norte-americana, em vista de uma certa lógica de ampliação do consumo capitalista subvencionado pelo Estado. É preciso lembrar que esse foi também um período inteiro de liberdades democráticas nos países capitalistas desenvolvidos (embora, nem por isso, tenham se tornado menos imperialistas, colonialistas).

A partir dos anos 1970, se iniciou uma crise que é inicialmente uma crise econômica. A partir de 1980, desde o próprio centro do capitalismo (Inglaterra e Estados Unidos), se estabelece uma nova política, de quebra do pacto político anterior, do pacto social anterior, do pacto entre as classes que tinha garantido durante até 35 anos liberdades democráticas formais e conquistas sociais voltadas para o mercado. De lá para cá, estamos vivendo uma crise permanente da civilização burguesa, uma crise que é econômica, é social e é política. A rigor, não são poucos os autores que, de maneiras distintas, dizem que 'não há mais democracia na Europa Ocidental e nos Estados Unidos' (AGAMBEN, 2004; STREECK, 2014), porque a democracia formal lá, como havia ocorrido antes na República de Weimar (entre 1919 e 1933 na Alemanha), só foi possível devido à força de organizações operárias (essa é a tese de Streeck, 2014); e essas organizações operárias fortes pactuaram politicamente, num horizonte necessariamente reformista, no interior da própria ordem burguesa, determinados compromissos econômicos e sociais entre as classes. Desde os anos 70, portanto, a gente vive uma crise econômica que logo se tornaria um terreno propício para uma quebra do pacto social cuja data fundamental é 1980, com a eleição de Margareth Thatcher e de Ronald Reagan, quando deslanchou, a partir do centro do capitalismo, um processo de desmonte dessas conquistas sociais.

Nos anos 80, na América Latina, essa crise capitalista mundial se

manifestava como a crise da dívida externa; nos anos 90, era a da inflação; nos anos 2000 até agora, a crise da dívida pública. Em todas essas nomenclaturas do discurso oficial, nós temos sempre uma única receita. Que receita é essa? A receita para gerir o endividamento externo: é preciso que o Estado deixe – assim diziam os economistas do FMI – de emitir dinheiro, é preciso diminuir os gastos públicos e aumentar a receita; para diminuir os gastos públicos e aumentar a receita, é preciso desestatizar empresas e diminuir os gastos com a educação, a saúde, a moradia popular etc. A propósito da inflação, também essa foi a receita. E igualmente o é, agora, a respeito da dívida pública, que não é mais a externa (porque, a rigor, a dívida pública é fundamentalmente uma dívida dos 'cheques pré-datados' que o Estado vende para investidores e que se chamam títulos públicos, com data de desconto com um valor majorado). Então, há 40 anos, desde 1980, se vive sob uma determinada orientação. Qual é a orientação? Aparentemente é isto: diminuir gastos públicos. Diminuir gastos públicos para garantir a saúde financeira do Estado. Esse é o remédio para todas as doenças: para a dívida externa, para a inflação, para a dívida pública. Ora, mas o que é que está por trás da inflação, da dívida externa e da dívida pública? Na verdade, nessa política única se manifesta um novo padrão da acumulação capitalista que se inicia em 1980.

E o que é esse novo padrão da acumulação capitalista? Bom, primeiro precisamos compreender o que é acumulação capitalista. A acumulação capitalista - que é o móbil da economia capitalista - é a transformação de dinheiro em mais dinheiro. A transformação de dinheiro em mais dinheiro é próprio do capital mesmo antes do capitalismo, porque já havia capital antes do capitalismo: o capital bancário (usurário), por exemplo, cuja prática era pecaminosa na Idade Média, já existia antes do capitalismo, já existia na Idade Média; o capital comercial, da mesma forma, já existia antes até mesmo antes da Idade Média, já existia no mundo antigo, já existia no extremo oriente. Então, capital é a transformação do dinheiro em mais dinheiro.

No capitalismo, a transformação de dinheiro em mais dinheiro se dá através da compra da força de trabalho, pela criação de um valor a mais ao seu próprio pela força de trabalho tornada mercadoria (é o que Marx chama de mais-valia). A lógica do sistema capitalista é

permanentemente transformar dinheiro em mais dinheiro. É dinheiro que compra mercadorias (força de trabalho, meios de produção), que são levadas para a produção, onde um valor a mais é criado, cuja realização monetária se dá com a venda das novas mercadorias produzidas. Ocorrida a venda, um novo ciclo se inicia, num eterno retorno cuja diferenciação é quantitativa. Ou seja, se trata de ir aumentando o volume de dinheiro, através do valor gerado, que é realizado em dinheiro, que é acumulado; e não é simplesmente dinheiro para entesouramento, mas dinheiro para ser novamente investido e transformado em mais dinheiro. Portanto, é uma acumulação de capital. Esta é, digamos assim, o *moto*, o *télos* que movimenta toda atividade econômica, social, cultural, científica no mundo contemporâneo: a transformação de dinheiro em mais dinheiro.

Ora, só que essa transformação do dinheiro em mais dinheiro se baseia, no capitalismo, como já me referi acima, na produção de valor pela força de trabalho. Ocorre que não existe apenas um capitalista. Os capitalistas concorrem entre si e cada capitalista pretende produzir a mercadoria que ele vende com menos custo. E o que significa produzir com menos custo? Com menos gastos salariais. E como o capitalista faz para gastar menos com salário? Substituindo a força de trabalho viva por máquinas, por ferramentas; portanto, substituindo o trabalho vivo pelo trabalho morto, um trabalho objetivado, um trabalho já realizado, que são os meios de produção. Esse é um processo crescente, que vem, na verdade, desde os anos 1950, com a entrada primeiramente da química fina na produção industrial, depois com os insumos na agricultura, na pecuária, e depois a entrada da informática, já nos anos 1980-90, com a generalização da utilização da cibernética, da robótica, na produção de massas. É um processo que conduz, progressivamente, à eliminação da força de trabalho da produção. Ora, mas é da força de trabalho que vem o valor, o valor econômico que tem que ser realizado em dinheiro; e é essa conversão do valor produzido pelo trabalho em dinheiro que garante a transformação de dinheiro em mais dinheiro, portanto, que garante a acumulação capitalista.

Desde os anos 1980, pelo menos, é com este leito de procusto que o capital tem que lidar. Ou bem ele produz valor e não segue as regras da concorrência capitalista ou bem ele produz com menos

trabalho, portanto produz menos valor. Essa é uma contradição do capital com ele mesmo. É por isso que Marx dizia que o limite do capital é o próprio capital. Dos anos 1980 para cá, qual é a ordem fundamental, a orientação fundamental do capital? É a orientação de sempre: transformar dinheiro em mais dinheiro. Mas, nas novas condições, isso significa que é preciso um processo de garantia de altas taxas de lucro através de uma nova função do Estado. Qual é a "nova" função do Estado? Eu digo "nova" (entre aspas) porque Marx (1983) já identifica no começo do capitalismo essa função do Estado, lá no capítulo 24 do livro I, de *O capital*: se chama acumulação originária do capital ou acumulação primitiva do capital. Marx diz que a função do Estado, lá na acumulação primitiva e que voltou a ser agora nos últimos 40 anos, é espoliar a sociedade através dos impostos que o trabalhador é obrigado a pagar cada vez que ele compra bens de consumo (Marx diz isso em 1867!). Esses impostos são transferidos para os custos do capitalista, que não os paga, apenas os transfere para o Estado (quando não os sonega!), pois somos nós, os trabalhadores, que, quando consumimos, quando compramos, os pagamos. O papel do Estado é espoliar a sociedade. Para quê? Para ajudar os proprietários dos títulos da dívida pública a transformar dinheiro em mais dinheiro. Por isso que todos os governos – o governo Fernando Henrique, o governo Lula, o governo Temer e agora, com Bolsonaro e Guedes – têm algo em comum, que, segundo Marx, se tornou mais sagrado do que o Espírito Santo: é mais pecado duvidar se o Estado vai pagar sua dívida pública do que duvidar da capacidade de amar do Espírito Santo. O novo pecado não é mais atentar contra o Espírito Santo, o pecado capital fundamental agora é questionar se o Estado vai pagar sua dívida. Essa é a primeira grande transformação nos padrões de acumulação.

Toda a economia nacional (por exemplo, quase metade do orçamento público brasileiro) é voltada para pagar títulos da dívida. Quem são os proprietários dos títulos da dívida pública? Os bancos, as indústrias, as grandes lojas, as redes de comércio e de distribuição, de transporte, e assim por diante. Ou seja, boa parte dos lucros dessas empresas são de lucros garantidos pelo Estado através do sistema da dívida pública (essa é a expressão de Marx). E o sistema da dívida pública quer dizer: uma forma de expropriação não econômica dos

trabalhadores, para garantir os altos lucros dos investidores que são os capitalistas. Por exploração não econômica me refiro a uma expropriação direta; portanto, não há apenas aquela expropriação que se dá pela produção e realização da mais-valia (essa é a que Marx chama propriamente de exploração econômica). Há uma forma de ganhar dinheiro que não é D - M - D' (Dinheiro - Mercadorias - Dinheiro a mais); é aquela que se dá no movimento D - D' (Dinheiro - Dinheiro a mais). Como é essa forma de transformar dinheiro em mais dinheiro sem passar por essa coisa trabalhosa, muito perigosa, muito arriscada (como se diz aqui no Ceará) de comprar meios de produção, comprar a força de trabalho, produzir, depois distribuir e vender, depois receber o dinheiro do que foi vendido e começar todo o processo de novo? É através do rentismo garantido pelo Estado. Como é que o Estado garante a renda dos rentistas? Justamente através da força concentrada do Estado na expropriação da riqueza nacional em favor dos investidores. Essa é, portanto, uma via não econômica da acumulação capitalista.

Além dessa forma rentista, há também uma série de outras medidas não econômicas de usurpação ou roubo direto da riqueza nacional, da riqueza social. Por exemplo, a reforma da Previdência tem esse sentido; a reforma da Previdência no Brasil, na Argentina, na Colômbia, na França, na Inglaterra, na Itália, na Espanha e em todo canto onde ela foi feita. Significa o quê? No Brasil, por exemplo, significa 1 trilhão de reais. A reforma da Guedes é uma reforma de 1 trilhão de reais durante 10 anos usurpados dos trabalhadores através de três medidas: aumento do tempo de contribuição, diminuição do valor da pensão e diminuição do tempo de recebimento da pensão (porque, se eu vou me aposentar mais velho, diminui o tempo entre minha aposentadoria e minha morte). Isto é um saque, isto é uma usurpação dos trabalhadores. Para quê? Para manter a saúde financeira do Estado. Para quê? Para garantir o pagamento dos títulos públicos, portanto, os lucros das grandes empresas. Congelamento de salários – congelamento de salários do funcionário público, congelamento do salário mínimo (e 70% dos trabalhadores brasileiros ganham salário mínimo) –, tudo isso são medidas de acumulação primitiva do capital, são medidas de uma expropriação direta sem passar pela via econômica do assalariamento, da produção de mais-valia, da realização da mais-valia no mercado.

O que eu quero dizer é que há, pelo menos, duas vias para a acumulação capitalista. Vias que não se opõem, mas se complementam, não sendo o caso de uma oposição entre capital produtivo e capital fictício (que cumpre, aliás, uma função econômica: a de permitir ao Estado ter dinheiro para financiamento do capital produtivo (TEIXEIRA, 2020)). Marx, Rosa Luxemburgo etc. têm plena consciência dessa via não econômica que o capital trilha (desculpem o trocadilho! rs), que o capital percorre para garantir a transformação de dinheiro em mais dinheiro, ou seja, garantir a acumulação capitalista.

E por último, o que não é algo menor, há o aumento do ataque à natureza nos últimos 40 anos. Marx apresenta diversas fórmulas desdobradas do capital, mas a fórmula básica é essa: D-M-D' (dinheiro - mercadoria - mais dinheiro). Mas o que é essa mercadoria que, segundo Marx, o capital compra? Essa mercadoria é força de trabalho e meios de produção. E, nos meios de produção, temos os instrumentos de trabalho e os objetos de trabalho. E qual o grande objeto de trabalho? A natureza. Isso significa que no capitalismo – uma sociedade cuja lógica é a transformação de dinheiro em mais dinheiro a natureza se constitui em capital, em investimento de capital. A natureza é força produtiva, objeto de trabalho, mas é objeto de trabalho no sentido de objeto de valorização portanto, de produção de valor. É objeto do trabalho na medida em que o trabalho está submetido à produção de valor e à valorização do valor, ou seja, à valorização do capital, à transformação de dinheiro em mais dinheiro.

Nós temos, portanto, que, nos últimos 40 anos, os dois pólos fundamentais do processo de trabalho em qualquer sociedade – que são a força de trabalho e a natureza – estão sob um ataque feroz do capital. Com que objetivo? Com o objetivo de produzir de modo mais barato, com menos custo. Cada capitalista quer produzir de modo mais barato em vista da elevação de suas taxas de lucro. Para produzir de modo mais barato é preciso ter força de trabalho mais barata (daí o desemprego, com o fim do pleno emprego, menor tempo e menor valor do seguro-desemprego, uma série de conquistas sociais que se esvaziou), é preciso atacar as condições de reprodução da força de trabalho, é preciso atacar a também natureza. E a agressividade contra a natureza foi imensa nos últimos 40 anos desde a transformação dos bens comuns – como a água

e o ar – em depósito de lixo das indústrias automobilísticas, das indústrias de combustíveis fósseis etc., com a emissão de gases que alteram completamente o equilíbrio climático do planeta. E essa é uma característica também da acumulação primitiva, a transformação em propriedade privada de algo que era e está deixando de ser propriedade comum, como ocorre com a atmosfera.

A atmosfera hoje não é mais propriedade comum da humanidade na medida em que um pequeno número de grandes empresas transforma na prática o ar em propriedade privada, em sua lixeira.

A mesma coisa ocorre com o desmatamento. Há desmatamento para quê? O desmatamento é feito para duas coisas. Desmata-se para produzir soja para alimentar a pecuária e se desmata para transformar o terreno em pastagem. Portanto, se desmata, direta ou indiretamente, para a pastagem, para a pecuária. Esse desmatamento leva evidentemente a desequilíbrios enormes – por exemplo, àqueles para os quais o biólogo norte-americano Rob Wallace (2020) tem chamado a atenção desde os anos 1990, depois da gripe aviária. O que são essas epidemias e o que é essa atual pandemia? É que o desmatamento, com a substituição da diversidade vegetal e animal pela monocultura agrícola e pecuária, quebrou o que nos distanciava dos vírus que estavam "encaixotados" (Wallace) ali, na natureza. Esses vírus, na medida em que o distanciamento foi quebrado, pelo desmatamento, pela monocultura agrícola e pecuária, chegaram aos animais e, dos animais comestíveis por nós (nós os não vegetarianos, não veganos), chegaram até nós (e depois chegaram a todos os veganos ou vegetarianos ou carnívoros, pouco importa!). Chegaram através desse trânsito, porque o distanciamento foi encurtado. Mas, o distanciamento foi encurtado por quê? Pelo mesmo motivo por que aumentou a desigualdade social, pelo mesmo motivo por que a taxa média de salários e a massa salarial decaíram (o poder de compra dos trabalhadores no mundo inteiro decaiu nos últimos 40 anos).

Portanto, nos últimos 40 anos, nós vivemos uma crise permanente, uma crise permanente da civilização burguesa, que ataca o trabalho e a natureza. Teologicamente, poderíamos dizer: ataca toda a Criação, ataca o homem que nomeia e a natureza nomeada. Isso a partir de uma mesma orientação, a transformação de dinheiro em mais dinheiro, a orientação da valorização do valor. Portanto, a submissão da

vida de 7 bilhões de seres humanos e a infinitude de fenômenos da natureza, de formas de vida e de existência da natureza, a uma lógica completamente sem sentido que é a lógica do capital, a lógica da transformação contínua de riqueza monetária em mais riqueza monetária. Riqueza monetária que não pode nunca ser transformada em riqueza real, em consumo, porque o objetivo dela não é dar-se ao uso. Se esse fosse seu objetivo, valeria para ela aquilo que Aristóteles diz sobre o consumo: tem um limite. Mas a acumulação de valor não tem um limite, é uma crematística antinatural a do capital, justamente porque o objetivo dela não é a satisfação de necessidades humanas, o objetivo dela é a acumulação como fim em si mesmo.

É essa a lógica que já atuava antes da pandemia, que atua durante a pandemia e que, tudo indica, vai continuar atuando após a pandemia. Então, o mundo que nos espera após a pandemia é essencialmente o mesmo; e, talvez, um pouco piorado.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. **Homo Sacer**: O Poder Soberano e a Vida Nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG; Humanitas, 2004.

HARVEY, D. Política anticapitalista em tempos de coronavírus. **Blog da Boitempo**. Publicado em 24/03/2020. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2020/03/24/david-harvey-politica-anticapitalista-em- tempos-de-coronavirus/>. Acesso em: 11 jan. 2021.

MARQUES, V. Do keynesianismo de coronavírus à antiguerra permanente. **Autonomia literária.** Publicado em 04/04/2020. Disponível em <https://autonomialiteraria.com.br/do-keynesianismo-de-coronavirus-a-antiguerra- permanente/>. Acesso em: 11 jan. 2021.

MARX, K. **O Capital**: Crítica da economia política. Livro I, Tomo II. Tradução de Régis Barbosa e Flávio René Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os economistas).

STREECK, W. Como vai acabar o capitalismo? O epílogo de um sistema em desmantelo crônico. **RevistaPiauí**, edição 97, outubro de 2014. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/como-vai-acabar-o-capitalismo/>. Acesso em: 11 jan. 2021.

TEIXEIRA, F. Capital fictício e produção: aspectos inseparáveis da acumulação capitalista. **A Comuna:** revista de crítica social. Publicado em 20/08/2020. Disponível em: <https://acomunarevista.org/2020/08/20/capital-ficticio-e-producao-aspectos- inseparaveis-da-acumulacao-capitalista/>. Acesso em: 12 jan. 2021.

WALLACE, R. **Pandemia e agronegócio**: doenças infecciosas, capitalismo e ciência. Tradução de Allan Rodrigo de Campos Silva. São Paulo: Elefante & Igra Kniga, 2020.

ZIZEK, S. Bem-vindo ao deserto do viral! Coronavírus e a reinvenção do comunismo. **Blog da Boitempo**. Publicado em 12/03/2020. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2020/03/12/zizek-bem-vindo-ao-deserto-do-viral- coronavirus-e-a-reinvencao-do-comunismo/>. Acesso em: 11 jan. 2021.

SEÇÃO II
EDUCAÇÃO E O ENSINO DE FILOSOFIA

Capítulo 7
A FILOSOFIA DE RICHARD RORTY E O ENSINO DE FILOSOFIA UMA INTERVENÇÃO NA SALA DE AULA

Pablo Andrey da Silva Santana[56]

INTRODUÇÃO

A abordagem dentro do ensino de filosofia preconiza a utilização de diferentes recursos didáticos entre livros, filmes, revistas, as obras de diferentes autores e o que mais vir a ser útil na visão do mediador do ensino, no caso o professor de filosofia. Entretanto o recurso mais expressivo sem dúvida é quando há um estimulo que proporcione a interação dos estudantes com o conhecimento adquirido na sala de aula e em seu cotidiano.

Para que o ensino de filosofia provoque "um efeito diferente", ou seja, promova uma abordagem mais crítica sobre a realidade, contribua para uma derrubada de conceitos prontos e acabados, estimule uma maior indagação sobre como as coisas são feitas, a sala de aula necessita ser um espaço propício de discursão da realidade com o conhecimento, ou seja, aproximando elementos do cotidiano com as diversas teorias.

As ideias contidas na literatura rortyana apontam um caminho para a condução do ensino de Filosofia trazendo a possibilidade de expor o conteúdo não apenas no modo tradicional (uso do livro didático), mas como uma experiência comparativa entre diversas formas do entretenimento e o ensino.

RORTY E A FILOSOFIA

A Filosofia de Richard Rorty (1931-2007), apresenta um novo conceito do praticar filosófico. Na sua perspectiva, há uma condução em se fazer distinção entre um tipo de Filosofia considerada tradicional e

[56] Professor, mestre pelo Mestrado Profissional em: Filosofia-PROFFILO (UFPI). E-mail: pablosempre@outlook.com

desvinculada dos problemas práticos da sociedade e um tipo de Filosofia centrada em aspectos culturais, históricos e sociais.

O primeiro tipo seria representado pela sua versão tradicionalista, uma filosofia que busca a origem e as questões relacionadas a busca do conhecimento e pela Filosofia analítica. O segundo tipo seria expresso pela sua versão de neopragmatismo e denominada por ele de Filosofia transformadora, uma filosofa focada em trazer resoluções aos problemas sócias (RORTY, 2006).

Rorty (2007), acrescenta que a filosofia deve se conduzir como um propósito social, e não apenas se focar no campo teórico. Em tese, o autor trabalha no conceito de solidariedade humana, construindo a ideia de que esta não pode ser concebida de maneira natural, mas como algo que deve ser construída pelo viés do estímulo e desenvolvimento da capacidade imaginativa, criando uma experiência de sensibilização capaz ver o outro como parte de si mesmo, ou seja, conseguir lidar com as angustias e sofrimentos humanos.

A grande vertente do pragmatismo é caracterizada pela ênfase crítica à maneira como a Filosofia vem sendo conduzida e interpretada ao longo da história. "O neopragmatismo rortyano é uma forma de naturalismo". (NASCIMENTO, 2017).

Para Rorty, a Filosofia não precisa priorizar as questões epistemológicas do conhecimento, mas sim as questões políticas que focam nas tentativas de resolução de problemas práticos da vida social da humanidade.

Com isso, ele rompe com a tradição da Filosofia analítica, alegando que seja necessário haver um reconhecimento acerca de sua contribuição para a própria história da Filosofia. Essa havia se tornado uma relíquia do passado, visto que se ocupou em diluir os problemas filosóficos, os chamados pseudoproblemas, em análises linguísticas, sem trazer mais nenhuma contribuição posterior para a evolução dentro da prática filosófica (RORTY, 1994).

E essa ruptura é o ponto de partida para a sua nova visão filosófica, ele se afasta das análises linguísticas em prol de uma experiência filosófica mais próxima das questões sociais de seu tempo.

Rorty acreditava que a Filosofia precisava se ocupar de explicações um pouco mais práticas, uma espécie de "ação terapêutica",

focada em dar repostas às questões propostas e não se concentrar apenas em reformular proposições e argumentações (NASCIMENTO, 2017).

Essa ruptura gerada pelo filósofo norte-americano o aproxima de uma Filosofia focada nas ações sociais, levando-o a criar uma narrativa mais ligada à história cultural, conhecida posteriormente como a Filosofia da cultura.

Rorty defende que as pessoas possuem descrições relativas aos seus propósitos, mas não observam isso. Na sua visão, as descrições devem ser pensadas como instrumentos dentro de uma caixa de ferramentas, e que cada indivíduo deve usar para os seus próprios fins específicos.

O neopragmatismo proposto por Rorty tenta se afastar das respostas já apresentadas até o momento pela Ciência, estabelecendo uma espécie de diálogo que culmina no processo de abandono de crenças antigas. De acordo com o autor, é a maneira de alterar a realidade tanto cultural como social, pois cada indivíduo age segundo sua leitura de mundo, ou melhor, interage de acordo com seu entendimento, pois para alcançar algo que se deseja, há a necessidade de se propor uma redescrição para mudar o mundo. A Filosofia de Rorty enfatiza o uso da ferramenta conceitual chamada por ele de "redescrição", uma vez que no seu entendimento, as descrições de todas as coisas podem ser utilizadas como ferramentas e, desse modo, podem passar pelo processo de substituição. Por isso, é necessário que se use a imaginação para que se possa obter o máximo de alternativas possíveis para efetuar tais alterações.

A experiência redescritiva apontada por Rorty culmina numa mudança de mentalidade, auxilia na substituição de crenças e na criação de uma espécie de solidariedade, através da qual os seres humanos se reconhecem como semelhantes.

RORTY E A EDUCAÇÃO

A expressividade pragmática rortyana tem um papel significativo na educação, pois sua aplicação possibilita o uso de abordagem que auxilie no processo dessa experiência redescritiva, visto que educar e reeducar precisa ser um processo contínuo, no qual os professores

seriam protagonistas na criação de novos mundos.

Nessa perspectiva, Rorty afirma que a educação é uma experiência de individualização e socialização em que os professores, em especial os de Filosofia, podem conduzir os alunos a entenderem que a sociedade se comporta como se vivesse submersa num ceticismo, e que a melhor forma para a mudança é uma reforma social de maneira continuada, na qual se emerge a ideia de uma filosofia da educação voltada para o social e para a política, desejando a emancipação dos jovens e um ânimo para uma mudança ativa e coerente.

O autor traz a ideia que os professores, de um modo geral, poderiam ministrar conteúdos que apontem para um desejo de mudança no âmbito moral e social, criando assim uma tentativa de socialização compatível com a individualidade de cada um. E o autor corrobora sua visão na justificativa de que "a literatura contribui com à ampliação da capacidade de imaginação moral, porque nos faz mais sensíveis na medida em que naprofunda nossa compreensão das diferenças entre as pessoas e a diversidade de suas necessidades" (RORTY, 2002, p. 158-159).

As ideais contidas na visão de Rorty apresentam que a experiência filosófica progride não se tornando conceitualmente mais rigorosa, mas como uma experiência de imaginação e de criação, que sensibiliza na medida em que se constrói novos conceitos. A posterior apropriação disso, focada no caso do ensino de Filosofia, pode resultar na utilização desses vocabulários alternativos (redescritos), para auxiliar os jovens a serem mais atentos à sua própria realidade social.

UMA NOVA PERCEPÇÃO FILOSÓFICA

A filosofia rortyana pensa o fazer filosófico de duas formas: o estudo da origem do conhecimento atrelado à ideia de análise do mundo; e a ideia vinculada à busca desse conhecimento, mas na tentativa de entender e de interpretar os problemas do mundo.

Rorty aponta para a existência de duas filosofias, uma que trata a filosofia com "f" e não uma com "F", a qual simboliza as passagens de uma filosofia com fundamentação centrada no domínio de conceitos teóricos para uma mais relacionada com a prática cotidiana. Em outras

palavras, ele faz referência a duas maneiras de se fazer filosofia, uma mais centrada nos paradigmas epistemológicos e outra um pouco mais educacional que visa à edificação das pessoas (RORTY, 1994).

A Filosofia com "F" está ligada à ideia de conhecer a essência do conhecimento (questões mais epistemológicas). Em contrapartida, ele propõe a substituição pela filosofia com "f", que deve ser encarada como um direito de se apropriar desse conhecimento, com o objetivo de solucionar os problemas práticos, culturais e conversacionais.

Essa última forma de expressão de filosofia é a que deve ser associada ao ensino, a que deve ser promovida dentro do ambiente escolar, para que possa provocar uma espécie de esperança, já que o conhecimento não é visto como um objeto acabado, mas algo que sempre está se construído. E, nesse ponto, é uma grande influência

Rorty (2007) acrescenta que não somente uma nova maneira de ver a filosofia, mas também apresenta uma reflexão sobre como a filosofia deve atuar principalmente entre os jovens. Para ele, a filosofia não deve viver idealizando mundos, mas sim imaginar novos e melhorados, pensar em um mundo real e visível.

A ideia concebida por Rorty é a de uma filosofia para um novo mundo, algo que possa se tornar prático e aplicável, algo que se aproxime da realidade, e se distante da contemplação vivida por Platão, que se referia às ideias de mundo em um plano distante. Assim, o uso dos seriados dentro do ensino de filosofia encontra apoio na sua visão sobre o uso de narrativas alternativas que auxiliem no abandono de uma atitude de contemplação do mundo para a aquisição de uma visão ligada à interpretação do mundo.

SERIADOS E A FILOSOFIA

Nesse ponto, o estudo inicia uma tentativa de apresentar algumas possibilidades de como conduzir a prática do ensino de filosofia na sala de aula, especialmente, no ensino médio, estabelecendo relações entre teorias filosóficas e o uso dos seriados, para proporcionar uma aproximação maior com a Filosofia.

Embora o uso de elementos fílmicos e televisivos nas salas de aula não constitua exatamente uma novidade, a presença de seriados

como recurso didático ainda é escassa. Por isso, o estudo apresenta uma tentativa de contribuir para demonstrar que o uso de séries televisivas tem a capacidade de sensibilizar e aproximar o aluno ao ensino de Filosofia.

Além dessas características, os seriados podem ser definidos como filmes de curta duração com uma quantidade de episódios limitados, apresentados em sequência, dividido em temporadas, exibidos inicialmente pelos cinemas e popularizado para televisão, na década de 1960 (SINGER, 2011).

Inicialmente, os seriados eram produzidos com pouco orçamento, pois visavam apenas o entretenimento e o retorno financeiro rápidos. Todavia, com o passar do tempo, constatou-se que os avanços tecnológicos e a demanda de um público cada vez mais diversificado contribuíram para que os seriados evoluíssem bastante, inclusive em seus enredos, e se transformassem num importante segmento da indústria midiática.

Os seriados são popularmente conhecidos como "série", termo empregado pelo fato de a história ser contada por episódios que se intercalam mutuamente, mantendo o público preso ao enredo e com o desejo pelo desfecho da narrativa. Entretanto, o seriado não precisa ter seu roteiro preso à sequência, já que cada episódio pode ter uma abordagem diferente, desde que siga, de algum modo, à cronologia da trama. Essa característica é pertinente ao nosso estudo, porque sempre existe a possibilidade de abordar temáticas inter-relacionadas entre si.

A intenção deste estudo é proporcionar ao professor mediador da disciplina um material didático que colabore com a sensibilização do aluno, estimulando-o ao aprendizado filosófico. Dessa forma, quando o termo seriado é utilizado, cria-se uma espécie de liberdade para tratar várias questões em diferentes contextos, ou seja, um único seriado pode conter mais de uma problemática, pode ter como campo de fundo mais de um autor ou obra filosófica.

Nesses termos, o uso dos seriados no ensino de Filosofia pode proporcionar ao aluno não apenas uma sensibilização para esta, mas também trazer ao estudante o uso de gêneros narrativos que contribuam na sua própria construção enquanto indivíduo. Ou ainda, como define Rorty (2007), os seriados podem contribuir para a sua autocriação.

A intenção desse tipo de filosofia é proporcionar uma experiência que deixe livres os educandos para fazerem correlação com suas práticas cotidianas dentro do universo de informações que eles geralmente trazem para a sala de aula. Quando a filosofia se apropria da experiência trazida pelo gênero narrativo, ela estimula os alunos a uma participação na construção do pensamento contemporâneo, permitindo assim uma dinâmica mais eficaz no processo de filosofar.

Na construção do pensamento pós-moderno, a sociedade transmite a sensação de estar numa disputa entre saberes, na qual os alunos são sobrecarregados com um excesso de informações, sem o tempo devido para transformar isso em conhecimento.

Esse contexto é propício para colocar boa parte das pessoas diante do seguinte desafio: o que fazer com todas as informações que são repassadas diariamente? Não há uma resposta ou solução específica para essa questão. O problema é que muitas pessoas, especificamente na sala de aula, apenas se limitam a repassar informações sem gerar uma compreensão ou uma análise, sem uma tentativa de transformar esse conteúdo em conhecimento, sem praticar filosofia.

Nesse aspecto, entra em cena o casamento entre o uso dos seriados e a aula de Filosofia como tentativa de minimizar esse efeito nocivo proporcionado pelo bombardeio de informações. Assim, através dos seriados, os alunos são convidados a pensar na realidade através do olhar sobre o drama.

O espaço da sala de aula de Filosofia pode se tornar, metaforicamente, a nova "Ágora" para os estudantes, se for pensada como um novo ambiente de debate, de descoberta e de novas possibilidades, para um encontro com o exercício de filosofar.

Assim, os seriados, como gênero narrativo associado ao ensino de Filosofia, ampliam a possibilidade dos educandos de perceber sua efetiva participação na construção e formação do próprio pensamento, possibilitando uma prática efetiva do ensino dessa disciplina.

Pensar que a sala de aula pode ocupar o espaço de "Ágora" é certamente motivador para qualquer professor mediador do ensino de Filosofia que traz a possibilidade de uma experiência mais enriquecedora nessa proposta de sensibilização frente ao ensino da referida disciplina.

Assim, os seriados televisivos apontam para o debate, para a

possibilidade de conceituação, conduzindo o que a Filosofia tenta realizar: o próprio filosofar, assemelhando-se à ideia grega de tentar encontrar respostas para as mais variadas perguntas sobre as condições humanas e o mundo ao nosso redor.

Nesse contexto, a mídia pode contribuir com a experiência filosófica ao dar visibilidade ao que acontece no cotidiano e que interessa aos alunos, porque se referem aos acontecimentos novos e impactantes que envolvem a sua cidade, seu futuro e sua existência.

No universo antigo da Grécia, a praça pública era o espaço das grandes discussões. Na atualidade, isso é vivenciado parcialmente através dos meios de comunicação, principalmente a televisão que, como parte importante da indústria midiática, apresenta diariamente diversas informações ao público em geral. Todavia, diferente do que ocorria com o cidadão grego, que participava da discussão das ideias, o cidadão contemporâneo limita-se a receber as discussões e críticas previamente feitas por outros.

De encontro a esse cenário, é possível reeducar ou redescrever a atitude dos estudantes enquanto cidadãos expectadores. Se o exercício filosófico de assistir, discutir e criticar seriados em torno de temas filosóficos for uma constante nas aulas de Filosofia, esse aprendizado se estenderá para outros espaços da vida do estudante que não mais cultivará uma atitude passiva diante do jorro de informações midiáticas.

Isso é importante destacar, visto que se vislumbra que, com a utilização dos seriados dentro do universo da aula, é possível levar a praça filosófica para os educandos, que poderão defrontar-se com a própria realidade através dos enredos que refletem suas questões pessoais e suas próprias histórias de vida.

A intenção do uso dos seriados na aula de Filosofia é justamente provocar um novo lugar de encontro, devolver para aula de Filosofia a experiência de discutir livremente as questões do cotidiano, colocando as pessoas frente a sua realidade. O papel do professor mediador de Filosofia é crucial, pois ele não pode impedir ou direcionar os estudantes ao debate, priorizando apenas a exposição de sua própria perspectiva sobre o que foi visto. Há uma necessidade implícita de se promover o ambiente do livre pensar.

Essa ação crucial do professor precisa também se apresentar na

mediação, na sua maneira democrática de conduzir a aula, pois nos dramas apresentados pelos seriados há uma infinidade de temas, problemas e questões a serem debatidas. Do mesmo modo, o docente precisa estar atento às diversas modalidades de participação discente. A aula não pode ficar reduzida à participação de poucos estudantes que se interessaram pela temática, todas as reações aos seriados são igualmente relevantes para a prática do exercício filosófico.

O estudo almeja contribuir com a ampliação da dinâmica de ensino e aprendizagem, potencializando as relações entre os professores e alunos a partir de uma abordagem temática mais interessante para a prática filosófica em sala de aula.

A realização deste estudo foi norteada pelo propósito de contribuir para atrair a atenção discente para o ensino de Filosofia, ou melhor, mediante a ampliação das possibilidades de mediação do conteúdo filosófico, a partir do uso de um recurso bastante atual e acessível aos alunos e professores: os seriados.

Esta contribuição concentrou esforços para sugerir algumas possibilidades para o desenvolvimento de atividades na sala de aula, de modo que professores e educandos possam exercitar o pensamento filosófico, a partir de um novo parâmetro que melhore a receptividade discente em relação ao ensino de Filosofia.

Tal iniciativa se tornam cada vez mais necessária, pois na prática do ensino de Filosofia há sempre a necessidade de se pensar em novos caminhos, de se buscar melhores métodos, visto que a aula de Filosofia deve causar perplexidade, deve ser impactante para o pensamento do educando, e isso exige uma ação mais específica e criativa em relação ao modo como ela é introduzida no espaço escolar.

Seguindo por esse viés, o professor de Filosofia deve colocar-se na condição de investigador, buscando novos métodos a partir de sua própria experiência, de sua vivência, para, a partir disso, propor mecanismos didáticos alternativos ao ensino de sua disciplina. Desse modo, é possível aprimorar, coletivamente, dentro da própria sala de aula, aspectos importantes do ensino de Filosofia, que possam conferir um novo vigor e uma renovação dos interesses discentes pelo conteúdo filosófico.

Assim, objetiva-se construir uma proposta focada na articulação

entre os temas filosóficos e o ensino e Filosofia como um recurso metodológico alternativo para promover a emancipação intelectual dos educandos.

Mediante as estratégias apresentadas e resumidas nos quadros didáticos, pretendeu-se contribuir para que o professor de Filosofia ampliasse seus recursos profissionais. Tais recursos, por levarem em consideração um elemento cultural bastante difundido diante do público discente, podem ser eficazes para contribuir na sua autocriação crítica ou, ainda, no exercício do pensamento voltado para a formulação de conceitos.

Trata-se de uma tarefa importante em virtude da necessidade de combater visões estereotipadas, inclusive acerca da própria Filosofia, estabelecidas por algum tipo de normatividade social. Assim, para que haja efetivamente uma mudança de visão de mundo, na sociedade contemporânea, é preciso possibilitar aos jovens estudantes, no âmbito do ensino de Filosofia, recursos para que possam investir na sua própria autonomia.

Desse modo, espera-se que a proposta lançada possa alcançar alguns desses objetivos. O primeiro deles é promover um debate que amplie o diálogo sobre o uso de recursos não filosóficos na prática de ensino do professor de Filosofia. Nessa concepção, acredita-se que os seriados podem ser considerados ferramentas úteis para uma introdução do conteúdo filosófico estabelecido pelo currículo escolar.

Contudo, essa possibilidade somente pode ser efetivada se considerarmos a sala de aula como o cenário mais propício para tal prática, uma vez que tanto o aluno quanto o professor de Filosofia têm que assumir seus respectivos papéis como protagonistas no exercício do fazer filosófico, no ambiente escolar.

Nessa nova perspectiva, o ambiente escolar deve ser reconhecido como um campo disponível para a prática do exercício filosófico, de modo que essa ação culmine na percepção por parte do aluno de que existe uma nítida conexão entre o conteúdo filosófico ensinado na escola e suas experiências cotidianas.

A iniciativa desta proposta de unir filosofia e seriados está amparada no processo teórico fornecido pioneiramente pela Filosofia neopragmática, de Richard Rorty, que propôs uma nova visão do fazer

filosófico. Nessa sua experiência de redescrição, os gêneros de narrativa não são vistos como adversários, mas são considerados como importantes auxiliares na difusão das ideias filosóficas.

Finalmente, as posições e critérios apresentados no decorrer deste estudo apontam favoravelmente para o uso dos seriados televisivos, uma vez que tais elementos narrativos e não filosóficos podem ser úteis para a elaboração de estratégias para o ensino de Filosofia. Entretanto, ressalta-se que não se trata, obviamente, de apenas substituir os textos filosóficos pelos seriados, mas sim de considerar que o ensino de Filosofia conta com episódios das séries televisivas contemporâneas como importantes aliados, particularmente, no âmbito do Ensino Médio.

CONCLUSÃO

Assim como foi evidenciado nas atividades que conectaram temas filosóficos variados, o exercício do pensar filosófico deve ser considerado como uma prática indispensável na aula de Filosofia. Isso porque a constante aplicação desse tipo de dinâmica na sala de aula irá não apenas familiarizar os estudantes com os temas e autores da tradição filosófica, mas também irá estimulá-lo a buscar um discurso próprio, mais autônomo, capaz de ajudá-lo na compreensão das mais distintas questões que permeiam sua existência fora do universo escolar.

A filosofia proposta por Rorty conduz a um caminho que gera uma nova perspectiva do modo como o ensino deve ser conduzido, ou seja, o ensino de Filosofia deve ser associado a uma nova percepção que prioriza a redescrição através do auxílio dos elementos não filosóficos (narrativas). E que tal convicção parte do pressuposto de que é preciso produzir melhores estímulos à imaginação dos estudantes para gerar uma grande intervenção social a partir da aula de filosofia.

Concluo tendo em vista que o objetivo deste trabalho é demonstrar o possível interlace entre a filosofia e os seriados com base na grande influência do neopragmatismo de Richard Rorty, na qual vemos uma sugestão que ampliar os mecanismos já contidos dentro da didática no ensino de Filosofia.

REFERÊNCIAS

GALLO, Silvio. **Metodologia do ensino de filosofia:** uma didática para o ensino médio. São Paulo: Papirus, 2012.

GHEDIN, Evandro. **Ensino da Filosofia no Ensino médio**. São Paulo. Cortez, 2009.
NASCIMENTO, E. M. M. **Pragmatismo** – uma filosofia da ação: de Dewey a Paulo Freire. Teresina: EDUFPI, 2017.

RORTY, R. **Contingência, Ironia e Solidariedade.** São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. Filosofia analítica e filosofia transformadora. In: GHIRALDELLI JUNIOR, Paulo; RORTY, Richard. **Ensaios pragmatistas**: sobre subjetividade e verdade. Rio de Janeiro: DP&A: 2006.

_____. **O Espelho da Natureza**. Rio de Janeiro: Relume-Dumara,1994.

_____. **Filosofia y futuro**. Barcelona: Gedisa, 2002.

Capítulo 8
FILOSOFIA E INFÂNCIA: UM DIÁLOGO ENTRE KANT E MATTHEW LIPMAN

Jaeliton Francisco da Silva[57]
Yvisson Gomes dos Santos[58]

Introdução

"Aproximar" a Filosofia às crianças, para muitos, é uma tarefa impossível. Esta visão vem sendo desenvolvida desde a Antiguidade, na qual os infantes vêm sendo pensados, segundo Sales (2009, p. 3), "principalmente dentro de um dispositivo muito particular, qual seja, a negatividade e ausência". Porém, a mesma autora chama a atenção para o fato de que, apesar dessa grande distância entre a Filosofia e a infância, "outras formas e espaços para a criança foram pensados em diferentes momentos da Filosofia" (SALES, 2009, p. 3).

Nesse sentido, é possível afirmar que filósofos, como Platão (*A República*; *As Leis*), Rousseau (*Emílio,* 1762) e Kant (*Sobre a Pedagogia*, 1786), se preocuparam com a formação da criança.

Em relação ao ensino da Filosofia na infância, essa negação não foi diferente. No entanto, a partir de 1969, surgiu a primeira tentativa de ensinar Filosofia desde os primeiros anos escolares. Trabalhar Filosofia com as crianças é uma proposta inovadora desenvolvida nos Estados Unidos pelo professor Matthew Lipman.

O início dessa proposta se deu quando Lipman estava trabalhando com a disciplina de Introdução à Lógica na Universidade Columbia, em Nova York, e percebeu falhas no raciocínio de seus estudantes. Após estudos, constatou que os discentes universitários deveriam estudar Lógica e Filosofia bem antes de entrar na universidade. Nesse sentido,

[57] Mestrando em educação brasileira pelo programa de pós-graduação em educação da UFAL e professor dos anos iniciais do ensino fundamental das redes municipais de educação de Maceió e Barra de Santo Antônio, em Alagoas.

[58] Doutorando em educação pelo programa de pós-graduação em educação da UFAL e professor de filosofia da rede estadual de educação de Alagoas.

Lipman estava preocupado em como suas aulas de Lógica poderiam contribuir para a formação de seus estudantes, pois eles já estavam com seus hábitos linguísticos e psicológicos formados (KOHAN, 2000).

Dessa forma, indagou: será que o pensamento desses estudantes (universitários) "não estariam [com] seus hábitos linguísticos e psicológicos já tão firmemente estabelecidos que qualquer tipo de prática ou instrução no raciocínio chegava tarde demais?" (KOHAN, 2000, p. 21).

Assim, neste trabalho, indagamos: como inserir as crianças no mundo da Filosofia e fazer com que elas reflitam criticamente sobre a sua realidade?

Para responder essa indagação, buscamos a resposta no próprio criador do programa que nos esclarece sobre a melhor maneira de levar a Filosofia para a realidade das crianças, buscando o desenvolvimento dos seus pensamentos.

A partir dessas ideias iniciais, o objetivo deste texto consiste em apresentar algumas considerações acerca da possibilidade de se trabalhar com o ensino de Filosofia no ensino fundamental.

Para responder ao questionamento deste texto e atingir o objetivo proposto, foi feito uma revisão bibliográfica acerca do ensino de Filosofia para/com crianças a partir da proposta do professor estadunidense Matthew Lipman. Convidamos para dialogar com essa proposta os principais comentadores desse filósofo, ou seja, alguns daqueles que dedicam seus estudos em pesquisar sobre a proposta de ensino de Filosofia com crianças, a saber: Lorieri (2002), Kohan (1998), Wuesnch (1997; 2000; 2002), Souza (2003), Silveira (2001), entre outros.

CONSIDERAÇÕES SOBRE O ENSINO DE FILOSOFIA PARA CRIANÇAS

O Programa de Filosofia para Crianças de Matthew Lipman é uma proposta inovadora para o ensino de Filosofia na educação básica. Um dos principais objetivos desse programa é o de levar as crianças a terem um contato com a Filosofia desde cedo, contato este que irá ajudá-las a desenvolverem e aperfeiçoarem seus pensamentos, levando-as a alcançar o pensamento de ordem superior (LORIERI, 2012, p. 949).

Além disso, ele defende que as crianças, à medida que vão crescendo, vão tomando gosto pela Filosofia e, assim, no futuro, elas poderão se aprofundar cada vez mais no "exame cuidadoso e sistemático da produção filosófica acumulada historicamente" (LORIERI, 2012, p. 949).

Para que os pensamentos das crianças sejam desenvolvidos, Lipman propôs a metodologia de ensino de Filosofia em uma "Comunidade de Investigação", na qual os estudantes são capazes de refletirem criticamente sobre diferentes temas:

> [...] filosofia na escola primária fornece um espaço que possibilita às crianças refletirem sobre seus valores, assim como sobre suas ações. Graças a estas reflexões, as crianças podem começar a perceber maneiras de rejeitar aqueles valores que não estão à altura dos seus padrões e de guardarem aqueles que estão. A filosofia oferece um espaço no qual os valores podem ser submetidos à crítica (LIPMAN, 1995, p. 241).

Nesse sentido, é partindo do ensino por meio de reflexões sobre a realidade dos próprios estudantes que o Programa de Filosofia para Crianças pretendia oferecer o ensino de Filosofia às crianças e, com isso, desenvolver os seus pensamentos, até que elas possam alcançar o pensamento de "ordem superior".

Segundo Lipman, esse percurso de desenvolvimento do pensamento se dá por meio da leitura das "novelas filosóficas" em uma comunidade de investigação. As novelas filosóficas são livros que contêm temas da Filosofia adaptados para serem trabalhados com as crianças. Em seus textos, as personagens são crianças com idades idênticas às do público que farão as suas leituras.

Para o criador do programa, os termos usados pelos filósofos durante toda a história da Filosofia devem ser adequados à "linguagem cotidiana com a qual as crianças se sintam à vontade" (LIPMAN, 1995, p. 70).

Portanto, é por meio das novelas filosófica que é possível inserir as crianças no mundo da Filosofia, fazendo-as refletir criticamente sobre diferentes questões da existência humana através do Programa de Filosofia para Crianças.

No entanto, devido ao contexto social brasileiro ser diferente

daquele no qual surgiu o programa de Lipman, é possível fazer usos de outros recursos que possam auxiliar os professores no trabalho com a Filosofia nos anos iniciais do ensino fundamental, pois existem diferentes textos que abordam temas filosóficos e que podem substituir as novelas de Lipman.

Alguns exemplos para essas substituições são descritos por Lorieri . Segundo esse autor, os recursos que possibilitam a inserção dos temas de Filosofia no cotidiano das crianças podem ser os diversos textos de literatura infantil, "relatos de situações vividas, peças teatrais, filmes"(LORIERI, 2012, p. 948), músicas, desenhos, dentre outros.

A CRIANÇA E A INFÂNCIA: UMA POSSÍVEL RELAÇÃO ENTRE O PENSAMENTO DE KANT E LIPMAN

Na obra *Sobre a Pedagogia*, Kant vê na criança o futuro homem. A partir disso, o filósofo alemão se preocupa com a educação do homem desde a infância, pois para ele "o homem é a única criatura que precisa ser educada" (KANT, 1999, p. 11). A educação é então o cuidado que se deve ter com a infância do homem, cuidado este que diz respeito "a disciplina e a instrução com a formação" (KANT, 1999, p. 11).

Kant defende que as crianças devem aprender a pensar e que esse aprendizado só se dará por meio da educação (KANT, 1999. p. 27). Essa educação deve estar voltada para a moral, a qual ele considera a mais importante. Para isso, ele argumenta que os homens só se tornarão felizes, ou seja, só alcançarão a sua finalidade se se tornarem morais e sábios (KANT, 1999. p. 28).

As crianças, para Kant, devem ter acesso à liberdade desde cedo. Porém, devemos deixá-las cientes de que são livres, desde que não incomodem a liberdade dos outros. Apesar de o filósofo defender uma certa liberdade para os infantes, ele esclarece que a mesma não pode ser permitida quando lhes possa fazer algum mal. Além disso, Kant defende também uma espécie de autonomia em relação ao conhecimento de algumas coisas, ou seja, ele defende que as crianças devem aprender certas coisas sozinhas (KANT, 1999).

Esse conhecimento ocorre em certo sentido por meio de algumas brincadeiras, as quais podem despertá-las para a reflexão sobre certas

coisas e, ao mesmo tempo, ajudá- las a se privarem de outras que possam lhes fazer algum mal. Porém, não é qualquer tipo de brincadeira, mas sim, as brincadeiras que tenham objetivos específicos, bem como algumas finalidades (KANT, 1999).

Em toda a reflexão sobre a criança e sua educação, Kant está preocupado com uma educação voltada para a construção da moral do homem desde cedo, ou seja, desde a sua infância. É por meio da moral que podemos formar o caráter dos pequenos, cujo aprendizado se dá, inicialmente, na escola e se estende na humanidade (KANT, 1999).

Os resultados desses ensinamentos só serão alcançados se forem apresentadas às crianças as leis as quais elas devem seguir. Apesar disso, não quer dizer que ele pretenda formar nas crianças um caráter de adulto, mas sim o de uma criança (KANT, 1999).

Dessa forma, podemos afirmar que Kant está preocupado com a formação do caráter das crianças. Para que isso aconteça, ele nos apresenta os três traços desse caráter. O primeiro diz respeito à *obediência* que as crianças devem ter em relação às leis que são impostas a elas; o segundo traço diz respeito à *veracidade* na qual se faz necessário formar o caráter das crianças para evitar que elas mintam; e o terceiro traço diz respeito à *sociabilidade*, pois é preciso que as crianças mantenham laços de amizade. Colocando em prática esses três traços do caráter por meio do ensino dos deveres, poderemos "solidificar o caráter moral" dos pequenos. Os deveres aos quais Kant se refere são os deveres "que as crianças têm em relação a si mesmas e aos demais" (KANT, 1999, p. 89).

Para Kant, a criança é o futuro adulto. Sendo assim, é necessário que a mesma tenha uma boa educação desde pequena para que no futuro se torne um cidadão de bem.

Podemos relacionar essa preocupação de Kant (1999) com a educação a algumas ideias de Lipman (1990, 1995), pois este também defende que a infância é um período de condições para a aprendizagem, não só para o presente mas para a vida futura.

Assim como Kant, Lipman defende a autonomia em relação ao conhecimento por parte dos pequenos, pois para ele as crianças são possuidoras de um "espírito" de investigação com muita intensidade. Sendo assim, não podemos fechar os olhos para essa fase da vida, inclusive nos primeiros momentos da educação escolar, pois é nesse

período que as crianças estão tendo acesso aos primeiros conhecimentos fora dos laços da família e passam por momentos de novas descobertas, bem como de novas experiências.

Ora, a infância é um período no qual os pequenos têm uma facilidade enorme para se deslumbrar e se maravilhar com as coisas, assim como possuem um desejo enorme em conhecê-las. Nada melhor que, nessa fase, a criança tenha um primeiro contato com a iniciação filosófica. Com isso, fica bem claro porque Lipman defende que as crianças, assim como os adultos, também têm interesses por assuntos filosóficos.

Esse contato deve ocorrer por meio de discussões acerca de temas filosóficos. Porém, a escolha desses temas deve levar em conta a idade dos pequenos, além de terem uma relação direta com o mundo no qual eles estão inseridos. Assim, vale salientar que se deve abordar tais discussões dentro das possibilidades e limites de sua faixa etária, para que não se interrompa a sua infância. Essa preocupação pode ser percebida tanto em Kant como em Lipman, pois os dois alertam para o cuidado em não transformar as crianças em pequenos adultos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do nosso trabalho, tivemos como proposta buscar respostas para nossas indagações sobre a possibilidade de como ensinar Filosofia para crianças e como isso pode contribuir para o desenvolvimento do pensamento crítico dos infantes.

Apesar de nossa postura desde o início ser afirmativa para a possibilidade desse ensino, procuramos deixar de lado essa posição para não atrapalhar nossa pesquisa.

Se quiséssemos uma resposta sem nenhuma comprovação, nossa pesquisa se encerrava a partir da resposta dada por Lipman. Porém, ao longo dos nossos estudos, alguns problemas foram surgindo. Podemos citar, por exemplo, as dificuldades em adquirir os materiais do programa.

Contudo, encontramos em autores como Lorieri alternativas para superar esses problemas. Dentre as possibilidades está o ensino por meio de recursos didáticos e recursos não filosóficos, com os quais podemos trabalhar a Filosofia de forma lúdica e, com isso, desenvolver o

pensamento das crianças.

Assim, este trabalho nos possibilitou um esclarecimento detalhado da proposta do ensino de Filosofia com crianças pensada pelo seu precursor Matthew Lipman. Apesar de terem sido elaboradas as metodologias de ensino, bem como os recursos e um currículo específico que pudessem levar a Filosofia a ser ensinada nas séries iniciais do ensino fundamental, bem como ter pensado na formação dos professores para atuarem nesse ensino, percebemos que existem alguns limites e desafios a serem superados.

REFERÊNCIAS

KOHAN, Walter Omar; WUENSCH, Ana Miriam. **Filosofia para crianças**: a tentativa pioneira de MathewLipman. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

LIPMAN, Matthew. **A Filosofia vai à escola**. Trad. Maria Elice de B. Prestes e Lúcia Maria S. Kremer. São Paulo: Summus, 1990.

LIPMAN, Matthew. **O Pensar na Educação**. Trad. Ann Mary Fighiera Perpétuo. Petrópolis: Vozes, 1995.

LORIERI, Marcos Antônio. Filosofar com crianças: Possibilidades. Contribuições de Matthew Lipman. In: **Anais do 2º Congresso Brasileiro de Professores de Filosofia**. Recife, PE: FASA, 2012. p. 944–955.

SALES, Conceição Gislâne Nóbrega Lima de**.** Infância e Filosofia: um encontro possível? O que dizem as Crianças. In: **Anais da 32ª reunião da ANPEd**. Caxambu, MG. 2009. disponível em: <http://www.anped.org.br/reunioes/32ra/arquivos/trabalhos/GT07-5897--Int.pdf> Acesso em: 06 abr. 2020.

Capítulo 9
A NECESSÁRIA VALORIZAÇÃO DA UNIVERSIDADE E PESQUISA PÚBLICAS NO BRASIL

Thayná Monteiro Rebelo[59]
Loiane Prado Verbicaro[60]

INTRODUÇÃO

O cenário de combate ao Covid-19 no país é ainda mais sensível em decorrência dos constantes cortes de verbas nas ciências, nas universidades, nos laboratórios, nas bolsas de estudos, nos insumos, com uma pauta de intensa desvalorização do conhecimento científico, permitindo que discursos ideológicos estejam em voga, ganhando espaço em detrimento do conhecimento sério e rigoroso da ciência.

Dessa forma, é crucial discutirmos a importância das universidades e pesquisas públicas no país, não somente no contexto de pandemia, mas sim em todos os períodos da vida. As melhores respostas à pandemia do coronavírus em seus aspectos sanitários, sociais, políticos, econômicos, jurídicos, humanitários, só podem ser encontradas a partir de pesquisadores, suas universidades e centros de pesquisa, com a união das diversas áreas de conhecimento, de acordo com um projeto integrado, capaz de refletir à luz de todas as complexidades envolvidas. Nesse sentido, é importante dizer, ainda que seja o óbvio, que em um projeto fortalecido e democrático de educação e de sociedade deve-se

[59] Graduanda do Curso de Direito pelo Centro Universitário do Estado do Pará (CESUPA). Integrante do Grupo de Pesquisa (CNPq): Filosofia Prática: Investigações em Política, Ética e Direito, vinculado ao curso de Filosofia da Universidade Federal do Pará (UFPA).

[60] Orientadora: Professora da Faculdade de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará - UFPA. Doutora em Filosofia do Direito pela Universidade de Salamanca
- USAL. Mestra em Direitos Fundamentais e Relações Sociais pela Universidade Federal do Pará - UFPA. Mestra em Ciência Política pela Universidade Federal do Pará - UFPA. Líder do Grupo de Pesquisa (CNPq): Filosofia Prática: Investigações em Ética, Política e Direito.

haver a valorização da diversidade dos domínios do conhecimento: ciências exatas e da terra, biológicas, da saúde, engenharias, agrárias, linguística, letras e artes, sociais e humanas.

Nesse sentido, faz-se importante discutir sobre os ataques constantes que esses centros recebem em relação a sua autonomia universitária, o que fragiliza os projetos acadêmicos em decorrência das ingerências neoliberais por meio dos cortes severos na verba à educação superior e ameaças sobre a condução devida. Além disso, pode-se perceber de forma mais aguda essas vulnerabilidades nas humanidades, área que é atacada de forma mais incisiva em virtude da desconsideração de sua necessidade e importância na academia e na vida. Por fim, percebe-se que as universidades e as pesquisas ainda resistem em meio a esse cenário de descrédito e desincentivo.

O ATAQUE À AUTONOMIA UNIVERSITÁRIA DIANTE DO CONTEXTO NEOLIBERAL E NEOCONSERVADOR

Dardot e Laval (2016) teorizaram como se estrutura a racionalidade neoliberal nas sociedades contemporâneas. Essa mentalidade impõe aos sujeitos que sejam responsáveis pelo seu sucesso ou fracasso, no momento em que a sociedade e o Estado não lhe devem proporcionar necessidades básicas. Dessa forma, introduz-se que cada pessoa é destinada a fazer escolhas que a conduza para os caminhos de prosperidade, tornando sua vida uma constante competição e concorrência para o progresso individual.

Essa racionalidade nasce do enfrentamento do Estado bem-estar, em que a concepção neoliberal entende que esse modo de governo retira dos sujeitos suas responsabilidades individuais, no momento em que provê elementos mínimos de subsistência. Diante dessa crítica neoliberal, constrói-se a mentalidade de que os indivíduos detêm o encargo de estudar, procurar trabalho, cuidar da família e da saúde, sem qualquer auxílio de aparatos públicos sociais (DARDOT; LAVAL, 2016). Os indivíduos são transformados em suas mentalidades com a missão de serem empresas de si mesmo, autorresponsáveis e atentos às suas escolhas de vida. Fatores, esses, que desconsideram as marginalidades de cada ser, ao não considerar sua posição em relação a gênero, raça e

classe.

É diante dessa lógica de abstenção do Estado nas esferas sociais da vida que se pode vislumbrar a fragilidade da universidade e pesquisa públicas no Brasil, pois exige-se produção em todos os âmbitos da sociedade, mas não há investimento público para tal. O educador Hélgio Trindade (2014) argumentou que as universidades passaram a produzir, prioritariamente, conhecimento científico e tecnológico ao mercado e ao capital, como forma de manutenção de apoio e incentivo, fator que ataca a sua autonomia acadêmico-universitária, pautada na Constituição Brasileira.

Além disso, Trindade (2014) aduz que, enquanto as universidades públicas estão submetidas aos controles severos do governo, as universidades privadas são protegidas desse mesmo poder. Dessa afirmação, pode-se exemplificar a Medida Provisória 979/2020 sancionada, no dia 10 de junho, pelo Presidente Jair Bolsonaro. Durante os meses de pandemia. Segundo a medida, o Ministro da Educação poderia escolher os reitores e vices das universidades públicas que teriam seus mandatos findados nesse período sem qualquer consulta à comunidade acadêmica ou respeito a lista tríplice. Em meio à grande comoção nacional de defesa da educação e repúdio a essa ingerência arbitrária e de ataque a autonomia das universidades, o presidente revogou a medida dois dias depois de sua publicação.

A portaria nº 34 de 2020 da Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior (CAPES) é mais um exemplo da estratégia ofensiva sobre a educação com as novas normas de concessão de bolsas ao mestrado e ao doutorado. A medida estabeleceu pisos e tetos às bolsas, redistribuindo-as, quantitativamente, para os programas com melhor colocação. Dessa forma, os programas com nota 3 e 4 foram os mais prejudicados, com redução de 40%, de acordo com o estudo realizado pela Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, denominado de "A Nova Política de Distribuição de Bolsas da CAPES: onde estamos e o que esperamos do novo plano" (CARVALHO; GONÇALVES, 2020). Importante dizer que esses programas afetados se concentram nas regiões Norte e Nordeste do país, o que aflora, ainda mais, as desigualdades sociais já latentes.

Mais afrontas à universidade e à pesquisa pública são vistas como

pautas estratégicas dos governos brasileiros que têm o neoliberalismo como sistema econômico e político em pauta. No ano de 2016, a Emenda Constitucional Nº 96 estabeleceu a política de austeridade fiscal por meio do congelamento de gastos para os serviços públicos e sociais durante 20 anos, o que marginaliza o poder da educação como ferramenta de crítica e contestação das políticas de boicote a esse direito. Ainda, todas as pautas de contingenciamento feitas no governo Bolsonaro, desde 2019, refletem, ainda mais, a precariedade que os centros universitários e de pesquisas enfrentam no país.

É válido ainda ressaltar que a racionalidade neoliberal é ainda mais aflorada no Brasil pelo neoconservadorismo em voga. Desde as campanhas eleitorais em 2018, do então candidato à presidência Jair Bolsonaro, houve uma mudança significativa sobre a conduta da educação no país, contrariando as normas internacionais e objetivos do desenvolvimento sustentável da Organização das Nações Unidas. As professoras Paula Louzano e Gabriela Moriconi (2019) salientaram que essa transformação tem como objetivo afastar a diversidade e justiça social da educação, no momento em que Bolsonaro e seus apoiadores são contra as políticas afirmativas de inclusão de grupos vulnerabilizados, defensores do movimento Escola Sem Partido e críticos das formas de doutrinação que afirmam ser conduta frequente dos professores. Todos esses meios conservadores são reforços de ideias tradicionais de proteção aos valores familiares, nacionais e religiosos.

Esses ataques foram concretizados no exercício presidencial, em que Bolsonaro e seus ministros tratam as universidades como centros que promovem "balbúrdia", sem qualquer compromisso sério com o conhecimento científico. Diante dessa concepção sobre a educação superior brasileira, não é surpresa mais um ataque do antigo ministro da educação, Abraham Weitraub, que revogou a Portaria Normativa 13 de 2016, sancionada pelo governo de Dilma Roussef, que obrigava a reserva de vagas para os programas de pós-graduação aos negros, indígenas e pessoas com deficiência. Mesmo que a decisão não imponha o fim dessa política, uma vez que fica a cargo das universidades essa decisão, propicia a negação desses grupos dentro da ciência, o que reforça um elitismo dentro desses centros.

O respeito à ciência afasta a crença em fórmulas mágicas ou

soluções messiânicas (CASARA, 2019) que têm sido tão propagadas com *fake news* e posturas execráveis como a do Presidente dos Estados Unidos Donald Trump, que recomendou detergente para curar o coronavírus, o que gerou intoxicação em vários norte-americanos (G1, 2020). Repreendido, disse o presidente que estava sendo sarcástico (OUL, 2020). Inadmissível também é a defesa apaixonada de Jair Bolsonaro para o uso de medicamentos sem comprovação científica de eficácia; bem como suas falas em cadeia nacional minimizando a pandemia ao equipará-la a uma "gripezinha"; as reiteradas atitudes de desdém às recomendações da Organização Mundial da Saúde (OMS), ao chamar o povo de volta ao trabalho com discursos agradáveis à racionalidade econômica segundo os quais "pior que o medo da epidemia deve ser o medo do desemprego"; as constantes reuniões em aglomerações e ainda sem o recomendado uso de máscara protetora; e suas reiteradas manifestações de abominosa indiferença aos números crescentes de mortes com o seu infando "E daí?" (CHAIB, CARALHO, 2020). Mais do que irresponsabilidade, é um insulto à valorização da vida e à ciência.

Assim, a racionalidade neoliberal em conjunto com a postura conservadora brasileira propaga episódios de ataque à universidade e pesquisa públicas, deslegitimando o conhecimento científico e divulgando inverdades sobre a produção acadêmica, além de tolher a necessidade de diversidade e de justiça social nesse espaço. Essa realidade aduz a importância de valorização da educação e requer a resistência acadêmica diante das afrontas.

O POSICIONAMENTO E O PAPEL DAS HUMANIDADES NO CONTEXTO CIENTÍFICO

Pelo exposto em relação à universidade e pesquisa públicas no Brasil como um sistema, percebe-se a fissura em sua autonomia diante do contexto neoliberal e neoconservador de descrédito ao conhecimento científico que se afasta dos propósitos de mercado e de acumulação de capital. Nesse sentido, é necessário discutir o posicionamento e o papel das humanidades, área tão estrategicamente espezinhada e tratada como inútil, dentro dessa lógica opressora.

Heleieth Saffioti (2011) argumenta que há, tradicionalmente, uma

divisão nas ciências. De um lado, as ciências duras (exatas, física, biológicas) com sua neutralidade e, de outro, as ciências sociais e as humanidades como vertentes com seu posicionamento político-ideológico. Essa dicotomia é inadequada, uma vez que, para a autora, os cientistas que acreditam nessa divisão não entenderam o que é ciência, e por essa crença, denominam as humanidades como ciência das perfumarias.

Essa perspectiva trata as humanidades como ciência secundária frente às ciências duras, o que propicia o entendimento errôneo de que as humanidades possuem importância marginalizada em relação às demais áreas, consideradas como únicas necessárias ao conhecimento científico (SAFFIOTI, 2011). Dessa forma, esse preconceito tradicionalista vem sendo reduzido ou, ao menos, requer que seja constantemente afastado, tendo em vista que as humanidades discutem temáticas essenciais para a vida democrática e, por isso, seu posicionamento deve ser central no conhecimento técnico e rigoroso da ciência.

As humanidades (e a filosofia, em especial) promovem o pensamento crítico e reflexivo, opondo-se ao processo de instrumentalização econômica, permitindo a humanização da humanidade, contra a desertificação que sufoca o espírito e leva à barbárie. É pelas humanidades e também pelas ciências sociais que discutimos desigualdades estruturais e seus marcadores de opressão, raça, classe, gênero, como forma de contribuir para a elaboração de políticas públicas para a construção de uma sociedade mais justa, livre de preconceitos e igualitária.

Por intermédio desses estudos, podemos refletir sobre os impactos e consequências da pandemia e o recrudescimento de problemas sociais, políticos, econômicos e éticos preexistentes que, em momentos pandêmicos, são agravados, tais como: o aumento da violência e da opressão de gênero; a insuficiência do neoliberalismo enquanto sistema de acumulação que acena ao esgotamento da ideia de democracia como norma política; a fragilidade dos direitos humanos, com especial destaque à precarização das relações trabalhistas e dos serviços públicos de saúde e ao aumento da pobreza diante da persistência de uma agenda de austeridade e de medidas que maximizam a importância do mercado e os imperativos de eficiência em detrimento das

diretrizes e recomendações científicas, do ser humano e de políticas sociais e de igualdade.

Com isso, é evidente o papel das humanidades no conhecimento científico, como o poder de construir uma sociedade mais plural e democrática, desconstruindo as visões tradicionalistas que reforçam padrões excludentes e marginais.

RESISTÊNCIA ACADÊMICA EM TEMPOS DE DESCRÉDITO E AFRONTA À CIÊNCIA

O poder produzido pelo conhecimento é capaz, mesmo diante de um cenário de grande instabilidade, ataques e descrédito, de resistir e reforçar o valor e a necessidade da produção da ciência. Dessa forma, durante o período de quarentena e de grande incerteza da condução da pandemia, ocorreram eventos, iniciativas e programações que incentivam esse conhecimento e popularizam a sua importância e essencialidade.

A Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), em parceria com universidades, instituições de pesquisa, entidades científicas, professores e estudantes é exemplo de uma dessas iniciativas. Organizou-se a Marcha Virtual pela Ciência no Brasil, realizada no dia 07 de maio, com a finalidade de ressaltar a importância da ciência, tecnologia e inovação. O objetivo centrou-se na necessária valorização das ciências como forma de combate à pandemia e de suas principais consequências nas diversas esferas da vida, especialmente em um país tão desigual como o Brasil, cujos impactos do novo coronavírus recairão em maior medida na população mais pobre e nos grupos mais vulneráveis. Dessa forma, discutir essas temáticas por meio de pesquisas e estudos é fundamental para o devido enfrentamento, afastando-se do negacionismo científico e de "achismos" infundados, inconsequentes e levianos. No entanto, mesmo diante da crescente depreciação da educação no país, é importante registrar que as universidades públicas brasileiras estão na linha de frente do combate ao novo coronavírus, com destaque internacional.

A Marcha Virtual pela Ciência também visou reiterar a importância do documento "Pacto pela Vida e pelo Brasil", elaborado pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), Ordem dos

Advogados do Brasil (OAB), Comissão de Defesa dos Direitos Humanos Dom Paulo Evaristo Arns (Comissão Arns), Academia Brasileira de Ciências (ABC), Associação Brasileira de Imprensa (ABI) e SBPC. O Pacto ressalta a importante colaboração dos entes federativos e sociedade civil no combate da pandemia, a defesa do isolamento social e da formulação de políticas públicas, especialmente visando atender aos grupos sociais vulnerabilizados. Além disso, o documento prima pela valorização da ciência, com a finalidade da promoção de diálogos sérios e propositivos no enfrentamento ao vírus.

Ainda, pode-se falar sobre o evento "I Webinário Filosofia em Rede" promovido pelo Instituto Trilhas e pelo curso de Filosofia da Universidade Federal do Cariri (UFCA) no mês de junho de 2020, objetivando o debate entre alunos e professores em relação à produção filosófica no cenário pandêmico, como forma de incentivar a troca necessária de experiências e de circulação de pesquisa no país inteiro sob a temática "Filosofia em Tempos de Pandemia" (ANPOF, 2020). Essa discussão é de grande relevância não só para que pesquisadores apresentem suas pesquisas e debatam entre si, mas fundamentalmente como forma de disseminação da discussão para ultrapassar os muros das universidades e atingir um número de pessoas cada vez maior.

As universidades públicas brasileiras estão em esforço coletivo para amenizar as consequências devastadoras da pandemia do Covid-19, trabalhando em meio ao caos de desincentivo e insuficiência de recursos, com a produção de pesquisas de dados para a informação da sociedade, maiores esclarecimentos sobre o vírus, desenvolvimento de testes, tratamento e vacina e, sobretudo, com o trabalho direto de assistência à população afetada nos hospitais, centros de saúde e demais instituições que dependem da mão de obra da universidade para realizar suas tarefas em prol da saúde coletiva.

Assim, é evidente a importância e resiliência da educação pública como mecanismo de construções de políticas públicas, as quais apenas são projetadas e concretizadas por meio do estudo sério, atento e diversificado do conhecimento científico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O fortalecimento das universidades, das pesquisas públicas e dos sistemas sociais e de saúde viabilizam a adequada infraestrutura para o avanço da cultura, ciência, tecnologia e inovação, com a proteção de vidas e o aumento do bem-estar humano e social. As reiteradas reduções orçamentárias, que promovem a descontinuidade de programas e pesquisas científicas e os ataques à educação e à autonomia universitária, agravam significativamente a profunda crise vigente.

Analisou-se o acirramento dos ataques, especialmente, no âmbito das ciências sociais e das humanidades, áreas que são consideradas, diante da lógica neoliberal e neoconservadora, como secundárias. Esse preconceito ficou ainda mais evidente no governo Bolsonaro por seus discursos de que as universidades produzem ideologias e doutrinações em excesso, que são, na verdade, aportes críticos construídos com pesquisa, estudos, debates, aulas e manifestações diante da lógica de redução constante de aparato público social.

Por fim, discutiu-se sobre a resistência acadêmica mesmo no cenário de descrédito e grande desincentivo. As universidades e os centros de pesquisas seguem aguerridos na melhor condução da pandemia no país, no momento em que não se tem Ministro da Educação nem Ministro da Saúde.

Conviver com a mazela sanitária, com o profundo luto e fragilidade da nossa existência tem sido um desafio e um momento de inflexão para a nossa civilização. Associar esse momento a todas as irresponsabilidades, desmandos e acirramentos políticos e ideológicos torna-se ainda mais dramático. A politização da pandemia enfraquece a valorização da ciência como o caminho seguro para nos guiar em meio a tantas incertezas e desesperança. Exemplo estapafúrdio encontramos na fala do ministro das Relações Exteriores, Ernesto Araújo, ao referir-se ao vírus como disseminador estratégico do comunismo, denominando-o de "comunavírus" (METAPOLÍTICA, 2020). No Brasil, a politização do Covid-19 ganha proporção assustadora, caminhando ao lado de teses negacionistas e em descompasso com a ciência.

A luta não é apenas contra o vírus. É também contra a insuficiência da nossa rede hospitalar em razão dos reiterados cortes de

verbas à saúde e à pesquisa científica, fruto da agenda de austeridade fiscal e do descaso com a educação e com a vida. É contra a crise social, política, econômica e humanitária que precariza ainda mais vidas já precarizadas. É preciso defender a educação, a pesquisa e as universidades, contra a tragédia do obscurantismo, da indiferença e da barbárie.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Ernesto. Chegou o comunavírus. **Metapolítica 17**, 28 abr. 2020. Disponível em:https://www.metapoliticabrasil.com/post/chegou-o comunav%C3%ADrus>. Acesso em: 23 abr. 2020.

CARVALHO, Reinaldo Ramos; GONÇALVES, Thiago Signorini. A nova política de distribuição de bolsas da Capes: onde estamos e o que esperamos do novo plano. **Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC)**, 2020. Disponívelem:<http://www.jornaldaciencia.org.br/wpcontent/uploads/2020/06/GT-SBPC-bolsas- CAPES-2.pdf>. Acesso em: 01 jul. 2020.

CASARA, Rubens R R. **Estado Pós-Democrático:** neo-obscurantismo e gestão dos indesejáveis. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.

CHAIB, Júlia; CARVALHO, Daniel. 'E daí? Lamento, quer que eu faça o quê?', diz Bolsonaro sobre recorde de mortos por coronavírus. **FOLHA DE SÃO PAULO**, 28 abr. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/04/e-dai-la-meto-quer-que-eu-faca-o-que-diz-bolsonaro-sobre-recorde-de-mortos-por-coronavirus.shtml>. Acesso em: 08 mai. 2020.

G1. **Trump fala em injeção de desinfetante contra coronavírus e médico rebate: 'irresponsável e perigoso'.** 24 abr. 2020. Disponível em: https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020/04/24/trump-fala-em-injecao-de-desinfetante-contra-coronavirus-e-medico-rebate Irresponsavel-e-perigoso.ghtml. Acesso em: 25 mai. 2020.

I WEBINÁRIO FILOSOFIA EM REDE: Filosofia em Tempos de Pandemia. **ANPOF**, 2020. Disponível em: <http://anpof.org/portal/index.php/pt-BR/comunidade/agenda/item/125-eventos-regionais/28790-i-webinario-filosofia-em- rede>. Acesso em: 05 mai. 2020.

LOUZANO, Paula; MORICONI, Gabriela. Uma guinada equivocada na agenda da educação. In: ABRANCHES, S. et al. **Democracia em risco?** 22 ensaios sobre o Brasil hoje. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, pp. 247-255.

OUL. **Trump diz que estava sendo 'sarcástico' sobre injeção de desinfetante.** 24 de abr 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/afp/2020/04/24/trump-diz-que-estava-sendo-sarcastico-sobre-injecao-de- desinfetante.htm>. Acesso em: 25 mai. 2020.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. **Gênero, Patriarcado e Violência**. 2. ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2011.

TRINDADE, Hélgio. Saber e poder: os dilemas da universidade brasileira. **Revista Estudos Avançados**. São Paulo, v. 14, n. 40, 2000. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9550/11119>. Acesso em: 23 jul. 2020.

Capítulo 10
EDUCAR PARA SER CIDADÃO? REFLEXÕES SOBRE EDUCAÇÃO, EMANCIPAÇÃO POLÍTICA E EMANCIPAÇÃO HUMANA

Hian Sousa de Souza[61]
Rodrigo Freitas Costa Canal[62]

A educação, nos últimos anos, ganhou uma atenção especial e tornou-se o centro das discussões, muito por conta dos ataques realizados pelo governo reacionário vigente a este setor e seus profissionais. É consenso entre aqueles que se debruçam sobre esse assunto que discutir sobre a educação é importante, porquanto visa a explorar o seu potencial.

Hodiernamente, vigora entre a maioria dos pesquisadores, cujas posições políticas estão atreladas à esquerda reformista, a defesa corrente de que a educação deve cumprir o seu papel de formar cidadãos críticos e capazes de atuar no cenário político com o fito de atenuar as desigualdades sociais que estão em voga. Ressalte-se que essa proposta considera a cidadania, elemento máximo da emancipação política, como sinônimo da emancipação humana.

Entretanto, o presente estudo buscará, através dos pressupostos ontológicos de Marx e das contribuições de outros autores, questionar essa posição dominante nos debates sobre o assunto. Por seu turno, iremos enfatizar o verdadeiro papel da educação, sem superestimá-la, nem tampouco desprezá-la.

GÊNESE DO SER SOCIAL E A FORMAÇÃO DO COMPLEXO SOCIAL DA EDUCAÇÃO

Se quisermos entender o complexo social da educação em sua especificidade, urge atentarmos para a remota origem do ser social e dos complexos que surgiram para atender as suas necessidades, que são cada

[61] Graduando em Filosofia pela UFPA.
[62] Professor orientador, mestre.

vez mais complexas ao longo do tempo. E podemos encontrar no trabalho a razão desta origem.

De acordo com Marx e Engels (2007, p. 33), o homem, em seus primórdios, para sobreviver, realiza "a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material". Podemos ver que, a partir desse trecho, o homem, para garantir a sua sobrevivência material e a de sua prole, precisa realizar uma interação orgânica com a natureza, que é denominado trabalho. Mas essa interação não apenas modifica a natureza como também é responsável pela humanização do próprio homem. O trabalho, dessa forma, possui um duplo caráter. Portanto, não é nenhum exagero que Marx e Engels (2007, p. 33) afirmem, em seguida, que o trabalho é "o primeiro ato histórico", ao passo que Lukács (2018, p. 10), ressaltando o caráter do trabalho como um momento social, conclui que é, também, o "modelo do ser social".

A partir dessas considerações, podemos afirmar que o trabalho, por seu duplo caráter, é a condição eterna da civilização, sob pena de, caso a sociedade deixe de trabalhar por um determinado período, desaparecer. E temos visto que, em diferentes sociedades e sob diferentes formas, o trabalho está presente.

Ao longo da História, as necessidades humanas tornam-se cada vez mais complexas. Para atender a essas demandas, surgem, a partir dos atos de trabalho, complexos sociais secundários. Esses complexos, apesar de terem uma autonomia relativa em relação ao trabalho, encontram-se em uma determinação recíproca para com essa categoria (no sentido de um influenciar o outro, em maior ou menor medida) e dependência ontológica (no sentido de que a existência desses complexos não seria possibilitada se não fosse o trabalho), formando, assim, a totalidade da sociedade.

Entre estes complexos está a educação. Segundo Ivo Tonet, a função social da educação consiste em

> Propiciar ao indivíduo a apropriação de conhecimentos, habilidades, valores, comportamentos, etc. que se constituem em patrimônio acumulado e decantado ao longo da história da humanidade, contribuindo, assim, para que o indivíduo se construa como membro do gênero humano e se torne apto a

> reagir face ao novo de um modo que contribua para a reprodução do ser social, que se apresenta sempre sob uma determinada forma particular (TONET, 2016, p. 81).

Vimos, deste modo, que a educação é um complexo muito importante para a formação do homem enquanto ser social. Porém, é certo também que "as ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes" (MARX; ENGELS, 2007, p. 47). Quer dizer, a educação, em cada época, cumpre a função de transmitir esse patrimônio genérico de modo que a reprodução da ordem social estabelecida esteja assegurada. Dissertaremos sobre isso de forma detalhada em outro tópico.

CONSTITUIÇÃO DA CIDADANIA ENQUANTO ELEMENTO INTRÍNSECO AO CAPITALISMO

Mencionamos anteriormente que o trabalho, pela sua condição de elemento mediador entre natureza e sociedade, que a segunda deixaria de existir caso deixasse de realizar essa mediação, é uma categoria supra-histórica, quer dizer, é um elemento presente em todas as sociedades, apesar de aparecer sob formas diferentes. Por exemplo, enquanto na sociedade feudal vigorava o trabalho servil, no capitalismo vigora o trabalho assalariado. Então, como nasce o trabalho assalariado?

Ora, no capitalismo, o nível de desenvolvimento da circulação das mercadorias atinge seu mais alto grau e, por isso, "engendra complicadas relações contratuais recíprocas e exige regras universalmente válidas" (ENGELS; KAUTSKY, 2012, pp. 18- 19), relações essas que tenham como norte a igualdade no plano da formalidade entre compradores e vendedores de mercadoria. É diante desse contexto que nasce a cidadania enquanto substância da igualdade política-jurídica e do próprio trabalho assalariado como forma modelar das relações sociais.

Em comparação com as outras sociedades que existiram anteriormente, tais como as sociedades escravistas grega e romana antigas e a sociedade feudal, a sociedade capitalista aparece como a mais desenvolvida porque é a primeira que admite a igualdade em seu seio. Não obstante, essa igualdade não está isenta de contradições.

Como foi mencionado anteriormente, o tipo de igualdade

admitido na sociedade capitalista é a formal. Mas esta igualdade formal, longe de abolir a desigualdade real, o legitima. Quer dizer, no plano político-jurídico, o trabalhador (vendedor da mercadoria

— força de trabalho) e o burguês (comprador) aparecem como iguais. No entanto, no plano real, o trabalhador precisa negar a si enquanto ser social para produzir mais-valor, continuamente, para continuar alimentando o seu vampiro, que é o Capital.

Ademais, a cidadania moderna cinde o homem em duas partes: o cidadão abstrato, participante da comunidade política e o homem real, egoísta da sociedade burguesa. Dessa forma, o homem, na acepção de Marx (2010, p. 40), leva uma "vida dupla": o homem real da sociedade burguesa vive uma vida egoísta, atomizada diante dos outros, enquanto que o cidadão é dotado de uma generalidade abstrata. E esta própria situação também é dotada de contradições, como atesta Marx (2010, pp. 40-41) de forma perspicaz: o homem egoísta, que não é outra coisa senão um ente abstrato, leva uma vida real, enquanto que o cidadão, ente genérico, leva uma vida abstrata.

A partir do que foi considerado, podemos denotar que, no que diz respeito ao complexo da política, ela possui um caráter ontonegativo, como exposto por José Chasin (2013, p. 51), porque a atuação nesta esfera dá-se de forma limitada, assim como seus ganhos são obtidos de forma limitada. Quer dizer, essa atuação, longe de abolir a miséria real produzida pelo capitalismo, antes, deixa inalterada.

OS PROBLEMAS DO EDUCAR PARA A CIDADANIA

Falamos anteriormente que a função social da educação consiste em transmitir o patrimônio cultural-científico acumulado pela humanidade ao longo do tempo. Também mencionamos que essa transmissão não ocorre de maneira neutra, ao contrário, é condicionada de modo a atender os interesses da classe dominante.

Urge relembrarmos de nossas anteriores considerações, porque agora é necessário especificar o objeto de nossa crítica: o projeto de educação da esquerda reformista. Esse projeto é formulado em resposta ao crescente desenvolvimento científico-tecnológico da Terceira Revolução Industrial e, também, ao avanço do neoliberalismo como fase

do capitalismo monopolista.

Essa formulação consiste em preparar os estudantes para, além de corresponderem às expectativas do mercado de trabalho, serem cidadãos críticos e atuarem na esfera política para buscar por reformas estruturais que possam atender aos estratos mais atingidos pela exploração e pela miséria produzidas pelo modo de produção capitalista. Esse projeto carrega em seu bojo uma determinação ontopositiva da esfera política, ou seja, o homem, atuando nessa esfera, realiza sua liberdade real, sua condição de ser social. Não obstante, vimos que a cidadania moderna é um elemento intrínseco ao capitalismo e, como tal, é carregada de limites e contradições e que não resolveu o problema fulcral do capitalismo: a abolição da desigualdade real. E é impossível resolver este problema porque "consistia – e ainda consiste – no fato de as determinações fundamentais do capital serem irreformáveis" (MÉSZÁROS, 2008, pp. 26-27).

Portanto, diante desses pressupostos, o exercício da cidadania não pode resolver essas contradições inerentes ao modo de produção cujo fundamento se assenta na produção de mercadorias e no extravio do mais-valor. E, dessa forma, um projeto de educação, cujo propósito é a formação de cidadãos críticos, também apresenta limites, porquanto sua consequência seria a reprodução da miséria material produzida pelo capitalismo, de modo que os estudantes estariam sendo preparados para o martírio de Prometeu, quer dizer, durante dia o seu corpo seria repartido entre as aves de rapina burguesas, mas, à noite, a sua alma abstrata participaria de uma comunidade igualmente abstrata: a comunidade política.

A EMANCIPAÇÃO HUMANA E OS ATOS EDUCATIVOS EMANCIPATÓRIOS

O capitalismo foi o mais avançado modo de produção já existente. Proporcionou uma produção de bens em quantidades inimagináveis, que excedem as necessidades humanas. Também foi capaz de abrir as possibilidades para o avanço científico- tecnológico que jamais foi visto, alterando, assim, o cotidiano da sociedade. Entretanto,

esse desenvolvimento foi cercado de contradições, tais como: o aumento das desigualdades e a destruição da natureza. E como o capital exige uma constante autovalorização, esse sistema tornou-se um empecilho para a sobrevivência da humanidade, como ficou mais claro nesta virada de milênio.

Dessa forma, é necessário o surgimento de uma nova ordem societária. Essa nova ordem consiste na emancipação humana, ou seja, a substituição do atual modo de produção pela sociedade comunista, na qual a restituição do humano é a finalidade. E para concretizar essa finalidade, deve-se substituir o trabalho assalariado pelo trabalho associado, ou seja, os trabalhadores terão o controle coletivo dos meios de produção.

Mas a sociedade comunista não se fundamenta, como afirmam seus críticos, na pobreza. Ao contrário, é a sociedade na qual a produção da riqueza será a maior em toda a história da humanidade. Tendo essa riqueza como base, os indivíduos poderão desenvolver as suas potencialidades, afinal, "o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos" (MARX; ENGELS, 1998, p. 59).

E isto tudo é possível de realizar, porque o comunismo não é uma utopia, como também afirmam seus críticos, mas é "o movimento *real* que supera o estado de coisas atual" (MARX; ENGELS, 2007, p. 38, grifo dos autores). E, para concretizar essa possibilidade, os comunistas devem lançar mão de inúmeras ferramentas. E, entre essas ferramentas, está a práxis educativa.

Demonstramos que a educação, enquanto complexo social, está condicionada para atender os interesses da burguesia, mas isso não quer diz que a práxis educativa seja dispensável. Ao contrário, podemos utilizar seus espaços para realizar atos educativos emancipatórios. Porém, o que quer dizer, afinal, atos educativos emancipatórios?

Segundo Ivo Tonet (2016, p. 181), os atos educativos emancipatórios seriam a transmissão "do que há de mais elevado no patrimônio cognitivo, artístico e tecnológico de que a humanidade dispõe, hoje". Mas não basta uma transmissão realizada de forma simples. É imperioso que esteja revestida de um caráter emancipador.

Por caráter emancipador não entendemos como algo semelhante

à propaganda política, mas é a transmissão desse patrimônio de forma que "entendam que a realidade social é *radicalmente histórica e social*, isto é, que ela resulta apenas da atividade humana e não de potências divinas ou naturais" (TONET, 2016, p. 181, grifo do autor). Para isso, é necessário que o professor conheça a história do desenvolvimento da humanidade. Isso pode ser realizado por profissionais pertencentes tanto às Ciências da Natureza quanto às Ciências Humanas. Contudo, esses precisam dominar bem o conteúdo de sua área para serem bem sucedidos. Além disso, também urge que conheçam a função social da educação e articulá-la às lutas da classe trabalhadora.

Tais requisitos, estabelecidos por Tonet (2016, p. 169) em seus escritos, são básicos na formulação do planejamento para realizar os atos educativos emancipatórios. Não obstante, não é debalde ressaltarmos que não devemos ter a ilusão de formular esse programa para torná-la uma política pública, visto que a lógica do capital é incorrigível. Também devemos levar em conta que o programa não deve tornar-se uma fórmula apriorística. Esse programa só será formulado e aplicado depois da análise da realidade concreta.

CONCLUSÃO

Demonstramos que a educação, em seu processo de gênese, foi possibilitada pelo trabalho, que é a categoria fundante da hominização. Destarte, ao longo de seu trajeto, pode-se perceber que a educação possui uma autonomia relativa, e pode também determinar o funcionamento dos outros complexos sociais, mas possui uma dependência ontológica para com o trabalho e é influenciada por ele, como é o caso de sua função social no capitalismo, no qual o trabalho assalariado determina o seu processo.

Outrossim, explicamos sobre o surgimento da cidadania moderna e de como essa é intrínseca ao capitalismo. Em consequência, a formulação de um projeto de educação baseada na formação de cidadãos não seria capaz de trazer a liberdade real. Mas, sem ter a ilusão de que a educação, enquanto complexo social, poderia alterar as determinações essenciais do capitalismo, defendemos que é possível criar planos de aula com base em atos educativos emancipatórios e aplicá-los nos espaços adequados.

Nos tempos em que parece não haver um projeto humano-societário em contraposição à barbárie capitalista, continuamos defendendo que a sociedade comunista, a sociedade de livre associação dos produtores, é a única alternativa civilizacional possível e que, para que os trabalhadores possam tomar as rédeas da História, é imperioso que tenham acesso ao que há de mais avançado em termos cognitivos, e a práxis educativa continua exercendo esse importante papel de mediação.

REFERÊNCIAS

CHASIN, José. Marx – a determinação ontonegativa da politicidade. **Verinotio:** revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas, n. 15, ano VIII, pp. 42-59, abr./2013.
Disponível em: <www.verinotio.org/sistema/index.php/verinotio/article/view/160>. Acesso em: 02 set. 2020.

ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. **O socialismo jurídico**. Tradução de Lívia Cotrim e Márcio Bilharinho Naves. 2. ed. revista. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUKÁCS, Georg. **Para uma ontologia do ser social – II**. Tradução de Sérgio Lessa e revisão de Mariana Andrade. Maceió: Coletivo Veredas, 2018.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo, 1998.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus mais diferentes profetas. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MÉZSÁROS, István. **A educação para além do capital**. Tradução de Isa Tavares. 2 ed. São Paulo: Boitempo, 2008.

Capítulo 11
ENSINO DE FILOSOFIA, SURDEZ E CURRÍCULO: ENTRE IMPASSES E METODOLOGIAS

Brennan Cavalcanti Maciel Modesto[63]

INTRODUÇÃO

O presente trabalho visa apontar as dificuldades decorrentes dos entrelaces entre questões ainda pouco tematizadas no âmbito da Filosofia. O Ensino de Filosofia é, antes de qualquer coisa, um campo pelo qual pode-se percorrer "n" caminhos. No entanto, a análise versará sobre as relações diretas entre a formação humana e o chão da escola, de modo a propiciar a aproximação com o currículo da disciplina presente no ensino médio brasileiro e o ensino de Filosofia para pessoas surdas. Com isso, buscamos compreender os impasses existentes nessa relação e avaliar se existem e, em caso afirmativo, quais são as metodologias possíveis para mediar tal relação.

Pensar a Filosofia é, de forma mais ou menos explícita, pensar suas inter-relações com o ensino. Por sua vez, pensar o ensino, no século XXI, invariavelmente remete às instituições escolares, cujas implicações na sociedade contemporânea são inúmeras, mas sobretudo vem à tona uma série de questões sobre a constituição de um currículo. Dentre estas, destacam-se duas diferentes perspectivas sobre o "ensinar", bem como suas aplicabilidades e qual seria a função assumida pela escola na mediação entre a vida privada e pública, isto é, na "formação" que o cidadão recebe visando o pleno exercício da cidadania.

Nessa toada, surge uma questão do ensinar Filosofia para pessoas surdas, acarretando discussões sobre a tradutibilidade e a direta relação entre Filosofia e afeto, ou seja, a necessidade de que haja uma aproximação entre os conceitos trazidos e abordados pelas diversas correntes e a vida do sujeito que tem contato com essas questões, pois a

[63] Mestrando em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco.

Filosofia só surge do contato com a facticidade presente no mundo. Concomitantemente, urgem questões sobre a natureza e limitações das metodologias possíveis de serem utilizadas para a solução dos impasses gerados no decorrer do processo.

PERSPECTIVAS SOBRE O ENSINO

No decorrer da história da Filosofia, um sem-número de pensadores ilustres debruçaram-se sobre a dimensão do "ensino", mais propriamente sobre os possíveis entrelaces entre o Ensinar e a Filosofia: quais as possibilidades, limites e caminhos para lograr-se uma educação filosófica, por assim dizer. Todavia, aqui intenciona-se superar a dicotomia gerada entre "ensinar a filosofia" e "ensinar a filosofar", fortemente representada pelos filósofos germânicos Friedrich Hegel e Immanuel Kant, colocando em xeque, em alguma medida, a "aprendizibilidade" da Filosofia.

O específico da Filosofia se mostra no espanto. Dos ilustres filósofos antigos até os renomados fenomenólogos do último século, muito foi dito sobre a perspectiva em questão. Esse espanto, ou assombro – caso seja preferível utilizar tal tradução –, é o que leva o amante da sabedoria, o artista ao qual damos o nome de filósofo, a adentrar as inóspitas veredas derivadas da *epoché*. Ao suspender os juízos, o sujeito que outrora assumia verdades de "n" naturezas, agora é guiado nesta perene busca pelo conhecer unicamente pela razão.

Nesses termos, a atividade filosófica quase que naturalmente se volta às questões centrais que assolam a humanidade (SAVATER *apud* SCHÜTZ; SCHWENGBER, 2017). Morte, liberdade e beleza, por exemplo, cada qual à sua maneira, demandam respostas e a Filosofia, desde sua concepção, dista do lugar comum. Portanto, cabe-lhe a tarefa de incitar a problematização, em termos platônicos, a constante busca de superar o campo da *doxa* visando a *episteme*.

Ao lembrar da quantidade imensurável de respostas dadas às questões supracitadas, pode-se concluir que a Filosofia não é um todo homogêneo. Ou seja, embora a Filosofia como um todo compartilhe uma "perspectiva", corresponde a um grande número de correntes e interpretações distintas sobre o mundo. É justamente o fato de dizer do

mundo que torna a Filosofia uma atividade inerentemente humana e tão importante para o desenvolvimento das sociedades. E se até no campo da ciência, no qual há pretensão de estrita objetividade, acontecem erros crassos, a Filosofia não poderia eximir- se de tal feito - fator que ressalta ainda mais a necessidade de uma atividade filosófica centrada num movimento incessante de busca pela verdade, ainda que outras acepções desse termo sejam deixadas pelo caminho durante o decorrer do processo (SAVATER *apud* SCHÜTZ; SCHWENGBER, 2017).

Ensinar filosofia é um exercício de apelo à diversidade; é um exercício de acesso às questões fundamentais para a existência humana; é um exercício de abertura ao risco, de busca da criatividade, de um pensamento sempre fresco; é um exercício da pergunta e da desconfiança da resposta fácil (SCHÜTZ; SCHWENGBER, 2017 p. 167).

Desse modo, a concepção do ensinar Filosofia aqui é compreendida enquanto uma retomada aos seus primórdios, ao menos em três aspectos: *epoché, ágora* e *scholé*. Todavia, como podem dar-se estes em meio ao lastro conteudista oriundo de transformação da escola em "instituição de ensino"?

SURDEZ E FILOSOFIA NA ESCOLA

Observar a comunidade surda é notar que a essa tem-se negado uma série de direitos básicos. Dentre esses, destaca-se o cerceamento do direito à educação. Isso, de fato, dá-se de forma velada, afinal a Constituição garante o acesso dos mesmos à educação básica. No entanto, dentre os 10,7 milhões de pessoas surdas do Brasil, 32% não possuem qualquer grau de instrução formal, 46% completaram o ensino fundamental e os 15% restantes concluíram o último ciclo da educação básica, e desoladores 7% possuem ensino superior completo.

Portanto, pouco mais de um terço, 37% dos surdos estão inseridos no mercado de trabalho - fator que, por sua vez, endossa as limitações de seu acesso a bens de consumo diversos (GANDRA, 2019). Ou seja, há uma exclusão sistêmica das pessoas surdas, não só na escola, mas nos espaços de poder da sociedade como um todo.

Haja vista que os conceitos trabalhados pela Filosofia são, não

raro, demasiadamente abstratos, surge uma atividade bastante peculiar para o professor da disciplina: a tradução enquanto exercício contra-hegemônico de propiciar a um grupo excluído o acesso a conhecimentos que lhes foram negados

> O trabalho de tradução visa esclarecer o que une e o que separa os diferentes movimentos e as diferentes práticas de modo a determinar as possibilidades e os limites da articulação ou agregação entre eles. Dado que não há uma prática social ou um sujeito colectivo privilegiado em abstracto para conferir sentido e direcção à história, o trabalho de tradução é decisivo para definir, em concreto, em cada momento e contexto histórico, quais as constelações de práticas com maior potencial contra-hegemónico (SANTOS *apud* SCHÜTZ; SCHWENGBER, 2017, p. 171-172).

E pouco mais adiante reitera que

> A tradução é, simultaneamente, um trabalho intelectual e um trabalho político. E é também um trabalho emocional porque pressupõe o inconformismo perante uma carência decorrente do carácter incompleto ou deficiente de um dado conhecimento ou de uma dada prática (SANTOS *apud* SCHÜTZ; SCHWENGBER, 2017 p. 172).

A despeito da posição decolonial assumida pelo filósofo lusitano, com a qual concordamos, a tradução de textos filosóficos é uma atividade particularmente complexa, haja vista a "indecibilidade" de alguns de seus conceitos, isto é, a impossibilidade de "dizer" a mesma coisa com o léxico *standard* de uma outra língua.

> Ora, a tradução de textos filosóficos apresenta-se como um caso especial de tradução, uma vez que o/a tradutor/a tem de ter em conta não só os conceitos que tenta passar para a língua de chegada, mas também a indecibilidade desses conceitos noutra língua diferente daquela em que foram criados. Um texto filosófico está sempre contextualizado no pensamento do/a seu/sua autor/a e numa tradição filosófica, pelo que a tradução não pode ser exata, palavra a palavra: toda a tradução é interpretação (CORREIA, *et al.* p. 36).

Sabemos, pois, que toda tradução é uma atividade interpretativa,

portanto, carrega consigo algo daquele que a realizou. É mister ainda salientar que especificamente a tradução em contexto de surdez assume ainda uma terceira acepção, a tradução entre línguas de modalidades diferentes, a saber, línguas orais e línguas de sinais, no caso específico do Brasil, temos a Língua Portuguesa e a Língua Brasileira de Sinais. Quais desafios estão atrelados à tal questão?

> Além da sequência de traduções, do texto original para a língua portuguesa e da língua portuguesa para a libras, adiciona-se também o fato de que a perspectiva do professor é, por si só uma interpretação da obra filosófica, permeada por sua formação acadêmica, cultural e linguística. De maneira análoga, os próprios *Tradutores e Intérpretes de Língua de Sinais* recebem todo um conjunto de cargas linguísticas, culturais e acadêmicas que reverberam na escolha dos sinais enquanto exercem sua profissão (MODESTO, 2020, p. 94, grifo nosso)

Ou seja, o fazer filosófico na sala de aula, já permeado por interpretações, quando se relaciona com estudantes surdos, tem como necessidade a adição de mais uma ao processo, implicando num maior afastamento da "essência" do texto original, tomando permissão para a utilização do termo.

A DIMENSÃO CURRICULAR

Pensar uma Filosofia institucionalizada, isto é, uma Filosofia na escola, é pensar um currículo instituído para toda a educação básica brasileira. No entanto, no exato momento em que se institucionaliza, quando passa a compor o currículo da instituição escolar, já perde o que lhe é mais caro e natural, ter a si mesma enquanto finalidade (CEPPAS, 2008, p. 94).

O contato com a Filosofia, enquanto componente curricular do ensino médio brasileiro é, não raro, traumático. Não fosse bastante o estigma carregado pela Filosofia e reforçado pelas tendências conservadoras do atual governo, a disciplina é historicamente preterida. Basta uma breve análise da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e dos antigos Parâmetros Nacionais Curriculares (PNC) e, olhando pouco mais atrás, sua desregulamentação durante a Ditadura Empresarial-Militar,

decorrente do golpe de 1964, fator diretamente correlato à falta de profissionais com a formação adequada para o exercício da função, por exemplo.

Esses fatores por si sós justificariam a aversão que grande parte dos estudantes nutrem pela disciplina. No que tange ao ensino a pessoas surdas, temos os agravantes supracitados e, ainda, a barreira linguística e a limitação de seu acesso a bens culturais, que ocasionam repertório mais escasso. A despeito do pretensamente dicotômico impasse entre Kant e Hegel quanto ao ensino de filosofia, que apenas com grande esforço podem ser relacionados à perspectiva pedagógica que enfatiza habilidades e competências.

Todavia, a situação é irreversível, a instituição escolar se consumou na sociedade contemporânea. Resta buscar alternativas para um salto qualitativo na mesma, sobretudo nos seguintes aspectos: uma maior efetividade na abordagem e a inclusão.

A Escola Popular, conforme define Rodríguez (2016) é, antes de tudo, uma atualização do conceito grego de *scholé,* de modo particular, deixa o convite: "fazer escola" dentro da escola já existente na realidade material. A perspectiva rodriguiana parte da "pergunta" como forma de aproximar a vida do estudante aos conceitos filosóficos. Ou seja, instiga-se o pensamento partindo daquilo que lhe apetece.

E, ainda que a perspectiva rodriguiana seja também centrada na irreverência (no sentido de "não prestar reverência" a nada ou ninguém), não significa que a pergunta surja enquanto uma negação ou aversão ao currículo. Muito pelo contrário, Rodríguez compreende a educação como sistêmica (e sob uma específica ótica, filosófica). Assim, a "finalidade em si mesma" do tipo de questionamento buscado pelo filósofo caraquenho é compreendida enquanto parte de um processo para a formação dos cidadãos desde o momento em que ingressam em sua escola até o pleno exercício da vida pública.

Tomando liberdade para uma breve digressão, o modo como relacionam-se pergunta e irreverência na obra de Rodríguez implica diretamente no desenvolvimento da "capacidade" de colocar sempre o questionamento em primeiro plano, de modo que propicie um "governo de si mesmo" antes de um governo heterônomo. Um paralelo (quase) perfeito com a noção de *epoché.*

Gilberto Cotrim, conhecido historiador brasileiro e autor de um dos mais relevantes livros didáticos sobre Filosofia de todo Brasil, uma vez que *Fundamentos da Filosofia* é figurinha carimbada no Programa Nacional do Livro Didático - PNLD há mais de uma década, em vídeo datado de 2016 aponta que o livro didático precisa, obviamente, fazer menção ao currículo proposto nos PCNs (atualmente, na BNCC). No entanto, é extremamente necessário que a produção de livros didáticos (bem como de quaisquer outros recursos) faça direta relação à vida do estudante, *lebenswelt,* caso opte-se por aproximar-se de uma abordagem fenomenológica.

Desse modo, é possível que o desenvolvimento do estudante não se limite apenas à mera assimilação de conteúdo, mas um estabeleça um desenvolvimento integral, que dialogue com dimensões sociais e afetivas na mesma medida em que tratam de competências. Nesses termos, integral, aproximando-se, inclusive, das noções centrais do pensamento de Jean Piaget.

Para tanto, é necessária a superação da distinção entre dois importantes paradigmas pedagógicos: *educare*, que remete a nutrir, alimentar e transmitir, portanto, pura e simples transmissão de conhecimentos; e *educere*, significando extrair, desabrochar e desenvolver. A integralidade pretendida por Cotrim só pode existir enquanto decorrência de interfaces entre ambas as perspectivas.

No entanto, as dificuldades existentes nesse processo se agravam sempre que se trata dos casos ignorados por praticamente quaisquer perspectivas marcadas pela pretensão de dar conta de qualquer questão sob uma perspectiva universal. Isto é, em momentos nos quais a questão ainda em aberto do ensino de Filosofia tangencia a temática do acesso da comunidade surda à escola que, por ser ainda pouquíssimo tematizada, todas as soluções para os problemas apontados ainda se enquadram enquanto esboços.

CONCLUSÃO

É bem verdade, no entanto, que nem todos que têm contato com o pensamento filosófico vão tornar-se filósofos. Desde o filósofo da academia, esta pauta é colocada em questão. De uma leitura – talvez

pouco ortodoxa – de sua perspectiva tripartite de alma resulta que em cada indivíduo estão presentes características de cada um dos três tipos, a saber, irrascível, racional e concupiscente, ainda que uma dessas seja predominante na constituição do sujeito (SILVA, 2011, p. 7)

A Filosofia é, em suma, uma perspectiva bastante peculiar sobre os fatos do mundo.

> O que faz a filosofia ser filosofia e não outra coisa qualquer, é o trato com o conceito, como apontaram Deleuze e Guattari na obra *O que é a filosofia?*, para eles, a perspectiva do que distingue a filosofia de outros saberes é que apenas ela produz (cria) conceitos. A arte cria afetos e a ciência cria funções para exprimir o real, a primeira com ênfase numa perspectiva estética e a segunda com caráter empírico-racional (SCHÜTZ; SCHWENGBER, 2017, p. 170).

É, portanto, tão produção cultural quanto a arte, por exemplo. Desse modo, ao buscar formar pessoas de maneira "integral", assim como já discutido, é necessário que se propicie o contato com questões e metodologias que se enquadrem em tal natureza, ainda que em nenhum momento a escola deva assumir a função de "formar filósofos".

A Filosofia na escola pode – e deve – ser compreendida enquanto um espaço propício para que se viva o momento presente – não devendo fazer referência ao passado ou futuro, mas compreendê-los enquanto perspectivas oriundas deste presente. *Aión,* o tempo do vivido, até mesmo uma dimensão de eternidade, em outras acepções é este o tempo que deve fazer-se presente em toda e qualquer concepção que remeta à *scholé,* lugar de diversão, brincadeira, e por quais razões não experimentação?

> Por esse modo, a aula de filosofia deve ser vista como uma oficina de conceitos, e não uma aula de museu, como já reiteramos, na qual se contemplam conceitos criados há muito tempo e que são vistos como meras curiosidades, mas como um local de trabalho, onde os conceitos sejam ferramentas manejáveis, como um laboratório, onde se façam experiências com os diversos conceitos (SCHÜTZ; SCHWENGBER, 2017, p. 172).

Assim, partir da experimentação para o fazer filosófico. Ora, essa posição implica uma adaptação da escola à realidade do estudante, bem como sua recíproca. Partindo da premissa que "a filosofia só pode ser feita na língua nativa" do sujeito, é contraditória a exigência de que o surdo "filosofe em português", afinal, não pôde nenhum, entre Tales e Wittgenstein, filosofar em uma língua na qual não tivesse fluência.

De fato, surdos não adquirem fluência em línguas orais, ainda que possam assimilar seu léxico e regras gramaticais, só o fazem em modalidade escrita. Dado isso, é mister considerar que a relação entre Filosofia e surdez não pode ser simples e ciclicamente mediada pelo intérprete. É preciso propiciar um vocabulário adaptado ao estudante e sua realidade, de modo a tornar legítima sua relação com a Filosofia – até que se chegue ao horizonte de criação de um léxico propriamente filosófico pelas comunidades surdas.

Afinal, não há possibilidades do surgimento de uma *ágora*, um espaço propício ao filosofar, se a todo momento as relações interpessoais se dão exclusivamente por meio da mediação de terceiros. Assim como é sugerido por Modesto (2020), para a existência de uma autêntica relação entre a Filosofia e a comunidade surda, essa precisa ser, antes de tudo, simbiótica. Isto é, ao fazer filosófico na escola não podem haver barreiras intransponíveis separando surdos de ouvintes. Sendo, pois, ensinar Filosofia, um exercício de alteridade.

REFERÊNCIAS

CEPPAS, Felipe. Nos braços de Circe: ensino de filosofia, amor e arte. In: BORBA, Siomara; KOHAN, Walter O. (Orgs). **Filosofia, aprendizagem, experiência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, pp. 85-102.

CORREIA, Fátima Sá *et al.* Com as mãos se faz o Ser: Aprender/ensinar Filosofia em contexto de surdez. **Educação, Sociedade & Culturas**, [*s. l.*], ano 2014, ed. 42, pp. 27- 41, jul. 2020. Disponível em: <https://www.fpce.up.pt/ciie/sites/default/files/ESC42_05FatimaCorreia.pdf>. Acesso em: 13 maio 2020.

GANDRA, Alana. **País tem 10,7 milhões de pessoas com deficiência auditiva, diz estudo**: entre os que têm deficiência auditiva severa, 15%

já nasceram surdos. Entre os que têm deficiência auditiva severa, 15% já nasceram surdos. 2019. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2019-10/brasil-tem-107-milhoes-de- deficientes-auditivos-diz-estudo>. Acesso em: 3 maio 2020.

MODESTO, Brennan Cavalcanti Maciel. Surdez e Filosofia: entre a coexistência e a simbiose na educação básica. Añansi: **Revista de Filosofia**, Salvador, v. 1, ed. 1. pp. 83-101, 2020.

O LIVRO didático no século 21. Produção: Natália Cotrim. Intérprete: Gilberto Cotrim. [*S. l.*: *s. n.*], 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9lvwYNc-_wo>. Acesso em: 11 set. 2020.

RODRÍGUEZ, Simón. **Inventamos ou erramos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia as emergências. In:_____. **O conhecimento prudente para uma vida descente**. São Paulo: Cortez, 2004.

SAVATER, Fernando. **As perguntas da vida**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHÜTZ, Jenerton Arlan; SCHWENGBER, Ivan Luís. **Sobre o Ensinar e o Aprender Filosofia**: Reflexões acerca da especificidade do Ensino de Filosofia. Sofia, Vitória, v. 6, ed. 3, pp. 161-174, JUL/DEZ 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/index.php/sofia/article/view/17142>. Acesso em: 7 out. 2020.

Capítulo 12
FAZER RIZOMA: OUTROS POSSÍVEIS PARA A ESCRITA NA ACADEMIA

Claudiana Nogueira de Alencar[64]
Gílian Gardia Magalhães Brito[65]
Jaira Raquel da Silva Teotonio[66]

INTRODUÇÃO

Como estudantes, pesquisadores, enfrentamos muitos desafios na academia. Um deles é o de produzir *textos acadêmicos* com fins de divulgar nossas contribuições para um determinado problema social, filosófico, de linguagem, um experimento etc. É possível registrar questões de estudantes que se veem inibidos de escrever mais poeticamente um texto em razão de não se enquadrar em um *gênero discursivo* secularmente determinado, o gênero acadêmico. Como esse gênero passou a se constituir com tais características e não outras? Quem a(s) define(m)?

Costuma-se compreender a universidade como o *locus* da produção de textos acadêmicos. Pode-se esperar que sua função social vá além da leitura entre os pares ou ainda que permita outros jogos, como de criatividade. Isso pode se justificar a partir da influência de elementos como gênero, propósito comunicativo e comunidade discursiva (SWALES, 1990, *apud* SILVA; BERNARDINO; VALENTIM, 2020). Considerando-os, pode-se inferir que determinados gêneros e práticas usufruem de mais prestígio que outras, marginalizando práticas de formas de vida outras.

[64] Professora doutora do Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada (UECE); Coord. do Programa Viva a Palavra e Grupo de Pesquisa PragmaCult (UECE). Contato: claudiana.alencar@uece.br
[65] Professora de Língua Portuguesa (SEDUC-CE); Mestra e doutoranda em Linguística Aplicada pelo Programa de Pós-graduação em Linguística Aplicada (UECE). Contato: gilian.brito@aluno.uece.br
[66] Graduada em biomedicina pelo Centro Universitário Maurício de Nassau (UNINASSAU). Contato: jraquelst@gmail.com

Ora, importante dizer que a normatização pode acontecer, minimamente, por dois aspectos, por acordo tácito ou imposição. Como quando crianças entramos na vida linguageira usando-a, fazendo o jogo que ali se supõe estar posto, o mesmo fazemos na academia. Para Bazerman (2005), um dos fatores para se entender como o gênero funciona na nossa sociedade é o *fato social*, que se constitui nas nossas ações a partir de crenças de questões que são consideradas como verdadeiras. Nesse sentido, muitos fatos sociais são constituídos não apenas por discursos situados. E, como na vida, na academia há contestações. Os pressupostos que visam a uma estabilização essencializante dos usos da linguagem são ora e outra contrabalanceados por uma rede que tende à criação e renovação.

Como construto social, os gêneros textuais perpassam por constantes, ainda que sutis, desterritorializações. A *territorialização* (DELEUZE; GUATTARI, 2011) constitui parte da condição performativa dos gêneros. Mas, assim como as práticas estilizadas podem tornar uma experiência de produção modelo, a própria experimentação flui para novas performances. Como atividade de interação, podemos fazer usos similares da linguagem, jogando (WITTGENSTEIN, 2017) o que se aproximaria à noção de "mesmas regras de um mesmo jogo", performatizando, por elementos que situam um acontecimento, uma "mesma gramática". É preliminar dizer que as configurações de gênero na academia conferem certa legitimidade para o que *devém*[67] discurso acadêmico. Esse estilo demonstra o eficaz jogo de força que um edital de publicação acadêmica impõe. A escolha do gênero artigo para a publicação de insurgentes ideias, nesse sentido, não pressuporia apenas uma prescrição de agências de fomento? Quisera ser uma insurrecta prática! A padronização dos gêneros textuais ocorre principalmente pela prática discursiva de instituições que vislumbram na estabilização dos gêneros um modo de organicidade. Assim, as universidades, a partir de seus programas, são responsáveis pela produção de seus discursos. Tal padronização é produto e produtora de formas reguladoras e de submissão a determinados domínios sociais. A

[67] Leia-se como verbo e conceito "devir". Na Flosofia, apresentado primeiro pelo mobilista Heráclito de Éfeso, atribui-se à mudança e contrapõe-se, *grosso modo*, à ideia essencializante sobre o Ser.

quem interessa essa prática?

Nosso objetivo, portanto, é pensar, a partir de duas produções de dissertação, agenda outra para a produção de textos na academia, pondo em movimento o conceito de *rizoma* (DELEUZE; GUATTARI, 2011) bem como suas características.

ESCRITA ACADÊMICA: CORPOS SOB REGIME DE FORÇAS

As instituições são as principais responsáveis pela padronização dos gêneros textuais, que se constituem "atividades discursivas socialmente estabilizadas que se prestam aos mais variados tipos de controle social e até mesmo ao exercício de poder" (MARCUSCHI, 2008, p. 161). Para Bakhtin (1979), os gêneros textuais são ações, a partir das quais nos inserimos e exercemos e somos submetidos a certo domínio social.

Assim, compreende-se a existência de um regime de forças com relação à "submissão" de trabalhos acadêmicos em periódicos ou mesmo à apreciação de bancas de "defesa". Quando um desses textos é rechaçado a normas positivistas, não participa do "jogo", trata-se de um trabalho *transgressivo* (PENYCOOK, 2006). Tal padronização dos gêneros textuais ocorre principalmente nas atividades discursivas dos sujeitos de instituições, que visam na estabilização dos gêneros um modo de organicidade.

Dentre as visadas sobre o estudo dos gêneros, destacamos a perspectiva sócio-histórica e dialógica. Pautada na ideia de linguagem como interação, essa perspectiva atribui à atividade humana de produzir a linguagem à expressão como texto, ou gêneros. Baseado em Bakhtin (1979), Marcuschi (2008) pontua três expressões como proeminentes para a compreensão dos gêneros: *tipo textual*, *domínio discursivo* e *gênero textual*. Segmentário, não é?!

Em primeiro lugar, o tipo textual se designa a um modo de produção textual, geralmente uma sequência "característica" ao texto, como sequências ou movimentos retóricos definidos pela natureza linguística de sua composição (relações lógicas, lexicais, colocação de tempos verbais etc). Podemos citar como exemplos, os modos ou tipos: injuntivo, argumentativo, narrativo, descritivo, expositivo etc. Uma

receita culinária, um manual de TV digital, um manual do escoteiro, sob o rigor de seu gênero, apresentam como modo de produção textual o *tipo injuntivo*, pois tratam-se de textos produzidos retoricamente com ordens ou instruções.

Por conseguinte, a *domínio discursivo* poderia ser associada a produção de diversos gêneros textuais em uma mesma esfera da atividade humana, como um amplo campo de produção discursiva. Assim, podemos pensar no conjunto de textos pertencentes a determinadas esferas como: esfera jurídica e o discurso jurídico, esfera religiosa e o discurso religioso etc. Mas, para além das instituições, podemos associar o discursivo a outras esferas de influência, ou agências, como o discurso machista, discurso de ódio, discurso feminista, discurso periférico, dentre outros.

A *gêneros textuais*, comumente, são referidos textos materializados em situações comunicativas do dia a dia. São assim "estilizados" conforme os processos imanentes da situação de sua produção, quer sejam seus objetivos, estilos ou funções. São exemplos: carta, artigo, aula, dissertação, reportagem, piada, meme, tirinha, novela, webnário etc.

Apresentadas essas categorias sobre o gênero, podemos fazer a seguinte proposição: no *domínio discursivo* acadêmico, são exemplos de *gênero*: artigo, resumo, dissertação, webaula, conferência, seminário. Cada um deles se concentra em expor a partir de certos regimes de produção teórica uma sequência ou *tipo textual*: o artigo, por exemplo, proeminentemente, apresenta sequências argumentativas e descritivas. Não se poderia narrar para argumentar?

Talvez seja difícil convencer uma cadeia de corpos a mudarem as engrenagens que fazem girar a academia e suas formas de produção, mas é possível ir maleando suas estruturas e ou convivendo, coexistindo, fazendo-se linhas de fuga, *rizoma* (DELEUZE; GUATTARI, 2011). Baseadas nessas provocações, apresenta-se na sequência o processo criativo de duas dissertações que irromperam como modos não tradicionais de produção de dissertação de mestrado, gênero textual atribuído como pré-requisito para a titulação de mestre e mestra em cursos de pós-graduação acadêmica. Uma delas usa proeminentemente a acepção de *rizoma,* de modo mais explícito. Trata-se de uma produção das *Palavras de Resistência*, subprojeto do Programa de

Extensão Viva a Palavra, da Universidade Estadual do Ceará[68]. Já a segunda dissertação usa a expressão *cartografia* e foi elemento importante para discussões do Grupo de Pesquisa em Pragmática Cultural, Linguagem e Interdisciplinaridade, da UECE, do qual também fazemos parte.

RIZOMA: AGENDA OUTRA PARA A ESCRITA NA ACADEMIA

Gostaríamos de propor a ideia de *rizoma*, conceito pensado por Deleuze e Guattari (2011) para pensar "possibilidades outras" — e não outra possibilidade, na acepção da gnose proposta por Mignolo (2020)[69], ao pensar não uma outra forma que substitua uma forma *padrão*, mas de um campo sempre em disputa em que algumas forças se construíram hegemônicas, legitimando a diferença colonial —, e, em nosso caso específico, como forma de desvencilhar padrões centrados em concepções positivistas, estruturadas, que atuam como "organizadores" do(s) ato(s) de escrever textos na academia. Assim, o rizoma se propõe projeto est-ético e político para as resistências.

O rizoma foge à estrutura, ele se propõe linhas e, em múltiplas direções, conecta-se a outras de tal modo que se torna dinâmico e heterogêneo. Está aberto e não encerra em si. Como criação, sujeita-se a experimentações. Permite-se ao *devir*! Assim, os pensadores mobilizam características que devenham a performatizar o que ironicamente chamam de princípios do rizoma:

> Diferentemente das árvores ou de suas raízes, o rizoma conecta (conexão) um ponto qualquer com outro ponto qualquer e cada um de seus traços não remete necessariamente a traços da mesma

[68] O Programa Viva a Palavra se constitui de atividades como: mediação de leitura, sarau, contação de histórias, cenopoesia, oficinas das mais diversas linguagens artísticas, cursinho popular preparatório para o vestibular, bibliotecas, entre outras que se aglutinam sob três projetos: Palavras de Paz, Palavras de Esperança e Palavras de Resistência.

[69] Mignolo (2018, p. 35) contextualiza a ideia de gnose para buscar "a descolonização e a transformação da rigidez de fronteiras epistêmicas e territoriais estabelecidas e controladas pela colonialidade do poder, durante o processo de construção do sistema colonial/moderno".

> natureza (heterogeneidade); ele põe em jogo regimes de signo muito diferentes (multiplicidade), inclusive estado de não signos (ruptura assignificante). Ele não tem começo nem fim, mas sempre um meio pelo qual ele cresce e transborda (cartografia e decalcomania) (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 43, parênteses nossos).

Conexão, heterogeneidade, multiplicidade, ruptura assignificante e cartografia- decalcomania constituiriam tais princípios. Para pensar essas características, buscamos, a título de exemplo — e não modelo —, duas dissertações. A primeira delas é *Corpo político e jogo de linguagem de mulheres ciclistas,* de Gílian Brito (2019). A autora anuncia logo no resumo que pretende "produzir rizoma", a partir da produção de uma narrativa, pormenorizando as palavras como ação. Logo remetemos à provocação que a autora promove ao mobilizar um tipo textual não tão característico ao gênero textual dissertação: a narrativa. Com isso, atentada a produzir *linhas de fuga,* é possível a segmentação da tradição do gênero em questão.

> A partir da cartografia, pretendendo produzir rizoma, interessa produzir uma narrativa sobre criação e movimento político nas ciclovias como *agenciamento coletivo de enunciação* que engendra uma luta feminista marcada por simbioses como corpo- máquina-espaço (mulher-bicicleta-cidade) (BRITO, 2019, resumo, grifos da autora).

Tais linhas são mobilizadas com outras linhas — previamente características ao gênero mais territorializado — por complementaridade. Descrição e narração passam a coexistir no texto de modo não segmentado, complementam-se, hibridizam-se. Esse rasgo conectivo se entrelaça. Assim, também percebemos a constituição de seu "objeto", que é atravessado pela expressão de uma linguagem simbiótica: corpo-máquina-espaço se constituem por afetação, pelo modo como um e uma impacta o outro, a outra. Desse modo, pensar as cidades e as bicicletas se performatiza por conectividade e heterogeneidade comuns para dialogar com mulheres que se narram (e não descrevem) ciclistas. Mais adiante, no texto, a autora propõe a:

> perceber a linguagem como código interligado a outros modos de codificação tais como políticos, econômicos, sociais, biológicos

> etc [...] Pode-se contemplar a natureza pragmática do rizoma, no sentido de estabelecer, a partir da heterogeneidade linguística, a sua conexão com elementos historicamente construídos como extralinguísticos, "com toda uma micropolítica do campo social (BRITO, 2019, p. 34- 35).

Por efeito e afeto, a multiplicidade se constitui como vetor e, por isso, não devém centro. Desse modo, na multiplicidade, não se delimitam sujeito e objeto. Em razão disso, a autora devindo a se construir como pesquisadora, assim, também se percebe ciclista, sendo capaz de sentir no corpo, ao ouvir provocações, sofrer assédio e violência física, as aprendizagens que outras mulheres ciclistas também o passam em razão da construção de fenótipos para o gênero feminino.

> Pluralizando experiência, podemos cartografar produção de subjetividade a partir dos jogos de linguagem de mulheres ciclistas. Consequentemente, é possível multiplicar que (nós) mulheres ciclistas pensam(os) um mundo de modo peculiar, um mundo em que as relações no trânsito convergem para sua(nossa) resistência às formas capitalistas e patriarcais de produção de subjetividades. Nossa performance situa um mundo a partir da linguagem como forma de vida que não uma sociedade alienada pelo capitalismo, além disso, formas criativas de experiência fecundam o campo da linguagem ou constituem a própria linguagem-corpo (BRITO, 2019, p. 37).

Deleuze e Guattari (2011) mobilizam o conceito de *agenciamento* perspectivando as mudanças performatizadas pelas multiplicidades de conexões em um *continuum*. Não existem pontos, apenas linhas que se conectam e se multiplicam. É difícil falar, pois, em natureza ou essência, sob esse aspecto.

O modo como as instituições segregam *tipos*, *gêneros* e *discursos*, está relacionado ao modo como devêm modos "certos" de organizar para controlar. Algumas rupturas ocorrem sempre e não necessariamente significam. Isso porque subvertem "cortes demasiado significantes que separam as estruturas, ou que atravessam as estruturas" (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 25). Diz respeito, no caso da pesquisa com mulheres ciclistas (BRITO, 2019, p. 40) "de irromper a subordinação de critérios de pesquisa que, à guisa de um método tradicional, não nos permitiria observar os descaminhos". Tais descaminhos são percebidos

na performatização da conclusão para a dissertação, na qual a autora narra desafios e *desejos* que cruzaram o *pedalar*:

> Nesse evento, cheguei a sofrer um ato-físico-violento enquanto pedalava. O (platô do) joelho fragmentou-se [...] realizei cirurgia para instalação de placa e pinos de aço. Meu desejo, nessa cartografia, era multiplicar-relacionar esse evento-corpóreo às discussões aqui abordadas como espécie *platô* a que os autores do rizoma entendem como *meio*, ponto de junção. Desejei falar sobre meus medos antes e depois do incidente, a violência, formas capitais e identitárias refletidas pelos amigos e amigas que estavam comigo, a cidade no dia do evento, o ato político daquele dia, o enfrentamento sobre acessibilidade [...], a resistência, os cuidados como mulher (por mulheres), as sensações e reações do meu corpo a medicações ostensivas que me fizeram perceber como nossos corpos são vulneráveis [...], sobretudo, as palavras "cuidado" e "gratidão"! (BRITO, 2019, p.112, grifos da autora)

Sinta: a ruptura assignificante de um platô (de joelho) atuando como significado para um *platô* (DELEUZE; GUATTARI, 2011) conectivo de relações pragmáticas.

Já como cartografia e afetos, a autora expõe sua experiência, por isso a proposição de uma política da narratividade. O plano de imanência não é pano de fundo, nem palco, para o acontecimento. É ação! Para qualquer terreiro, cidadela, metrópole. A linguagem acontece no real e, como tal, não tem plano-projeto, embora se objetivem regras. Para cartografar a linguagem de mulheres-ciclistas foi preciso experienciar, vivê-la, sofrer os afetos de seus agenciamentos e produzir também agência. Tudo que afeta as ideias-linguagem sobre cidade, espaço, corpo, gênero, raça, bicicleta, pedal (o movimentar-se) foram experimentados, narrados, e não descritos; sentido de modo único, sem buscas por sentidos transcendentais, objetificados e objetificantes. Na cartografia, foi possível experimentar:

> Múltiplos jogos de linguagem aqui estudados como ensaio narrativo constituem as multiplicidades, também subjetividades, em devir corpo-mulher-ciclista. Um devir no qual atuam corpo-voz e simbioses, por múltiplas rotas de fuga, pelos desejos de felicidade, isto é, o desejo de ocupar a geografia das cidades de forma simétrica. Ao usarem a linguagem-corpo como protesto ou como que para marcar seu espaço no trânsito, como o fazem ao

> não comporem a tal fila indiana, ocupando maior espaço no trânsito, elas promovem formas de vida, feitas com as palavras-corpo, estabelecidas através de seus jogos de linguagem. [...] Estar nas ruas, com suas bikes, pode constituir uma forma de resistir ou, ainda, de re-existir. Expor-se, a despeito de todos os riscos permeados pelo estar nas ruas, constitui ainda uma maneira de preservar seu espaço, sua visibilidade, através de sua linguagem-corpo, sua forma de vida (BRITO, 2019, p. 113-114).

Percebemos os seres do mesmo modo? Se palavra é ação (AUSTIN, 1990), agimos nós da mesma maneira? Movimentamos nossos corpos e mobilizamos ideias de modo análogo? Como a isomorfia pode ser pauta para os gêneros ao invés da multiplicidade-heterogeneidade? Por hábito e controle? Como irromper a possibilidade de agenciamentos outros que nos permitam a criatividade, a fuga?! À resistência!

A segunda dissertação de mestrado trata-se de *Cartas para desver o conceito de resto: a cenopoesia no Hotel da Loucura*, de Nicole da Cruz (2018). O texto é uma espécie de *cartografia convivial*, categoria pensada por Jorge Dubatti (2008) e se assemelha à cartografia dos autores franceses pelo modo da experimentação, da partilha de planos comuns com os sujeitos da pesquisa. Outras questões que ainda podemos atribuir ao texto de Nicole da Cruz e que a autora faz com bastante lirismo consiste na produção de cartas, que passam a constituir toda a dissertação, de uma ponta a outra. Tais cartas entrecortam a experiência na pesquisa, a partir da sua memória e a partilha da experiência com o natural. Apresentamos um excerto sobre o qual a poesia da oralidade atravessa e nos banha como as águas do Rio São Francisco:

> Oxente, rapaz. Sou de barranco de beira de rio, canto e assobio, liberdade e desafio, após o rio a minha voz. [...] Fui. Me encontrei com as águas do Chicão. Lavei meus pensares, mergulhei os sentires do meu coração. Boiando. Duvidei se eu estava sendo levada pela correnteza, ou pela lua, que crescente num céu azul limpo dos imensos algodões prendia as minhas pupilas (CRUZ, 2018, p. 25-26).

Trazendo referências da Cenopoesia, a autora articula o Amor como princípio político, que move pessoas e inventa prática de re- e

existência, costura diálogos entre diversas linguagens[70], critica a política da seca e suas egolatrias (por isso o amor ao rio), nutrindo sonhos para a transformação de um mundo mais digno.

Sobre as cartas, podemos inferir: 1. preocupação com a estética, a querência das palavras; 2. construção dialógica do um interlocutor, permeado pela magia do encontro com o "tu", bem como a experimentação de apresentar cartas escritas por cenopoetas que dialogam com a autora, em uma participação direta e efetiva de suas vozes; 3. apresentação de subjetividades reverberadas nas narrativas autobiográficas. Sintamos:

> Sinto que sentar pra escrever cartas faz com que se escolha, com especial carinho, as palavras querentes por bulir na vida da folha sonhante em ser escrita por palavras que a toque em poesia, e, assim aproximar-se de ti [...] Sem você esse caderno não tem alicerce, pois entre mim e a pesquisa em cenopoesia há você. Tu me moves pelo encontro da minha palavra junto a tua escuta. É no encontro, te digo, que a cenopoesia existe. [...] Sabe que a metodologia de narrativas autobiográficas faz uso das histórias de vida e das narrativas de quem pesquisa como fertilizantes para a formação docente e profissional [...]. Penso que os encontros e o não esquecimento da minha geografia de origem compõem a feitura da pesquisa e consequentemente da minha formação. Por isso eu conto (CRUZ, 2018, p. 19-20).

CONCLUSÃO

Ambas as dissertações constituem práticas inovadoras e críticas (ALENCAR; SOUSA; BRITO, 2020) para estudar linguagem e subjetividades, buscando na experimentação um modo de reinvenção. Afetam-se a partir de micro interações, cujos jogos de linguagem se compõem na dinâmica de processos de múltiplas dimensões: histórica,

[70] Aqui vale lembrar a crítica que Bruno Latour (1994, p. 15-16), atribui ao evasivo conceito de "modernidade", que produz uma dupla assimetria. Nesse sentido, usos do termo "moderno": 1. atribui uma ruptura no tempo; e 2. assinala que há vencedores e vencidos. Nessa acepção de modernidade, *grosso modo*, se encontram dois conjuntos de práticas: a primeira concentraria a noção de redes, "seres completamente novos, híbridos de natureza e cultura"; a segunda cria o que o autor denominou de "purificação" (ou crítica) distinguindo assimetricamente humanos e não humanos.

política e cultural, constituindo suas gramáticas culturais, rizomáticas.

Ambas as produções, hoje, colaboram com modos de produzir outros, que não aqueles que mantêm em sua composição a estrutura e organicidade atomistas, pelo contrário: produzem novos contextos por meio de criação (estética), ética e política. Constituem práticas inovadoras, fazendo reverberar novos possíveis. Pensar o rizoma, nesse sentido, não como salvação, menos ainda como modelo, mas como caminho de possibilidades é pauta para que outras formas de vida ou comunidades discursivas tenham seus saberes também considerados, rompendo com as concepções historicamente construídas como hegemônicas.

Assim, a proposição de uma agenda insurgente para a escrita *na academia* se performatiza na provocação de que sujeitos outros e vozes outras perpassem as linhas que segmentam o universo acadêmico: do universo, ao pluriverso; e como verso, que é plural, com ou sem rimas, venham a florescer as rizomáticas terras. A gente combina de plantar a resistência e ela vibra!

REFERÊNCIAS

ALENCAR, Claudiana Nogueira de; SOUSA, Antonio Oziêlton de Brito; BRITO, Gílian Gardia Magalhães. Nova pragmática: uma proposta crítica e emancipatória para a linguística aplicada. In: LIMA, Álisson Hudson Veras; PITA, Julianne Rodrigues; SOARES, Maria Elias (Orgs.). **Linguística aplicada**: os conceitos que todos precisam conhecer - volume 1. São Paulo: Pimenta Cultural, 2020. pp. 200-224. DOI: 10.31560/pimentacultural/2020.307.200-224. Disponível em: <https://12a44a16-333b-2afc-4c09-a9f4ce61c300.filesusr.com/ugd/143639_6c920a1408584148ae3d4f209affe541.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2020.

AUSTIN, John Langshaw. **Quando dizer é fazer**: palavras e ação. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. Os gêneros do discurso. In: **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

BAZERMAN, Charles. **Gêneros textuais**, tipificação e interação. São Paulo: Cortez, 2005.

BRITO, Gílian Gardia Magalhães. **Corpo político e jogo de linguagem de mulheres ciclistas**. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Linguística Aplicada) - Programa de Pós Graduação em Linguística Aplicada, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2019.

CRUZ, Nicole Nunes da. **Cartas para desver o conceito de resto**: a cenopoesia no Hotel da Loucura. Dissertação (Mestrado em Artes Cênicas) - Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia 2. vol. 1. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011a.

DUBATTI, Jorge. **Cartografía teatral**: Introducción al Teatro Comparado. Buenos Aires: Atuel, 2008.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de Antropologia Moderna. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

PENNYCOOK, Alaistair. Uma linguística aplicada transgressiva. In: MOITA LOPES, Luiz Paulo da Moita (Org.) **Por uma Linguística Aplicada INdisciplinar**. São Paulo: Parábola, 2006. pp. 67-84.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. **Produção textual, análise de gêneros e compreensão**. São Paulo, Parábola Editorial, 2008.

MIGNOLO, Walter. **Histórias Locais / Projetos Globais**: Colonialidade, Saberes Subalternos e Pensamento Liminar. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2008.

Capítulo 13
PENSAR A EDUCAÇÃO EM TEMPOS DE PANDEMIA: REFLEXÕES A MEIO CAMINHO

Eduardo Morello[71]
Lara Emanuele da Luz[72]

> O viver do homem não consiste em ir "para algum lugar", senão simplesmente em *ir*. A ideia do caminho correto é menos importante que um correto *ir*, *caminhar*.
>
> (Bertold Brecht)

PRIMEIRAS REFLEXÕES: PANDEMIA E ACONTECIMENTO

A Covid-19 rompe com os muros artificiais do artifício humano e aparece no palco do mundo como um novo "ator", ou melhor, uma nova protagonista a contracenar com a "humanidade", que até então ocupava um lugar central, mas que agora ocupa o papel de meros figurantes e de meros espectadores. Nesse duplo papel, cada pessoa é tomada pela impotência, pelo medo, pelo desespero, pela angústia diante de algo invisível, que da noite para o dia parece ter roubado de cena todo o nosso protagonismo, assim como nosso solo "comum", destruindo nossas "certezas" e "crenças" compartilháveis. Dessa forma, instalou-se entre nós um cenário de pandemia como algo singular e imprevisto. Por ser da ordem do singular e do imprevisto, supomos (e essa é a nossa hipótese) que a atual pandemia seja da ordem do acontecimento. Pois, o acontecimento é

> [...] algo que acontece conosco, que nos domina, nos derruba e nos transforma. O acontecimento é o 'grave', o que tem certa gravidade, aquilo que dá o que pensar e rompe a continuidade do tempo: um antes e um depois. Obriga – *chama* – a reflexão atenta. Os acontecimentos nos obrigam a "fazer uma experiência" no sentido de padecê-la, de *sofrê-la*, de ser atingidos por algo que não

[71] Doutorando da Universidade Federal de Santa Maria - UFSM.
[72] Doutoranda da Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR.

> nos deixa impassíveis, nem no pensamento nem na ação. (BÁRCENA; MÈLICH, 2000, p. 162, grifo dos autores, tradução nossa).

É justamente nessa interrupção temporal, na lacuna que se abre entre o "não mais" (passado) e o "ainda não" (futuro), que pode emergir o pensamento e novas possibilidades de ação. Então, somos obrigados, chamados, a pensar sobre o que nos acomete e acontece. Nesse sentido, a pandemia da Covid-19 nos chama obrigatoriamente a refletir acerca da educação em tempos de pandemia. Tal reflexão, ou melhor, reflexões, encontram-se a meio caminho, pois estamos pensando um acontecimento ainda em curso e, portanto, não chegou a um "fim" para que possamos narrar retrospectivamente, tornando possível alguma compreensão e julgamento. Por outro lado, as reflexões procuram partir de certas experiências, já que elas são os únicos parâmetros pelos quais o pensamento pode obter alguma orientação, assim como nos inspira a pensar Hannah Arendt[73]. Essas reflexões já começadas seguem, em segundo lugar, acerca da relação entre a pandemia da COVID-19 e a *crise* na educação, para depois refletirmos sobre duas respostas dadas à educação em tempos de pandemia, a saber, "distanciamento social" e o "ensino remoto emergencial". Por fim, faremos algumas considerações sobre a oportunidade que a pandemia abriu para re-pensar a educação como acontecimento, em que somos convidados sempre novamente a "fazer uma experiência" (de pensamento).

SEGUNDAS REFLEXÕES: A PANDEMIA E A *CRISE* NA EDUCAÇÃO

A educação não passaria incólume no contexto de uma pandemia. Ela foi a primeira a se submeter às medidas de "distanciamento social"[74], o que implicou a suspensão de todas as

[73] Sobre a relação entre experiência e pensamento (ARENDT, 2011, p. 41).

[74] As nomenclaturas "distanciamento social", "isolamento social" e "quarentena", embora usadas não poucas vezes indistintamente, referem-se a situações e momentos distintos durante uma epidemia ou pandemia. Com isso, usaremos a nomenclatura "distanciamento social" para pensarmos a educação em tempos de pandemia, pois reflete muito as ações realizadas no enfrentamento da pandemia em

atividades presenciais, sobretudo as atividades de ensino, as "aulas", a fim de evitar aglomerações e a provável propagação e contágio por COVID-19. Desse modo, a educação se encontra em tempos de pandemia. Esses tempos parecem descortinar o fato de que a educação não pode mais contar com o antigo solo firme e seguro no qual pisara e guiara-se outrora, nem contar com o solo mais arenoso e instável contemporâneo. Nesses tempos, corre-se o perigo do aprofundamento da crise na educação, porém, também a oportunidade de (re)pensá-la. Isso porque uma pandemia não apenas pode gerar novas crises e precipitá-las, tal como uma crise sanitária, mas, sobretudo, revelar e aprofundar as crises existentes. Com isso, a crise pode ser tanto um perigo quanto uma oportunidade. No ensaio *A crise na educação*, Arendt afirma o seguinte: "a oportunidade, proporcionada pelo próprio fato da crise – que dilacera fachadas e oblitera preconceitos – de explorar e investigar a essência da questão em tudo aquilo que foi posto a nu" (ARENDT, 2011, p. 223). Essa oportunidade da crise ressurge com a pandemia, pois tudo aquilo que se constituía como resposta velha ou nova às questões relacionadas à educação parecem desmoronar de uma só vez. Com a pandemia e, consequentemente, com a crise desaparecem tais respostas, nas quais todos se apoiavam ordinariamente, sejam os gestores e os professores, sejam os estudantes e seus respectivos pais ou responsáveis. Nesse viés, a crise obriga a todos "a voltar às questões mesmas e exige respostas novas ou velhas, mas de qualquer modo julgamentos diretos" (ARENDT, 2011, p. 223).

Dentre as questões essenciais em educação, consideramos as seguintes: Qual o sentido da educação? Que responsabilidade os adultos (pais e professores) têm com a educação das crianças e jovens em tempos de pandemia? É possível educar e ensinar no contexto de uma pandemia? Pode-se educar e ensinar remotamente? Ora, sem intentarmos responder a todas as essas questões, senão refletir brevemente acerca delas, novamente nos inspiramos no pensamento de Arendt para quem a "essência" da educação é a "natalidade, o fato de que seres *nascem* para o mundo" (ARENDT, 2011, p. 223, grifo nosso). A natalidade não significa apenas o simples nascimento de mais um exemplar da espécie

nível global e, em particular, no Brasil (WILDER-SMITH; FREEDMAN, 2020).

humana, mas o nascimento de um ser singular, de modo que nunca existiu outro igual nem antes, nem agora e nem depois no mundo. Nesse sentido, cada um chega ao mundo na condição de uma novidade e, em razão disso, como um estranho (ou "estrangeiro"), pois o mundo existia antes da sua chegada e continuará a existir depois da sua partida. Ao nascer em tal mundo que o precede e também lhe é estranho, é preciso que seus habitantes, os adultos, assumam a responsabilidade em dar as boas-vindas, acolham e introduzam cada recém-chegado. Essa responsabilidade cabe primeiramente a cada um dos pais ou dos responsáveis que têm a tarefa de "guiar e demonstrar que não somos estrangeiros" (ARENDT, 2006, p. 456, tradução nossa), de tal modo que cada criança possa ir paulatinamente se familiarizando com o mundo, sentindo-se em casa e amando o mundo.

Na esfera privada do lar, a responsabilidade dos adultos exige, sobretudo, a proteção e o cuidado com o bem-estar vital de um ser em crescimento. Essa esfera se caracteriza como o lugar de proteção e de cuidado em relação a vida, não só dos recém- chegados, mas também de toda vida humana que requer o ocultamento em relação a luminosidade do mundo público[75]. Portanto, o lar não é o mundo e tampouco pode fingir sê-lo. Nessa perspectiva, os recém-chegados precisam ser levados a outro espaço que, modernamente, chamamos de escola (ARENDT, 2011). A escola, por sua vez, é um espaço que se localiza entre o domínio privado do lar e o mundo público e político[76], sendo a tarefa da educação fazer a passagem do lar ao mundo. Para tanto, é preciso introduzir os recém-chegados em um mundo feito por mãos humanas que se constitui desde objetos de uso até obras de arte. Enquanto no lar os adultos assumem a responsabilidade, sobretudo, pelo bem estar vital da criança, na escola os (adultos) professores assumem a responsabilidade não tanto

[75] Arendt, 2011, p. 236.

[76] Arendt considera também o surgimento de outro domínio, a esfera social. Para ela, "quanto mais completamente a sociedade moderna rejeita a distinção entre aquilo que é particular e aquilo que é público, entre o que somente pode vicejar encobertamente e aquilo que precisa ser exibido a todos à plena luz do mundo público, ou seja, quando mais ela introduz entre o privado e o público uma esfera social na qual o privado é transformado em público e vice-versa, mais difíceis torna as coisas para suas crianças, que pedem, por natureza, a segurança do ocultamento para que não haja distúrbios em seu amadurecimento" (ARENDT, 2011, p. 238).

em relação ao bem-estar vital, mas em virtude da singularidade de cada recém-chegado e do mundo. Mas na condição de adultos devem, em ambos os casos, assumir a responsabilidade pelo mundo, ainda mais ao tratarem da educação de filhos e dos estudantes. Cabe aqui uma advertência de Arendt: "qualquer pessoa que se recuse a assumir a responsabilidade coletiva pelo mundo não deveria ter crianças, e é preciso proibi-la de tomar parte em sua educação" (ARENDT, 2011, p. 238-239).

Nessa perspectiva, a educação tanto familiar quanto escolar exige que se assuma, primeiramente, a responsabilidade pelo mundo, não como uma escolha ou uma imposição arbitrária, mas como pressuposto para que se possa tomar parte nela. Por outro lado, a responsabilidade pelo mundo também implica a responsabilidade por cada recém- chegado que venha a ingressar em um mundo comum, no qual é compartilhado pelas sucessivas gerações.

TERCEIRAS REFLEXÕES: AS RESPOSTAS NA EDUCAÇÃO EM TEMPOS DE PANDEMIA

Dentre as principais respostas dadas pela educação em tempos de pandemia, consideramos a suspensão das atividades presenciais ao adotarem o "distanciamento social", por um lado, e a adesão às aulas remotas, ou melhor, o famigerado "ensino remoto emergencial", por outro.

Enquanto uma resposta à pandemia, o "distanciamento social" fez com que a educação tivesse que cerrar suas portas, suspendendo todas as suas atividades presenciais. Esse "distanciamento social" coloca, pois, a exigência inicial de nos retirarmos física e temporariamente do convívio físico do mundo comum e público para o ocultamento, a proteção e a segurança da esfera privada do lar[77]. Tal exigência pressupõe assumir a responsabilidade pela proteção e o cuidado não apenas de si mesmo, mas também em relação ao outro, pois todos somos potenciais transmissores. Essa responsabilidade deve ser assumida fundamentalmente pelos

[77] Esfera essa, nem sempre de proteção e de segurança, devido à violência doméstica contra mulheres, crianças e adolescentes.

adultos e jamais deve ser simplesmente entregue às mãos das crianças e jovens, tendo elas que assumir precocemente o peso de uma responsabilidade que ainda não lhes cabe completamente. Da mesma forma, não se trata de privar os recém-chegados da realidade, fingindo certa "normalidade" como se nada estivesse acontecendo em nosso mundo comum. Também não se trata de inundá-los de (des)informações, que se amontoam indiscriminadamente, criando um estado de tristeza profunda e esgotamento. Desse modo, é tarefa da educação, dos adultos, proteger e cuidar dos recém-chegados para que sejam responsáveis paulatinamente pelo mundo e pelos outros, ou seja, assumam a responsabilidade pelo mundo comum e compartilhável com a pluralidade de seres singulares, que somos cada um de nós.

Por outro lado, não adotar o "distanciamento social" implica expor a grandes riscos existenciais tanto as gerações mais velhas quanto as gerações mais novas. Trata-se de uma atitude em que os adultos não assumem a responsabilidade nem pelos recém- chegados, tampouco por um mundo comum. Essa atitude revela-se no discurso cínico e fatalista daqueles que têm afirmado: "Alguns vão morrer"; "O que podemos fazer?"; "A vida é assim mesmo". Ao não assumir a responsabilidade pelo mundo, os adultos entregam às crianças e aos jovens à sua própria sorte, tornando-as precocemente responsáveis por suas vidas e indiferentes em relação ao mundo. Então, os recém- chegados expostos sem qualquer proteção aos riscos existenciais de uma pandemia, veem-se obrigados tacitamente a proteger e a cuidar de suas próprias vidas e de ter que se mover em um mundo no qual foram abandonados pelos adultos. Isso supõe uma "autonomia" da qual eles ainda não dispõem. Assim, é como se as crianças e jovens tivessem de decidir no pátio da escola não somente sobre a proteção e os cuidados em relação a vida, senão também os rumos de uma pandemia em um mundo de pernas pro ar. O grande perigo de tal atitude, de não assumir a responsabilidade pelo mundo comum, é de tornar o mundo um deserto, fazendo com que cada nova geração se torne cada vez mais solitária e indiferente, passando a se mover e a respirar em uma atmosfera desértica, em que todos são, igualmente, transformados em seres supérfluos.

Outra resposta assumida pela educação, uma vez que a resposta do "distanciamento social" cerrou seus portões, foi adotar de maneira

frenética um amálgama de novas tecnologias que possibilitaram atividades remotas, constituindo o que veio a ser chamando de "ensino remoto emergencial", com o objetivo não menos nobre que o de garantir o direito subjetivo e inalienável à educação. Mas garantir esse direito a "todos" sempre foi uma tarefa difícil e complexa, sem falar do incômodo para alguns governos e setores da sociedade civil. Diante disso, a pandemia tem mostrado à luz do dia a enorme desigualdade e vulnerabilidade em que se encontram a maioria das crianças e jovens e de suas famílias, pois seus direitos, tais como a moradia, a seguridade social, o trabalho, a alimentação, o saneamento, a saúde e a própria educação, têm sido violados historicamente. Então, a falta de condições materiais de vida, como também o acesso aos bens tecnológicos, exclui muitos recém-chegados ao direito à educação. Assim, o "ensino remoto emergencial" privilegia uns, ao invés de todos. É um ensino para aqueles que não foram totalmente excluídos da proteção de um Estado Democrático de Direito.

Dessa forma, o "ensino remoto emergencial", enquanto resposta à educação, parece ser a "única" alternativa eficaz em tempos de pandemia, sendo aceita tão servil e irrefletidamente pela maioria dos responsáveis pela educação das crianças e jovens. Assim sendo, os professores e os estudantes, e agora também os pais (os que podem permanecer trabalhando em casa, em *home office*), encontram-se na linha de frente, a fim de garantir o "direito à educação" no contexto da pandemia. Ocorre que nem os professores, nem os estudantes, e tampouco os pais, foram preparados para de um instante a outro migrar da sala de aula convencional às plataformas educacionais, aos aplicativos, às redes sociais e a um sem número de outros *cyberspaces*. Ocorre que a responsabilidade pela educação tem recaído sobre seus ombros. Mas, é, sem dúvida, sobre os ombros dos professores que esse peso mais se faz sentir, na medida em que a eles se exigem a "adaptar-se" e a "aprender" imediatamente as novas tecnologias (educacionais) com capacitações *fast-food*, ao invés de formação. Tal adaptabilidade e capacitações em relação às novas tecnologias revela o processo de precarização e desprofissionalização do trabalho docente. Novamente, uma formação baseada em conhecimentos e em reflexões fica em segundo plano, bastando a disposição de "aprender a aprender", o que faz ecoar em si

mesmo os "deveres" advindos dos jargões coorporativos de um trabalhador "polivalente", "flexível" e "resiliente".

Na outra ponta estão os recém-chegados que precisam agora permanecer horas a fio em frente a telas, que são uma espécie de portais mágicos de ingresso às atividades e aulas remotas que são oferecidas de modo assincrônico e/ou sincrônico no *cyberspace*. Embora o *cyberspace* tenha passado a fazer parte do artifício humano e, por isso, condicione a existência humana e por ela seja condicionada, não é o mundo nem pode fingir sê-lo, pois é mais um artefato, uma ferramenta, uma coisa do mundo como qualquer outra. Todavia, a crescente expansão do *cyberspace* sobre todos os domínios da vida humana tem apagado os limites entre as fronteiras da esfera privada (e da intimidade), da esfera social e a esfera pública, tornando-as cada vez mais indistintas uma da outra, mas também borrando os limites entre a realidade e o virtual. Apesar do alto grau de artificialidade que representa o virtual, o *cyberspace* possui certa objetividade, pois tem como sustentáculo todo um aparato de artefatos tecnológicos, sobretudo, as novas tecnologias digitais da informação e da comunicação (TDICs). Contudo, não é possível afirmar que ele se constitua como uma nova esfera, semelhantemente a esfera pública ou a esfera social. Enquanto a esfera pública consiste em um espaço entre subjetivo, que pressupõe a igualdade e a presença de outros, a pluralidade, a partir da qual todos veem e são vistos, ouvem e são ouvidos. E, na medida em que agem e falam uns com os outros, revelam "quem são", a sua singularidade, e não "o que são", o que significa que o espaço público – também sustentado por um espaço entre físico, tal como uma mesa que separa e relaciona as pessoas ao seu redor – forma-se como uma espécie de rede de relações humanas. Ao contrário, a esfera social se constitui pelo caráter discriminatório, agremiador dos grupos e homogêneo, em que se discrimina e expõe "o que" alguém é – por exemplo, "judeu", "escritor", "pobre" – e não revela "quem" realmente é. Essa esfera também apagou os limites entre o público e o privado, de maneira que o que era privado torna-se público e vice-versa. Com isso, aquilo que era próprio da esfera privada, como o trabalho e o consumo, ganhou importância pública; e aquilo que era público e comum passou a ser tratado a partir de interesses individuais.

Analogamente, o *Facebook*, o *Instagram*, o *Twitter* e os grupos de

Whatsapp não podem ser tomados como espaços públicos, uma vez que a comunicação é na maioria das vezes unilateral – embora todos possam ver e ser vistos, nem todos ouvem e são ouvidos. As redes sociais também não pressupõem a igualdade e a pluralidade, senão o caráter discriminatório, agremiador (as assim chamadas "bolhas virtuais") e a homogeneidade; e nelas não existe o aparecer do "quem", mediante a ação e o discurso, mas a auto- exposição, por meio de imagens estáticas (ou em movimento) de um "que", muitas vezes, fabricado artificialmente. Do mesmo modo que na esfera social, nas redes sociais se apagam as linhas divisórias entre o privado (e o íntimo) e o público, como também somos transformados em ávidos consumidores de imagens, informações, produtos, conhecimentos, relacionamentos, entre outros, que foram transformados, sobretudo, em entretenimento.

Tal medida, por um lado, coloca em risco aquelas crianças e jovens que não conseguem acessar as atividades e aulas remotas, além de muitas vezes terem que dividir o mesmo equipamento tecnológico com familiares, na medida em que são obrigadas a passar horas em frente a telas, a fim de dar conta da nova "rotina escolar" em casa. Tudo indica que a grande quantidade dessas atividades e das aulas remotas vai levar ao esgotamento tanto os recém-chegados quanto os próprios professores, na medida em que o "distanciamento social" é prolongado. Por outro lado, suas vidas privadas ficam desprotegidas do antigo ocultamento das quatro paredes, uma vez que seus lares ganham visibilidade no *cyberspace*. Dessa forma, essa resposta emergencial na educação pode vir a ser um verdadeiro desastre, ainda mais pelo fato de estarmos perdendo a oportunidade aberta pela pandemia tanto de pensarmos a educação, quanto de fazermos dela uma experiência educativa.

Nesse sentido, a educação pode ser pensada também na ordem do acontecimento, a partir da qual se torna possível "fazer uma experiência". Uma experiência singular e imprevisível que cada recém-chegado faz ao ser introduzido no mundo, mediante uma situação educativa. Uma experiência que, a despeito de ser singular, pressupõe sempre a pluralidade, ou seja, o encontro com os outros que não são os mesmos. Nesse encontro, somos interpelados, chamados a responder aos outros, porque também chamados a escutá-los. Embora o encontro

direto e presencial com os outros tenha sido temporariamente interrompido e suspenso, continuamos a ser interpelados e chamados a responder ao seu padecimento. Trata-se, pois, de nossa responsabilidade diante de cada recém-chegado e de um mundo comum.

(IN)CONCLUSÃO: REFLEXÕES A MEIO CAMINHO

Por fim, nossas reflexões estão a meio caminho, uma vez que a pandemia da COVID-19 continua a atuar no palco, contracenando com cada um de nós sem demonstrar qualquer sinal de que esteja prestes a sair de cena, e o fechar das cortinas signifique um final. Se, por um lado, o "final" da pandemia é necessário para completar, ou mesmo, tomar outros caminhos em nossas reflexões, por outro lado, é preciso caminhar mesmo sem saber o "caminho correto". Nas palavras de Bertolt Brecht, "o viver do homem não consiste em ir "para algum lugar", senão simplesmente em *ir*. A ideia do caminho correto é menos importante que um correto *ir*, *caminhar*" (BRECHT, 1972, p. 61, grifo do autor, tradução nossa). Ainda que não exista um "caminho correto", em termos de educação, a não ser o caminhar entre o incerto e o imprevisível, é possível esperar e contar sempre com alguma orientação mesmo em tempos de pandemia. Essas orientações não nos são dadas tanto por teorias, senão, principalmente, por aquelas e aqueles, mães e pais, educadoras e educadores, que assumiram a responsabilidade pelo mundo e pelos recém- chegados, tanto no passado quanto no presente, como um ato de amor, o *amor mundi* (ARENDT, 2011, p. 247).

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **Diario filosófico 1950-1973**. Tradução de Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2006.

_____. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. 7 ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BÁRCENA, Fernando; MÈLICH, Joan-Carles. **La educación como acontecimiento ético**: Natalidad, narración y hospitalidade. Barcelona: Paidós, 2000.

Capítulo 14
A TRANSFORMAÇÃO INTERCULTURAL DA FILOSOFIA

Francisco José da Silva[78]

Introdução

O mundo contemporâneo passa por transformações radicais em diversos âmbitos e perspectivas. A globalização econômica, a mundialização cultural, a tecnocracia, a expansão das mídias digitais, o crescimento dos fundamentalismos religiosos e políticos e o renascimento dos conservadorismos e populismos. Esses fenômenos aparecem como desafios epistemológicos, éticos, históricos e políticos para filósofos e teólogos de hoje, bem como provocadores de perplexidade e ao mesmo tempo possibilitadores de novas abordagens.

Assumindo como pano de fundo esse panorama, nos perguntamos pelo lugar da filosofia frente a uma sociedade pluralista, onde predomina a diversidade cultural. Nossa abordagem pretende apresentar os fundamentos da chamada 'transformação intercultural da filosofia', a partir de novos enfoques e tarefas que se apresentam e da experiência histórica da América Latina. Neste sentido, nos perguntamos: Qual o lugar da Filosofia no mundo pluralista e intercultural? Como a Filosofia pode refletir esse novo "espírito do tempo" marcado, paradoxalmente, pela tendência a uma centralidade excludente, amparada em visões ultrapassadas de identidade e tradição, e, por outro lado, por identidades híbridas e pela intensificação dos intercâmbios sociais e culturais, através das redes sociais, dos meios de comunicações e pelos trânsitos e deslocamentos contínuos?

Neste ensaio, partiremos da reflexão filosófica intercultural do filósofo cubano Raul Fornet-Betancourt (1946), especialmente em seu livro *Questões de método para uma filosofia intercultural a partir da Ibero-América* (1993), no qual se pretende, em meio à crise Ocidental, convidar as diversas tradições e culturas a serem sujeitos desse amplo diálogo

[78] Professor, doutor em Filosofia – UFCA.

intercultural. A Filosofia intercultural surge como uma tentativa de refletir filosoficamente, de um ponto de vista não mais fixado no monoculturalismo de uma cultura supostamente privilegiada (como um centro reflexivo), mas segundo a tarefa de um diálogo capaz de reconhecer o que há de próprio e ao mesmo tempo comum nas diversas expressões culturais, reconhecendo a importância da diversidade de formas da Filosofia nas diversas culturais durante a história, bem como estabelecendo uma ponte para o diálogo entre as mesmas.

Nesse sentido, se faz necessário a compreensão de uma nova maneira de pensar a própria Filosofia em transfiguração. A Filosofia sofre assim uma transfiguração na interpretação de seu estatuto e lugar de origem, bem como em seu estilo e metodologia, apontando para o raio de manifestações filosóficas nas diversas culturas, e, desta forma, o pensar filosófico encontra-se rumo a uma nova sensibilidade e espiritualidade libertadora em suas raízes e capaz de estabelecer um diálogo aberto sem pretensão de centralidade cultural.

Do multiculturalismo à interculturalidade

Quando falamos de cultura destacam-se dois fenômenos recentes que devem ser compreendidos, o multiculturalismo e a interculturalidade. Neste sentido, partimos da experiência histórica da América no século XVI, quando se deram as grandes navegações e o processo de conquista e colonização, empreendidos pelos europeus (portugueses e espanhóis), fenômeno esse que realizou um dos maiores trânsitos e intercâmbios de povos e culturas na história[79], pois com a conquista se dá a vinda e a ocupação do novo continente por parte dos europeus, o deslocamento dos povos originários para as regiões no interior deste (para fugir de tal invasão) e o tráfico de pessoas escravizadas vindas da África e usadas como força de trabalho.

[79] A conquista e colonização da América já é o resultado do longo processo de encontro comercial das nações europeias com os povos asiáticos em busca de especiarias e, posteriormente, com o avanço do capitalismo e a busca de recursos e matérias primas, culminando no colonialismo no Oriente. Sobre o colonialismo no mundo oriental conferir PANIKKAR, K. M., *A dominação ocidental na Ásia, do século XV aos nossos dias*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.

O colonialismo foi o processo de dominação da África, América e Ásia pelas nações europeias, cujo inicio se deu com a conquista da América em 1492, a colonização e o tráfico de pessoas escravizadas provenientes do continente africano, e perdurou até o século XX. Com o fim do colonialismo, a independência das diversas nações latino-americanas e africanas (na esteira dos nacionalismos e constituição dos países relativamente autônomos), vemos surgir os movimentos de valorização e reconhecimento das diversas etnias e culturas que foram negadas e silenciadas no processo de colonização[80].

Esta mudança coloca lado a lado a cultura dominante (europeia) e as culturas dominadas, doravante reafirmadas no mesmo espaço, mas ainda separadas pelo mito de uma elite cultural que seria a classe detentora dos aspectos mais elevados e sofisticados da cultura nacional. Saímos assim de uma matriz hegemônica monoculturalista e adentramos numa sociedade de corte multiculturalista, ou seja, em que diversas formas de culturas convivem num mesmo espaço territorial e numa mesma época histórica. O multiculturalismo, além de ser o reconhecimento da existência comum de diversas culturas, representa uma nova fase de entendimento das diversas formas culturais em dado espaço[81].

Como nos esclarece Fornet-Betancourt, sobre o conceito de multiculturalismo, numa entrevista a Marisa Di Martino, na revista Topologik.net,

> Para mí, la *multiculturalidad* es el dato bruto, fáctico, de que hay una multiplicidad de culturas en un mismo lugar: en Madrid, em Nápoles, en Barcelona; donde quiera que vayas, hay muchas culturas que comparten un espacio, um territorio geográfico común. Es la "multiplicidad" de las culturas que se da en un territorio. La multiculturalidad reconoce que hay varias culturas, pero no va mucho más allá. Por eso trata de organizar los

[80] Esse processo de independência das metrópoles se dá por influência das revoluções burguesas nos séculos XVIII e XIX (inglesa, francesa e americana) e através da formulação das culturas nacionais que se apresenta primeiramente com a formação de uma literatura própria com o romantismo.

[81] Sobre o multiculturalismo, veja-se a obra de JULIEN, F. *O diálogo entre as culturas. Do universal ao multiculturalismo*. Rio de Janeiro, Zahar, 2009.

> espacios, en una especie de convivencia más o menos pacífica y tolerante dentro del marco geográfico donde se halla la multiplicidad de culturas (MARTINO, 2009, p. 2).

A interculturalidade, por sua vez, e ainda segundo Fornet-Betancourt, mantém o horizonte de que há identidades culturais mais ou menos estáveis, embora não fixas, porque tem certas estabilidades identitárias, como a língua, por exemplo. Desta forma, herdamos heranças culturais que nos marcam e servem para constituir nossa biografia pessoal. A interculturalidade, com base nessas identidades estáveis, promove, assim, a troca, a tolerância, mas acima de tudo a possibilidade de, nesse diálogo, realizar uma transformação comum e recíproca, sem fazer desaparecer as diferenças, formando assim um processo dialético e histórico aberto (MARTINO, 2009).

Diante dessa mudança de perspectiva e mentalidade em relação à diversidade cultural, podemos perceber a compreensão filosófica de uma necessidade de diálogo radical entre as diversas culturais que seja capaz de integrá-las, e não uma mera coexistência das mesmas. Neste sentido, podemos falar de uma virada intercultural na Filosofia, na medida em que esta mudança e a possibilidade de diálogo demandam uma reflexão sobre o próprio estatuto da Filosofia que até então se fundava sobre uma matriz monocultural e pressupunha uma suposta universalidade da Filosofia, embora vinculada à chamada cultura europeia ocidental[82].

A Filosofia latino-americana e a interculturalidade

A Filosofia latino-americana desenvolveu-se entre o final do século XIX e inicio do século XX[83] com os movimentos de independência e com o influxo das correntes de pensamento positivista francês e evolucionista alemão, a partir de onde elaboraram uma reflexão

---

[82] Essa cultura supostamente universal se identificava com a cultura ocidental europeia. Hegel será um dos filósofos modernos onde esta suposta universalidade da filosofia europeia alcança seu ápice com a ideia da história universal que encontra o sentido pleno da racionalidade e sua efetivação na Europa. Sobre isso conferir HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História.* Tradução Maria Rodrigues e Han Harden, Brasilia, EdUnb, 2008.

[83] CESAR, Constança M. *Filosofia na América Latina*. SP, Paulinas,1988.

sobre o seu lugar na problemática da constituição de um pensamento original, o que levaria grandes pensadores no México[84], na Argentina[85], no Peru[86] e no Brasil[87] e outros países latino-americanos a se questionarem sobre a possibilidade de uma filosofia autêntica e original neste continente e se distinguir de uma mera repetição da filosofia estrangeira. Será, então, na segunda metade do século XX, entre as décadas de 60 e 70, que tais questionamentos filosóficos surgidos na América Latina desenvolverão, sob a influência decisiva da teologia da libertação[88], a chamada filosofia da libertação latino-americana, de caráter engajado, histórico-prático e crítico do passado colonial.

A Filosofia latino-americana tem como uma de suas principais características ser uma filosofia da libertação, ou seja, uma filosofia que se reconhece nascida em uma situação histórica de dominação, resultado da conquista e colonização, assumindo como tarefa histórica a transformação prática desta realidade. Por essa razão, tal filosofia é pensada como filosofia situada e engajada com a causa dos oprimidos. Para realizar tal libertação, os filósofos latino-americanos reconhecem a necessidade de refletir sobre sua história colonial, resgatando os saberes ancestrais dos diversos povos cujas culturas foram negadas, ou seja, uma filosofia da alteridade negada pelo colonizador, na qual estão inseridas as lutas dos povos indígenas (originários), dos povos africanos (transplantados e escravizados) e os sujeitos negados, as mulheres, os

---

84 ZEA, Leopoldo. A Filosofia latino-americana como filosofia pura e *simplesmente* (1969). In: *Discurso desde a marginalização e a barbárie.* RJ, Garamond, 2005.

85 DUSSEL, E. *Filosofia da Libertação*. SP, Loyola, 1977.

86 BONDY, A.S. *Existe una filosofia de nuestra America? (1968)* Lima, Ediciones Siglo XXI, 1986.

87 COSTA, C. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre, Livraria do Globo, 1945.

88 A teologia da libertação surge na década de 60 do século XX, fruto da reflexão de teólogos católicos como Gustavo Gutierrez, Juan Carlos Scannone, Leonardo Boff, sob a inspiração do Vaticano II e das Conferencias episcopais da América Latina (Rio, São Domingo, Medellin e Puebla), promovendo uma enculturação da teologia e uma análise crítica da situação de dominação e dependência que vivam os povos latino-americanos. Sobre a teologia da libertação confira-se SARANYANA, Josep-Ignasi. *Cem anos de teologia na América Latina (1899-2001).* SP, Paulus/Paulinas, 2005; MONDIN, B. *Os teólogos da Libertação*, SP, Paulinas, 1980.

anciãos e os pobres[89].

Segundo o filosofo cubano Raul Fornet-Betancourt,

> A Filosofia da libertação latino-americana, e não é exagerado dizer, marca o giro inovador pelo qual a reflexão filosófica na América Latina, em nível sistemático e explicito, encontra-se com a realidade social e a cultura do subcontinente, começando assim esse discurso próprio marcado por diferenças contextuais e culturais. A filosofia começa, desta maneira, a ter um rosto e uma língua latino-americanas. Mas, justamente na mesma medida começa também a distinguir-se de outras formas de filosofia e, em especial, da (dominante) forma europeia (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 14).

Entre os grandes filósofos responsáveis por essa revolução filosófica libertadora na América Latina, Raul Fornet-Betancourt (1946) será um dos primeiros pensadores latino-americanos que desenvolverá uma discussão que se enraíza e se engaja no aspecto inculturado e contextualizado das filosofias da chamada Ibero-América rumo a uma perspectiva intercultural mais ampla, que extrapole a mera condição de crítica da cultura monopolista europeia, mas que se compreenda como parte de um grande diálogo de culturas diversificadas que se encontram em intercâmbio dialético. Essa reflexão intercultural é fundamentada em seu livro *Questões de método para uma filosofia intercultural a partir da Ibero-América* (1993), que pretende em meio à crise Ocidental convidar a América Latina (partindo de sua experiência histórica com seus povos originários e afro-americanos) e as demais culturas a serem sujeitos desse amplo diálogo universal e intercultural[90].

---

[89] Para uma ideia da amplitude das pesquisas a respeito da filosofia da libertação e seu vinculo com o pensamento negado dos povos autóctones e transplantados, confira-se o livro fundamental de DUSSEL, E. / MENDIETA, E./ BOHORQUEZ, C. *El pensamiento latino-americano, del Caribe y "latino"*. Mexico, La jornada ediciones, 2011.

[90] No final do século XX, surgem os primeiros Congressos de Filosofia cujo eixo se concentrava na reflexão filosófica numa perspectiva intercultural. Estes Congressos permitiram o debate das diversas correntes da chamada Interculturalidade. São elas as filosofias desenvolvidas pelos pensadores Franz Wimmer (Suiça), Heinz Kimmerle e Ram Adhar Mall (Alemanha), Ramon Panikkar (Espanha) e Raul Fornet Betancourt (América Latina). Destacaremos a corrente de Filosofia Intercultural, a partir da Iberoamerica, elaborada por Raul Fornet-

A Filosofia intercultural surge como uma tentativa de refletir filosoficamente de um ponto de vista não mais fixado numa cultura supostamente privilegiada como um centro reflexivo, mas leva a sério a tarefa de um diálogo capaz de reconhecer o que há de próprio e ao mesmo tempo comum nas diversas expressões culturais. Reconhecendo a diversidade de formas da Filosofia nas diversas culturas durante a história, para isso torna-se necessário elaborar um cabedal de instrumentos metodológicos e hermenêuticos que possam dar conta de tão grande tarefa, sem cair numa abordagem que se sobreponha às vozes de cada cultura. Essa nova figura da filosofia, a filosofia intercultural, exige uma transformação da própria filosofia em seu estatuto e na própria maneira como se entende historicamente.

Entre as tarefas do pensamento filosófico intercultural, a partir da Ibero-América, Fornet-Betancourt destaca alguns pontos fundamentais, tais como: 1) o desafio hermenêutico que representa o diálogo intercultural, o qual precisa ser historicizado e não relativizado (como no pensamento pós-moderno); 2) partir de uma situação histórica de encontro com o outro sem fazer de nosso mundo categorial o centro; e, 3) compreender que o outro não é constituível nem reconstruível a partir da posição de outro sujeito nesse diálogo (FORNET-BETANCOURT, 1994, pp. 17-20).

Compreendendo esses pressupostos fundamentais, devemos considerar alguns aspectos metodológicos e hermenêuticos do processo de diálogo intercultural. O desafio que se põe inicialmente para uma filosofia que se pretenda intercultural é refletir sobre seus pressupostos metodológicos e sobre uma hermenêutica que possibilite não apenas a compressão de sua própria cultura, mas que permita um diálogo que não seja mera interpretação do outro, mas que o interpele a fazer-se compreender por suas próprias categorias e linguagem de forma respectiva.

Entre os pressupostos hermenêuticos para se pensar uma filosofia intercultural, devemos partir da experiência histórica dos povos da América Latina, como sendo ela mesma uma experiência intercultural.

Betancourt, cf. FORNET-BETANCOURT, *La filosofia intercultural desde une perspectiva latino-americana*, In: SOLAR, n. 3, Ano 3, Lima, 2007, p. 24.

Em primeiro lugar, é necessário criar condições para que os povos possam falar com sua voz própria, que articulem seu *logos*, ou seja, "deixar que o outro libere sua palavra" (FORNET-BETACOURT, 1993, p. 20). Essa postura exige a extinção do etnocentrismo e uma abertura descentrada ao outro, deixando-nos interpelar por sua alteridade. O segundo pressuposto seria a necessidade de passar de um modelo mental centrado na categoria de totalidade para a ideia de totalização dialética, em que a verdade se apresenta como processo, e não haja um modelo "definitivo" ou absoluto de verdade. O terceiro pressuposto diz respeito ao conceito zubiriano de "respectividade"[91], como formal abertura do real, como um programa de mútuo enriquecimento, pois a perspectividade afirma a pluriversalidade da realidade. Por fim, o último pressuposto diz respeito à questão epistemológica: num primeiro passo, a partir de um plano de intercâmbio cultural; num segundo passo, arrancando-se do domínio exclusivo dos conceitos, para compreender o outro em sua vida e sua corporalidade; num terceiro passo, a tentativa de uma compreensão respectiva depurada do etnocentrismo; e, no quarto passo, o cultivo do terreno "inter", em que se deixa o outro indefinido para que sua alteridade se comunique sem bloqueios (FORNET-BETANCOURT, 1993, pp. 20-25).

Do ponto de vista metodológico, percebemos ainda a necessidade de mudança do próprio estilo do filosofar, da escrita e da elaboração das teses filosóficas, que passam a ser pensadas não mais na perspectiva subjetivista e autocentrada da filosofia moderna, o seu modo monológico, articulado na forma de uma argumentação que apela constantemente para auto-fundamentação. Uma filosofia intercultural deve pressupor formas de filosofar que ampliem as possibilidades de escrita e expressão, respeitando a alteridade do outro, que deve ser descoberta a partir de sua própria voz, sem uma abordagem centrada em nossa própria interpretação de sua constituição, mas em sua respectividade própria.

[91] O conceito de perspectividade remonta ao pensador espanhol Xavier Zubiri (1898-1983), discípulo de Ortega y Gasset e Heidegger, integrante da chamada Escola de Madrid.

A transformação intercultural da filosofia

Uma das principais consequências da perspectiva de interculturalidade na filosofia é a necessidade de uma transformação intercultural do próprio estatuto da filosofia tal como a conhecemos. Isto significa uma profunda mudança não apenas metodológica e hermenêutica, mas uma auto-compreensão nova da filosofia em sua origem e desenvolvimento na história. A filosofia passa agora a abarcar as diversas manifestações do pensamento que até então eram pensadas como meras formas mítico-poéticas, filosofemas[92] ou doutrinas de sabedoria, tais como as filosofias da Ásia (oriente), da África e América.

> A trans-figuração das figuras da filosofia ibero-americana em um modelo de filosofia intercultural aponta, por conseguinte, ao esboço de uma filosofia em transito continuo de uma figura à outra. Filosofia intercultural, como nome para essa trans-figuração da filosofia na América Latina não é, pois, sinônimo de uma transformação abstrata, desligada das figuras históricas concretas de "nossa" filosofia, mas, sim, que quer ser nome para a nova qualidade que obtêm essas figuras quando chegam a fundar um "plano" comum que as impele a trans-passar os limites de sua figura respectiva, a transitar por sua própria figura para ir à outra. Trans-figuração é, assim, trânsito por ... e em direção a... (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 61).

Outro aspecto que gostaríamos de acrescentar como consequência de uma filosofia intercultural seria na própria forma de ensinar a filosofia, sua formação histórica e inclusive na elaboração dos manuais de história da filosofia, abarcando não apenas a tradicional sucessão linear histórica e geográfica, que começa com os gregos e segue até a filosofia europeia contemporânea (e sua extensão na América anglo-saxã), mas incluindo as diversas tradições orientais, africanas e latino-americanas, incluídas nesta as tradições afro-americanas e ameríndias (FORNET-BETANCOURT, 1993, p. 59).

Como parte deste desafio de constituir um programa de filosofia intercultural a partir da Ibero-América, deve-se entender sua própria

---

92 Esse conceito foi usado por Hegel, em sua introdução às *Lições de História da Filosofia*, para se referir as filosofias da Índia e China.

história como modelo de formação e constituição intercultural. Fornet-Betancourt serve-se da experiência histórica ibero-americana e da influência da teologia da libertação como exemplo para se pensar esse diálogo. Devemos lembrar que esse aspecto inculturado que será a tônica do pensamento intercultural já se encontrava na América Latina com o desenvolvimento da teologia da libertação na década de 60 do século XX, a qual em seu desenvolvimento partiu das vozes dos oprimidos e dos injustiçados no processo de conquista e colonização (FORNET-BETANCOURT, 1993).

As tradições filosóficas da Ásia, África e América são milenares e precisam ser conhecidas e reconhecidas através de uma pesquisa profunda que permita traçar seu desenvolvimento, sempre a partir de suas próprias fontes, de tal forma que não sejam vistas apenas como outra versão do pensamento europeu, mas em sua total distinção e recpectividade, permitindo assim a possibilidade de um verdadeiro diálogo polifônico (com vozes diversas e distintas), não apenas um monólogo que volta para uma matriz ou núcleo privilegiado do pensar. Neste sentido, não podemos nos fixar apenas na versão acadêmica destas tradições, mas em suas fontes primeiras e mais antigas, na presença destas tradições, nos costumes, na cultura popular, nos mitos e nas artes.

Considerações finais

Entre os grandes desafios do mundo contemporâneo está o do diálogo entre as culturas. A necessidade do diálogo se dá pela própria condição histórica em que nos encontramos, em um mundo globalizado marcado pelos fluxos contínuos e pela mundialização. Esse é um desafio para a Filosofia que precisa não apenas reconhecer seu aspecto colonizado, mas ser capaz de criticamente superar tal condição e abrir-se rumo ao encontro com o outro e sua cultura, interpelar e ser interpelado por esta.

A Filosofia latino-americana alcançou um lugar inestimável face a tradição europeia, na medida em que foi capaz de refletir seu contexto histórico cultural e reconhecer a voz do outro negado e invisibilizado no processo de dominação. Raul Fornet-Btancourt amplia esse alcance da filosofia na Ibero-América rumo a um pensamento não apenas

inculturado, mas intercultural. A reflexão intercultural pensada por ele tem como consequência a própria transformação da filosofia, tal como a conhecemos, uma releitura de sua própria constituição, seus pressupostos históricos, hermenêuticos, metodológicos e culturais, que apontam para a necessidade de uma revisão de sua própria forma de ser e pensar. Superada a fixidez temática e a matriz monocultural, a partir da qual a filosofia se desenvolveu, abre-se para nós uma vasta gama de possibilidades para se pensar o próprio filosofar, sua pluralidade e suas novas potencialidades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BONDY, A. S. **Existe una filosofia de nuestra America? (1968)**. Lima: Ediciones Siglo XXI, 1986.

CESAR, C. M. **Filosofia na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1988.

COSTA, C. **A Filosofia no Brasil**. Porto Alegre: Editora do Globo, 1945.

DUSSEL, E. **Filosofia da Libertação**. São Paulo, Loyola, 1977.

_____. **1492.** O "encobrimento do outro". A origem do mito da modernidade. Petrópolis, Vozes, 1993.

DUSSEL, E.; MENDIETA, E.; BOHORQUEZ, C. **El pensamiento latino-americano, del Caribe y "latino"**. México: La jornada ediciones, 2011.

FORNET-BETANCOURT, R. **Método para uma filosofia intercultural a partir da Ibero-américa.** Tradução de Antonio Sidekum e Carlos Kurz. São Leopoldo: Unisinos, 1994.

_____. **Religião e Interculturalidade**. Tradução de Antonio Sidekum. São Leopoldo: Nova Harmonia – Sinodal, 2007.

_____. La filosofia intercultural desde une perspectiva latino-americana. **SOLAR**, n. 3, a. 3, Lima, 2007, pp. 23-40.

HEGEL, G. W. F. **Filosofia da História**. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília, EdUnB, 2007.

JULIEN, F. **O diálogo entre as culturas**. Do universal ao multiculturalismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MARTINO, M. Di. Transformacion intercultural de la Filosofia. Entrevista a Raul Fornet-Betancourt de Marisa Di Martino. **Topologik.net** – Collana di Studi Internazionali di Scienze filosofiche e pedagogiche, n. 9, 2005. Disponível em: <www.topologik.net/Fornet-Betancourt_numero_5.htm>. Acesso em: 10 set. 2020.

MONDIN, B. **Os teólogos da Libertação**. Tradução de Hugo Toschi. São Paulo: Paulinas, 1980.

PANIKKAR, K. M. **A dominação ocidental na Ásia, do século XV aos nossos dias**. Tradução de Nemésio Salles. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

SARANYANA, J-I. **Cem anos de teologia na América Latina (1899-2001).** Tradução de Frei Celso Marcio Teixeira. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2005.

ZEA, L. A Filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente (1969). *In*: **Discurso desde a marginalização e a barbárie**. Tradução de Francisco Alcidez, Luiz Gonzalo Acosta e Mauricio Delamaro. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

SEÇÃO III
IDENTIDADES

Capítulo 15
FEMINISMO NEGRO E TRABALHO REPRODUTIVO EM TEMPOS DE PANDEMIA NO BRASIL

Sandra Suely Moreira Lurine Guimarães[93]

INTRODUÇÃO

No limiar do movimento feminista, notadamente considerando a atuação das sufragistas, enquanto as mulheres brancas lutavam por direito ao voto, ao trabalho e à propriedade, as mulheres negras sequer eram vistas como seres humanos e incluídas nas pautas de reivindicações do nascente movimento. É cediço afirmar que o feminismo hegemônico, liberal, malgrado ser traduzido em uma teoria político-filosófica voltada à igualdade entre homens e mulheres e, portanto, para a construção de uma sociedade justa e sem opressões, por muito tempo operou com a ideia do sujeito universal mulher, que na verdade era a mulher branca, instruída e de classe média ou alta. A consequência da adoção desse suposto sujeito universal mulher pelo feminismo era a exclusão das especificidades das mulheres negras de suas pautas. No contexto da pandemia, no qual muito tem se discutido sobre a sobrecarga do trabalho reprodutivo na vida das mulheres, torna-se imprescindível uma reflexão concernente sobre seus efeitos, especialmente na vida das mulheres negras.

Nesse sentido, o presente trabalho, por meio de um estudo bibliográfico e com base em dados produzidos por institutos de pesquisa, pretende discutir o imprescindível recurso ao feminismo negro para uma compreensão acurada da situação das mulheres negras no cenário atual, no que concerne ao trabalho reprodutivo, largamente realizado por essas mulheres, na condição de trabalhadoras domésticas. Considerando o lugar social ocupado pela mulher negra, a reflexão torna-se intrinsecamente relevante, tendo em vista que, mesmo no período de funcionamento ordinário da dinâmica social, suas vidas já são marcadas pela precarização, notadamente no mundo do trabalho de modo que

[93] Faculdade Faci Wyden

raramente ocupam posições de prestígio.

FEMINISMO NEGRO E INTERSECCIONALIDADE

Bell hooks (2019), filósofa negra e ativista pelos direitos das mulheres, defende que a obra *A Mística Feminina*, de Betty Friedan, é considerada a obra mais importante do feminismo contemporâneo. Nesse trabalho, Friedan tem como objetivo compreender o que causava a apatia e o sentimento de vazio nas mulheres estadunidenses. Assim, Friedan busca compreender o papel da mulher na função de dona de casa e suas implicações na sociedade. A autora elaborou uma formulação para denominar o problema que afetava essas mulheres e chama de "problema que não tem nome", dado o estado de espírito de que eram acometidas. hooks, por sua vez, comenta que, ainda que o problema apontado por Friedan seja digno de ser levado à sério em busca de uma solução, posto que é uma consequência do sexismo, o "problema que não tem nome" não retrata a realidade de todas as mulheres na sociedade, não diz respeito às questões políticas prementes no universo da maior parte das mulheres. Trata-se do drama de um seleto grupo de mulheres que são esposas, brancas, classe média e alta, com nível superior. Tais mulheres além da ocupação com os filhos e casa, tinham tempo livre para o lazer e para o consumismo, de modo que constituíam a chamada "classe de lazer". Desta feita, estavam entediadas com suas rotinas e esperavam algo a mais da vida (hooks, 2019).

A partir da análise da obra de Friedan, entende-se que o feminismo foi protagonizado não por mulheres que mais sofriam com as opressões sexistas, que na verdade são aquelas desprovidas de poder sobre suas condições de vida, são silenciadas, diariamente subjugadas física e mentalmente. Ao contrário desse grupo, as mulheres objeto de preocupação de Friedan reconhecem as discriminações das quais são alvo, e apontam a saída, na medida que entendiam que o que lhes faltava era uma carreira. O que não é problematizado por elas é: a quem caberia a responsabilidade dos cuidados com a casa e com os filhos? A resposta é muito simples: em regra, às mulheres racializadas, que no Brasil são as negras e pobres, cujos problema foram ignorados por muitas feministas liberais.

As mulheres ignoradas por Friedan e por todo feminismo hegemônico são sem homens, maridos, sem filhos e sem lar, e quando têm filhos não podem cuidar deles porque estão ocupadas com os cuidados que seriam realizados por outras mulheres, que estão atuando no espaço público em busca de igualdade de gênero. Assim, as opressões que vivenciam no cotidiano não encontram quaisquer semelhanças com o problema daquelas que fazem parte da classe de lazer, mas diz respeito, especialmente no que se refere às mulheres negras, à necessidade de serem vistas como seres humanos.

Todavia, houve a denúncia por parte das mulheres negras que apontaram os limites dessa suposta universalidade, uma vez que o sujeito do feminismo era a mulher branca, instruída, europeia ou norte-americana, tida como referência na luta por direitos. Desta feita, as primeiras feministas desconsideraram que suas pautas estavam longe de contemplar as especificidades das mulheres negras, o que resultou na emergência do feminismo negro e, com ele, a importante categoria de interseccionalidade.

A partir da constatação fática das limitações do feminismo hegemônico, e mais que isso, do caráter racista e classista presente em seu interior, houve a necessidade de uma teoria política que pudesse buscar saídas aos problemas das mulheres negras. Assim, há uma recusa categórica de qualquer essencialismo, quanto a um sujeito mulher no singular por se entender que essa postura reflete uma postura etnocêntrica e por conseguinte racista. No Brasil, o movimento feminista também esteve por muito tempo prisioneiro de uma visão eurocêntrica e universalizante das mulheres. A consequência disso, de acordo com Sueli Carneiro (2019), foi a incapacidade de reconhecer as diferenças e desigualdades presentes no universo feminino, a despeito da identidade biológica. Com isso, vozes silenciadas e corpos estigmatizados de mulheres que não eram vítimas apenas da opressão causada pela sexismo, mas também do racismo e do classismo, permaneceram no silêncio e na invisibilidade e ignoradas pelo feminismo (CARNEIRO, 2019).

Em virtude disso, para usar uma expressão de Sueli Carneiro, foi preciso enegrecer o feminismo, na medida que a identidade de gênero, ou seja, o fato de ser um movimento de mulheres, não se desdobra naturalmente em uma solidariedade racial, de modo que mulheres negras

foram vítimas de opressões intragênero. A situação dessas mulheres é particularmente emblemática, posto que não encontram solidariedade racial em relação às mulheres brancas. De outro modo, no grupo racial, dos homens negros, não encontraram solidariedade de gênero. Assim, elas eram discriminadas por mulheres brancas, por serem negras, e sofriam opressão dos homens negros, por serem mulheres.

O feminismo negro considera que a opressão que a mulher negra sofre envolve outros eixos de subordinação como raça e classe, dentre outros, não se restringindo ao sexismo. A crítica do feminismo negro às restrições do feminismo liberal resultou em uma importante ferramenta epistemológica e metodológica, denominada interseccionalidade. Essa categoria embora já utilizada por Angela Davis, sem recorrer a esse termo, foi forjada por Kimbele Crenshaw, jurista negra norte-americana. A interseccionalidade é uma reflexão teórica que reconhece a intersecção e a interconexão entre vários marcadores sociais, como sexo, raça, classe, orientação sexual, capacidade, dentre outros, que são dinâmicos na produção de opressões.

Mesmo quando o entrelaçamento entre feminismo e racismo não ficou particularmente explícito, as questões de gênero assumiram a centralidade da pauta das lutas, de modo que houve a universalização falaciosa de problemas que, na verdade, afetaram diretamente mulheres brancas de classe média. Ao atuar dessa forma, o feminismo estabeleceu a separação entre gênero, classe e raça e se ateve ao "problema que não tem nome", na expressão de Friedan, que na verdade consistia em se realizar por meio da carreira, para alcançar o protagonismo no espaço público, mas sem considerar formas de opressão exercidas sobre os corpos de outras mulheres.

De acordo com bell hooks (2019, p. 193), na obra *e eu não sou uma mulher?*, "a compreensão da mulher estadunidense sobre o racismo como ferramenta política do colonialismo e do imperialismo é limitada". Segundo a autora, as pessoas são socializadas a pensarem o racismo tão somente como ódio racial. Ela considera que deveríamos ter aprendido que o racismo é uma ideologia política que atua como ferramenta política indispensável ao colonialismo, escravismo e imperialismo. Essa limitação identificada pela autora no contexto norte-americano, pode ser replicada para o contexto brasileiro, notadamente em razão do mito da democracia

racial, que pinta a sociedade brasileira com as cores da harmonia racial e, assim, nega o racismo incrustado em todas as estruturas sociais.

Em acréscimo, há no Brasil o elemento da miscigenação que tem sido usado institucionalmente como tática ideológica para afirmar o mito da democracia racial, ao demonstrar a mistura de raças. O que esse discurso, que advoga em favor da miscigenação como elemento de harmonia entre negros e brancos, omite é que a miscigenação se deu em parte às custas de reiterados estupros de mulheres negras e indígenas como meio para o branqueamento. Do mesmo modo que nos Estados Unidos, recorreu-se à reprodução forçada de mulheres brancas, para aumentar o contingente populacional de pessoas brancas. Tanto em uma quanto em outra situação, o que há são mecanismos do racismo com fins de branqueamento.

TRABALHO REPRODUTIVO EM TEMPOS DE PANDEMIA NO BRASIL

A pandemia causada pela covid-19 tem promovido alterações substanciais na sociedade, assim como evidenciado, em maiores dimensões, fenômenos que se mantêm historicamente alvo de debates e reflexões, notadamente pelo feminismo e movimento das mulheres, como é o caso do trabalho reprodutivo. Sabemos que as condições de vidas de homens e mulheres, especialmente após o advento do capitalismo moderno, não são resultado de um mero processo biológico, mas resultam de uma base material comum, qual seja, o trabalho. Com efeito, apenas no capitalismo moderno, a divisão sexual do trabalho resultará em duas formas laborativas, que colocará homens e mulheres em posições distintas e por vezes hierárquicas na sociedade. Trata-se da cisão entre trabalho reprodutivo e trabalho produtivo. A primeira forma tem sido atribuída às mulheres, e não é vista ou valorizada como trabalho, mas como manifestação de supostas habilidades femininas. A última, hoje relacionada tanto aos homens como às mulheres, diz respeito ao trabalho que produz mercadoria e, portanto, valor.

Desta feita, a divisão sexual do trabalho reflete o fato de que atualmente grande parte dos homens e das mulheres exercem suas atividades no mercado de trabalho, o denominado trabalho produtivo.

Cabe às mulheres, ainda, a realização do trabalho reprodutivo, além de, em larga medida, dividirem seu tempo entre trabalho dentro e fora de casa, o que concorre para as duplas ou triplas jornadas, como tem ocorrido no período de confinamento.

Ora, em tempos de pandemia tem sido quase um truísmo a afirmação de que o vírus causador da doença é democrático porque atinge a todos de forma indistinta. Essa afirmação é apenas parcialmente verdadeira, tendo em vista que, se por um lado pessoas de todas as classes, raças e gêneros têm sido infectadas, os efeitos que a covid-19 tem causado na vida desses sujeitos não ocorre de forma homogênea, em razão das assimetrias que são estruturantes na nossa sociedade. A verdade é que há uma perversa correlação entre epidemias e desigualdades. As classes vulneráveis são as mais afetadas, pois sentem mais diretamente os impactos da disseminação do vírus em razão dos marcadores de opressão e das fissuras e vulnerabilidades socioeconômicas.

Nossa sociedade brasileira tem a mácula de um passado escravagista e colonial, que após a abolição da escravidão negligenciou completamente os povos negros recém- libertos, que não foram minimamente contemplados por quaisquer políticas públicas de inclusão social. Nesse sentido, é importante destacar a profunda e entranhada desigualdade social como o maior legado da escravatura e do autoritarismo no país. Grassou, no Brasil, do século XVI ao Século XIX, uma escandalosa injustiça amparada pela artimanha da legalidade. A escravidão foi bem mais do que um sistema econômico: ela moldou condutas, definiu desigualdades sociais, fez da raça e da cor marcadores de opressão e de diferença fundamentais, ordenou etiquetas de mando e obediência, e criou uma sociedade marcada por uma hierarquia social muito estrita. A escravidão nos legou uma sociedade autoritária e iníqua, a qual tratamos de reproduzir, o que nos legou uma série de problemas à nossa agenda republicana, em prejuízo ao aperfeiçoamento democrático e sua promessa de igualdade (SCHWARCS, 2019).

Nessa perspectiva, ocorreu uma certa naturalização da condição de subalternização e da desigualdade de direitos das pessoas negras, notadamente da mulher. Vale ressaltar que no início do movimento feminista, enquanto as mulheres brancas lutavam por direito ao voto, ao trabalho e à propriedade, as mulheres negras sequer eram vistas como

seres humanos e incluídas nas reivindicações. Precisamente por essa razão, foi necessário apontar os limites do feminismo hegemônico, assim como a ideia de mulher branca como referência de luta. Desta feita, as primeiras feministas desconsideraram que suas pautas estavam longe de contemplar as especificidades das mulheres negras, o que resultou no feminismo negro. A esse respeito, Carneiro (2011, p. 121) considera que, em diferentes momentos, as mulheres negras tiveram suas temáticas específicas secundarizadas ou tratadas como subitem da questão geral da mulher, mesmo em um país, como o Brasil, cuja população é de maioria negra.

No contexto da pandemia, torna-se imprescindível uma reflexão concernente sobre seus efeitos na vida das mulheres, especialmente das mulheres negras. Isso porque mulheres negras estão na base da pirâmide social, na qual vem primeiro os homens brancos, mulheres brancas, homens negros e, por último, as mulheres negras. Dessa forma, as mulheres negras estão majoritariamente nas ocupações menos valorizadas social e economicamente, certamente como resultado de um passado escravocrata e colonial, que se traduz em estereótipos sobre a mulher, de modo a negar que elas sejam pessoas competentes, capazes de atuar no espaço público.

Nas palavras de Ribeiro (2019, p. 84): "As mulheres negras escravizadas eram tratadas como mercadoria, propriedade, portanto não tinham escolhas". Em acréscimo, hooks (2019) faz uma interessante análise sobre os efeitos políticos e sociais do estupro da mulher negra norte-americana que, com as devidas ressalvas, pode ser extensiva às mulheres negras brasileiras. A autora ressalta que o estupro como prática reiterada, que no Brasil teve como uma das consequências a miscigenação do seu povo, não significou apenas a destruição da integridade física e sexual dessas mulheres. Essa prática violenta, que certamente é a forma mais brutal de submissão da mulher, já que o corpo também é sede da cidadania, deixou marcas indeléveis que o passado escravocrata não apagou.

O processo de discriminação racial afeta particularmente as mulheres negras no mercado de trabalho, base material da sobrevivência e, por consequência, define seu lugar social, que é a base no estamento, ficando atrás dos homens negros. Resulta disso a irremediável exigência

de que o combate ao racismo e o combate aos privilégios que ele institui para as mulheres brancas sejam adotados como elementos estruturais da luta feminista, ou, como defende Sueli Carneiro (2019, p. 277), " um imperativo ético e político que reflita os anseios coletivos da luta feminista de representar as necessidades e os interesses do conjunto das mulheres".

Acrescenta-se a isso, o fato de que as mulheres, por estarem presentes em menores proporções nas atividades consideradas essenciais, como transportes, logística, construção civil, eletricidade, produção de alimentos e outras atividades, ficam mais vulneráveis à perda do emprego. Além disso, os critérios utilizados para mensurar a vulnerabilidade do emprego, concernem à instabilidade do vínculo empregatício, aliado ao nível de fragilização do setor econômico no qual a atuação está inserida, tendo em vista o que foi estabelecido como atividade essencial no contexto da pandemia. As mulheres negras, então, possuem probabilidade de serem atingidas pelos dois critérios, por largamente realizarem seu trabalho de maneira informal e em setores considerados não essenciais.

De fato, recentemente, constatou-se que as mulheres ainda representam 95% do contingente de empregados domésticos no Brasil e que, até 2007, 55,5% do total de trabalhadores domésticos eram compostos de mulheres negras (Observatório Brasil da Igualdade de Gênero, 2008). Considerando que a mão de obra feminina foi historicamente utilizada nas fábricas por ser mais barata, bem como que os negros continuaram a sofrer forte opressão após a abolição da escravidão, sendo vítimas de racismo e da precarização da sua mão de obra, não parece fruto do acaso que uma profissão exercida majoritariamente por mulheres e, mais especificamente, por mulheres negras, tenha sido até recentemente privada de garantias trabalhistas mínimas.

Ainda que algumas mulheres tenham as condições materiais favoráveis no sentido de dispor de um "escritório em casa", a modalidade de trabalho do *home office,* uma das maiores invenções do neoliberalismo, encerra inúmeras dificuldades, tendo em vista a necessidade das mulheres em conciliar o trabalho remunerado (produtivo) com o não remunerado (reprodutivo) sem que haja delimitação temporal e espacial

entre ambos. Outro aspecto que merece ressalva, no contexto em que estamos vivendo, é a forma de precarização do trabalho que se estabelece, dentre outras coisas, pela violação de direitos trabalhistas, como os intervalos intrajornada que simplesmente desaparecem, assim como o direito a ter uma vida que não se reduza exclusivamente ao trabalho.

Desta feita, as mulheres foram instadas a um regime informal de trabalho intermitente, e convivem com a sensação de que estarem o tempo todo à disposição das exigências institucionais dos empregadores, que demandam constantemente e em dias e horários não úteis, via *e-mail,* mensagens de *WhatsApp,* assim como em reuniões via plataformas virtuais, de modo que os limites entre público e privado são completamente borrados. Assim, há uma contínua exploração das duas formas de trabalho, o que atualmente ainda é justificado pelos representantes dessa lógica como uma consequência do período atípico em que vivemos. Percebe-se, portanto, que a pandemia ao invés de humanizar os vínculos trabalhistas, tornou-os mais insensíveis em relação aos trabalhadores, especialmente às mulheres.

É importante destacar que um dos fatores que contribuíram substancialmente para acentuar a sobrecarga de trabalho das mulheres foi o fechamento de creches e escolas, de modo que os filhos passaram a ficar em tempo integral em casa, demandando mais atenção, quase que exclusivamente das mães, inclusive no acompanhamento de atividades educacionais diárias. Além dos cuidados dispensados aos idosos e aos que são acometidos pela COVID-19 e que recebem o tratamento em casa. Assim, as mulheres foram obrigadas a exercitarem várias habilidades e atuarmos em dupla ou tripla jornada de forma simultânea. Isso implica na falta de tempo para o cuidado de si, além de terem que suportar a alta carga de estresse físico e emocional, tendo que tomar o máximo cuidado para que isso nunca transpareça de qualquer modo em nosso trabalho formal, de modo que pertine, então, questionar: quem cuida dessas mulheres tão ocupadas, com outras demandas e com o cuidado dos outros?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não se pode levar a cabo essa reflexão sem compreender que na sociedade brasileira a mulher negra passou por um longo período de reificação, vista como a mulata sexualizada ou a negra que desempenhava os trabalhos pesados não só na casa grande, mas também nas lavouras. As mulheres negras estão majoritariamente nas ocupações menos valorizadas social e economicamente, realidade essa que se revela de forma acentuada no contexto da COVID-19, e que não pode mais ser naturalizada se almejamos uma sociedade justa e inclusiva.

O feminismo negro possibilita uma perspectiva interseccional que considera que as mulheres negras historicamente estão sujeitas a vários eixos de subalternização, como raça, gênero e classe, sem que nenhum deles tenha primazia sobre o outro, mas que se intersecionam de forma dinâmica, ocasionando várias formas de opressão. Isso porque mulheres negras estão na base da pirâmide social, na qual vem primeiro os homens brancos, mulheres brancas, homens negros e, por último, as mulheres negras. Por essa razão, a filósofa estadunidense, Angela Davis, afirma que quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela.

Assim, é cabal a necessidade de elaboração de políticas públicas, notadamente tendo a interseccionalidade como metodologia para a concretização de políticas eficazes, que leve em conta que sobre os corpos de mulheres negras incidem vários eixos de subordinação como raça, classe e gênero, e que qualquer medida pública ou privada que não considere essa perversa realidade está fadada ao insucesso. No contexto pandêmico, o receio das mulheres negras em perder o emprego, assim como de não conseguir manter o próprio negócio, para aquelas que são consideradas empreendedoras e, assim, perder a subsistência, não foram engendrados pela crise da COVID-19, foram agravados em razão das consequências dramáticas da crise sanitária, econômica e humanitária. A verdade é que esse receio tem raízes históricas fincadas em uma sociedade com profundas desigualdades sociais, de modo que é urgente a eficiência na distribuição de recursos e créditos. É preciso também considerar que no momento em que a presença da mulher negra em espaços de poder e visibilidade não for uma exceção, teremos bases

sólidas de uma sociedade que promove e constrói identidades diversificadas, assim como fomenta representações indispensáveis a qualquer sociedade que se pretenda democrática, justa e plural.

REFERÊNCIAS

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil.** São Paulo: Selo Negro, 2011.

_____. Mulheres em movimento: contribuições do feminismo negro. In: HOLANDA, Heloisa Buarque (Org.). **Pensamento feminista brasileiro**: formação e contexto. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019.
COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política de empoderamento. São Paulo: Boitempo, 2019.

DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante**. São Paulo: Boitempo, 2018.

hooks, bell. **Teoria Feminista negra**: da margem ao centro. São Paulo: Perspectiva, 2019.

_____. **e eu não sou uma mulher?** mulheres negras e feminismo. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2019.

OBSERVATÓ RIO BRASIL DA IGUALDADE DE GÊ NERO. **Mulheres negras d baixa escolaridade são maioria no emprego doméstico em São Paulo**. Disponivel em: <http://www.observatoriodegenero.gov.br/menu/noticias/mulheres-negras-de-baixa-escolaridade-sao-maioria-no-emprego-domestico-em-sao-paulo>. Acesso em: 03 set. 2020.

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno manual antirracista**. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

SCHWARCS, Lilia. **Sobre o autoritarismo brasileiro.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

Capítulo 16
NÃO SE NASCE NEGRO, TORNA-SE: CONSIDERAÇÕES A PARTIR DE FRANTZ FANON

Milena Oliveira Pires[94]

> A explosão não vai acontecer hoje. Ainda é muito cedo... ou tarde demais. Não venho armado de verdades decisivas.
> Minha consciência não é dotada de fulgurâncias essenciais. Entretanto, com toda a serenidade, penso que é bom que certas coisas sejam ditas.
> Essas coisas, vou dizê-las, não gritá-las. Pois há muito tempo que o grito não faz mais parte de minha vida. Faz tanto tempo... Por que escrever esta obra? Ninguém a solicitou.
> E muito menos aqueles a quem ela se destina. E então? Então, calmamente, respondo que há imbecis demais neste mundo.
> E já que o digo, vou tentar prová-lo. Em direção a um novo humanismo... À compreensão dos homens... Nossos irmãos de cor... Creio em ti, Homem... O preconceito de raça... Compreender e amar...
> De todos os lados, sou assediado por dezenas e centenas de páginas que tentam impor-se a
> mim. Entretanto, uma só linha seria suficiente. Uma única resposta a dar e o problema do negro seria destituído de sua importância.
> Que quer o homem? Que quer o homem negro?
>
> (FANON, 2008; p. 25-26.)

INTRODUÇÃO

Frantz Omar Fanon (1925-1961), importante psiquiatra e filósofo, oriundo de família de classe média, nascido em Fort-de-France, localizado na Martinica, em Pequenas Antilhas, no Caribe, durante seu pouco tempo de vida, dedicou-se inteiramente às lutas anticolonialistas e

[94] Discente do curso de Filosofia pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID), nos anos de 2018 a 2020. Atualmente, é pesquisadora-bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC).

antirracistas, em especial, pela libertação da Argélia, aliando-se como militante à Frente de Libertação Nacional (FLN).

Formou-se em psiquiatria e filosofia na França. Suas obras, em geral, foram fomentadas a partir de sua vivência e relatam de maneira explícita a problemática do colonialismo e seu impacto na vida da população majoritariamente negra, a qual se ocupara de examinar. Duas delas são: *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952) e *Os Condenados da Terra* (1961).

Ao visitar a França, Fanon reflete sobre a construção da identidade francesa que, até então, era-lhe adequada, mas percebe que, embora os martinicanos consideravam-se franceses, não era dessa forma que os franceses os concebiam. Doravante, torna-se cada vez mais evidente os aspectos do colonialismo e do racismo. Em consequência, há a supremacia dominante que é a classe branca. Dentre os processos destrutivos resultantes desse modo de operar, Fanon destaca a *alienação colonial*[95], a qual julga ser uma ferramenta importante para se analisar e entender a implicação da impossibilidade do negro enquanto sujeito protagonista de sua própria história.

"Não é a biografia de Fanon que nos traz a seus escritos e realizações políticas, mas seus escritos e realizações políticas que nos trazem a sua biografia" (GORDON, 2015, p. 10)[96]. Seu pensamento serviu como base para diversos estudos em torno das estruturas sociais, políticas e econômicas – cooperando também no campo literário e filosófico. Considerado um grande intelectual e ativista político que influenciou vários autores posteriormente. Suas críticas singulares suscitaram inúmeros debates ao longo da história.

---

[95] Diferentemente do estabelecido pelo senso comum, a alienação, na concepção fanoniana, consiste na perda identitária, a perda de si, por assim dizer. Estando, desse modo, dominado pelo colonialismo, resultando na *alienação colonial.*

[96] Obra original intitulada "*What Fanon Said: A Philosophical Introduction to His Life and Thought*", publicada em 2015, pelo autor Lewis Gordon: "it is not Fanon's biography that brings us to his writings and political accomplishments but his writings and political accomplishments that bring us to his biography" (p. 10). Passagem em que Gordon critica algumas reflexões equivocadas que buscam subestimar a capacidade intelectual de autores negros, além de Fanon, como: Aimé Cesairé, Léopold Sédar Senghor, Richard Wright, W. E. B. Du Bois, dentre outros.

O COLONIALISMO E SUAS IMPLICAÇÕES

Para se valer desse capítulo, tratarei de mencionar sobre a *Violência*[97], conceito fundamental para se compreender o processo colonial, pois "[...] o colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. É a violência em estado bruto e só pode inclinar-se diante de uma violência maior" (FANON, 1968, p. 46). Na obra *Os Condenados da Terra*, Fanon estabelece a construção do processo colonial através da *Violência* para se entender o funcionamento do colonialismo. "As repressões, longe de quebrantar ímpeto, acentuam os progressos da consciência nacional [...] reforçam essa consciência, porque indicam que entre opressores e oprimidos tudo se resolve pela força" (FANON, 1968, p. 55). Ora, certamente, o sistema colonial, por si, é violento – isso significa dizer que, a forma como se dá essa relação também é violenta.

Essa relação se processa entre o colono e o colonizado, bem como o opressor e o oprimido. O colonizador exerce o papel de autoritarismo sobre o colonizado. Este, por sua vez, se atrela ao papel da servidão. O ar de superioridade do branco se dá devido a inferioridade do negro, assim como – a exploração existente do explorador retrata a condição de existência do explorado.

Logo, aborda-se a violência paralelamente ao processo descolonial – propondo uma vigorosa reflexão sobre sua necessidade para contrapor a ordem colonial. E, aqui, pode-se perceber mais um conceito fundamental apontado por Fanon: *o conceito de raça*[98]. À

---

[97] Para Fanon, a violência é o meio pelo qual o colonialismo se revigora e é por intermédio dela que é necessário findar-se, pois "a 'coisa' colonizada se faz no processo mesmo pelo qual se liberta" (FANON, 1968, p. 27). A violência, então, faz-se presente no âmbito político, pois integra o conjunto elementar do colonialismo, apresentando-se como negação humana do colonizado, enfatizando seu caráter violento por artifício das dimensões, sejam elas sociais, políticas, econômicas, jurídicas ou familiares.

[98] O conceito de raça é tido como criação convencional (negando totalmente a possibilidade de uma condição biológica), reafirmado pelos processos de dominação e apropriação, enquadrando a sociedade em sistemas contínuos de exploração, a fim de tecer distinções entre classes, desfavorecendo, assim, as raças tidas como inferiores. A exemplo disso, destaca-se "onde quer que vá, o preto permanece um preto" (FANON, 2008, p. 149, grifos do autor).

propósito, a raça é um dos principais fatores que levam a divisão do mundo, pois se atribui aos que *pertencem* e aos que *não pertencem* a tal. Dito isso, a racialização[99], como advento das relações humanas, através do comumente proposto, revela nitidamente em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, os problemas sobre a questão racial, pois:

> O preconceito de cor nada mais é do que a raiva irracional de uma raça por outra, o desprezo dos povos fortes e ricos por aqueles que eles consideram inferiores, e depois o amargo ressentimento daqueles que foram oprimidos e frequentemente injuriados. Como a cor é o sinal exterior mais visível da raça, ela tornou-se o critério através do qual os homens são julgados, sem se levar em conta as suas aquisições educativas e sociais. As raças de pele clara terminaram desprezando as raças de pele escura e estas se recusam a continuar aceitando a condição modesta que lhes pretendem impor (FANON, 2008, p. 110).

A exaltação do branco, dessa forma, seria a negação do negro, de modo que "O colono e colonizado são velhos conhecidos. E, de fato, o colono tem razão quando diz que 'os' conhece. É o colono que *fez* e *continua* a fazer o colonizado. O colono tira a sua verdade, isto é, os seus bens, do sistema colonial" (FANON, 1968, p. 68, grifos do autor). Fanon relata, na obra *Em Defesa da Revolução Africana*, as observações feitas tendo como objeto de análise os argelinos no contexto revolucionário, completando cinco anos das lutas de libertação pela Argélia, oriunda das mobilizações sociais ocorridas na época, ele ressalta:

> Os povos oprimidos sabem hoje que a libertação nacional se inscreve no desenvolvimento histórico, mas sabem também que esta libertação deve necessariamente ser obra do povo oprimido. São os povos coloniais que devem libertar-se da dominação colonialista [...]. A libertação é a condenação à morte do sistema colonial, desde a preeminência da língua do opressor e a

[99] Enquanto elemento constituinte da sociedade, a raça se faz presente nos mais minunciosos aspectos objetivos e subjetivos do indivíduo. A racialização, nesse sentido, é a denominação atribuída ao processo da construção social de raças. O conceito de racialização rompe com os padrões estabelecidos e legitimados que concebem raça como sendo uma simples característica determinada pela biologia dos corpos ao mesmo tempo em que rompe com a visão de que raça teria alguma essência (GILROY, 2001).

> departamentalização até à união aduaneira que mantém na realidade o antigo colonizado nas malhas da cultura, da moda e das imagens do colonialista (FANON, 1980, p. 127).

Ademais, "[...] não ignorais o esforço colossal que a França despendeu na Argélia para manter a sua dominação. E sabeis que a FLN[100], que dirige a nossa luta, opôs sempre uma resistência feroz à guerra de reconquista francesa" (FANON, 1980, p. 136). Fanon baseia-se no aparato marxista sobre o qual afirmara ser o pilar para se entender os meios de produção e suas relações vigentes com o sistema capitalista decorrente da exploração. Torna-se evidente dois aspectos que estão interligados, o *racismo* e a *racialização*. Inseridos no contexto colonial de dominação, a violência e a desigualdade são frutos desse processo.

O racismo, então, enquanto contribuinte da sociedade capitalista, seria o *produto* e o *processo* que incorporam estruturalmente operando através dos meios de produção e se expandindo para a sociedade como um todo, pois é através dele que é possível a expansão colonial. A racialização, por sua vez, impera o aspecto das relações de poder. Gera-se então, uma abordagem na qual enfatiza-se que os indivíduos são classificados, diferenciados e hierarquizados através da denominação de raça, resultando na discriminação e desigualdade.

Não obstante, a preponderância do marxismo na obra fanoniana impera críticas as quais Fanon enfatiza que esse movimento precisa ser estendido, com o propósito de abarcar a dialética colonial, pois, de acordo com sua interpretação, tal marxismo carece de uma crítica radical ao que diz respeito às relações entre o capitalismo e o racismo, como pondera:

> Quando se observa em sua imediatidade o contexto colonial, verifica- se que o que retalha o mundo é antes de mais nada o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça. Nas colônias a infraestrutura econômica é igualmente uma superestrutura. A causa é consequência*: o indivíduo é rico porque é branco, é branco porque é rico.* É por isso que as análises marxistas devem ser sempre ligeiramente distendidas cada vez que abordamos o problema

[100] Frente da Libertação Nacional, partido nacionalista Argelino, fundado em 1 de novembro de 1954, ao qual Fanon se aliou ainda muito jovem, com o intuito de lutar pela independência da Argélia frente à França.

colonial (FANON, 1968, p. 29, grifos nosso).

Acrescentando ainda que:

> Desmanchar o mundo colonial não significa que depois da abolição das fronteiras se vão abrir vias de passagem entre as duas zonas. Destruir o mundo colonial é, nem mais nem menos, abolir uma zona, enterrá-la profundamente no solo e expulsá-la do território. A discussão do mundo colonial pelo colonizado não é um confronto racional de pontos de vista. Não é um discurso sobre o universal, mas a afirmação desenfreada de uma singularidade admitida como absoluta (FANON, 1968, p. 30)

O sistema colonial sendo dividido em dois, incide em diferenciações por ambas as partes, por um lado:

> A cidade do colono é uma cidade sólida, tôda de pedra e ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada, onde os caixotes do lixo regurgitam de sobras desconhecidas, jamais vistas, nem mesmo sondadas. Os pés do colono nunca estão à mostra, salvo talvez no mar, mas nunca ninguém está bastante próximo dêles. Pés protegidos por calçados fortes, enquanto que as ruas de sua cidade são limpas, lisas, sem buracos, sem seixos. A cidade do colono é uma cidade saciada, indolente, cujo ventre está permanentemente repleto de boas coisas. A cidade do colono é uma cidade de brancos, de estrangeiros (FANON, 1968, p.28-29).

Por outro lado:

> A cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade indígena, a cidade negra, a *médina*, a reserva, é um lugar mal afamado, povoado de homens afamados. Aí se nasce não importa onde, não importa como. Morre-se não importa onde, não importa de quê. É um mundo sem intervalos, onde os homens estão uns sobre os outros, as casas umas sobre as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, faminta de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade acocorada, uma cidade ajoelhada, uma cidade acuada. É uma cidade de negros, uma cidade de árabes (FANON, 1968, p. 29, grifo do autor).

O desenvolvimento do complexo de inferioridade do negro é o resultado do contexto imperial e colonial, logo, o tido como "homem

universal" se torna responsável não somente pela colonização, mas também pela alienação (colonial). Sobre isso, ele diz: "todo povo colonizado nasce com um complexo de inferioridade devido ao sepultamento da originalidade cultural" (FANON, 2008, p. 34). Desse modo, o comportamento que o colonizado levará será de agir nos moldes do padrão eurocêntrico, negando sua própria *negritude*[101]. A branquitude (resultante do processo colonial), então, seria um fator responsável pela inferiorização através de seu discurso revertido na prática. Tão violenta quanto as relações brutais são as relações em que se é negada a identidade humana, nesse caso, do colonizado, principalmente por não se reconhecer enquanto indivíduo.

Estima-se, por conta disso, que o colonizador é a mais perfeita personificação do que é considerado humano, logo, enquanto condição de colonizado, o que se tenta objetivar é justamente esse modelo. Ao tratar desse *modus operandi*, não é retratado o que é uma cultura branca, pois, trata-se como algo universal que logicamente não precisa especificar, diferentemente quando se denomina uma cultura negra ou uma cultura indígena. Mas, limitar- se a isso não seria suficiente, pois deve-se pensar para além da afirmação da cultura que, historicamente, foram (e são) negadas. Os indivíduos, então, precisam expandir suas experiências de modo que haja a transformação do mundo.

Ademais, o ocidente como dimensão da universalidade, apresenta pontos característicos do colonialismo, consequentemente, da racialização, em detrimento dos povos subalternizados, como o poder, o saber e o ser, do mesmo modo que se torna referência de ética, política e estética. Fanon alerta ainda sobre a inversão dos papéis que o colonialismo determina através da idealização, a partir da qual se afirma que a emoção (enquanto elemento negativo) é essencialmente atribuída

[101] A palavra *négritude* é derivada do termo *nègre,* em francês. Inicialmente, utilizava-se dessa expressão para insultar o negro, opondo-se ao termo *noir*, que se referia aos negros, mas no bom sentido. O surgimento do movimento da negritude surgiu com o intuito de valorizar a cultura negra, contrapondo-se ao caráter pejorativo. Importante não cair no essencialismo, em que o negro é reduzido a uma cultura específica, ao criar estereótipos que definem o que é do negro, pois assim cria-se o que é do branco. Aimé Cesaire (1913-2008), em seu poema intitulado *Cahier d´un Retour au Pays Natal* (Caderno de um regresso ao país natal), utilizou- o pela primeira vez como manifestação revolucionária.

ao negro, em contrapartida, a razão (enquanto elemento positivo) é atribuída ao branco.

Essa pauta, sendo considerada como um ponto característico de vários autores que de certa forma dialogam entre si, estendeu-se também à autora brasileira Neusa Santos Souza (1948-), com estudos e críticas voltados ao pensamento sociocultural psicanalítico. Destaca-se:

> Para o sujeito negro oprimido, os indivíduos brancos, diversos em suas efetivas realidades psíquicas, econômicas, sociais e culturais, ganham uma feição ímpar, uniforme e universal: a brancura. A brancura detém o olhar do negro antes que ele penetre a falha do branco. A brancura é abstraída, reificada, alçada à condição de realidade autônoma, independente de quem a porta enquanto atributo étnico ou, mais precisamente, racial. A brancura é o fetiche simétrico inverso do que a autora designou por *mito negro*[102]. Funciona como um pré-dado, como uma essência que antecede a existência e manifestações históricas dos indivíduos reais, que são apenas seus arautos e atualizadores. O fetichismo em que se assenta a ideologia racial faz do predicado branco, da brancura, o 'sujeito universal e essencial' e do sujeito branco um 'predicado contingente e particular' (SOUZA, 1983, p. 4, grifo nosso).

Continuando, afirma que:

> O negro sabe que o branco criou a inquisição, o colonialismo, o imperialismo, o anti-semitismo, o nazismo, o stalinismo e tantas outras formas de despotismo e opressão ao longo da história. O negro também sabe que o branco criou a escravidão e a pilhagem, as guerras e as destruições, dizimando milhares de vidas. O negro sabe igualmente que, hoje como ontem, pela fome de lucro e poder, o branco condenou e condena milhões e milhões de seres humanos à mais abjeta e degradada miséria física e moral (SOUZA, 1983, pp. 4- 5)

Dada às circunstâncias, a descolonização "é simplesmente, a

[102] O mito negro configura-se numa das variáveis que produz a singularidade do problema negro. Esta singularidade é tridimensionalmente organizada: 1) pelos elementos que entram em jogo na composição desse mito; 2) pelo poder que tem esse mito de estruturar um espaço, feito de expectativas e exigências, ocupado e vivido pelo negro enquanto objeto da história; e 3) por um certo desafio colocado a esse contingente específico de sujeitos: os negros (SOUZA, 1983, pp. 25-26).

substituição de uma 'espécie' de homens, por outra 'espécie' de homens. Sem transição, há substituição total, completa, absoluta" (FANON, 1968, p. 25). Para tal, "uma outra solução é possível, mas ela implica a reestruturação do mundo" (FANON, 2008, p. 82).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foi possível identificar três dimensões no pensamento fanoniano: 1) *dimensão política* – tal qual se apresenta, está diretamente relacionada ao modo no qual estamos inseridos enquanto seres imersos no corpo social. Isso acarreta dizer que fazemos parte da estruturação do mundo; 2) *dimensão psíquica* – correlacionada com a alienação colonial, onde somos colocados diante de situações que sequer percebemos, principalmente por não nos identificarmos enquanto sujeitos que necessitam de uma análise um tanto quanto aprofundada da subjetividade, do mesmo modo da objetividade. 3) *dimensão epistemológica* – enquanto seres dotados da faculdade de razão (capacidade de raciocinar), o esperado é que a produção e transmissão de conhecimentos sejam férteis, o que não ocorre, na maioria das vezes, por questões óbvias como o mecanismo excludente, que aniquila toda e qualquer manifestação advinda do outro que, até então, é estranho a si mesmo.

Vale ressaltar mais uma vez a importância de que a *violência* tem na perspectiva fanoniana, pois considera-se que é a partir dela que se faz necessário revitalizar a luta pela qual encontram-se os colonizados frente aos colonos, tida como ato e potência para cessar a opressão colonial. Ao manifestar em prece "Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!", Fanon traz à tona a problemática evidenciada pelo colonialismo, ao mesmo tempo em que utiliza da criticidade para que se tenha o mínimo de reconhecimento possível do ser dito autêntico.

Tendo como referência a libertação de luta pela descolonização da Argélia, a qual se aliou ainda muito jovem, Fanon acredita que a luta prática seja fundamental para romper com essa construção sócio-histórica, sobre a qual enfatiza que existem raças e que, dito isso, raças são inferiores umas às outras. Uma vez que isso é considerado, cria-se a construção do *ser negro* em contrapartida ao que é ser branco – o último, por sua vez, estaria em vantagem nos mais variados aspectos, como: econômico, político, cultural e epistemológico.

O homem universal, então, seria a personificação do europeu.

Por outro lado, o *não-europeu* estaria enclausurado no complexo de inferioridade, resultante do processo da desumanização do outro, bem como a alienação psíquica. O embranquecimento surge, então, como forma de aceitação perante a sociedade que tem como padrão o homem europeu branco, descartando toda e qualquer propagação advinda do negro - a não ser que esse último esteja no papel da servidão. Além disso, Fanon acredita ser possível superar o colonialismo de forma que haja uma reestruturação da sociedade, isso se daria pelas vias aqui já citadas, mas não somente por elas, mas também pela *revolução* em busca da *emancipação do colonizado*. Essa configuração geraria a desconstrução do que é considerado universal.

Por fim, objetiva-se que o negro possa ser protagonista de sua própria história, em que não se tenha a condição de exploração enquanto colonizador e colonizado, nem como opressor e oprimido. É evidente, desta maneira, que a *luta de ideias* por si só não é suficiente. É preciso que haja uma *luta prática*, resultando assim na transformação do mundo.

REFERÊNCIAS

FANON, Frantz. A caminho da libertação da África. In: FANON, Frantz. **Em Defesa da Revolução Africana.** Tradução de Isabel Pascoal. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1980. pp. 127-137.

_____. **Os Condenados da Terra.** Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A., 1968.

_____. **Pele Negra, Máscaras Brancas.** Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

GILROY, Paul. **O atlântico negro:** modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34, Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GORDON, Lewis R. I Am from Martinique. In: Gordon, Lewis R. **What Fanon Said:** A Philosophical Introduction to His Life and Thought. New York: Fordham University Press, 2015. pp. 8-18.

SOUZA, Neusa Santos. Da cor ao corpo: a violência do racismo. *In*: SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascenção social. Rio de Janeiro: Edições Geral, 1983, p. 1-16.

Capítulo 17
SEXUALIDADE E PRODUÇÃO DISCURSIVA: UMA ANÁLISE FOUCAULTINA

Jerliete Maria do Nascimento[103]
Jonas Paulino de Sales[104]

INTRODUÇÃO

As questões principais de que trata Foucault possuem um leque de abrangência abundante, capazes de jogar luz sobre o contexto social ao qual estamos inseridos. É possível encontrar em seus textos reflexões quanto as desigualdades, o poder e suas reverberações políticas e sociais, o saber e sua formação e a maneira com a qual nos relacionamos com nossa forma de ser, bem como quais são as práticas e instituições que interferem nessas formas que acreditamos ser nossas em autenticidade.

É sob este olhar que a sexualidade aparece como elemento e objeto de investigação, sobretudo porque a relação entre poder e conhecimento apresenta-se como forma de produzir e regular as maneiras de ser; a sexualidade enquanto reveladora do funcionamento e direcionamento do desejo dá espaço à elaboração de saberes, logo, há ação de poderes, pois por seu uso seria possível controlar e produzir subjetividades. Por conseguinte, a necessidade de se fazer uma história da sexualidade para Foucault não está então em compreender a maneira com a qual a prática sexual foi efetivamente vivenciada no decorrer dos tempos, mas, antes disso, trata-se de pensar essencialmente o porquê do sexo ganhar tanto destaque nos espaços públicos e privados da sociedade ocidental e, primordialmente, de entender que tipo de saber se constituiu e que tipo de poder se fortaleceu através do seu uso.

Em suma, o essencial é pensar a história da sexualidade a partir do que a tornou domínio de análise do saber e porque se enxergou no sexo possibilidade de construir códigos comportamentais, fazendo nascer a sexualidade enquanto tecnologia de poder, em que se investe, decifra-se e se direciona. Tudo isso com a mediação das muitas instituições e

[103] Graduada em Filosofia pela Universidade Federal do Cariri
[104] Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Cariri

instâncias dedicadas a realizar todos os procedimentos necessários à obtenção da verdade do sexo por meio de uma técnica austera do fazer falar. O sexo se converte então a partir do séc. XVI em um dispositivo de controle, mas não em termos de repressão ou interdição, ao contrário, é ele próprio elemento central no desenvolvimento das técnicas normatizadoras através de uma rearticulação discursiva.

Mediante o exposto, este trabalho se deterá a pensar a possibilidade do sujeito se constituir enquanto sujeito de desejo a partir de uma relação consigo mediada pela história da sexualidade, posto que essa se mostra como ferramenta de um poder-saber e se constitui de maneira não singular. Faremos uma reconstrução das formas de subjetivação a partir de regimes que incidem sobre a sexualidade, com o propósito de evidenciar que segundo a história da sexualidade de Foucault, há uma ligação, no mínimo vista sob suspeita, entre ética e sexualidade, em que os modos de subjetivação, as relações entre sujeitos, são atravessadas por dispositivos, e a sexualidade, agora questionada, é dissecada a partir de uma série de elementos externos a constituição de si mesmo.

SEXO: OBJETO DE SABER

Sob uma perspectiva histórica, a tentativa de Foucault está em evidenciar que a história da sexualidade é marcada não apenas por uma interdição, mas sobretudo por uma curiosidade incandescente de saber sobre o sexo. Esta vontade de verdade se apresenta como uma petição de saber necessária ao sujeito que deve conhecer e expor o seu sexo, posto que a finalidade desta exposição reside em tentar revelar sua verdade ao sujeito e às instâncias ordenadas de poder responsáveis por analisar os discursos.

A petição de saber sobre o sexo estabelece uma conexão necessária entre sexualidade e verdade, pois que a verdade de quem somos atrela-se à verdade do sexo enquanto significação da natureza histórica dos nossos comportamentos. Nesse sentido, a realocação do sexo ao campo da racionalidade uniu-se ao estabelecimento de uma lógica que põe o sujeito, seus desejos e vontades individuais em função de uma revelação do funcionamento da própria vida. O sexo passa a não ser mais vinculado somente à dimensão biológica do corpo, mas é tomado como

chave universal para revelar os mistérios que rondam a vida.

> Foucault entende que a sexualidade tornou-se um elemento de suma importância para os dispositivos de poder a partir do século XIX, visto que os dois pólos do biopoder – controle sobre o corpo e controle sobre a espécie – foram reunidos em uma preocupação com o sexo. Enquanto por um lado, o comportamento corporal depende de um controle disciplinar, individualizante, em forma de vigilância permanente, por outro lado, a sexualidade inseriu-se e adquiriu efeitos procriadores em processos biológicos amplos, que não concernem ao corpo do indivíduo, mas à unidade múltipla constituída pela população (SOUZA, 2012, p. 64).

Pautado nessa exigência de saber, a ciência do sexo emerge a partir da elaboraçãode tecnologias que agregam saber e poder. O sexo é então "razão de tudo", por isso deve ser exigido, capturado e desvendado. Assim, a sexualidade é tomada como objeto de investigação científica, controle administrativo e preocupação social, inserindo-se em uma lógica da concupiscência e do desejo.

O diagnóstico foucaultiano exprime a vontade de saber dirigida ao sexo que caracteriza o ocidente moderno que tem como finalidade controlar e gerir a sexualidade. Nesse sentindo, pela tentativa de gestão e controle do sexo, este adentrou nas esferas de saber e de poder que se utilizaram da incitação discursiva para a apreensão e utilização dos discursos em ordens específicas e normativas sociais. Com isso, Foucault compreende que

> Desde o século XVIII o sexo não cessou de provocar uma espécie de erotismo discursivo generalizado. E tais discursos sobre o sexo não se multiplicaram fora do poder ou contra ele, porém lá onde ele exercia e como meio para seu exercício; criaram-se em todo canto incitações a falar; em toda parte dispositivos para ouvir e registrar, procedimentos para observar, interrogar e formular. Desenfurnam-no e obrigam-no a uma existência discursiva. Do singular imperativo, que impõe a cada um fazer de sua sexualidade um discurso permanente, aos múltiplos mecanismos que, na ordem da econômica, da pedagogia, da medicina e da justiça, incitam, extraem, organizam e institucionalizam o discurso do sexo, foi imensa a prolixidade que nossa civilização exigiu e organizou (FOUCAULT, 2017, p. 36).

Em outras palavras, a funcionalidade da instauração de um dispositivo da sexualidade esteve voltada para apreender e direcionar os discursos sobre o sexo. Nesse contexto surge uma série de procedimentos e domínios responsáveis por dar formar e sentido aos enunciados. Logo, este dispositivo, centra-se na necessidade de englobar campos e elementos distintos ao seu exercício, sobretudo porque encontramos em Foucault a noção de dispositivo enquanto algo que se relaciona aos saberes e poderes que envolvem a realidade como um todo.

> Através deste termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas morais filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos. (CANDIOTTO, 2007, p. 13, apud FOUCAULT, 1985f, p. 244).

Foucault estabelece o funcionamento deste dispositivo como determinante na elaboração de procedimentos estratégicos que unem elementos institucionais ou não, legais ou não, proposições discursivas ou não, pois se relacionam não somente com a pura apreensão de discursos pelas instâncias de poder, mas tem na heterogeneidade dos seus elementos a relação entre análise e funcionamento, porquanto que almeja compreender os efeitos de determinados saberes e poderes em âmbitos específicos, como é o caso da sexualidade.

O dispositivo da sexualidade moldou uma realidade onde não mais o sexo é pensado em termos de interdição e repressão, fez ao contrário que este fosse realocado aos espaços de análises por áreas diversificadas e remoldados, "estas sexualidades não foram reprimidas, mas sim, incitadas a falar no interior de "discursos adequados" que constituíram as chamadas "ciências sexuais" (HACK, 2007, p. 98). A atuação deste dispositivo é oriunda de diversos pontos distintos, nem sempre evidentes, mas que ao mesmo tempo é produtor e indutor de ações. A principal característica deste dispositivo é o próprio movimento, pois pelo direcionamento dos sujeitos a partir das normas, une saber e orientação na articulação da ação e seu movimento seguinte.

A circunscrição deste dispositivo começa a se dar a partir do que

o sujeito revela sobre si, pois é somente através da atividade hermenêutica que este pode compreender o seu funcionamento e elaborar mecanismos de direção. Assim, esse dispositivo compreende o indivíduo como sujeito de uma sexualidade e que deve expressá-la para que possa tomar consciência de si mesmo.

> O ocidente não é realmente um negador da sexualidade - ele não a exclui --, mas sim que ele a introduz, ele organiza, a partir dela, todo um dispositivo complexo no qual se trata da constituição da individualidade. Da subjetividade, em suma, a maneira pela qual nos comportamos, tomamos consciência de nós mesmos. (FOUACULT, 2012, p. 76).

Por conseguinte, a relação que se estabeleceu entre sexo e cientificidade no séc. XIX tem também um aspecto ambíguo, pois fundamentalmente se voltou para desvelamento e esquiva da verdade. A vontade de saber aqui presente assume, por vezes, também a função de não querer saber. Toda a aparelhagem montada ao redor do sexo (interrogatórios, confissões, exames, experimentações...) são, para Foucault, ferramentas de incitação, que percebe o desconhecimento e procura saná-lo pela manifestação sexual, pública ou privada. O importante para o autor é a construção em torno do sexo deste instrumento de produção de verdade, que termina por mascarar esta produção, inserindo- a em um jogo que toma as manifestações da verdade da sexualidade como objeto de lei, falseando ou afirmando, a partir dos interesses demarcados em uma relação entre poder e verdade.

> Desse modo, a sexualidade constituiu-se como domínio a conhecer, a partir das relações de poder que a organiza como objeto provável para o conhecimento; esse poder só pôde tomar a sexualidade como alvo porque se tornou possível investir sobre ela através de técnicas de saber e procedimentos discursivos. [...] um vínculo constante entre as formas de sujeição e os esquemas de conhecimento, responsáveis por instaurar, em torno do sexo e a propósito dele, um imenso aparelho capaz de produzir uma verdade identitária no sujeito. (SOUZA, 2012, p. 101).

Portanto, para que as tecnologias de captura da verdade do sexo tivessem em seus efeitos uma reverberação prática coletiva e individual,

seja no que diz respeito à construção de uma realidade social pautada nos limites estabelecidos pelo poder ou, seja ainda, no modo como o sujeito passa a se compreender e a partir disso vivenciar o seu sexo, foi imprescindível para isso a instauração de uma rede discursiva de incitação a falar do sexo, segundo ordena o dispositivo da sexualidade, que passa a elaborar mecanismos refinados de apreensão dos discursos e gestão das sexualidades de modo orientar os tipos de relações a serem travadas a partir da dimensão das vivências sexuais. À vista disso, o dispositivo da sexualidade teve em sua formação e manutenção o estabelecimento de verdades ao próprio sujeito, de modo que pudesse garantir a constituição destas relações embasadas nos parâmetros estabelecidos pelas técnicas que envolvem as tramas de saber e poder.

PODER E REPRESSÃO

A articulação que envolve poder e sexualidade compreende uma grande rede de relações entre saber e verdade, pois o desenvolvimento dos mecanismos incidentes no sexo somente foi possível através da elaboração de estratégias que passassem a pensá-lo como domínio do conhecimento. Nesse sentindo, as peripécias realizadas pelo poder o levaram a se instaurar em todos os lugares onde houvesse desejo, condicionando-o antes mesmo que pudesse se expor, estabelecendo os critérios para sua manifestação.

Em vista disso, a análise do poder como força repressora foi desqualificada por Foucault enquanto sendo a única forma de pensar a relação entre sexo e poder, uma vez que a sua atuação se estende para além da proibição, mas se conduz, sobretudo, como força produtiva. Por isso, a sexualidade somente foi pensada através dos direcionamentos realizados pelas relações de poder. Destarte, Foucault (2017, p. 90). aponta para a necessidade de realizar uma "analítica do poder" se referindo "para uma definição do domínio específico formado pelas relações de poder e a determinação dos instrumentos que permitem analisá-los", através da efetuação de uma investigação "jurídico-discursiva", que engloba tanto a temática da repressão quanto a teoria da lei como constitutivas do desejo. Ou seja, essas análises partem da noção de um poder que pode tanto garantir a "liberação" dos desejos quando

age de maneira externa a eles, quanto uma "afirmação" quando atua na constituição do próprio desejo.

Essa não é tampouco a única análise a se fazer quando se coloca o problema da relação entre poder e sexo, mas é, segundo Foucault, a mais geral, encontrada mais frequentemente nos estudos políticos do poder, e possui como traços principais cinco características.

A primeira dessas características relaciona-se à "relação negativa", que diz sobre um poder que exerce função de dizer não e estabelecer limites ao sexo. Desta forma, a relação entre poder e sexo seria essencialmente negativa, pois que é ele responsável por demarcar as fronteiras da rejeição, recusa, barragem ou mesmo de ocultação do sexo.

Uma outra característica deste poder jurídico-discursiva é o que Foucault chama de "instância da regra". Trata-se do poder como responsável por ditar a lei ao sexo agindo segundo três caminhos distintos e complementares. Em primeiro lugar, reduz o sexo ao regime binário que marca lícito e ilícito, proibido e permitido. Em seguida, opera estabelecendo as regras de interpretação e funcionamento do sexo, a partir de sua relação com a lei. Por fim, o poder procede pronunciando as leis, "o domínio do poder sobre o sexo seria efetuado através da linguagem, ou melhor, por um ato de discurso que criaria, pelo próprio fato de se enunciar, um estado de direito" (FOUCAULT, 2017, p. 91). Assim, aquilo que o poder fala se torna regra.

O terceiro traço deste poder diz sobre o estabelecimento de um "ciclo de interdição" a tudo que se relacione ao sexo, funcionando através de uma dupla ameaça de inexistência, ou seja, o sexo precisaria ser renunciado, silenciado e afastado, pois, caso aparecesse à tona, desapareceria em seguida, sendo suprimido e devendo permanecer no interdito.

O próximo traço seria a "lógica da censura", que supõe três formas para garantir a interdição do sexo: afirmar que não é permitido; impedir que se diga; e negar que exista, funcionando como uma cadeia de regras que resultam em um eficiente mecanismo de censura, pois suas implicações são dependentes e desaguam uma na outra, uma vez que não se fala do que não é permitido, e se não se fala não pode existir. "A lógica do poder sobre o sexo seria a lógica paradoxal de uma lei que poderia ser enunciada como injunção de inexistência, de não manifestação e de

mutismo" (FOUCAULT, 2017, p. 92).

Por fim, a "unidade do dispositivo". Trata de uma homogeneidade formal do poder, estando ele presente em todos os níveis sociais, firmando-se sob a forma de direito, como lei. Esse dispositivo uniforme de poder atua em vários lugares diferentes, a partir das engrenagens da lei, censura e interdição. Nesse sentido, as relações que se regem pela obediência ou serventia, como entre estado e família, pai e filho, juiz e réu, esquematizam-se para atingir efeitos de obediência, desembocando no assujeitamento frente instâncias de poder. Logo, dessa forma, corrobora com a forma de poder que atua como legislador e obtém como resultado a obediência do sujeito-sujeitado, constatado também por Hack, quando observa que

> O direito, por sua vez, efetiva-se enquanto mecanismos individualizador na medida em que restringe e adequa as condutas a determinadas finalidades, promove a docilidade política e a produtividade econômica dos indivíduos. O direito age externamente, de modo coercitivo, independentemente da vontade dos indivíduos, constituindo-os (HACK, 2007, p. 61).

Sendo assim, as instâncias que constituem a forma de poder jurídico-discursiva partem de uma tentativa de reduzi-lo apenas para exercer a tarefa de proibir e, ao mesmo tempo, assujeitar os indivíduos por meio de uma manifestação das leis que dizem respeito ao sexo. Por conta disso, a garantia de manutenção desta forma de poder está na enunciação destas leis e funcionamento da interdição.

Nessa perspectiva, Foucault (2017,p. 94) se pergunta: "por que reduzir os dispositivos de dominação ao exclusivo procedimento da lei da interdição?". Ora, o ponto que parece importar é que esta maneira de pensar um poder unicamente estruturado com base na função de interditar ocorreu por uma necessidade de mascarar o caráter produtivo e constitutivo das sexualidades que se dá na simples fórmula de "falar sobre", pois somente assim poderia ser aceito. O segredo se tornou indispensável ao poder para produzir modos sutis de assujeitamento, mais do que agir apenas como delimitador das fronteiras da liberdade sob um domínio disciplinador com regras rígidas.

Assim, o fortalecimento de saberes sobre a sexualidade foi se

consolidando sub-repticiamente, fazendo Foucault traçar com sua precisa genealogia suas motivações históricas, como, por exemplo, inicialmente em suas primeiras facetas, a partir do desenvolvimento na Idade Média das grandes instituições monárquicas, começaram a abranger uma gama de poderes heterogêneos preexistentes e demandaram a interferência de instituições de saber que

> Souberam fazer-se aceitar, beneficiando-se de uma série de alianças táticas, é porque se apresentaram como instâncias de regulação, de arbitragem, de delimitação, como maneira de introduzir ordem entre esses poderes, de fixar um princípio para mitigá-los, e distribuí-los de acordo com fronteiras e hierarquia estabelecidas. Essas grandes formas de poder funcionaram, diante das potências múltiplas e em confronto, acima de todos esses direitos heterogêneos, como princípio do direito, com a tripla característica de se constituírem como conjunto unitário, de identificar sua vontade com a lei e de se exercerem por meio dos mecanismos de interdição e sanção (FOUCAULT, 2017, p. 95).

Foi por essa demanda de fronteiras aos poderes que o jurídico fez funcionar seus mecanismos aos moldes do direito, partindo do estabelecimento das leis para a garantia do próprio exercício do poder, uma vez que serviu de prerrogativa para o fortalecimento dos sistemas de servidão, culpabilização e castigo dos indivíduos. "O modelo jurídico constituía-se, essencialmente, como aquele que coloca limites, funcionando pela lei, pela proibição, reprimindo e visando somente a violência" (HACK, 2007, p. 64). Contudo, esta forma de exercício de poder jurídico amparado pelo direito passa nas sociedades contemporâneas a se dissolver quando os seus instrumentos focam não mais no adestramento, mas sim na elaboração e controle dos sujeitos pelos vários focos de poder que se expandem para além do Estado. O foco deixa de ser o puro estabelecimento de regras e passa a ser agir antes mesmo que as normas precisem ser estabelecidas.

Vejamos que esse processo de relacionar poder e sexo esteve historicamente voltado não apenas às formas de interdição ou supressão do sexo, mas antes ele foi alvo de diversas análises e investimentos, mesmo que com aparelhos e objetivos diferentes. O sexo não deixou de ser pensado. É a partir dessa constatação que Foucault afirma que

> O problema não consiste em saber se o desejo é realmente estranho ao poder, anterior à lei, como muitas vezes se imagina, ou, ao contrário, se não seria a lei que constituiria. A questão não é essa. Quer o desejo seja isso ou aquilo, de todo modo continua-se a concebê-lo relativamente a um poder que é sempre jurídico e discursivo – poder cujo ponto central se encontra na enunciação da lei. Permanecemos presos a uma certa imagem do poder-lei, do poder- soberania que os teóricos do direito e a instituição monárquica tão bem traçaram. E é dessa imagem que precisamos liberar-nos, isto é, do privilégio teórico da lei e da soberania, se quisermos fazer uma análise do poder nos meandros concretos e históricos de seus procedimentos. É preciso construir uma analítica do poder que não tome mais o direito como modelo e código. (FOUCAULT, 2017, p. 99).

Assim, o olhar sobre uma história da sexualidade, segundo a perspectiva foucaultiana, deve partir de uma investigação que possa relacionar poder, sexo e discurso, conquanto que somente daí o poder pode ser visto como agente ativo na forma de pôr o sexo em análise e elaborar, com isso, maneiras de atuar que superem a verticalidade da relação, mas que mesmo se colocando no mesmo plano, relação horizontal entre os sujeitos, é estrategicamente eficiente em direcionar os desejos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pelo que pudemos apreender das articulações sobre a sexualidade, Foucault parte de uma tentativa de compreender a relação saber e sexo não mais em termos de repressão ou interdição, mas sim a partir da noção de poder, visto que no emaranhado desta relação, que tem na sua origem a produção de discursos sobre o sexo, o poder age como força impulsionadora das ações dos saberes e, ao mesmo tempo, das sexualidades. Ora, o poder é uma trama articulada de saberes que exerce uma força sobre determinado corpo como também é ele próprio presente na multiplicidade de forças em questão num contexto histórico-cultural, entrelaçando-se em todas as relações. Assim, para que se possa pensar sua atuação no sexo, é necessário que tenhamos em mente que os processos que atravessam o sujeito e que a relação com a sexualidade tem nas suas entranhas a atuação de um poder plural que age também

como condutor de ações particulares, já que advém de todos os lugares.

Importa aqui compreender a historicidade que envolve a construção da sexualidade e ao mesmo tempo o não entendimento desta como uma natureza condicionante previamente posta, isso porque as relações que a atravessa são determinantes na forma com a qual enxergamos e vivenciamos o sexo. Nesse movimento de desnaturalização, é essencial que possamos nos reconhecermos como sujeitos de uma sexualidade e empreender jornadas de reivindicação desta, podendo assim vivenciá-la, quem sabe, ética e integralmente.

REFERÊNCIAS

CANDIOTTO, C. Verdade confissão e desejo. **Observaciones Filosóficas**, Santiago, CH, n. 4, p. 1-18, 2007.

FOUCAUT, M. **História da Sexualidade I**. 6. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2017.

_____, M. Poder e saber. In: MOTA, M. B. da; FOUCAUT, M. **Ditos & Escritos IV**. Estratégia, poder-saber. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____, M. Sexualidade e poder. In: MOTA, M. B. da; FOUCAUT, M. **Ditos & Escritos V**. Ética, Sexualidade, Política. 3. ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

SOUZA, B. K. de. **A relação entre práticas de confissão e produção de subjetividade em Michel Foucault**. Uberlândia, 2012. Disponível em:
<https://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/15552/1/d.pdf>. Acesso em: 20 out. 2019.

HACK, R. F. **Foucault, o sujeito e a sexualidade:** a produção do sujeito na história da sexualidade de Michel Foucault. Toledo, 2007. Disponível em:
<http://tede.unioeste.br/handle/tede/2065 >. Acesso em: 17 ago. 2019.

Capítulo 18
A LEITURA DE JOAN TRONTO ACERCA DA ÉTICA DO CUIDADO

Victor Fernando Alves Carvalho[105]

CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS: A CONTROVÉRSIA GILLIGAN-KOHLBERG E A ÉTICA DO CUIDADO

A ética do cuidado é apontada por Rachels (2006) como uma filosofia da moralidade. A preocupação das filosofias da moralidade diz respeito ao entendimento do que é a moralidade e do que ela exige dos seres humanos. Dentre elas, podem ser citadas, como as mais conhecidas, a abordagem deontológica (Immanuel Kant), a abordagem utilitarista (Jeremy Bentham e John Stuart Mill), a ética da virtude (Aristóteles) e a filosofia do egoísmo ético (Ayn Rand).

De acordo com Rachels (2006), o movimento feminista tem se articulado desde as décadas de 1960 e 1970 no intuito de rejeitar a ideia de diferenças substanciais entre homens e mulheres, pois ideias desse tipo enfraqueceriam a luta por igualdade. No entanto, algumas pensadoras feministas passaram a trabalhar com essa ideia, não para reforçar estereótipos de que o modo de pensar feminino seria inferior ao masculino, mas sim para enfatizar que "a maneira de pensar feminina rende percepções **que foram perdidas nas áreas dominadas pelos homens**" (RACHELS, 2006, p. 163, grifo nosso), por óbvio a esfera pública dos relacionamentos humanos.

As pesquisas do psicólogo educacional Lawrence Kohlberg acerca do desenvolvimento moral das crianças, sobretudo a partir do chamado "Dilema de Heinz", apontaram para a existência de seis estágios de desenvolvimento moral, que vão de uma perspectiva autocentrada para evitar punições (primeiro estágio) até o ápice da maturidade moral (sexto estágio), em que o critério do agente para julgar questões morais é norteado por princípios abstratos e universais, "que

[105] Bacharel e Mestrando em Direito. Universidade Federal de Sergipe.

toda a humanidade deveria seguir" (RACHELS, 2006, p. 164).

Segundo Biaggio (2012, p. 13), uma das críticas mais controversas a Kohlberg foi justamente a de Carol Gilligan, que foi sua colega e colaboradora, tendo em seguida rompido com sua teoria. Para Gilligan, Kohlberg universalizou uma moral que seria tipicamente masculina, a ética da justiça, porquanto era cego à realidade das mulheres e suas experiências (a "voz diferente"), pautadas no cuidado dos entes queridos e na consciência da interconexão.

A maneira de pensar masculina, assim, por basear-se em princípios impessoais, não dá atenção a detalhes circunstanciais, ao passo que a orientação moral feminina, lastreando-se no cuidado pessoal com os outros e com suas necessidades, leva as mulheres a incluírem em seus julgamentos múltiplos pontos de vista, o que, no fim das contas, reforça habilidades de comunicação e uma abordagem dialógica da vida.

Assim, na perspectiva do cuidado, o "eu" é avaliado por seu potencial de amparar o próximo, pela preocupação em responder às necessidades do outro, pelo entendimento da vida como narrativa de relacionamentos e pela crença na comunicação como método de solução de conflito, diferentemente da ética da justiça, em que o "eu" é definido pela separação, que abstrai o problema pessoal da situação interpessoal, encontrando, na lógica da equidade e no ordenamento hierárquico de valores, uma maneira objetiva de decidir dilemas morais.

JOAN TRONTO E O CHAMADO POR UMA REFLEXÃO INTERSECCIONAL SOBRE O CUIDADO

Apesar do impacto da ética do cuidado nos estudos sobre moralidade, ela tem despertado a crítica de algumas autoras feministas, dentre as quais se localiza Joan Tronto, cientista política da Universidade de Minnesota (EUA). Para Tronto, a perspectiva de Gilligan é puramente psicológica e afasta os estudos éticos de seu necessário aporte social, o que enfraquece a própria base teórica da ética do cuidado.

Substituindo a causalidade psicológica da teoria de Gilligan por uma causalidade social (SPINELLI, 2019, p. 252), Tronto conclui que a capacidade do cuidado é uma condição não das mulheres, portanto não definida pelo marcador de gênero, mas sim uma condição dos grupos não

hegemônicos em geral, definida por seu *status* social de subordinação.

Nesse sentido, Tronto (1987) faz uma leitura da tese gilliganiana como uma abordagem que, ao desconsiderar o aporte social do cuidado baseando-se exclusivamente no marcador de gênero, compartimenta os homens e as mulheres em posturas morais engessadas, o que resulta, segundo Tronto, numa visão essencialista e biologista sobre as mulheres.

Segundo Tronto (1987, p. 1-2), nenhuma autora tem sido tão lida nas discussões sobre cuidado quanto Gilligan. A defesa gilliganiana de uma moralidade das mulheres revela uma postura sutil, na medida em que, se por um lado ela defende apenas que o domínio moral deve ser suficientemente amplo a ponto de contemplar tanto o cuidado quanto a justiça, por outro ela aponta o cuidado como um fenômeno caracteristicamente feminino.

O argumento de Tronto se divide em três partes: primeiro, equiparar o cuidado à mulher é inadequado porque é insuficiente a evidência que sustenta esse vínculo entre o marcador de gênero e o raciocínio moral; segundo, é uma estratégia perigosa para as feministas, porque em um contexto social patriarcal tudo o que se declare pertencer unicamente às mulheres será designado como inferior; terceiro, é um argumento que filosoficamente se anula, porque as feministas caem na armadilha de defender a moralidade das mulheres em vez de buscar a crítica de suas possibilidades e dos limites filosóficos de uma ética do cuidado.

De acordo com Tronto,

> **Al sugerir que una ética del cuidado se relaciona con el género, Gilligan descarta la posibilidad de que la ética del cuidado sea una ética creada en la sociedad moderna por las condiciones de subordinación**. Si la ética del cuidado se separa del asunto del género, surge una gama más amplia de opciones. Son opciones que cuestionan el lugar del cuidado en la sociedad y la vida moral, además de cuestionar la adecuación del modelo de desarrollo cognitivo de Kohlberg (TRONTO, 1987, p. 3, grifo nosso).

Na formulação de Gilligan, a moralidade do cuidado se distingue da moralidade da justiça pelos conceitos com que trabalha (responsabilidade e relações, em vez de direitos e regras), pelo contexto

que enfatiza (circunstâncias concretas e experiências cotidianas, e não formalidades abstratas) e pela dinâmica em que se expressa (a atividade de cuidar, e não um jogo de princípios formais hierarquicamente dispostos). Assim, Gilligan e as intelectuais que a seguiram consideraram a ética do cuidado inteiramente relacionada ao gênero. As conclusões de Gilligan foram reforçadas pelas entrevistas de Nona Lyons, que constatou nos seus achados uma vinculação direta entre o modo como a pessoa se vê e suas noções de moralidade, no sentido de que quanto mais uma pessoa se vê separada das outras, mais sua ética será baseada em princípios formais e abstratos.

A questão, no entanto, é que, para Tronto, apesar de Gilligan e Lyons descreverem essas diferentes formas de raciocínio moral, elas "no intentan explicar porqué los hombres y las mujeres que entrevistaron desarrollaron nociones distintas del yo" (TRONTO, 1987, p. 4). A resposta mais comum é que é pelo cuidado que as mulheres tomam consciência de sua feminilidade, ao passo que é contra o cuidado que a masculinidade nos homens ganha forma. Contudo, uma passagem do trabalho de Gilligan insinua, segundo Tronto, outra resposta:

> O que surge dessas vozes é um senso de vulnerabilidade que impede essas mulheres de tomar posição, o que George Eliot considera a "suscetibilidade" da moça a julgamentos adversos por outros, que decorre da sua falta de força e consequente incapacidade de fazer alguma coisa no mundo [...] a relutância dessas mulheres em julgar decorre [...] de sua incerteza sobre o seu direito de fazer declarações morais, ou talvez do preço que tal julgamento parece acarretar para elas. Quando as mulheres se sentem excluídas da participação direta na sociedade, veem-se como sujeitas a um consenso ou julgamento feito e imposto pelos homens de cujo apoio e proteção dependem e por cujos nomes são conhecidas. [...] O conflito entre o eu e o outro constitui assim o problema moral decisivo para as mulheres, [...] o conflito entre compaixão e autonomia, entre virtude e poder... (GILLIGAN, 1982, pp. 77-82).

Para Tronto, esta passagem sugere que, seja qual for a dimensão psicológica presente na explicação da voz moral diferente das mulheres, sua causa é primordialmente social, no sentido de que a ética do cuidado é uma resultante da posição subordinada dessas mulheres na sociedade.

Desse modo, as causas psicológicas seriam secundárias quando comparadas às causas sociais, estas sim decisivas para o desenvolvimento da abordagem moral do cuidado.

Portanto, o trabalho de Gilligan se expõe à mesma vulnerabilidade de "preconceito observacional e valorativo" que esta identificou no trabalho de Kohlberg, na medida em que, se a distinção entre as vozes morais existe em função de posições sociais e não em função do gênero, então a moralidade do cuidado, apontada por Gilligan como uma moralidade feminina, pode ser melhor definida como uma ética própria de todos os grupos sociais que se encontram em condição de subordinação, como as minorias indígenas e imigrantes.

Deslocando a causalidade psicológica da ética do cuidado para uma causalidade social, o desafio que surge é sustentar esse deslocamento por evidências empíricas que demonstrem a presença da perspectiva do cuidado nas minorias sociais. No entanto, "que yo sepa, nadie ha examinado a miembros de grupos minoritarios utilizando la metodología de Gilligan para ver si sus perspectivas son mejor descriptas por la ética del cuidado que por las categorías de Kohlberg" (TRONTO, 1987, p. 6), as quais ainda hoje são as mais amplamente aceitas no estudo do desenvolvimento moral humano.

Ainda que não haja registro da metodologia gilliganiana aplicada a grupos minoritários, há evidências circunstanciais que sugerem que nos Estados Unidos a perspectiva moral das minorias é mais bem descrita pela ética do cuidado, e não pela ética da justiça. As pesquisas de Robert Coles (psiquiatra infantil e professor da Universidade de Harvard), por exemplo, elencam entrevistas conduzidas com meninos mexicanos, esquimós e indígenas, nas quais se percebem frequentemente críticas aos norte- americanos "por su falta de atención a los asuntos morales verdaderamente importantes y al cuidado de los demás y de la tierra" (TRONTO, 1987, p. 6).

Do mesmo modo, os estudos da cultura afroamericana empreendidos pelo antropólogo John Langston Gwaltney evidenciam que os negros referem-se ao mesmo tipo de problemas morais, ao enfatizarem o respeito fundamental pelo outro e ao compromisso com a honestidade e com a generosidade motivada pela consciência de que todos estão interconectados e precisam da ajuda uns dos outros. Em um

de seus registros, por exemplo, "una persona tras otra invocó estas virtudes y las contrastó con las perspectivas de la mayoría blanca, que caracterizaron como codiciosa, tacaña, y egoísta, y como gente que miente cuando les resulta conveniente" (TRONTO, 1987, p. 6).

Tronto também cita os achados de Gerald Gregory Jackson e de Wade W. Nobles, que em seus estudos sobre a cultura afroamericana constatam padrões de raciocínio moral mais integrais e afetivos, mais preocupados com um senso de interdependência, de cooperação e de responsabilidade coletiva pouco encontrado entre os brancos americanos e os euroamericanos. Desse modo, na perspectiva de Tronto, chamada por Spinelli (2019) de uma perspectiva interseccional,

> [...] a voz diferente associada às mulheres pode estar vinculada a qualquer grupo que esteja socialmente subordinado. Entender a especificidade do cuidado pressupõe e passa, portanto, por uma teoria política e social. [...] Assim o acento é transferido de uma causalidade psicológica para uma causalidade social, cuja maior implicação recai numa significativa ampliação da reflexão acerca do cuidado. Tronto defende uma maior teorização e ampliação da teoria do cuidado a fim de analisá-la para além do paradigma do gênero, embora ainda o compreenda (SPINELLI, 2019, p. 251-252).

A experiência permanente de exclusão e penúria pela qual os grupos minoritários passam os capacitou a desenvolver um senso moral mais pautado no cuidado, contrapondo-se à moralidade hegemônica da justiça e suas exigências individualistas, competitivas e atomistas. Por isso, perceber que a atividade de cuidar não está atravessada apenas pelo marcador de gênero, mas sobretudo por marcadores sociais de casta, raça, classe, etnia, alarga as potencialidades da própria teoria gilliganiana, em cuja formulação "o forte destaque ao gênero pode obscurecer a questão de classe e raça" (SPINELLI, 2019, p. 252).

A crítica de Tronto não rejeita o marcador de gênero, apenas considera-o como uma das dimensões implicadas pelo cuidado[106]. O

[106] No sentido do desenvolvimento teórico do conceito da interseção das desigualdades de raça e de gênero conforme proposto pelo trabalho de Kimberle Crenshaw: "Em decorrência da sua boa condição socioeconômica, algumas mulheres conseguem contratar a mão-de-obra de outras mulheres para assumirem esses serviços de cuidados. As contratadas, em geral, são mulheres economicamente

aporte social mais amplo de sua crítica, no sentido de contemplar todos os grupos não-hegemônicos, enfatiza que "tratar o cuidado como uma disposição e/ou atividade de pouca importância social [...] vem no sentido de manter fixa a estrutura que desvaloriza os prestadores de cuidado" (SPINELLI, 2019, p. 253).

Ademais do caráter interseccional apontado por Tronto, ela também aponta um problema estratégico na moralidade do cuidado (TRONTO, 1987, p. 10-11). Enquanto a ética do cuidado for vista como diferente e mais específica em comparação à tendência dominante, necessariamente será considerada como uma postura moral secundária, pois que incapaz de se definir em seus próprios termos, sendo antes previamente delimitada pelas categorias da moralidade pública e funcionando, portanto, como uma "sobra moral". Segundo Tronto, os pensadores que defendem uma moralidade feminina tem de modo geral assumido que se trata de um corretivo secundário à perspectiva moral geral, e não uma alternativa a esta, e, fazendo isto, "han hecho las cosas relativamente fáciles para que los críticos descartasen la moralidad de mujeres considerándola secundaria e irrelevante respecto de la moralidad general y los asuntos políticos" (TRONTO, 1987, p. 10).

Creditar um papel meramente corretivo à ética do cuidado pressupõe, assim, um argumento funcionalista que a torna secundária, sem consistência própria. Quando, a partir do trabalho de Gilligan e de outras autores do cuidado, as feministas reivindicam que sua moralidade deve se fazer presente na vida pública por ser capaz de melhorá-la, condenam a si mesmas ao fracasso, pois "no consideran el hecho de que los hombres privilegiados son los jueces de lo que es útil, de lo que es importante, y, por tanto, de lo que requiere ser corregido" (TRONTO, 1987, p. 11). Em vez de se apresentar como uma teoria moral alternativa, torna-se um suplemento, e portanto facilmente descartável.

No entanto, não é objetivo de Tronto, ao discutir o problema

---

marginalizadas, que, por essa razão, são também socialmente marginalizadas, situadas na base da pirâmide socioeconômica. Essas mulheres acabam trabalhando de 18 a 20 horas por dia, cuidando primeiramente de suas famílias e, depois, das famílias e necessidades das patroas. É isso que eu chamo de subordinação estrutural, a confluência entre gênero, classe, globalização e raça" (CRENSHAW, 2012, p. 13-14). Desse ponto de vista, a concentração do cuidado no marcador de gênero ignora o recorte de classe que necessariamente atravessa a atividade de cuidar.

estratégico da ética do cuidado, eclipsar sua verdade, mas sim considerá-la dentro de um contexto social mais amplo:

> [...] no quiere decir que uma ética del cuidado sea moralmente indeseable, sino que sus premisas tienen que entenderse dentro del contexto de la teoría moral, en vez de ser tratadas como los hechos dados de uma teoría psicológica basada en el género. [...] A menos que el contexto social y filosófico para una ética del cuidado se especifique, la ética del cuidado puede descartarse como un asunto de limitado alcance (ingles: *paroquial*) de algunas mujeres mal informadas (TRONTO, 1987, p. 11).

Além da definição em si do que é o cuidado, surgem três desafios distintos no tratamento da ética do cuidado a nível teórico (TRONTO, 1987). O primeiro é inserir-se numa tradição moral não-kantiana, que inclui a ética aristotélica das virtudes e a perspectiva dos sentimentos morais do Iluminismo escocês, David Hume, porquanto é uma tradição que já considera a moralidade a partir dos sujeitos, de suas capacidades morais e dos contextos envolvidos, ao passo que na tradição kantiana o moral é igualado ao racional, à busca de princípios universais dispostos de modo que solucionam qualquer dilema hipotético, afastando-se desse modo dos atos singulares e das verdades contextuais.

O segundo desafio, por sua vez, diz respeito aos limites do cuidado, afinal ninguém cuida de todas as pessoas da mesma forma, o que pode converter a ética do cuidado num jogo de convencionalismo, no qual as pessoas se sentem autorizadas a se responsabilizar apenas pelos "seus". "Así, una ética del cuidado podría volverse una defensa del hecho de cuidar sólo a la familia, a los amigos, al grupo, a la nación de una persona" (TRONTO, 1987, p. 14). Dessa forma, todo pensador da ética do cuidado deve preocupar-se em satisfazer a nível teórico a seguinte questão: até que ponto se estendem os limites da ética do cuidado? Caso essa questão não seja aprofundada, a ética do cuidado, limitando-se à manutenção dos relacionamentos familiares, adquire um caráter conservador, porquanto se furta de problematizar em que medida e em que contextos esses relacionamentos são bons ou maus, tóxicos ou saudáveis, dignos ou não de preservação.

Sem uma reflexão mais profunda, a moralidade do cuidado pode resultar no ódio pelo diferente, pelo que não faz parte dos "seus". Não à

toa, "una de las razones por las que la imparcialidad es una característica moral universal tan atractiva, es que en teoría permite evitar 'los pedidos especiales' que todos practicamos cuando no es así" (TRONTO, 1987, p. 15), isto é, considerando-se a imparcialidade como o ponto central da moralidade, como o fazem as teorias da obrigação (seja a kantiana ou a utilitarista), não há espaço para o "jeitinho", para os caprichos pessoais, pois parte-se da premissa de que todas as pessoas têm igual valor. Inclusive, Rachels defende que uma concepção mínima da moralidade deve dar "um peso igual aos interesses de cada indivíduo que será afetado pelo que alguém faça" (RACHELS, 2006, p. 15). A única forma de a ética do cuidado ser viável, segundo Tronto, é se ao mesmo tempo se contorna a necessidade dos caprichos pessoais sem ser necessário chegar a princípios morais universais.

Nesse panorama, o risco de a ética do cuidado ser encarada como apenas mais uma teoria de relativismo moral é permanente, tendo em vista que a própria noção de cuidado muda de cultura para cultura, razão por que essa moralidade "encarnaría posturas morales distintas en sociedades distintas y durante épocas distintas" (TRONTO, 1987, p. 15). Sejam quais forem as fraquezas do universalismo kantiano, sua premissa de que todos os seres humanos têm o mesmo valor moral e são iguais em sua dignidade contorna todos esses problemas.

O terceiro desafio, por fim, diz respeito a definir que espécies de instituições políticas e sociais mais condizem com a ética do cuidado. Afinal, toda teoria social e política enfatiza algum tipo de instituição social que seria mais apropriada para o desenvolvimento de sua moralidade. Uma ética do cuidado convincente deveria responder a estas questões (TRONTO, 1987): de onde vem o cuidado, onde se aprende (com a família?), em caso positivo qual é a natureza da família, quem são os membros de uma sociedade guiada pelo cuidado, qual o papel do mercado nessa sociedade, quem deve ter a responsabilidade pela educação, até que ponto as instituições sociais apoiam a moralidade do cuidado, dentre outras questões.

Em resumo, o que Tronto defende é que o futuro do pensamento moral feminista será decidido pela amplitude do seu direcionamento teórico. Sem um maior embasamento teórico, a ética do cuidado fica em serviço da dominação patriarcal, que essencializa a

mulher como cuidadora e subalterniza as atividades de cuidado protagonizadas por classes subordinadas (SPINELLI, 2019, p. 254).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa de Gilligan, como se vê da leitura de Tronto, torna-se elitista ao tomar na sua amostra mulheres predominantemente universitárias que não estão atreladas ao cuidado do mesmo modo que mulheres negras e pobres, por exemplo, ao mesmo tempo em que se torna essencialista ao generalizar a referência do cuidado como uma condição psicológica de todas as mulheres, a partir apenas da amostra das mulheres norte- americanas, brancas e de classe média entrevistadas em sua pesquisa, reforçando, assim, estereótipos patriarcais[107]. Dessa forma, a crítica de Tronto é que é necessário pautar o cuidado com base na interseccionalidade entre raça, gênero e classe "a fim de não se recair em teses limitadas com pretensão de universalidade" (SPINELLI, 2019, p. 257).

REFERÊNCIAS

BIAGGIO, Ângela Maria Brasil. **Lawrence Kohlberg**: ética e educação moral. São Paulo: Moderna, 2002.

CRENSHAW, Kimberle. A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero. **Painel**: Cruzamentos raça e gênero. Ação Educativa, 2012.

GILLIGAN, Carol. **Uma voz diferente**: psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à idade adulta. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1982.

RACHELS, James. **Os elementos da filosofia da moral**. 4. ed. Barueri, SP: Manole, 2006.

[107] "[...] pode-se dizer que o cuidado foi pensado na teoria de Gilligan não sob o aporte e a experiência daqueles que mais diretamente lidam com ele. Tão atenta em distinguir a percepção moral das mulheres frente à percepção moral dos homens, **Gilligan distinguiu os homens das mulheres, mas não as mulheres entre si**" (SPINELLI, 2019, p. 256, grifo nosso).

SPINELLI, Letícia Machado. Contra uma moralidade das mulheres: a crítica de Joan Tronto a Carol Gilligan. **Ethic@**, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 245-262, 2019.

TRONTO, Joan. Más allá de la diferencia de género. Hacia una teoría del care. Traducción del Programa de Democratización de las Relaciones Sociales. Escuela de Posgrado Universidad Nacional de General San Martín. In: **Signs**: Jornal of Women in Culture and Society, vol. 12, University of Chicago, 1987.

SEÇÃO IV
ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

Capítulo 19
A ATUALIDADE DE HERBERT MARCUSE[108]

Anderson Alves Esteves[109]

"A liberdade é assim, movimentação".
(João Guimarães Rosa. *Grande sertão: veredas*)

O nexo entre o avanço da forma-mercadoria a todos os âmbitos sociais e a resistência que estes levantam foi percebido e muito bem interpretado por Herbert Marcuse. O autor é atual ao mesmo tempo em que cabe a ressalva de que suas ideias não podem ser aplicadas automaticamente, o que desrespeitaria a Teoria Crítica desenvolvida por ele. De um lado, o filósofo frankfurtiano fez suas reflexões a partir e acerca dos países centrais do capitalismo, mas, de outro, é verdade que, também por aqui, na periferia, *mutatis mutandis*, os tentáculos do mercado avançaram. O pensador tratou das lutas existentes em seu tempo, dentre elas, os movimentos estudantis nos EUA e na Europa, cujo zênite ocorreu no Maio de 1968, já cinquentenário. Entre nós – para circunscrever a questão apenas a partir do golpe de 2016 –, a Reforma do Ensino Médio, no governo Michel Temer, e os atuais ataques à educação, no governo Bolsonaro, levaram os estudantes e os profissionais da educação de volta às ruas (foram cinco "Tsunamis da educação" em 2019).

Em 1967, ao ser convidado para o congresso da *Socialistcher Deutscher Studentenbund* (SDS), Marcuse mostrou um tom consideravelmente diferente daquele de 1964, quando havia argumentado, em *O homem unidimensional*, que as novas formas de controle social, em vigência nas sociedades industriais avançadas, submetiam a luta de classes à latência, bloqueavam a efetivação da emancipação humana (a despeito da conclusão do livro indicar que

[108] Publicado, originalmente, no *site* A Terra é Redonda. Disponível em: https://aterraeredonda.com.br/a- atualidade-de-herbert-marcuse/. Acesso em: 19 jul. 2020.
[109] Professor do Instituto Federal de São Paulo (IFSP) e doutor em Filosofia pela (PUC-SP).

outsiders continuavam existindo) e contribuíam para caracterizar a ordem vigente como unidimensional – em 1972, o próprio filósofo frankfurtiano denominou a posição de 1964 como "superficial" (MARCUSE, 1973, p. 16). As conferências proferidas – *O fim da utopia*, *O problema do recurso à violência na oposição*, além de debates sobre a moral e a política e a questão do Vietnã – no congresso da organização alemã, apontaram para a persistência da "Grande Recusa" (MARCUSE, 1969, p. 7), mesmo sabendo de todas as dificuldades conjunturais, a exemplo da integração (infra e superestrutural) do proletariado norte-americano ao capitalismo monopolista, a ponto de a classe social em pauta ter adquirido conduta "antirrevolucionária" (MARCUSE, 1973, p. 15), constituindo-se de um "aburguesamento" (MARCUSE, 1976, p. 68) e expressado a *mimesis* entre dominados e dominadores naquele momento de mobilização constante e de "produtividade crescente" (MARCUSE, 1999, p. 48) sob o contexto da coexistência pacífica entre EUA e URSS.

Marcuse sabia que as novas formas de controle social (produção e distribuição de falsas necessidades superimpostas aos átomos sociais, indústria cultural, novas estruturas psíquicas e sexualidade correlatas ao período histórico, política, locução, tecnologia) ensejavam uma repressão (desnecessária, mas persistente) higiênica, tecnológica, palatável e mesmo agradável: a "dessublimação repressiva" (MARCUSE, 2015, p. 85) havia sido explicada mediante a extrapolação das categorias canônicas de Freud – a repressão tornara-se "mais-repressão" e o princípio de realidade, "princípio de desempenho" (MARCUSE, 1978, p. 51). O capitalismo monopolista colocara, no centro do modo de produção, a antiga carência em obsolescência e mergulhara as massas na opulência do consumo de toda sorte de porcarias matizadas e esquadrinhadas para diferentes estratos e classes sociais.

O proletariado estava integrado, mas existiam grupos que experimentavam diferentes formas de descontentamento: intelectuais, estudantes, grupos étnicos, movimentos de libertação do Terceiro Mundo, pacifistas, feministas, ecologistas, desempregados. Em suma, *outsiders* que, mediante demandas específicas, poderiam iniciar o destravamento da luta de classes, mesmo que não contassem com uma base social que alcançasse a maioria da população e que não fossem classes sociais – o argumento do filósofo alemão enveredava pela catálise

que estes grupos poderiam promover para despertar a classe trabalhadora tradicional. Tais grupos estavam entre as massas dependentes e administradas pelos grandes monopólios e reivindicavam novos modos de vida, novas necessidades, novas ética e estética, formas não repressivas de sexualidade, de pensamento, de individualidade – impossíveis sob a universalização da forma- mercadoria em todos os âmbitos e o consequente controle de todos eles. Assim, poder- se-ia encetar uma nova e Grande Recusa, uma "Nova Esquerda" (MARCUSE, 1976, p. 13), uma esperança em recolocar a emancipação humana na ordem do dia: muitos dos ativistas em questão pertenciam à classe média e esta perdera a ilusão da autonomia dos séculos anteriores, caíra na dependência dos grandes monopólios e, a despeito de algumas comodidades alcançadas, não possuía qualidade de vida irretocável, não tinha considerável parte das necessidades atendidas e sentia-se frustrada e vitimada por novas formas de carência sob o véu da opulência do consumo de falsas necessidades. Estendendo suas demandas à classe média e, outrossim, contemplando muitos interesses do proletariado tradicional, a base desta Nova Esquerda alcançara possibilidades reais de efetivação da emancipação humana.

Notadamente acerca dos estudantes, Marcuse percebeu que alguns escapavam às novas formas de controle social e reivindicavam a transvaloração dos valores estabelecidos à medida que suas necessidades, cognição e fantasias não estavam colonizadas pela ordem em virtude de saberem e sentirem que as sublimações não eram mais justificadas na etapa "madura" (MARCUSE, 1978, p. 139) da civilização e que uma "razão pós-tecnológica" (MARCUSE, 2015, p. 225) poderia ser edificada e superar a atual racionalidade (tecnológica, instrumental) para, de tal forma, contribuir com a efetivação de outra ordem, outro mundo – aquele no qual Eros não estaria agrilhoado por Thanatos, em que a política não estaria divorciada da moral, em que o princípio de desempenho seria superado pelo *ethos* estético e, assim, formar-se-ia uma "civilização não-repressiva" (MARCUSE, 1978, p. 28), "libidinal" (MARCUSE, 1970, p. 22). Com a repressão injustificável da sociedade industrial avançada a reduzir a todos como dependentes dos grandes monopólios, emergia a demanda por solidariedade na estrutura pulsional – a "base instintual para liberdade" (MARCUSE, 1969, p. 04), o

"fundamento biológico para o socialismo" (MARCUSE, 2011, p. 83), uma vez que o organismo adquirira uma (nova) forma de sensibilidade a não mais suportar a agressividade própria ao princípio de desempenho. Eis a nova sensibilidade presente nos grupos engajados e que mediaria a ação dos indivíduos e a mudança social – destravar-se-ia a luta de classes. Estudantes, privilegiados à medida que possuíam educação e conhecimento para tornarem-se cônscios de fatos, relações e contradições da sociedade vigente, poderiam usar tal formação para "ajudar" os demais a traduzir o protesto espontâneo em "ação organizada" e, com efeito, contribuir com a "reconstrução radical da sociedade" – "toda educação autêntica é educação política" (MARCUSE, 1973, p. 53). A própria educação, em si ambígua (ESTEVES; VALVERDE, 2016, p. 257), além de ser reprodução do existente à medida que é treinamento para eles (forma técnicos para o trabalho), não deixa de apresentar reflexões incompatíveis com o *status quo*, uma vez que é da "dinâmica interna" (MARCUSE, 2009, p. 35) dela propiciar que se imagine algo para além da sala de aula e ensejar um movimento que poderia transcender os *campi* em uma sociedade que oferece cada vez menos oportunidades.

Neste sentido, o movimento estudantil pode ser catalisador ao fermentar esperanças de uma sociedade livre, ao fortalecer demandas alternativas ao *status quo* e ao facilitar a percepção de que as soluções estão dispostas na encruzilhada entre revolta ou contrarrevolução, emancipação ou fascismo, esquerda ou direita, ampliação da qualidade de vida e da liberdade ou imersão na ditadura da forma-mercadoria e exploração perdulária do meio ambiente e das pessoas. A análise de Marcuse acerca do Maio de 1968, da radicalidade do movimento estudantil de Berlim e do movimento estudantil norte- americano – este com a participação do próprio filósofo (ESTEVES, 2019) –, mostrou o nexo entre as demandas específicas da área educacional (denúncia do mito da neutralidade acadêmica, ligações entre a atividade universitária e setores públicos e privados, demanda por currículos que também contemplassem questões hodiernas, diminuição do hiato entre teoria e prática e entre ciência e moral) com as mais gerais, tais como a reivindicação do fim da agressão ao Vietnã, das ações imperialistas, da produtividade destrutiva imanente à ordem capitalista, o terror próprio à

vida nas grandes cidades, os limites da democracia parlamentar, do liberalismo, do consumismo, a persistência do racismo, da repressão sexual... As reivindicações específicas não se resolveriam sem que as gerais não fossem consideradas, estas não seriam colocadas em pauta se aquelas não fossem tratadas.

Educação e sociedade, portanto, não resolvem seus problemas com o aprofundamento da forma-mercadoria, ao contrário, eles apenas aumentam, antes de Marcuse, bem o considerou Marx no seu artigo sobre a lei do furto de madeira na Alemanha. Cá, na periferia, a partir do nosso último golpe e para pensarmos apenas na educação, a Reforma do Ensino Médio (Lei 11.145/17), imposta pelo governo Michel Temer, palmilhou na contramão da melhoria da educação ao enraizar o mercado na organização escolar, ao canalizar o financiamento público para empresas gerenciarem a educação, ao subtrair grande parte do financiamento público da educação básica, ao retirar a obrigatoriedade de quase todas as cadeiras tradicionais do Ensino Médio, limitando-o à dimensão meramente instrumental – e reinventou a tradição da ocupação de escolas como ferramenta de luta, motivada também por ataques de governos estaduais em suas respectivas redes de ensino, sobretudo em Estados governados antes desse ano pelo PSDB, como Goiás, Paraná e São Paulo. Sob o governo Bolsonaro, os cortes e ataques à educação, que embargam a segurança orçamentária e patrulham os *campi*, e o "Future-se", que entrega os fundos públicos destinados às universidades para a iniciativa privada, reativaram a tradição de passeatas (de estudantes e de profissionais da educação) a se repetirem quase que mensalmente. Alguns dos denominadores comuns entre os dois governos supracitados foram: (1) desmontar o que sequer terminou de se construir, o Estado de bem-estar projetado pela Constituição de 1988, mas não estatuído em virtude do "poder de veto" (MIGUEL, 2019, p. 19) das classes dominantes; e (2) reativar algumas contestações, dentre elas, a do movimento estudantil.

Do ponto de vista marcusiano, a possibilidade de reagendar a emancipação humana torna-se manifesta se, do movimento estudantil – e também de outros, como o ambiental e o de mulheres, que ganharam mais força a partir dos efeitos descivilizatórios que partem do atual Executivo Federal –, por catálise, outros segmentos forem aglutinados.

REFERÊNCIAS

ESTEVES, A. A. Catálise para a mudança social ou efeito descivilizador? O estatuto dos movimentos estudantil e extraparlamentar em Herbert Marcuse e Norbert Elias. **Kínesis.** Marilia: vol. XI, n. 28, julho de 2019, pp. 26-28.

ESTEVES, A. A.; VALVERDE, A. J. R. Educação e emancipação em Adorno e Marcuse. **Cognitio-Estudos**. São Paulo: vol. 13, n. 2, 2016.

MARCUSE, H. **Actuels**. Tradução de J. M. Menière, Paris: Galilée, 1976.

MARCUSE, H. **A Grande Recusa Hoje**. Tradução de Loureiro e R. de Oliveira, Petrópolis: Vozes, 1999.

MARCUSE, H. **An essay on liberation**. Boston: Beacon, 1969.

MARCUSE, H. **Contra-revolução e revolta**. Tradução de A. Cunhal, Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

MARCUSE, H. **Eros e civilização**: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. 7. ed. Tradução de A. Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MARCUSE, H. **Five Lectures:** Psychoanalysis, Politics, und Utopia. 2. ed. Tradução de J. J. Shapiro e S. M. Weber. Boston: Beacon, 1970.

MARCUSE, H. **La sociedad carnívora**. Tradução de M. Grinberg, Buenos Aires: Godot, 2011.

MARCUSE, H. Lecture on education, Brooklyn College, 1968. In: KELLNER, D.; LEWIS, T.; PIERCE, C.; CHO, K. D. **Marcuse's challenge to education**. Lanham, USA: Rowman & Littlefield, 2009, pp. 33-38.

MARCUSE, H. Lecture on higher education and politics, Berkeley, 1975. In: KELLNER, D.; LEWIS, T.; PIERCE, C.; CHO, K. D. **Marcuse's challenge to education**. Lanham, USA: Rowman & Littlefield, 2009, pp. 39-44

MARCUSE, H. **O homem unidimensional**: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada. Tradução de R. de Oliveira, D. C. Antunes, R. C. Silva. São Paulo: EDIPRO, 2015.

MARCUSE, H. **Razão e revolução**: Hegel e o Advento da Teoria Social. 2. ed. Tradução de M. Barroso, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MIGUEL, L. F. **O colapso da democracia no Brasil**: da constituição ao golpe de 2016. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, Expressão Popular, 2019.

Capítulo 20
CONSIDERAÇÕES SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE HISTÓRIA E LIBERDADE DENTRO DA FENOMENOLOGIA ONTOLÓGICA EXISTENCIALISTA SARTREANA

Jonas Paulino de Sales[110]

INTRODUÇÃO

Nos anos que se seguiram após a publicação do livro *O ser e o nada ensaio de ontologia fenomenológica* (1943), uma enxurrada de críticas faria com que Sartre, preocupado com a má interpretação de sua obra, escrevesse mais algumas páginas, um ensaio nomeado *O existencialismo é um humanismo* (1946).

As principais críticas vieram por parte de um público religioso e também dos marxistas. Os cristãos o acusaram de que, negando a existência de Deus, todos os seus mandamentos e valores eternos não mais fariam sentido, restando apenas a pura gratuidade nos atos humanos. Homens e mulheres poderiam fazer tudo o que lhes fosse do querer: roubar, matar, enganar, sem que pudessem julgar os pontos de vistas e atos dos outros, condenando a existência histórica humana ou fracasso.

As críticas marxistas eram particularmente endereçadas ao fato de Sartre partir do *cógito* cartesiano, ou seja, da pura subjetividade, da qual não escaparia, e estaria fadado a uma visão individualista do mundo e da História, sendo incapaz de retornar à solidariedade humana. Ambas as acusações colocam no existencialismo sartreano o peso de que ele não se preocuparia com a história.

A pretensão deste trabalho é encontrar dentro do existencialismo proposto por Sartre, mais especificamente nos livros *O ser e o nada* e *O existencialismo é o humanismo,* seguindo uma trilha deixada por comentadores brasileiros como Leopoldo Franklin e Silva, Luiz Damon

[110] Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Cariri.
ufcjonas@gmail.com

Santos Moutinho e da autora Thana Mara de Souza, apontamentos a respeito de como o filósofo francês lida com a realidade concreta dos homens e das mulheres, como ele aborda e se preocupa com a História.

A doutrina existencialista sartreana, ao buscar coerência em sua pressuposição mais famosa, a de que a existência precede a essência, distancia-se de outros existencialismos, e doa aos homens e às mulheres a total responsabilidade sobre quaisquer ações por eles e elas praticadas. Dessa forma, haveria na condição humana, frente à realidade concreta dos fatos, ou seja, na História, a liberdade que nos é garantida ontologicamente.

Tomamos como objetivo geral expor, dentro das primeiras obras produzidas por Sartre, suas preocupações com a História, como ele a concebe e qual a importância dentro de sua doutrina. Como objetivos específicos explicaremos alguns dos entendimentos basilares do existencialismo sartreano, como os conceitos de liberdade, *para-si*, *em-si* e de consciência.

A relevância deste texto justifica-se na medida em que o encontro e o entendimento do existencialismo sartreano nos traz também a capacidade de enxergar a realidade de outro ponto de vista. Abrindo, assim, um leque maior de possibilidades quando nos deparamos com dilemas individuais ou coletivos, endereçados às mais diversas questões, sejam elas éticas, morais ou políticas, sempre pondo nos homens e nas mulheres a responsabilidade na construção do que entendemos como humanidade.

Este trabalho de conclusão de curso utiliza a pesquisa bibliográfica para se nortear a partir dos livros *O ser e o nada* e *O existencialismo é humanismo*, de Jean-Paul Sartre, e de periódicos cujas publicações de Leopoldo Franklin e Silva, da autora Thana Mara de Souza e Luiz Damon Santos Moutinho nos concedem passagem facilitadora. Ou lado de outras obras como *O imaginário, Questões de método, Idade da razão, Pena suspensa, Com a morte na alma* e *O muro,* todas de Sartre, somadas as leituras de *Tremor e temor* do escritor Soren Kierkegaard.

LIBERDADE E HISTÓRIA

Há, entre comentadores de Sartre, a perspectiva de que o

escritor, ao longo de suas obras, tenha cindido seu pensamento, levando-nos ao encontro de dois Sartres. Um primeiro, abstrato e sem nenhuma preocupação com a História, e, mais para o final de sua vida, um segundo, ficando suas preocupações em terreno da História, da concretude dos fatos.

Faremos o esforço de tentar mostrar aqui que, mesmo considerando haver uma mudança de foco em seu pensamento, já encontramos no Sartre jovem, que escreveu *A náusea* e *O ser e o nada*, alguém preocupado com a História. O próprio conceito de liberdade nos impede de pensá-lo fora da História. Vamos, então, ater-nos a essa primeira parte da escrita Sartreana, com a intenção de entendermos como é possível pensar a liberdade e a História.

Sartre nos mostra, em *O ser e o nada*, que podemos entender a definição de *para-si* do homem da mesma maneira que pensamos a consciência. Aqui a consciência não pode ser entendida como substância, sendo, fundamentalmente, movimento em direção às coisas. "A consciência é consciência de alguma coisa: significa que a transcendência é estrutura constitutiva da consciência, quer dizer, a consciência nasce tendo por objetivo o que ela não é" (SARTRE, 1997, p. 34). Transcendência aqui significa ir em direção ao que não se é.

Trata-se de esvaziar a consciência de qualquer resíduo nela deixado por seus antecessores.

> Sartre identifica a noção da consciência ao *Nada*. Se não há conteúdo algum, se é necessariamente movimento em direção ao que ela não é (ao *Em-si*, as coisas o mundo), a consciência não se distingue do nada de ser que é. Não há diferença entre o ato da consciência e sua essência, ela só é na medida em que se direciona as coisas, na medida em que existe. (SOUZA, 2010, p. 17).

O *Em-si e o Para-si,* que analogamente podemos também entender como o mundo e a consciência, ou o ser e o ente, obviamente não são o mesmo. De certa forma, há uma manutenção dos dualismos tão presentes em filosofias anteriores. Aqui, para existência de um, o outro é essencial. A consciência só pode existir jogando-se em direção às coisas, ao mundo, e o mundo só pode ser percebido examinado pela consciência.

O *Para-si* e o *Em-si* na doutrina sartreana estão sempre separados, porém um exige o outro, derivando suas existências a partir dessa relação. A divisão entre sujeito e objeto ainda permanece, sendo essa distinção que nos permite dizer que a consciência é desgarramento em direção ao mundo. "E a esse desgarramento da consciência, a esse movimento que mostra a consciência como sendo necessariamente voltar-se ao mundo e com isso distinta do mundo, Sartre chama de liberdade" (SOUZA, 2010, p. 18).

Aqui podemos enxergar a diferença entre o que costumeiramente entendemos por liberdade e a liberdade pensada pelo existencialismo. A liberdade, de que fala Sartre, não é uma substância fora dos homens e das mulheres, menos ainda pode ser vista como uma qualidade adquirida e expressa em alguns momentos de nossas vidas, atributo acrescido ou não a realidade humana. Prosseguindo em seu caminho investigativo, "a liberdade não é faculdade da alma apta a ser encarada e descrita isoladamente" (SARTRE, 1997, p. 68). A doutrina existencialista pensa a liberdade e a consciência de igual maneira, próprias do ser- para-si, ontologicamente, constitutivas do ser.

> A liberdade humana precede a existência do homem e a torna possível: A essência do ser humano acha-se em suspenso na liberdade. Logo, aquilo que chamamos liberdade não pode se diferenciar do *ser* da "realidade humana" O homem não é primeiro para ser livre depois: não há diferença entre o ser do homem e seu "*ser livre*" (SARTRE, 1997, p. 68).

O entendimento de liberdade, dentro da perspectiva do existencialismo sartreano, é diretamente relacionado ao movimento feito pela consciência em direção às coisas, ao mundo. A consciência só existe nesse ir em direção ao que não é, lançando-se ao mundo. A liberdade a acompanha nesse caminhar, sempre presente, é o ser da consciência. "E é por isso que a liberdade aqui é absoluta: ela se encontra em toda possibilidade de ação, em toda possibilidade de fuga, em toda relação que o homem mantém com o mundo" (SOUZA, 2010, p. 18).

Mesmo preferindo negar essa relação com o mundo, é preciso entender que as possibilidades de que os homens e as mulheres dispõem para tal credo são ainda maneiras de traçar relações com o mundo:

> Por isso não se trata simplesmente de uma mentira, e não apenas porque o enganador e o enganado coincidem na mesma pessoa, mas principalmente porque na origem da fixação de uma imagem de si, tida como inelutavelmente determinada, está a livre decisão tomada pelo sujeito de determinar-se de forma análoga àquela em que o outro o determinaria (SILVA, 2003, p. 50).

A realidade humana não se separa desse ir em direção a si mesmo, rumo a algo no mundo, definindo-se nesse movimento. A liberdade está presente em todos os momentos. Portanto, pode ser tida como absoluta, sobrepondo-se a possibilidade de haver uma determinação absoluta.

É indispensável deixar de constatar aqui que a possibilidade que os homens e as mulheres possuem de imputar suas ações a terceiros é também desgarramento de si em direção a algo, em direção ao que decidiram crer: "A má-fé repousa também nessa possibilidade de viver o processo de autoidentificação como extraposto" (SILVA, 2003, p. 51).

EXISTENCIALISMO E DETERMINISMOS

Voltar-se para as coisas é exigência de qualquer relação, atitude ou significação que venhamos a estabelecer com o mundo, seguindo esse raciocínio, não existe a possibilidade de prender o *Para-si* a ponto de deixá-lo sem qualquer escolha, não é possível defini-lo totalmente.

> Para que alguma determinação seja possível, e na medida em que a determinação é um tipo de relação que temos com o mundo e com os outros, é necessário antes garantir a possibilidade de relação, o que significa garantir o desgarramento da consciência e, portanto, a liberdade que somos. (SOUZA, 2010, p. 19).

Existe a possibilidade de escolher por não ser livre, todavia é preciso que sejamos livres para decidir deixar de ser. E o motivo disso deriva do movimento do nada em direção ao ser que nos constitui. Não nos misturamos às coisas que existem. Édessa forma que qualquer escolha é possível, qualquer ato e significação.

É impossível conciliarmos a liberdade e determinismo total, ou tratamos o homem como inteiramente livre ou inteiramente determinado. A liberdade assegurada por Sartre em suas obras não

admite aceitar algum tipo de determinação absoluta para a realidade humana. "Pois é claro que, se o sujeito fosse *si mesmo*, ele não se buscaria, apenas gozaria sua identidade na plena positividade" (SILVA, 2003, p. 43-44).

A determinação absoluta só pode ser compreendida em oposição a esse movimento feito pela consciência, que é próprio da liberdade e, portanto, não tem espaço no existencialismo Sartreano.

> Se começássemos por conceber o homem como algo pleno, seria absurdo procurar nele depois momentos ou regiões psíquicas em que fosse livre: daria no mesmo buscar um vazio em um recipiente que previamente preenchemos até a borda. O homem não poderia ora ser livre, ora ser escravo: é inteiramente e sempre livre, ou não é (SARTRE, 1997, p. 545).

O *para-si* elucida os homens e as mulheres e, por conseguinte, seu ser é sempre um ser que não é o que é sempre partindo do nada e indo em direção ao ser. A expressão *para- si,* não significa apenas o caminho a percorrer do sujeito, derivado de um ser que tem o ser distante de si. Ao lado desse movimento, o *para-si* nos informa também sobre a separação implícita ao movimento. Separado de si, o sujeito caminha na direção de si mesmo, percurso esse que nunca virá a se completar. Dessa maneira, não haveria distinção real entre a separação de si e a busca de si:

> Sartre refere-se à condição peculiar do *para-si*, que podemos definir de maneira bastante simplificada como o sujeito separado de si mesmo. Essa separação é constitutiva e o *para-si* a vive como uma diáspora. Com essa expressão Sartre quer indicar que o *para-si* é a sua própria separação, fazendo-se a si mesmo por via da separação que mantém de si (SILVA, 2003, p. 43).

A determinação encarada como totalidade, completude, daria o ser ao homem, fazendo-o pleno e, se há plenitude, não haveria vazio. A determinação, se a entendermos como limitação do movimento, próprio do *para-si*, existindo iria deteriorar completamente o que compreendemos até aqui por consciência, para-si e liberdade.

Considerar a liberdade, pensada por Sartre, como absoluta, implica também pensar o acontecimento do movimento que precede e é condição de qualquer tentativa de ataque à própria liberdade.

> Determinação alguma poderia impedir esse movimento, impedir essa relação entre *para-si* e *em-si*, mesmo porque sem essa relação, *para-si* nem mesmo nada seria, e *em-si*, mesmo existindo, deixaria de ter sentidos e significações. A condição para qualquer ação humana, inclusive para a fuga e a indiferença, é sermos liberdade, é não nos identificarmos com as coisas e ao mesmo tempo, sermos necessariamente relação com elas (SOUZA, 2010, p. 20).

Na filosofia sartreana, a liberdade é o ser do homem, é seu nada de ser, e se é justamente em ação que nos construímos, é existindo que somos. É exatamente dessa forma de pensar que é concebida uma ideia tão presente na doutrina existencialista, a de que a existência precede a essência. As determinações, responsáveis por limitar as nossas ações e nos definir como limitados, só poderiam existir diante da liberdade.

EXISTENCIALISMO E HISTÓRIA

Pensar a liberdade garantida ontologicamente e, por isso, absoluta, não seria também pensá-la abstratamente, apartando-a da realidade que nos rodeia? E, sendo assim, não teriam razão os críticos de Sartre ao dizerem que a sua visão de liberdade só é absoluta porque é também abstrata? "Postular que o homem é ontologicamente livre, e com isso nunca determinado absolutamente, não seria pensar numa liberdade de sobrevoo, numa liberdade autista, alheia à concretude, à vivência?" (SOUZA, 2010, p. 21).

Para o existencialista não existe identificação entre absoluto e abstrato. Pensar a liberdade garantida absolutamente não implica concebê-la como abstrata, mas sim o contrário disso, significa pensá-la concretamente. Sendo impossível imaginá-la distante da realidade humana, alheia a História.

> Esse processo pelo qual a consciência se encarna nas coisas, fora dela, tem de ser descrito por uma ontologia cujo eixo seja a intencionalidade e não a substancialidade. E como essa encarnação complexa, enquanto projeção concreta da consciência, constitui o existir como processo histórico, a descrição ontofenomenológica atinge o âmbito da história (SILVA, 2003, p. 46).

A liberdade do *para-si* e o exercício histórico dessa liberdade só são compreensíveis à luz da existência concretamente inserida em um tempo histórico, isto é, agregadas a um conjunto de situações que torna possíveis as ações. A liberdade é posta como estrutura de todos os atos de mulheres e homens, o que não significa dizer que ela é realizada a todo instante. Porém, ser a liberdade é requisito para se buscar a liberdade concreta, e esse movimento é possível somente porque somos desgarramento da consciência, extrapolação do que nos é dado.

Quando o existencialista, pensado por Sartre, diz que somos completamente livres, não se quer negar aqui situações de opressão. Trata-se de garantir que diante delas possamos resistir e lutar, significá-las por meio de revoltas ou qualquer outro tipo de comportamento. É porque não há identificação com o que é *em-si-mesmo*, porque somos esse caminhar em sua direção, que é possível modificar o que nos é colocado à frente, propiciando nosso agir.

Postos diante da realidade e, portanto, na História, homens e mulheres não são completamente determinados. É a partir da realidade histórica, é voltando-se para ela que nos fazemos e fazemos o mundo a nossa volta.

> A liberdade não pode ser totalmente limitada pela História, e por isso é absoluta, mas também não se dá fora da História, sem se relacionar com ela, e por isso é absoluta concretamente. Como já dissemos em alguns momentos, a liberdade sartreana não se diferencia do ser da consciência, da intencionalidade do *para-si* (SOUZA, 2010, p. 23).

A necessidade de pensar a liberdade como absoluta vem junto da exigência de pensar a liberdade concretamente, ou seja, como associação indispensável que a consciência, para existir, precisa ter com o mundo.

> Não há liberdade a não ser em situação, e não há situação a não ser pela liberdade. A realidade humana encontra por toda parte resistências e obstáculos que ela não criou; mas essas resistências e obstáculos só têm sentido na e pela livre escolha que a realidade humana é (SARTRE, 1997, p. 602).

Como ser da consciência, a liberdade não pode existir a não ser em ato, em situação, relacionando-se com as coisas no mundo, é o que

autoriza nosso filósofo existencialista a defini-la como concreta. Sob outra perspectiva, em mundo habitado, todos os objetos presentes nele e todas as nossas situações vividas, só existem como tais porque mulheres e homens são liberdade, desgarramento do ser. Sendo absolutamente liberdade, homens e mulheres podem doar sentidos ao lugar que habitam, ao passado vivido e a todas as outras coisas que se mostram à consciência.

As situações históricas mudam. Podemos nascer herdeiros de grandes fortunas, vir ao mundo escravizado, ou senhor de engenho, em uma sociedade qualquer, o que não se altera é a nossa presença no mundo, a convivência com os demais. É na situação concreta que alçamos o véu do desvelamento, construindo a nós mesmos como seres que doam significados ao que nos acontece.

Sartre, já em seus primeiros escritos, preocupa-se em nos oferecer uma liberdade dentro de um ponto de vista histórico, não abstrata, mas sim concreta, só existindo em ação, em conexão com o mundo e seus habitantes.

O *cogito* é ponto de partida para o existencialismo sartreano, porém precisamos levar em consideração que o projeto, nunca completo, que são os homens e as mulheres, escapa e encontra um mundo de possibilidades a sua volta. E neste mundo constatam a existência de outras consciências, outras liberdades, as pessoas. Sendo assim, o engajamento, descrito por sua doutrina, não pode existir apenas abstratamente, afastado da realidade.

É na realidade efetiva que o engajamento é possível, na concretude dos fatos, a cada encontro, a cada ato, em todos os momentos. A angústia, sentida por todos aqueles que não agem de má-fé, derivada desse engajamento, nasce fruto do encontro com um mundo já dado antes de nossa existência e da construção de um novo que queremos que ele se torne.

A angústia sentida ao nos depararmos no lugar no qual precisamos formar a nós mesmos e tomarmos decisões que contemplem não só a possibilidade de uma boa vida individual, mas também proporcionar, a cada uma de nossas ações, a possibilidade de que seja possível aos outros encontrarem uma boa vida da mesma maneira que obtivemos. Engajamento e angústias existencialistas não podem existir

de outra maneira que não seja fazendo parte da realidade concreta, dentro de um contexto histórico.

REFERÊNCIAS

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **Temor e Tremor**. Tradução Maria José Marinho. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

MOUTINHO, L. D. S. Negação e finitude na filosofia de Sartre. **Discurso**, São Paulo, v. 33, pp. 105-152. 2003.

SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um Humanismo**. Tradução de Rita Correia Guedes. 3. ed. São Paulo: Nova Cultura, 1987.

_____. **O Ser e o Nada**: Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 22. ed. São Paulo: Vozes LTDA, 2011.

_____. **O imaginário**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fontes. 3. ed. São Paulo: Nova Cultura, 1987.

_____. **Questão de Método**. Tradução de Bento Prado Júnior. 3. ed. São Paulo: Nova Cultura, 1987.

_____. **Idade da razão**: Os caminhos da Liberdade. vol. I. Tradução de Sérgio Milliet. 5. ed. Belo Horizonte: Venda Nova, 1996.

_____. **Pena Suspensa**: Os caminhos da Liberdade. vol. II. Tradução de Amélia Petinga. 5. ed. Belo Horizonte: Venda Nova, 1996.

_____. **Com a Morte na Alma**: Os caminhos da Liberdade. Vol. III. Tradução Isabel Brito. 5. ed. Belo Horizonte: Venda Nova, 1996.

_____. **O Muro**. Tradução de H. Alcântara Silveira. 10. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

SILVA, F. L. Conhecimento e identidade histórica em Sartre. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 26, n. 2, pp. 43-64, 2003.

_____. Literatura e experiência histórica em Sartre: O engajamento. **Doispontos**, Curitiba, v. 3, n. 2, pp. 69-81, 2006.

_____. Sartre e ética. **Bioethikos**. São Paulo, v. 4, n. 3, pp. 269-273, 2010.

Souza, T. Liberdade e determinação na filosofia de Sartre. **Kínesis**, São Paulo, v. 2, n. 3, pp. 13-27. 2010.

_____. Tensão e liberdade na filosofia de Jean-Paul Sartre. **Trans/Form/Ação** São Paulo, v. 35, n. 1, pp. 147-166, 2012.

Capítulo 21
DO TERRORISMO À PANDEMIA: UMA ANÁLISE AGAMBENIANA DA CRISE

Carolini Dellavalle Vilão[111]

INTRODUÇÃO

A pandemia, ocasionada pela COVID-19, trouxe um estado de emergência diferente de qualquer outro vivido até o presente momento. É preciso lidar com um inimigo invisível e desconhecido, de fácil contágio. O método adotado, portanto, por basicamente todos os países do mundo, é o isolamento social. É um fato extraordinário e, em decorrência disso, vários pensadores começaram a analisar a situação. Destaca-se o trabalho de um deles que é o filósofo Giorgio Agamben. No dia 26 de fevereiro de 2020, o italiano divulgou o primeiro artigo de uma série de declarações intitulado "Lo stato d'eccezione provocato da un'emergenza immotivata" sobre a COVID-19. Um texto que foi considerado bastante polêmico e que iniciou um debate entre outros filósofos.

Ressalta-se a preocupação de Agamben (2020) no início da epidemia na Itália sobre as medidas adotadas pelo governo italiano, que restringiu o direito de circulação da população. Um fato aparentemente único, em que um estado democrático, através de uma situação de emergência, restringe, por meio de um decreto, um dos principais direitos que é o de ir e vir. Ao analisar a pesquisa que o filósofo vem desenvolvendo ao longo das últimas décadas, sua preocupação é bastante válida, pois o Estado de Exceção permanente nunca esteve tão claro e nítido.

Agamben (2007) afirma que as democracias modernas estão unidas com o Estado de Exceção, sendo este último responsável por conter o caos, mas, ao mesmo tempo em que precisa dele para existir, bem como as democracias modernas precisam do Estado de Exceção. A

[111] Graduanda em Direito pelo Centro Universitário do Pará-CESUPA. E-mail: carol.d11@hotmail.com

ideia do autor é de que essa nova conjuntura feita pelo soberano, sendo este o detentor do poder de instaurar a exceção e de retirá-la, para garantir a continuidade do sistema, proteger o governo ou a Constituição, mas principalmente para garantir o poder do soberano. Agamben (2017) afirma que, mundialmente, vários países democráticos estão vivendo crises, sejam elas econômicas, políticas ou sociais. Também ressalta que não há um interesse muito grande dos governantes em saná-las. A questão abordada pelo autor é de que a nova forma de poder precisa da exceção e, em decorrência disso, é traçado um inimigo em comum.

> Em tempos de crise, o governo constitucional deve ser alterado por meio de qualquer medida necessária para neutralizar o perigo e restaurar a situação normal. Essa alteração implica, inevitavelmente, um governo mais forte, ou seja, o governo terá mais poder e os cidadãos menos direitos. (ROSSITER, 1948, p. 5, apud AGAMBEN, 2007, p. 21).

É evidente que a crise gerada pela pandemia tem um caráter único e, por causa desse efeito excepcional, não há precedentes de quais seriam as medidas governamentais "certas" a serem tomadas. Para o filósofo, essa é apenas mais uma crise, superando esse período, talvez haverá uma econômica ou social. No fim, poderão surgir outras. No livro Estado de Exceção (2007), ele utiliza como exemplo as *states action*, em decorrência dos efeitos causados pós 11 de setembro de 2001, o atentado terrorista contra as torres gêmeas, e enfatiza que essa situação emergencial deu um grande poder ao Estado estadunidense, a ponto de seus próprios cidadãos se tornarem potenciais inimigos, isto é, em nome de uma crise jamais vista. Medidas excepcionais ingressaram no ordenamento jurídico, tornando-se, assim, regra. Este é o medo enfatizado por Agamben, em 27 de fevereiro de 2020, que as medidas emergenciais causadas pela COVID-19 se tornem regra. O objetivo deste trabalho é elucidar que a teoria abordada pelo autor em seu texto pandêmico não é nova, mas sim o trabalho que ele desenvolve ao longo das últimas décadas.

BREVE RESUMO DAS DECLARAÇÕES DE GIORGIO AGAMBEN DURANTE A PANDEMIA

O objetivo deste tópico é abordar, de forma breve e em ordem cronológica, as declarações mais importantes do filósofo Giorgio Agamben durante o período pandêmico. Para alcançar essa proposta, será utilizado o livro *A che punto siamo?*, de 2020, no qual estão reunidas todas as declarações. No entanto, antes de começar a abordagem, é preciso ressaltar que o autor escreve seus textos segundo a sua realidade, a italiana, não possuindo o objetivo de generalizar os contextos, afinal, cada país apresentou suas próprias peculiaridades.

A primeira declaração aconteceu em 26 de fevereiro, com um artigo que deu início a uma série de discussões. Em "L'invenzione di un'epidemia", o autor aborda as primeiras declarações feitas pelos médicos sobre a COVID-19. Nelas constam que apenas 4% dos infectados apresentavam sintomas graves, demonstrando que não era uma doença extremamente perigosa. No entanto, a Itália resolve prevenir-se e instaura o isolamento social, cancelando eventos importantes, como o carnaval de Veneza, e fechando estabelecimentos e escolas. Instaurou-se, assim, a quarentena por meio de um decreto, uma limitação de direitos jamais vista na história do país. "O decreto-lei, imediatamente aprovado pelo governo 'por razão de higiene e segurança pública', resolve-se em fato por uma verdadeira e própria militarização" (AGAMBEN, 2020, p. 14, tradução nossa).[112] No texto, é criticado principalmente a grande aceitação populacional das medidas restritivas em nome de uma suposta segurança.

Em relação a essa declaração, é preciso fazer um adendo. Em fevereiro, no período em que esse artigo foi escrito, a situação da Itália ainda era tranquila, isto é, não havia muitos casos e os contágios eram mínimos. A Itália é um país dividido por regiões, assim como o Brasil, e cada governo regional ficou responsável por gerir a crise da COVID-19 de forma individual, isto é, não havia dados nacionais com o número de infectados, apenas regionais. Além disso, na semana do escrito de

[112] Il decreto-legge subito approvato dal governo 'per ragioni di igiene e di sicurezza pubblica' si risolve infatti in una vera e propria militarizzazione.

Agamben, surgem campanhas no país como "Milão não para" (tradução nossa)[113], enquanto outras regiões entravam em quarentena. Posteriormente, com o surto do vírus, o governo assume a gestão da crise.

No texto denominado "Chiarimenti", datado de 17 de março de 2020, o filósofo afirma que o medo traz à tona verdades escondidas, como o fato de que a vida nua se tornou extremamente importante e, para salvá-la, as pessoas estão dispostas a sacrificar qualquer coisa: sua condição normal, o trabalho, a convivência. Além disso, deixa claro que o Estado de Exceção é a condição normal. Ressalta também que no passado ocorreram epidemias mais sérias que a da COVID-19, e nenhuma medida rígida como a do isolamento social teria sido tomada. Como as pessoas estão acostumadas a estarem em uma condição de crise contínua, não perceberam que foram reduzidas à vida biológica, aceitando qualquer medida para salvá-la (AGAMBEN, 2020, p. 20-22).

No livro, é traduzida uma entrevista de Agamben ao *Le Monde* com o título "L'epidemia mostra che lo stato di eccezione è diventato la regola", na qual, é abordado um esclarecimento importante: os dados utilizados inicialmente pelo autor eram os divulgados pelo Consiglio Nazionale delle Ricerche. Outro ponto é que a proposta, desde o início, é analisar as consequências políticas e éticas, não as que envolvem a Medicina. Por fim, ele elucida que o paradigma da segurança é necessário, para que a situação de exceção seja produzida (AGAMBEN, 2020).

No texto do dia 13 de abril, intitulado "Una domanda" (2020), o filósofo inicia com uma pergunta: "Como foi possível que um país inteiro tenha entrado em colapso ético e político diante de uma doença?"[114] (AGAMBEN, 2020, p. 35, tradução nossa). Para poder responder, o autor elencou três pontos: 1) como as pessoas aceitaram, apenas em nome de um risco, que os seus entes queridos morressem

[113] MILANO non si ferma, la campagna social a favore dei commercianti. Affaritaliani. 15 set 2020. Disponível em: <https://www.affaritaliani.it/milano/milano-non-si-ferma-la-campagna-social-a-favore- dei-commercianti-655130.html>. Acesso em: 07 ago. 2020.

[114] Com'è potuto avvenire che un Paese sai senza accorgersene eticamente e politicamente crollato di fronte a uma malattia?

sozinhos e que seus corpos fossem cremados sem um funeral; 2) apenas em nome de um risco, que não era possível analisar sua proporcionalidade, aceitaram limites à liberdade jamais impostos antes, limitando os contatos e afetos, já que o próximo era uma possível fonte de contágio; 3) as pessoas gostam de acreditar que passada a emergência, a vida voltará ao normal, mas as próprias autoridades já confirmaram que este será o cenário por algum tempo, o distanciamento social permanecerá. Por fim, o autor ressalta que é impressionante que as palavras do primeiro ministro e do comandante da proteção civil tenham imediatamente valor de lei, igualzinho como o *Fuhrer*. Ele também recorda o Eichmann, que aparentemente possuía uma boa fé e que, na realidade, as pessoas, para protegerem a vida, renunciam ela (AGAMBEN, 2020, p. 35-38).

No artigo "La nuda vita", de 19 de abril de 2020, afirma-se que a exceção é o que permite a transformação da democracia em estado totalitário, como ocorreu durante o nazismo. O Estado de Emergência se tornou técnica de governo, no qual o poder executivo substitui o legislativo. A vida nua aparece quando se separa a experiência corpórea da espiritual, isto é, quando separamos a vida biológica da afetiva e cultural (AGAMBEN, 2020).

No texto intitulado "Biosicurreza e política" (2020), do dia 11 de maio, o autor alerta que os dispositivos de exceção, mais do que utilizados para conter a crise da COVID-19, podem se tornar o novo paradigma de governo. Seria criado um terror sanitário, uma lógica de prevenção aos riscos futuros, na qual o cidadão não teria direito à saúde, mas seria juridicamente obrigado à saúde. Se o discurso da segurança já havia feito com que as pessoas aceitassem limites às suas liberdades jamais vistos na História, a biossegurança permite ir além (AGAMBEN, 2020).

É importante fazer uma observação sobre a preocupação de Agamben em relação à ciência e a acusação que esta tenha virado a nova religião. O autor é italiano e advém da experiência nazismo/fascismo, na qual em nome da evolução médica, eram feitos testes com humanos, passando por cima qualquer princípio ético e moral. Por exemplo, o estudo sobre hipotermia feito em Dachau é um dos mais utilizados e completos no meio acadêmico. A questão levantada por Agamben é que

as medidas para o combate à pandemia não podem se pautar apenas na opinião da ciência, é preciso também ter uma análise ética e política.

Por fim, no texto "Il diritto e la vita", ele explica que a situação pandêmica põe a saúde como um jogo entre o direito e a política. O autor retoma os romanos, afirmando que, para eles, a natureza — e tudo que envolvia a vida natural — não era uma pauta do direito, mas era separada deste, restando apenas como um pressuposto de uma situação fictícia. Depois dos novecentos, a vida passa a ser um objeto do direito, que ora é tutelada ora é excluída. Quando a saúde é tutelada, começa a ser excluído tudo aquilo que pode conduzir a uma enfermidade. Essa pauta também foi utilizada por Hitler, que em julho de 1933, promulga uma lei sobre doenças hereditárias, possibilitando a criação de uma comissão para a saúde hereditária, legitimando a esterilização de mais ou menos 400 mil pessoas, tornando assim, uma obrigação a conquistar a qualquer preço, não importando o quão alto seja (AGAMBEN, 2020).

A EXCEÇÃO COMO TÁTICA DE GOVERNO

As declarações de Giorgio Agamben não podem ser consideradas ao todo inéditas, afinal é uma pesquisa desenvolvida ao longo de mais de vinte anos, intitulada de projeto *Homo sacer,* que reúne diversos temas como: vida nua, estado de exceção, guerra civil, *oikonomia*, entre outros. O presente trabalho visa analisar suas intervenções recentes com apenas os três primeiros temas.

No primeiro livro, *Homo sacer I*: poder soberano e a vida nua, de 2007, o filósofo aborda a ideia de politização da vida biológica. Para desenvolver essa hipótese, são retomados dois conceitos gregos: *bíos*, que é a vida qualificada; e *zoé*, a vida biológica. O autor resgata a diferença abordada por Aristóteles, na qual elucida que a *oikos* é a casa e tudo aquilo que está ligado à vida biológica, reprodutiva. A *polis*, por sua vez, é o lugar por excelência da vida política, envolvendo as questões existenciais do ser humano. Segundo o autor, na modernidade, a *zoé* se torna o centro da política estatal, isto é, a vida biológica é capturada pelos dispositivos estatais e agora passa a ser controlada pelo governo. Uma vez que, "nos limiares da Idade Moderna, a vida natural começa, por sua vez, a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal, e a política se

transforma em biopolítica" (AGAMBEN, 2007, p. 11).

É a partir dessa perspectiva que o Estado começa a se preocupar com a saúde e o bem-estar da população, tornando-se o "governo dos homens". É com base no discurso de proteção à vida que políticas públicas controversas serão aprovadas. O ser humano perde a *bíos* para proteger a *zoé*, surgindo "então na história seja o difundir-se das possibilidades das ciências humanas e sociais, seja a simultânea possibilidade de proteger a vida e de autorizar seu holocausto" (AGAMBEN, 2007, p. 11). A politização da vida biológica produz o que o autor denomina de *vida nua*. Ela está a todo tempo exposta à morte, não podendo ser considerada sacrifício ou homicídio, estando totalmente a mercê do poder soberano. O *homo sacer* configura essa dupla exclusão e captura: no momento que é excluído também é capturado, estando ao mesmo tempo dentro e fora do ordenamento jurídico, incluído pela sua exclusão. Essa condição, faz com que sua vida esteja exposta, permitindo a atuação do soberano, é dele o poder de deixar viver ou deixar morrer, pois "a sua morte não significa nada para a comunidade" (PEIXOTO, 2016, p. 26).

É nessa perspectiva de exceção e soberania que será abordado o segundo livro *Estado de exceção: homo sacer, II, I*, no qual Agamben (2004) se baseia em dois autores, ainda que este trabalho aborde apenas Carl Schmitt. A famosa frase "o soberano é aquele que decide sobre o Estado de exceção" é do jurista alemão, Schmitt (1996, p. 87), o qual afirma que existe uma íntima relação entre o direito e a exceção, pois esta é fundamental para conter uma situação de caos, em que o ordenamento jurídico não pode ser aplicado, até que se possa restabelecer o plano normal. É nesse momento de instabilidade que fica comprovada a necessidade de uma ordem, que não obrigatoriamente está relacionada com a vigência do direito, pois também há uma ordem em um contexto excepcional.

Na leitura de Agamben acerca de Schmitt, em relação ao livro *Teologia Política* (1996), afirma-se que não existe esfera fora do direito, isto é, até o próprio poder de decidir sobre a exceção está incluído no ordenamento jurídico. Diante disso, o soberano é aquele que não funda, nem conserva o direito, somente o suspende, inserindo assim a anomia no *corpus* político. O que o autor italiano traz de novo é que o Estado de

Exceção acabou se tornando regra, sendo agora utilizado como tática de governo, suspendendo alguns direitos específicos para manter uma ordem: "Agamben se propõe a investigar o sucessivo avanço das medidas de exceção dentro do projeto de governabilidade moderna" (PEIXOTO, 2016, p. 65).

Segundo Agamben, as democracias modernas vivem em constante período de crise, sejam elas econômicas, sociais ou políticas. E é com base nessas urgências que a maior parte dos representantes do poder estatal governam por meio de decretos, medidas rápidas para conter o caos momentâneo.

> É perceptível em seus discursos frases como "precisamos resolver isso com urgência", "é uma emergência como jamais vista", em todas elas, é notável um clamor pelo imediatismo, e os trâmites legais são ultrapassados, lentos, por isso se utilizam de decretos para governarem. É importante ressaltar, que todas as situações emergenciais aparecem como inéditas, e urgem do poder público um imediatismo "estado de exceção, que é a resposta imediata do poder estatal aos conflitos internos mais extremos (AGAMBEN, 2004, p. 12).

Como foi exposto, o Estado de Exceção figura como práticas autoritárias e excepcionais com o ordenamento vigente da Constituição. É a partir disso, que o autor aborda a força de ~~lei~~. Para explicar esse termo, é preciso elucidar sobre a vigência e eficácia. Uma norma vigente é aquela que já passou por todos os trâmites legais e está em vigor, possuindo validade. Já a eficácia é a aplicabilidade de uma regra que não necessita ter passado pelo legislativo. Quando é instaurado o estado de exceção, ele suspende o ordenamento, mas este continua em vigor. Como abordado acima, os períodos excepcionais são regidos por suas próprias regras, normalmente a partir de atos do poder executivo, que são os decretos. Eles possuem eficácia, mas não validade, pois não passaram pelos trâmites legais. O filósofo Agamben as denomina força de ~~lei~~ (com o risco em cima, pois são usadas como se lei fossem). É nesse espaço de exceção que "a abertura de um espaço em que aplicação e norma mostram sua separação e em que uma pura força- de-lei realiza (isto é, aplica desaplicando) uma norma cuja aplicação foi suspensa" (AGAMBEN, 2004, p. 63).

Com base nesse recurso, foi proclamada a quarentena, isto é, em nome de uma emergência sanitária jamais vista, o Primeiro Ministro, no caso italiano, ou o Presidente da República, decreta um estado de calamidade pública. Assim, um dos principais direitos, o de ir e vir, responsável pelo acesso a todos os outros, é suspenso, e todas as pessoas dentro daquela nação estariam em isolamento social. Sua vida agora estará, por ora, interrompida. Em tese, a Constituição continua em vigor, apenas um direito se encontra suspenso. Ainda com base na força de lei, as autoridades policiais poderiam vigiar e multar (dependendo do país, prender) quem estivesse descumprindo a quarentena.

O que Agamben alerta, em todos os textos, é que as pessoas aceitaram essa privação sem questionamentos, pois o medo de perder a vida biológica era muito maior, perde-se a *bíos* para tentar salvar a *zoé*. O Estado se utilizou de mais uma crise para legitimar suas medidas excepcionais, já que estas se tornaram táticas corriqueiras de gestão. Segundo o autor, é preciso estar atento a como estas questões são utilizadas pelo governo. Por exemplo, na cidade de Belém do Pará, no dia 06 de junho de 2020, os *shopping centers* abriram com filas enormes, como consta nas reportagens: "houve filas nas portas de dois dos maiores *shoppings* da cidade" (CAVALCANTE, 2020). No mesmo final de semana, no dia 07 de junho, o ato político "Vidas Negras Importam" foi barrado por desrespeitar o isolamento social: "112 pessoas foram detidas pela Polícia Militar por desrespeito ao isolamento social da pandemia do coronavírus" (MATOS, 2020). É o que Agamben alerta desde o início do seu projeto *Homo sacer*: a exceção se tornou paradigma de governo, o que se modifica ao longo dos anos é o discurso utilizado para legitimá-la.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta desse trabalho era fazer uma síntese das declarações mais importantes feitas pelo filósofo Giorgio Agamben nesse período de pandemia, trazendo a sua preocupação com as medidas excepcionais tomadas, em seu caso pelo governo italiano, mas que apresentam similaridades com os atos governamentais de outros países, associando as declarações com a teoria que o filósofo desenvolveu ao longo dos anos. Também, nessa perspectiva, apresentamos dois esclarecimentos

quanto à leitura do autor aqui no Brasil. A questão é que não se pode analisar um pensador europeu, sem conjuntamente levar em consideração o contexto no qual ele vive.

A reflexão que Agamben (2020) aborda é extremamente importante e dura em alguns aspectos. Não quer dizer que o autor é contra o isolamento social ou um negacionista quanto ao vírus. Na realidade, sua preocupação vai além. Seus questionamentos são sobre as consequências dessas medidas excepcionais no ordenamento jurídico e se, assim como com a crise do terrorismo, na qual as *state action* foram positivadas, as restrições de segurança também se tornarão regra. O que ele propõe analisar é: a partir da crise da COVID-19 estaremos em frente a uma mudança permanente e se é válido perder a liberdade para salvaguardar a *zoé*.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **A che punto siamo?** Macerata: Quodibet, 2020.

_____. **Estado de Exceção**: homo sacer, ii, i. 5. ed. São Paulo: Boi Tempo, 2004.

_____. **Homo Sacer**: edizione integrale. Torino: Quodlibet, 2018.

_____. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

MATOS, Viviane. Ato "Vidas Negras Importam" é marcado por violações a jovens da periferia de Belém. **Amazônia Real.** 15 set 2020. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/ato-vidas-negras-importam-e-marcado-por-violacoes-a- jovens-da-periferia-de-belem/>. Acesso em: 07 ago. 2020.

CAVALCANTE, Luciana. Em primeiro dia de abertura de shoppings, Belém tem aglomeração e filas. **Uol.** 15 set 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2020/06/06/com-inicio-da- abertura-belem-tem-aglomeracao-e-filas-em-shoppings.htm?cmpid=copiaecola>. Acesso em: 07 ago. 2020.

PEIXOTO, Erika Gomes. **O estado de exceção como paradigma entre a politização da vida e a despolitização da cidadania**. 2016. 126 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2016. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/20114>. Acesso em: 07 ago. 2020.

SCHMITT, Carl. **Teologia política**. São Paulo: Editora Página Aberta Ltda, 1996.

Capítulo 22
ESTADO DE EXCEÇÃO, CONSTITUCIONALISMO AUTORITÁRIO E SAÚDE PÚBLICA NO BRASIL: A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E A RESISTÊNCIA DEMOCRÁTICA

Emerson de Lima Pinto[115]

INTRODUÇÃO

A cultura constitucional, no que se refere ao tema garantias e proteção, é antiga. Tendo isso em vista, pode-se afirmar que é preciso compreender o avanço do processo civilizatório e não se conformar com retrocessos. Os direitos e garantias fundamentais devem ser vistos como construção teórica para além da tradição do *constitucionalismo clássico*, a fim de que se pense sobre os novos fenômenos sociais e suas implicações para a sociedade e para o Direito.

Com o aparecimento da pandemia, não é possível conformar-se com um ambiente de trevas que propicia práticas autoritárias e totalitárias e, agora, impõe-se afirmar a primazia dos direitos humanos sobre os demais direitos internos dos Estados. Logo, pretende-se esclarecer, sucintamente, os institutos pátrios que tratam do sistema de crises na Constituição e seus reflexos para a Filosofia e para o Direito na sociedade contemporânea.

As liberdades individuais e coletivas fazem parte do humanismo indispensável à existência de qualquer Estado no mundo e deve estar previsto nas cartas constitucionais. Como consequência das atribuições desses Estados, surge a tutela de direitos humanos, dentre os quais, a relevância da saúde para a vida e a dignidade humana, razão pela qual a saúde é um relevante bem jurídico tutelado pela ordem constitucional brasileira, independente de condições socioeconômica, para todo cidadão, por meio do SUS e o pensamento *garantista,* pode contribuir em tempos de pandemias.

[115] Pós-doutor em Direito e Doutor em Filosofia/UNISINOS. Professor de Direito do Centro Universitário CESUCA

OS INSTRUMENTOS DO SISTEMA DE CRISE NO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO

Verifica-se que, em ambiente de crise que envolve a Defesa do Estado e das Instituições Democráticas, constituem-se dois modelos de "Estados" que podem ser decretados nos limites do texto constitucional: os que se referem à segurança nacional (de Defesa e de Sítio) e os relativos a desastres naturais compreendidos dentro do Estado de Defesa (estado de observação, alerta, emergência e calamidade pública). Os Estados de Defesa e o de Sítio podem ser decretados em casos excepcionais, como revoltas populares, conflitos indeterminados de grande repercussão, situações de guerra, ou enquanto evolução de uma situação anterior não equacionada pela Intervenção Federal. Eles servem para ampliar o poder do governo e dotá-lo de maior agilidade nesses eventos de grave risco. O outro conceito serve para classificar desastres, como chuvas fortes e grandes estiagens, que podem atingir áreas restritas ou até um país inteiro. Contudo, é essencial observar, sempre, os princípios de necessidade, proporcionalidade e proibição do excesso no agir estatal. Os meios de reação e proteção da ordem constitucional em que se admite o Estado de Defesa e o Estado de Sítio estão regulados nos artigos 136 a 141 da Constituição, no sistema constitucional e sistema normativo. Contudo, para questões de natureza sanitária, temos o Estado de Emergência Sanitário, previsto na legislação infraconstitucional (DE PAULA, 2016, p. 181).

No ambiente de crise, a Constituição informa ao Presidente da República que, ouvidos o Conselho da República e o Conselho de Defesa Nacional, ele poderá decretar *Estado de Defesa* (FERRARI, 2011) para preservar ou prontamente restabelecer, em locais restritos e determinados, a ordem pública ou a paz social ameaçadas por grave e iminente instabilidade institucional ou atingidas por calamidades de grandes proporções na natureza. Logo, é imperativo um pensar hermenêutico para conceituar os termos indeterminados que surgem na Constituição. O tempo do Estado de Defesa não será superior a trinta dias, podendo ser prorrogado uma vez, por igual período, se persistirem as razões que justificaram a sua decretação.

Na sequência dos eventos, decreta-se o Estado de Defesa ou a

sua prorrogação, e o Presidente da República, dentro de vinte e quatro horas, submete o ato com a respectiva justificação ao Congresso Nacional, que decide por maioria absoluta, podendo rejeitar o decreto. As medidas excepcionais que estão autorizadas durante o Estado de Defesa vêm enumeradas no art. 136, §1º, da Constituição. Dentre as restrições aos direitos fundamentais admitidas no ambiente de crise estão os direitos de reunião e sigilo de correspondência, de comunicação telegráfica e telefônica. Entretanto, verifica-se que a situação de perturbação pode ser mais gravosa e, nessas circunstâncias, o Presidente da República, após ouvir o Conselho da República e o Conselho de Defesa Nacional, pode solicitar ao Congresso Nacional autorização para decretar o Estado de Sítio, nos casos de comoção grave de repercussão nacional ou ocorrência de fatos que comprovem a impotência de medida tomada durante o Estado de Defesa, e declaração de Estado de Guerra ou resposta à agressão armada estrangeira. O decreto do Estado de Sítio indicará áreas abrangidas, sua duração, as normas cogentes à sua execução e as garantias constitucionais que ficarão suspensas, de acordo com o art. 139 da Constituição.

A Constituição dispõe que a Mesa do Congresso Nacional designa a Comissão para acompanhar e fiscalizar a execução das medidas referentes ao Estado de Defesa e ao Estado de Sítio (TAVARES, 2007, p. 1018). Cessado o Estado de Defesa ou o Estado de Sítio, cessam também seus efeitos, sem prejuízo da responsabilidade pelos ilícitos cometidos por seus executores. Observe-se que o Estado de Emergência prevê medidas menos intensas, de menor gravidade que as admitidas no Estado de Sítio, conforme Silva (2009, p. 619), e ambos os estados ficam sujeitos aos controles político e jurisdicional. A tradição dos direitos humanos, por meio de institucionalização constitucional, é essencial na construção de uma sociedade moderna e democrática que os tenha como condição de caráter expansivo, indivisível e exigível e para assegurá-la torna-se fundamental assumir uma postura garantista frente ao agir estatal em ambiente de crise (FERRAJOLI, 2001, p. 159).

Vê-se que os institutos do Estado de Sítio, o Estado de Defesa e a Intervenção Federal são os três mecanismos que compõem o sistema constitucional de crise e têm limitações constitucionais. A característica desses instrumentos é que só podem ser adotados se presentes todos os

requisitos que estão previstos na Constituição, uma vez que são instrumentos gravosos, pelo motivo de suspender direitos fundamentais. No caso da intervenção federal, ela retira a autonomia do chefe do Poder Executivo estadual de restringir ou suspender direitos e garantias individuais. Tais instrumentos só podem ser operacionalizados se não houver outra solução possível, portanto, a *ultima ratio*, ou seja, é preciso que todos os requisitos estejam ocorrendo dentro da situação concreta e que não exista outra solução adequada. Assim, auferir esses institutos severos, enquanto fundamentos de uma teoria constitucional no "sistema de crises", deve representar significativa reflexão das tradições, hipóteses, liberdade, pluralidade, radicalidade democrática, tolerância, cultura jurídica, além de bens jurídicos a serem protegidos.

Diferentemente do que pensa o senso comum, não seria possível decretar o Estado de Defesa com a justificativa ao combate da COVID-19, pois uma característica própria do Estado de Defesa é que ele precisa ser decretado em locais específicos, restritos e delimitados. Porém, a manifestação e o alastramento do coronavírus no nosso país já estão presentes em todo o território nacional, assim como há o instituto específico do Estado de Emergência Sanitário. Assim, não se pode realizar interpretações elásticas, criativas, analógicas, bem ao estilo do Direito, por se tratarem de instrumentos que são graves por suspenderem direitos fundamentais. Só é possível aplicar esses institutos se tudo que estiver na Constituição seja possível de se verificar no caso concreto, pois, se agisse de forma distinta, estar-se-ia ingressando em um ambiente de Estado de Exceção.

PANDEMIA, SAÚDE PÚBLICA E RESISTÊNCIA DEMOCRÁTICA

Os direitos humanos passam por um processo dualista, uma vez que na medida em que avança a afirmação de um direito comunitário, de um direito constitucional internacional, que parte da afirmação do reconhecimento universal dos direitos humanos como tema de consenso fundamental a ser observado pela comunidade de Estados Nacionais, percebemos que o movimento em curso na economia tem desenvolvido uma atividade ímpar de desconstituição do Estado. A saúde possui um

especial espaço no âmbito legal brasileiro, com íntima relação quanto aos aspectos e itens da Constituição, assim como as demais leis que a envolvem e as políticas públicas e governamentais que lhe contemplam. A expressão "bem-estar" envolve um componente subjetivo dificilmente quantificável, pois "É uma imagem-horizonte" da qual tentamos nos aproximar. É a busca constante do estado de bem-estar (DALARI, 2010, p. 59).

No ambiente de crise pandêmica, cabe relembrar o nascimento do órgão integrante da Organização das Nações Unidas (ONU), a Organização Mundial de Saúde (OMS), que passou a influenciar nas Legislações próprias de cada Estado. Porém, o conceito de saúde sofre várias críticas, não sendo operacional, pois são vários os fatores que atuam negativamente. Nesse sentido, pode-se dizer que, a partir do momento que o Estado assume papel de destaque no cenário da saúde, a vontade política torna-se instrumento de inaplicabilidade do conceito, uma vez que verbas públicas correm o risco de não serem suficientes para a consecução do pretendido completo bem-estar físico, social e mental (SCHWARTZ, 2001, p. 36).

Cabe destacar que, para além dos riscos à saúde pública decorrentes da pandemia, o filósofo Agamben (2004) traz a atenção quanto à perda da liberdade em razão dos discursos científicos e técnicos que permeiam o contexto da COVID-19, destacando o risco do ingresso em um Estado de Exceção científico, uma vez que o autor publicou um artigo, no final de fevereiro, em que negava a gravidade do problema que se alastrava pelo mundo. Em sua compreensão, estava constituindo-se em uma espécie de pretexto para a instauração definitiva de um Estado de Exceção. É verdade que tal ideia foi contestada por intelectuais e pela imprensa e constrangeu o autor a vários esclarecimentos. De certa forma, a reflexão é essencial quanto aos seus fundamentos do agir frente à COVID-19, mas precipitada, do ponto de vista discursivo, e sem base de dados científicos, tornando-se significativa para pensar tanto o presente pandêmico quanto o futuro pós-pandemia (ou essa pandemia). Em seu pensar, Agamben (2004) trouxe, ao debate, três eixos que orientam sua reflexão. Em uma diretriz inicial, apresenta como a situação atual provocou a redução da definição do homem ao seu aspecto estritamente biológico — a vida nua. Em segunda diretriz, Agamben aproxima as

medidas adotadas pelas autoridades, na atual circunstância de pandemia, à instauração de um novo modelo de Estado de Exceção. Assim, o filósofo analisa metáforas — religiosas e políticas — associadas à pandemia.

A análise de Agamben (2004) é valiosa. Porém, os fatos demonstram que a pandemia era grave e que os Estados precisavam agir. Contudo, essa ação impõe um controle social sobre o próprio Estado, a fim de que este não abuse de suas prerrogativas dentro de um Estado Democrático de Direito, conforme Pinto (2001), mas, também, obriga um dever de agir a fim de garantir o direito à saúde à população. Desse modo, o direito sanitário diz respeito tanto ao direito à saúde, quando trata de exigência de um direito humano, quanto ao direito da saúde pública, que é um conjunto de normas jurídicas que têm por objeto a promoção, prevenção e recuperação da saúde de todos que compõem o povo de determinado Estado-nação, compreendendo, assim, ambos os ramos tradicionais em que se convencionou dividir o Direito: o público e o privado (DALLARI, 2002). Recorde-se que, em nosso modelo federativo, compete à União e aos Estados legislarem, concorrentemente, sobre a defesa de saúde e sua proteção. Cabe aos Estados, a edição de legislação complementar à firmada pela União, em apoio à solução dos problemas sanitários e de saúde. Reserva-se aos municípios, como de tradição, legislar sobre assuntos de natureza local (art. 30, I) e suplementar a legislação federal e a estadual, no que couber, respeitando ambas (art. 30, III).

O Estado deve assegurar a saúde pública enquanto direito fundamental. Contudo, cabe a ele implantar estratégias de enfrentamento à pandemia. No atual ambiente político sanitário nacional, as ações decorrentes da tentativa de exercício de um legalismo autoritário da Administração Federal indicam o risco decorrente do surgimento de um pensar sobre um novo ambiente de Estado de Exceção renovado, de acordo com Agamben (2004), que é a suspensão de toda a ordem jurídica vigente, identificando a própria existência do Estado com o fim de preservá-lo quando este é ameaçado. Trata-se da suspensão do Estado de Direito através do Direito. Assim, é indispensável suspender a Constituição em tempos de crise, ou seja, ponderar o Estado de Exceção, conforme Ferri (2017), naqueles casos em que a legislação prevê que o indivíduo não pode recorrer à própria legislação para abrigar-se.

Logo, identificamos que, perante um Estado de Exceção não declarado, conforme as preocupações de Agamben (2004), em que surge um constitucionalismo autoritário com significativa intervenção estatal por meio da vigilância epidemiológica para que previna e controle as doenças, gerou-se insatisfação decorrente da ignorância e ideologização de parcela dos cidadãos. A sociedade brasileira encontra-se em um ambiente de crise, de várias naturezas, inclusive federativa, política e sanitária, e há busca de espaços para a legitimidade da resistência democrática e das (in)ações do governo federal em virtude da questão sanitária que vem ocorrendo, sendo essas mudanças que impactariam no estilo de vida da população, que reclama, de forma desordenada e errática, a proteção de seus direitos. Contudo, paradoxalmente, surge uma revolta contra a política sanitária, pois a atuação do Estado, em questões de saúde pública, é complexa, uma vez que os governos devem tomar decisões com base na ciência, a fim de proteger a população para o enfrentamento com eficiência a pandemia de covid-19, preservando a saúde e a vida.

Em diversos países, inclusive no Brasil, existe a previsão de agir estatal no Estado de Emergência na saúde pública caracterizada por uma contradição: de um lado, exige-se dele a tomada de decisões e a execução de ações para debelar, o quanto antes, a peste, a fim de se preservar a saúde e a vida das pessoas; e, em outro sentido, a tomada de decisões por parte do Estado e suas ações, desde o advento do constitucionalismo, só podem se dar em consonância com os limites fixados pela Constituição e a partir de escolhas políticas democráticas, o que pode bloquear ou mesmo frustrar o enfrentamento da peste. E dentre os limites fixados pela Constituição para as ações de governo estão os direitos fundamentais, que interditam o livre acesso do Estado à vida privada das pessoas, o que, em diversas situações, é indicado como indispensável dentre as medidas coercitivas de prevenção e controle da peste, tais como o ingresso forçado em imóveis particulares, o isolamento de indivíduos, grupos populacionais ou áreas, a exigência de tratamento por parte de portadores de moléstias transmissíveis, inclusive por meio do uso da força, se necessário, dentre outras (DE PAULA, 2016).

Como informou-se anteriormente, há dispositivos infraconstitucionais que visam atender a saúde pública ante ao risco à sua

adequada promoção e proteção e, desse modo, o escopo normativo que o Brasil possui para regulamentar as ações de governo nas situações de emergência na saúde pública precisa ser hermeneuticamente adequado ao disposto no texto da Constituição de 1988. Portanto, é sempre fundamental dar um tratamento constitucional para o assunto, de acordo com o sistema de direitos, bem como da separação de poderes instituída na Constituição da República Federativa do Brasil (CRFB) de 1988, que deve ser compreendida dentro de pressupostos de um Estado Democrático de Direito que se afaste de um constitucionalismo autoritário.

CONSTITUCIONALISMO AUTORITÁRIO, ESTADO DE EXCEÇÃO E HERMENÊUTICA

No que se refere às funções clássicas da Constituição, desenvolve-se a ideia da Constituição como ordem jurídica dentro de um contexto de *Direito e a normatividade*, conforme Moreira (2001), e ainda, de acordo com Habermas (2000), com *o conceito de soberania*. Logo, isso vem a ser a soberania no mundo moderno. Sua influência para a construção de um constitucionalismo global e nacional acentua o risco trazido pela pandemia para a sociedade constitucional e também ao cidadão cosmopolita desprovido de uma ética transnacional.

Ocorre que as medidas realizadas pelo Estado podem apenas prosseguir nos limites da Constituição, por opções democráticas, sendo este um fator que pode implicar o combate das doenças. A hermenêutica filosófica de Gadamer (2002) pode contribuir na compreensão quanto aos limites estabelecidos pela Constituição, sobre as medidas do governo e os direitos fundamentais, inclusive os que barram acesso ao Estado em relação à vida das pessoas, como as medidas de prevenção e controle de doenças, e ingresso forçado em imóveis particulares, o isolamento de grupos populacionais e áreas. Torna-se essencial uma reflexão sobre a questão da COVID-19 e as medidas sanitárias, decretos de prefeitos, governadores e autoridades que impactam na vida de todos. Logo, a preocupação com os desdobramentos da pandemia, que envolve a interpretação jurídica e política que desvela tais fatos a partir da hermenêutica filosófica, por meio do diálogo hermenêutico com a

Constituição, conforme Pinto (2018), adentra-se no universo da discussão da hermenêutica, e não apenas na apresentação de alguns aspectos. Gadamer afasta-se de uma ciência vazia, uma vez que nossa real preocupação deve ser controlar a aplicação do nosso *ser-capaz-de-fazer*, que se possibilita cientificamente, e não é simples tarefa da ciência. Assim, trata-se da *tarefa da política* de melhor compreender e apreender a deter-nos perante a *Outro como Outro, o que nos oportuniza a repensar eventos como as* guerras mundiais, os sistemas políticos totalitários, os extermínios e genocídios praticados por governos e o suposto progresso técnico-científico, conforme Gadamer (2011, p. 15), que possibilitou o surgimento de diferentes formas de poder e dominação, que também preocupa Agamben.

Por fim, o Estado de Exceção consiste em temporariamente suspender a ordem legal vigente e impor uma nova. A ameaça totalitária encontra-se em dois pontos: que a suspensão temporária da ordem seja permanente e haja supressão imediata aos direitos e garantias fundamentais. Implantado o Estado de Exceção, o soberano torna-se a figura chave no "novo regime", pois dita as regras e decide quando pôr fim ou até quando prorrogar a exceção. O Estado de Exceção é suscitado e invocado com o objetivo de assegurar a ordem pública e manter a segurança nacional. Para Agamben (2004), a exceção é uma espécie da exclusão, pois ela é um caso singular em que quem é excluído não está, por causa disso, fora da relação com a norma, ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma da suspensão. Em perspectiva crítica, Gadamer (2007) aborda a relevância da ciência na Filosofia e orienta-se por um discurso correto na análise da ciência racionalista e da técnica objetificante. Entretanto, não apresenta ou explicita a natureza complexa que a sociedade contemporânea possui, bem como a relação que a tradição desempenha junto à ciência de nossa sociedade (GADAMER, 2007).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O agir estatal, em uma crise sanitária (pandemia), implica uma grande mobilização. Em tal contexto, exige-se uma resposta diante dessa situação de perigo público à saúde coletiva e individual da sociedade,

como necessidade tanto para se enfrentar a peste quanto para se acalmar a população, aplacando-se o pânico causado pela possibilidade da morte e situações que tragam risco também à segurança e à ordem pública. Na sociedade constitucional, o cidadão e a cidadania cosmopolita, integrados em uma realidade pandêmica, rompem com a antiga lógica dos Estados Nacionais, em que a soberania era absoluta e que, no entanto, passam a conviver num Espaço Pós-Nacional, em uma nova realidade político-jurídico-constitucional. Enfim, trata-se de uma Sociedade Constitucional que viabilize, mesmo com suas contradições, o garantismo do Estado Constitucional.

Pode-se perceber que o Estado de Defesa e o Estado de Sítio têm uma previsão constitucional que pode ser adotada em situações de crise. São institutos de tempos que impõem a defesa de direitos e garantias individuais previstas nas Constituições que têm por objetivo a defesa do Estado e das instituições democráticas. Viu-se que, nesses casos excepcionais, admite-se a restrição de alguns direitos individuais em prol de um interesse maior, a sustentação do Estado Democrático de Direito. Contudo, tais mecanismos devem ser usados, na pandemia, para garantir medidas adequadas dos governos que não representem abuso de poder ou desvio de finalidade, típico de governantes autoritários, sob pena de ingressar-se num *Estado de Exceção* decorrente da *pandemia.*

Por fim, a fenomenologia hermenêutica pode contribuir na crítica ao pensar filosófico, em especial, sua crítica social, cultural e sanitária, pois a tradição e o preconceito surgem enquanto conceitos de Gadamer (2002), quando compreende-se o que se torna evidente enquanto experiência hermenêutica ao não se produzir subordinação de algo já conhecido, a partir da tradição estabelecer um diálogo hermenêutico com o discurso antecipado de Agamben sobre o papel da ciência frente a uma das maiores crises sanitárias.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de teoria geral do Estado**. 20. ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

DE PAULA, Rodrigo Francisco. **Estado de Emergência na saúde pública e intervenção estatal na vida privada**: para além da invasão e da revolta. 2016. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Faculdade de Direito de Vitória, Vitória, 2016. Disponível em: <http://site.fdv.br/wp-content/uploads/2018/06/rodrigo-francisco-de-paula-1.pdf >. Acesso em: 04 set. 2020.

FERRAJOLI, Luigi. **Derechos y garantías**: La ley del más débil. Madrid: Editorial Trotta, 2001.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 4. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

_____. Razão e Filosofia prática. In:__. **Hermenêutica em retrospectiva**: hermenêutica e a Filosofia prática, Vol. III. Petrópolis: Editora Vozes, 2007. pp. 59-68.

_____. **O caráter oculto da saúde**. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

HABERMAS, Jurgem. **Mas allá del Estado nacional**. 3. ed. México: Fondo de Cultura Economico, 2000.

FERRARI, Regina Maria Macedo Nery. **Direito Constitucional**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2011.

MOREIRA, Vital. O futuro da Constituição. In: GRAU, Eros Roberto; GUERRA FILHO, Willis Santiago (Orgs.). **Direito Constitucional**: Estudos em homenagem a Paulo Bonavides. Malheiros. São Paulo: 2001.

PINTO, Emerson de Lima. **Gadamer e a Constituição**: o diálogo hermenêutico entre o objetivismo e o subjetivismo. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2018.

_____. **A criminalidade econômica-tributária**: A (des)ordem da lei e a lei da (des)ordem: Por uma (re)legitimação do Direito Penal do Estado Democrático de Direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.

SCHWARTZ, Germano. **Direito à Saúde**: efetivação de uma perspectiva sistêmica. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.

Capítulo 23
ÉTICA DO ACONTECIMENTO

Bruno Batista da Silva[116]
Luiz Manoel Lopez[117]

> Emergindo da noite que me cobre, Negra como uma cova, de um canto ao outro; Eu agradeço aos deuses que possam haver Por minha alma indomável. Abatido pelas garras ferozes das circunstâncias. Não estremeci nem me lamentei;
> Sob os golpes do acaso Minha cabeça sangra mas não se curva. Além desse vale de ira e lágrimas Nada se vê se não o horror das sombras, E ainda assim a ameaça dos anos Me encontra, e me encontrará, impávido Pouco importa o quão estreito é o portão, quão carregado de castigos o pergaminho, Eu sou senhor do meu destino, Sou o comandante da minha alma!
>
> (Invictus, de Willam E. Henley)

INTRODUÇÃO

Este trabalho se debruça sobre um dos capítulos da *Lógica do sentido* ou *Logique du sens*, obra de 1969, do filósofo contemporâneo francês Gilles Deleuze, nascido no dia 18 de janeiro de 1925, em Paris. Nela, Deleuze trabalha com vários conceitos, o que a torna um trabalho determinante para a filosofia francesa do século XX. Na *Lógica do sentido*, "o sentido é a entidade não existente, ele tem mesmo com o senso não-senso relações muito particulares" (DELEUZE, 2007, p. 01). Ter-se-á pela frente as dificuldades de uma leitura complexa, cheia de construções e desconstruções de conceitos, a um jeito único de filosofar a que Deleuze nos propõe.

[116] Bacharel em Filosofia. Universidade Federal do Cariri.
[117] Orientador.

> Menos conhecido em outros países que Derrida, Lyotard ou Foucault, Deleuze teve, na França, uma popularidade igual ou até maior que a de outros filósofos de sua geração. Essa popularidade, entretanto, é por razões "extrafilosóficas" que à fortuna filosófica, ao sentido estrito do termo, de suas doutrinas (GUALANDI, 2003, p. 14).

No entanto, é ao vigésimo primeiro capítulo, intitulado *Do acontecimento*, a que esse trabalho dedicará mais atenção, tentando analisar o conceito de Deleuze com foco no sujeito, na sua relação com o acontecimento e sua capacidade de aceitá-lo. Utilizaremos seu próprio exemplo do já citado capítulo, o escritor, também francês, Joe Bousquet, para, assim, entender como o acontecimento constrói o "ser estóico".

O acontecimento, conceito muito importante para Deleuze, aparece de fato no livro *Lógica do sentido*, em um capítulo específico dedicado a trabalhar essa questão. O livro escrito pelo filósofo francês em 69, trata-se de uma tentativa de estabelecer uma teoria do sentido a partir da obra de Lewis Carroll[118], *Alice no país das maravilhas*, publicada originalmente em 1865. O autor compara o pensamento estóico, tendo como base o paradoxo para romper com o pensamento do senso comum.

O ACONTECIMENTO

Em Deleuze, o acontecimento é sempre um recomeço, um recomeçar de um outro modo. No platonismo, há a passagem do *mythos* ao *logos,* de certa maneira é uma ruptura, que traz um devir-outro, por vezes irreconhecível, uma outra maneira de enxergar o mundo, uma outra forma de explicar as coisas, um outro tipo de conhecimento. Com o acontecimento, nossas potencialidades são redistribuídas conforme as novas dimensões. O acontecimento supõe que a formação do mundo se

[118] Charles Ludwidge Dogson, mais conhecido como Lewis Carroll, nasceu na Inglaterra, em 1832, e morreu em 1898. Filho de um pastor anglicano, Caroll teve dez irmãos e cresceu em um ambiente cheio de crianças, onde aprendeu a contar histórias. Seu pai pretendia que ele também se dedicasse à vida religiosa, mas o interesse por geometria, álgebra e lógica fez com que fosse convidado a dar aulas na Universidade de Oxford. Enquanto foi professor, publicou vários livros de matemática e alguns poemas.

dê em dois tempos, o nascimento e o renascimento.

Em *Lógica do sentido*, encontramos a relação estética/dialética sob as limitações estóicas entre o corpo e os incorporais. O acontecimento pertence ao grupo dos incorporais, é algo completamente distinto dos corpos. Se quisermos tratá-lo em termos da Filosofia estóica, "numa outra vertente, pode-se facilmente compreender que o acontecimento ou o sentido tem uma existência na fronteira da linguagem, pois nos remete ao lado das coisas de que fala" (LAPOUJADE, 2015, p. 122).

Dentro do estoicismo, o acontecimento é concebido entre os incorporais. Os incorporais se produzem na superfície dos corpos, o corte considerado como acontecimento se distingue ao mesmo tempo do corpo cortado e do corpo cortante, mas também da mistura que os une. Para os estóicos, os incorporais não podem nem agir nem padecer, pois estas são atividades atribuídas aos corpos.

Assim, o acontecimento deleuziano perpassa os corpos tal como a linguagem e suas proposições, quando ele dá o exemplo do "verdejar", está mostrando que o verdejar é diferente do verde que a qualifica, um qualifica, o outro se remete, de certa forma, a uma ação imanente à árvore. De fato, ao usar esse exemplo, Deleuze foi muito astuto, pois pode-se colocar outros elementos dentro dessa mesma premissa de sua filosofia, até mesmo trocar o sentido de deficiência, pensando não um Joe Bousquet, portador de deficiência, mas sim uma afirmação do acontecimento, aquele que não se abate por suas condições físicas e motoras, que faz de sua literatura uma atualização de suas potencialidades.

SUJEITO ESTÓICO NO ACONTECIMENTO

Ferido na coluna enquanto servia a França na primeira guerra mundial, em 1918, ficou paraplégico, fato que o deixou acamado para o resto da vida, a partir de então, seu envolvimento com a literatura se tornou mais forte, a escrita de seus poemas ganha nova conotação. Com a redução dos movimentos, Joe Bousquet encontrou na escrita e na literatura um outro modo de se expressar, de incorporar seu acontecimento. Em dialeto nietzscheano, na literatura, ele encontrou um modo de atualizar sua potencialidade.

> Aos vinte anos, levei um tiro sério. Meu corpo foi cortado da vida; por amor a ela, primeiro pensei em destruí-la. No entanto, os anos que restauraram minha firmeza para mim enterraram minha intenção de me reprimir. Ferido, eu já me tornei minha ferida. Eu sobrevivi em uma carne que era a vergonha dos meus desejos (BOUSQUET, 2006, p. 13).

Assim como Joe Bousquet, algo de semelhante aconteceu com Sócrates, como podemos ler na *Apologia de Sócrates* escrita por Platão, porém ambos não se abateram pelo que lhes aconteceu. Ao primeiro, a guerra levou a mobilidade das pernas, ao segundo, foi-lhe dada a sentença de morte e, apesar de não ter muito tempo, ele ainda conseguiu retirar algo proveitoso, transformador e, com isso, conseguiu transmitir uma última mensagem aos seus discípulos.

> O evento indubitavelmente mais decisivo de sua primeira infância, quando ele tem três anos de idade. Uma empregada descobre a criança no processo de brincar nos braços de sua enfermeira, que morreu de repente (HERRONIER, 2006, p. 16, tradução nossa[119]).

Não posso ir de encontro ao próprio texto ao qual faço uso para realizar esse trabalho. Os estóicos são ponto de bastante estima para Deleuze, tanto é assim que, no capítulo anterior ao que empreenderei também bastante atenção, é um capítulo sobre os estóicos. "A moral estóica concerne ao acontecimento; ela consiste em querer o acontecimento como tal, isto é, em querer o que acontece enquanto acontece" (DELEUZE, 2007, p. 146).

Deleuze constrói esse "sujeito estóico", e qual sua relevância para o acontecimento? Segundo Joe Bousquet (1950), citado por Deleuze (2007, p. 151): "Tudo estava no lugar nos acontecimentos de minha vida antes que eu os fizesse meus; e vivê- los é me ver tentado a me igualar a eles como se eles não devessem ter senão de mim o que eles têm de melhor e de perfeito".

[119] Le evenement sans doute plus decisif de sa petite enfance survent lorsqui'l a trois ans. Une femme de chambre découvre lénfant en trais de jouer dans les bras de sa nourrice qui vient de mourrir brusquement" (HERRONIER, 2006, p. 16)

A Filosofia estóica se aproxima da Filosofia deleuziana, suas características se equiparam de algumas maneiras. Em uma breve apresentação, poderia dizer que Deleuze sem dúvida constrói uma Filosofia construtivista: para ele há uma proximidade entre arte e Filosofia, assim ele atribui uma característica que torna seu trabalho singular, trazendo o aspecto criador, também encontrado na arte.

A construção filosófica de Deleuze é um construir para resistir, resistir a *bêtise*, a tolice, ao erro, a morte, a besteira, ao presente. E é esse aspecto que mais me interessa agora. Já ser estóico significa ser impassível, indiferente ao prazer e à dor. No acontecimento, essas características se entrelaçam, podemos dizer que Joe Bousquet é a síntese dessas duas maneiras de viver, é nele que elas se completam. Assim, "Não se trata de uma tranquila indiferença à dor, mas uma luta violenta, estilhaçando os dentes para não ceder à dor, qualquer expressão de dor" (BRENNAN, 2005, p. 16).

Alguns textos sobre os estóicos são indispensáveis para a compreensão desse sujeito estóico que Deleuze estabelece. Além disso, a teoria dos incorporais, presente nos estóicos, irá ajudar a entender como o sujeito é capaz de incorporar o acontecimento.

> Hesitamos, por vezes, em chamar de estóica uma maneira concreta ou poética de viver [...]. É preciso chamar Joe Bousquet de estóico. A ferida que ele traz profundamente no seu corpo, ele a apreende na sua verdade eterna como acontecimento puro (DELEUZE, 2007, p. 151).

CONCLUSÃO

Podemos enxergar Joe Bouquet como um símbolo da Filosofia deleuziana na sua existência, extremamente ligada a uma resistência às suas condições físicas. O que era para lhe prender em uma cama, torna-se ferramenta para um campo de batalha. Ele luta por sua liberdade. O acontecimento que poderia muito bem ser visto como algo que desse cabo ao sentido da vida do escritor, acabou afirmando quem realmente ele era, reafirmando suas potencialidades, evidenciando através da literatura sua vontade de vida.

REFERÊNCIAS

BOUSQUET, Joe. **Les meneur de lune**. Paris: Albin Michel, 1979.

_____. **Les pays des armes rouillés**. Limoges: Rougerie, 1982.

BRÉTHIER, Émile. **A teoria dos incorporais no estoicismo antigo**. Tradução de Fernando Padrão de Figueiredo e José Eduardo Pimentel Filho. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

CARROLL, Lewis. **Alice no país das maravilhas**. Tradução de Célia Regina Ramos, São Paulo: Arara Azul, 2002.

DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. **Diferença e repetição**. Tradução: Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. **Empirismo e subjetividade**. São Paulo: Editora 34, 2001.

_____. **Lógica do sentido**. Tradução: Luiz Roberto, Salinas Fontes. São Paulo: Perspectiva, 2007.

FLORIDO, Janice. **Platão** - Vida e Obra. Nova cultural. São Paulo, 2000. (Coleção Os Pensadores).

ILDEFONSE, Frédrérique. **Os estóicos 1**. Traduçãode Mauro Pinheiro. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.

INWOOD, Brad. **Os estóicos**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Odysseias Editora, 2006.

GUALANDI, Alberto. **Deleuze**. Tradução de Danielle Ortiz Blanchard. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

BRENNAN, Tad. **A vida estoica**. Tradução de Marcelo Consentino. São Paulo: Editora Loyola, 2010.

LAPOUJADE, David. **Deleuze, os movimentos aberrantes**. Tradução de Layment Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

Capítulo 24
NECROPOLÍTICA: REFLEXÕES ACERCA DO ATUAL CENÁRIO BRASILEIRO

Matheus Fidelis Ferreira Ventura[120]
Francisco P. de Sousa[121]

INTRODUÇÃO

A expressão "soberania" tem como atributo a capacidade de decidir quem vive e quem morre, como é exposto na "necropolítica", expressão do filósofo camaronês Achille Mbembe (MBEMBE, 2001). Essa decisão é um atributo fundamental para a soberania. Achille Mbembe afirma que: "Exercitar a soberania é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação de poder." (MBEMBE, 2001, p. 123). A afirmação de Mbembe concerne no exercício de controle da mortalidade que o soberano possui, definindo os desejados e os indesejados da sociedade, de acordo com a conveniência da soberania. Para Michel Foucault (1997), o biopoder é aquele que tem o domínio da vida sobre a qual ele domina, mas como o biopoder pode legitimar a morte? Sob quais circunstâncias ele pode decidir quem é útil e quem é descartável? Esse questionamento faz alusão de que quando se tem uma noção do que é o biopoder, é suficiente para entender as formas contemporâneas em que o político utiliza da guerra, da resistência e da luta contra o terrorismo, para conduzir a morte de seu inimigo como um objetivo primário, ou seja, a guerra se mostra um elemento favorável para, alcançando a soberania, poder exercer o direito de matar.

POLÍTICA, BIOPODER E ESTADO DE EXCEÇÃO

Achille Mbembe, visando esclarecer essas questões, explora o conceito de biopoder, sua relação com as noções de soberania (*imperium*)

[120] Graduando em Filosofia. Universidade Federal de Alagoas.
[121] Orientador.

e o estado de exceção:

> A fim de responder a essas perguntas, este ensaio baseia-se no conceito de biopoder e explora sua relação com as noções de soberania (imperium) e o estado de exceção. Tal análise suscita uma série de perguntas empíricas e filosóficas, que eu gostaria de examinar brevemente (MBEMBE, 2011, p 124).

O filósofo camaronês compreende que o conceito de estado de exceção tem sido frequentemente relacionado ao nazismo, totalitarismo e campos de concentração/extermínio. Mbembe descreve os campos da morte como uma metáfora central para a violência soberana e destrutiva, como o último sinal do poder absoluto do negativo. Podemos compreender como uma manifestação de poder absoluto para destruir: "Os campos da morte em particular têm sido interpretado de diversas maneiras, como a metáfora central para a violência soberana e destrutiva, e como o último sinal do poder absoluto do negativo" (MBEMBE, 2011, p. 124).

Salientando o fato dos ocupantes dos campos da morte serem desprovidos de status políticos, reduzindo-os a seus corpos biológicos, o campo é, para Giorgio Agamben (1995), segundo Mbembe, "o lugar onde a mais absoluta *conditio inumana* se realizou na terra" (MBEMBE, 2011, p. 124). Os atos mais desumanos da terra foram realizados nesses campos da morte. Na estrutura político-jurídica do campo, o estado de exceção deixa de ser uma suspensão temporal do estado de direito e passa a se manter continuamente fora do estado normal de lei. O objetivo de Mbembe não é discutir apenas a singularidade dos campos de concentração, mas sim iniciar da ideia de que a modernidade esteve na origem de vários conceitos de soberania, e por isso está relacionada com a biopolítica. Dentro dessa compreensão, a expressão máxima da soberania, segundo Mbembe, é a produção de normas gerais por um corpo político composto por homens e mulheres livres. "A partir dessa perspectiva, a expressão máxima da soberania é a produção de normas gerais por um corpo (povo) composto por homens e mulheres livres e iguais" (MBEMBE, 2011, p. 124).

A política, segundo o filósofo camaronês, é definida duplamente como um projeto de autonomia e a realização de acordo em uma

coletividade mediante a comunicação e reconhecimento, diferente da guerra onde não existe comunicação e reconhecimento, apenas disputas bélicas. A partir da distinção entre razão e desrazão, a crítica tardo-moderna vem sendo capaz de elaborar uma ideia de política, comunidade, sujeito e investigando o que abarca a vida plena, como alcançar, e nesse processo, transformar-se em agente plenamente moral. A razão é a verdade do sujeito e a política é o exercício da razão na esfera pública. Exercitando a razão, é equivalente ao exercício da verdade, um elemento-chave que constrói uma autonomia individual.

A preocupação do autor camaronês está relacionada às formas de soberania, a intenção não é a luta pela autonomia, mas "a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações" (MBEMBE, 2011, p. 125). A forma generalizada e especulativa de como a soberania elimina determinados grupos removendo seu "*status* políticos". Apesar de aparentar serem ações insanas, essas formas têm propriedades lógicas em seu sentido, não sendo uma expressão de ruptura dos impulsos e interesses do corpo e da mente. Isso significa que suas formas são premeditadas e não impulsivas. As experiências contemporâneas de destruição humana nos mostram capazes de desenvolver as leituras da política e a soberania diferentes das que herdamos dos filósofos da modernidade. Na argumentação de Mbembe, ele relaciona a noção de biopoder de Foucault a dois conceitos: o estado de exceção e o estado de sítio afirmando "examino essas trajetórias pelas quais o estado de exceção e a relação de inimizade tornaram-se a base normativa do direito de matar" (MBEMBE, 2011, p. 128). Não é apenas o poder do Estado que se refere e apela à uma exceção, emergência e um inimigo, contendo outros tipos de poderes existentes que utilizam desse tipo de poder. Na formulação de Foucault, em sua obra *Vigiar e Punir,* o biopoder funciona como mediador na divisão de quem vive e quem morre. O controle do biopoder, *à priori*, distribui as espécies humanas em grupos. E, criando essa subdivisão, forma um distanciamento entre esses subgrupos. Essa divisão de Foucault rotula esse termo com uma palavra familiar "racismo".

É inteiramente justificável, segundo Mbembe, que o racismo tem um lugar bastante proeminente na racionalidade própria do biopoder.

Considerando mais que as ideologias de classe, a raça sempre teve uma sombra presente nos pensamentos e nas práticas políticas ocidentais, principalmente quando se tratava de criar uma imagem desumana dos estrangeiros para poder subjugá-los e dominá-los. Para Mbembe, "a política da raça, em última análise, está relacionada com a política da morte" (MBEMBE, 2011, p. 128). Em termos foucaultianos, racismo é "acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder" (MBEMBE, 2011, p. 128). Em outras palavras, o racismo é o mecanismo que tem como objetivo a legitimidade do exercício do biopoder. Por exemplo, quando determinados grupos são atacados por ter determinadas etnias ou classe sociais, ou com intuito de equilibrar a economia do biopoder, racismo cumpre o papel de regular a distribuição de morte, tornando possível as funções assassinas do Estado. Para Foucault, essa é "a condição para a aceitabilidade do fazer morrer" (MBEMBE, 2011, p. 128).

BIOPODER PRESENTE NOS ESTADOS MODERNOS E O ESTADO DE EXCEÇÃO

Foucault (1997) também afirma que o direito soberano de matar e os mecanismos do biopoder estão presentes na forma que funcionam todos os Estados modernos, podendo aparecer como elemento constitutivo do poder do Estado na modernidade. Para o filósofo francês, o Estado nazista é o mais completo exemplo do Estado que exerce o direito de matar, criando um inimigo político, organizando guerras contra seus adversários e ao mesmo tempo, expondo seus cidadãos às guerras, sendo o Estado Nazista visto como o Estado que abriu caminho para uma consolidação do direito de matar, culminando no projeto "solução final". O Estado Nazista era uma formação de poder que se caracterizava Estado racista, Estado assassino e Estado suicida. Em outras palavras, sua característica era segregar, matar e morrer pelo Estado.

Tomando um ponto de vista histórico, um número de analistas argumentam que as premissas usadas pelos nazistas podem ser encontradas tanto no imperialismo colonial, como na serialização de mecanismos técnicos de condução das pessoas à morte, que foram

desenvolvidos na Revolução industrial e na Primeira Guerra Mundial. Segundo Enzo Traverso (2002), as câmaras de gás e os fornos foram o resultado de um longo processo de desumanização e de industrialização da morte, cujas características originais concerniam integrar a racionalidade instrumental como a racionalidade produtiva e administrativa do mundo ocidental moderno (a fábrica, a burocracia, a prisão, o exército). Após mecanizada, esse processo de execução em série se transformou em algo puramente técnico, impessoal, silencioso e rápido. Esse processo foi facilitado em partes pelos estereótipos racistas, que foi aflorado a partir de um racismo baseado em classes, utilizando dos conflitos sociais do mundo industrial, que comparou as classes trabalhadoras dos "desamparados pelo Estado" do mundo industrial com os "selvagens" do mundo colonial.

Segundo Mbembe (2011), as ligações entre a modernidade e o terror provém de várias fontes, algumas delas herdadas do Antigo Regime. Dentro dessa perspectiva, criou-se uma tensão crítica entre a paixão do povo pelo sangue e vingança. É de conhecimento as longas procissões feitas antes da execução de um condenado. Também os rituais de desfiles que se tornaram características da violência popular, cujas cabeças eram exibidas em estacas. A guilhotina na França marca o começo da "democratização" da legitimidade de matar os inimigos do Estado. Essas formas de execução eram estendidas da nobreza a todos os cidadãos. Nesse contexto, a decapitação é vista como menos humilhante que o enforcamento, ou seja, a inovação tecnológica não tinha apenas o intuito de "civilizar" os caminhos da morte, mas também eliminar um grande número de inimigos do estado em pouco espaço de tempo.

A ATUAL NECROPOLÍTICA BRASILEIRA

Podemos até pensar que algo tão absurdo e desumano como o necropoder está longe da nossa realidade, mas a necropolítica está bastante presente em nossas vidas. Quando melhor observamos a guerra contra as drogas, por exemplo, são guerras travadas em zonas periféricas, onde um grande número de pessoas morre. Muitas delas são inocentes, de determinada etnia e determinada classe social.

Atualmente, no Brasil a necropolítica atua de diversas formas,

seja na intervenção em pontos de usuário de drogas, como na Cracolândia, seja em zonas periféricas. Mas, essas ações possuem como característica uma popular frase que ganhou voz entre o próprio povo dessa nação "bandido bom é bandido morto". Em outras palavras, o indivíduo que está contra o Estado não é mais detentor de seus direitos políticos, podendo ser eliminado, quando necessário pela força do Estado, que tem essa moral articulada para promover o exercício dessa soberania, como cita Mbembe:

> [...] base em uma distinção entre razão e desrazão (paixão, fantasia) que a crítica tardo- moderna tem sido capaz de articular uma certa ideia de política, comunidade, sujeito – ou, mais fundamentalmente, do que abarca uma vida plena, de como alcançá-la e, nesse processo, tornar-se agente plenamente moral (MBEMBE, 2011, p. 124).

O caso da vereadora do Rio de Janeiro, Marielle Franco, é um relevante exemplo de como a Necropolítica age na esfera política brasileira. Marielle Franco (1979-2018) foi uma socióloga e ativista política que denunciava a milícia formada por policiais, denunciando também os abusos de autoridades cometidos por esses grupos. Após muita luta pelo direito do povo, Marielle foi assassinada após ter o carro em que estava alvejado enquanto saía de um comício junto ao motorista Anderson Gomes, no dia 14 de março de 2018, por facções ligadas a grupos de extermínio formada por milicianos. Para abrir uma cortina de fumaça, começou a se espalhar rumores de que Marielle tinha conexão com o crime organizado. A necropolítica estava agindo para reduzir o *status* civil e legitimar seu assassinato, apontando a culpa para essas supostas conexões e desviando a atenção dos verdadeiros culpados, assim tirando o foco de um dos maiores descasos governamentais, em que um político é assassinado por lutar pelos seus direitos e pelos direitos de seu povo. Marielle foi assassinada por ameaçar a existência de determinados grupos, que promoveram sua morte como solução para continuar a afirmar sua potência de soberania (GORTÁZAR, 2020). Mbembe traz uma afirmação em seu livro que tem grande relação a esse caso:

> A percepção da existência do outro como um atentado contra minha vida, como uma ameaça mortal ou perigo absoluto, cuja eliminação biofísica reforçaria o potencial para minha vida e segurança, eu sugiro, é um dos muitos imaginários de soberania, característico tanto da primeira quanto da última modernidade (MBEMBE*,* 2011, p. 128-129).

Em outras palavras, a soberania, para afirmar sua potência, promove a eliminação biofísica de seus inimigos para manter a segurança de sua vida. Devido ao fanatismo político de cidadãos, sua morte foi motivo de piadas e até mesmo de vandalismo em homenagens feitas à vereadora, uma situação claramente preocupante, em que pessoas ignoram o exercício da necropolítica por ter ideias divergentes.

Outro caso mais recente que vale salientar é o caso da comemoração pelo abate de um sequestrador de ônibus, na Ponte Niterói, no Rio de Janeiro, no dia 20 de agosto de 2019 (AMORIM, 2019). Willian Augusto da Silva levou seis tiros durante a negociação com a polícia. Esse caso se mostra curioso, principalmente pelo fato das pessoas que assistiam comemorarem a morte desse "inimigo do estado", onde o atirador de elite tem legitimidade para abater o criminoso, no momento em que um indivíduo político vai contra o Estado. A necropolítica promove a redução de seu *status* político para poder promover a morte desse indivíduo. Assim, como afirma o filósofo camaronês:

> Na realidade, as ligações entre a modernidade e o terror provêm de várias fontes. Algumas são identificáveis nas práticas políticas do Antigo Regime. A partir dessa perspectiva, a tensão entre a paixão do público por sangue e as noções de justiça e vingança é crítica (MBEMBE*,* 2011, p. 129).

Essas práticas políticas provêm do Antigo Regime, o público que assiste comemora a morte desse inimigo por vê-lo como apenas um criminoso, acreditando que a justiça é a promoção de sua eliminação biofísica.

Estatisticamente, no Brasil, o maior número de assassinatos estão ligados à determinadas etnias e classes sociais, em que muitos deles são promovidos pela guerra antidrogas. Casos famosos, como as intervenções em periferias, que são realizadas com o apoio de determinados sub-grupos

que, pelo fato de serem segregados de outros, sua eliminação é a solução para o problema de violência. Ironicamente, a violência se combate com mais violência. A operação policial no Complexo do Alemão em 2007, no Rio de Janeiro, realizada pela Polícia Militar, Polícia Federal, além de soldados do Exército brasileiro e a Força Nacional de Segurança Pública (WIKIPEDIA) é um exemplo evidente da promoção de guerra, cujas autoridades adquirem legitimidade para abater civis considerados "inimigos do estado":

> Eles também acreditam que é possível distinguir entre o "erro" do cidadão e o "crime" do contra revolucionário na esfera política. Assim, o terror se converte numa forma de marcar a aberração no corpo político, e a política é lida tanto como a força móvel da razão quanto como a tentativa errante de criar um espaço em que o "erro" seria reduzido, a verdade, reforçada, e o inimigo, eliminado. (MBEMBE, 2011, p. 130).

Com base nessa distinção entre o "erro" do cidadão e o "crime", a necropolítica promove o exercício de matar, o que causa a morte não só dos inimigos, como de pessoas inocentes que moram nos locais onde essas guerras são promovidas. Caso semelhante é o do Massacre do Carandiru, um massacre ocorrido no dia 2 de outubro de 1992 no estado de São Paulo, promovido após uma intervenção militar para conter uma rebelião no presídio, que culminou nos assassinatos de 111 detentos. Após uma briga entre presos, durante uma partida de futebol, iniciou-se uma rebelião. A intervenção policial liderada por Ubiratan Guimarães na prisão teve como justificativa acalmar a rebelião. A promotoria do julgamento de Ubiratan classificou essa intervenção como sendo "desastrosas e mal-preparada". Como resultado dessa intervenção, o exercício de matar foi instaurado naquele momento, e as autoridades promoveram uma chacina no local (WIKIPEDIA).

CONCLUSÃO

O objetivo desse artigo foi apresentar o conceito de necropolítica fundamentado pelo filósofo Achille Mbembe, demonstrando as formas de subjugação na modernidade e a relação que elas possuem com o atual cenário político brasileiro. Cenário político esse que a cada dia se mostra

mais tendencioso, corrupto e soberano. Temos exemplos de políticos que, em rede nacional, homenageiam um torturador durante uma votação no congresso, exemplos de políticos que comemoram o abate de inimigos do estado, onde a intolerância prevalece, oprime e promove a eliminação biofísica do pensamento divergente.

Quando compreendemos os conceitos filosóficos de Mbembe, percebemos como a necropolítica está explicitamente presente em nossa história, desde o período colonial até os momentos atuais. A soberania (não apenas do Estado, como também de organizações detentoras de poder monetário e político) promoveu e legitimou a morte de inúmeras pessoas com o intuito de praticar o exercício da morte sem nenhum tipo de punição e, assim, firmar-se no poder sem ameaças à sua soberania. Por fim, concluímos que o pensamento político do filósofo camaronês é bastante coincidente com os modos instaurados da necropolítica promovida na atual esfera política brasileira. Visto que a sustentação dessa afirmação não está baseada apenas em preceitos teóricos. A prática dessa política da morte está inserida na história não só do Brasil, como no mundo.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. Moyens sans fins: notes sur la politique. Paris: Payot & Rivages, 1995.

AMORIM, D. Confira a cronologia do sequestro de passageiros de ônibus na Ponte Rio- Niterói. O Globo, Rio de Janeiro, 20 ago. 2019. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/confira-cronologia-do-sequestro-de-passageiros-de-onibus-na- ponte-rio-niteroi-23890367>. Acesso em: 11 ago. 2020.

FOUCAULT, M. Discipline and punish: the birth of the prison. New York: Pantheon, 1977.

GORTÁZAR, N. G. Assassinato de Marielle Franco completa 1.000 dias sem solução enquanto suas herdeiras políticas entram na mira. El País (Brasil). São Paulo, 08 dez. 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-12-07/assassinato-de-marielle-

franco- completa-mil-dias-sem-solucao-enquanto-suas-herdeiras-politicas-entram-na-mira.html>.
Acesso em: 11 ago. 2020.

MBEMBE, A. Necropolítica. Revista Temáticas, Unicamp, 2011.
WIKIPEDIA. Massacre do Carandiru. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Massacre_do_Carandiru>. Acesso em: 11 ago. 2020.

_____. Operação policial no Complexo do Alemão. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Opera%C3%A7%C3%A3o_policial_no_Complexo_do_Alem %C3%A3o>. Acesso em: 11 ago. 2020.

Capítulo 25
NEOLIBERALISMO, SUJEIÇÃO E CORPOREIDADE NO CONTEXTO DE UMA EMERGÊNCIA GLOBAL

Heitor Moreira Lurine Guimarães[122]

INTRODUÇÃO

A exploração do trabalho, a precarização de condições de vida e a exposição à morte são elementos que acompanham as sociedades capitalistas desde sua gênese. Na fase atual do sistema capitalista, nominada de neoliberalismo, todas essas circunstâncias são acrescidas de um paulatino desfazimento de todas as redes de cuidado e assistência, produzindo indivíduos aos quais se imputa a responsabilidade por prover seu próprio sustento. Implícita nesse processo, está uma premissa individualista, isto é, o pressuposto de que o indivíduo é a unidade básica a partir da qual a sociedade é formada.

Contudo, a recente emergência global causada pelo novo coronavírus parece ter abalado parte dessas premissas. Alguns países foram obrigados a tomar medidas interventivas fortes. Na Itália e na Espanha, para citar dois exemplos onde a questão sanitária se elevou a uma gravidade altíssima, os governos recorreram a pagar oitenta por centro dos salários na iniciativa privada e a estatizar hospitais particulares para dar conta dos atendimentos, respectivamente.

Diante desse cenário, certos teóricos sustentaram que a presente crise representaria uma rachadura no capitalismo neoliberal, na medida em que demonstrou o quão frágil essa forma de organização social é. Dentre eles, o esloveno Slavoj Zizek asseverou que

> talvez outro vírus ideológico, muito mais benéfico, se espalhe e nos contagie: o vírus do pensamento em termos de uma sociedade alternativa, uma sociedade para além do Estado-nação, uma sociedade que se atualiza sob a forma de solidariedade e cooperação global (ZIZEK, 2020, p. 43).

[122] Graduando em Direito pela Universidade Federal do Pará

No mesmo sentido, David Harvey (2020) defende que a conjuntura econômica, a julgar pela maneira como está sendo afetada pela pandemia, apresentará níveis de desemprego e queda do consumo que só poderão ser sanados por meio de uma socialização na economia. Isso implicaria, em síntese, que até mesmo as nações em que a austeridade fiscal se apresenta em suas formas mais intensas estariam obrigadas a implementar medidas francamente contrárias à agenda neoliberal.

O artigo pretende fazer um contraponto a tais perspectivas, no sentido de mostrar, ainda que sucintamente, a existência de um potencial de que as consequências da COVID- 19 sejam exatamente o recrudescimento do neoliberalismo enquanto forma de gestão social e de formação da subjetividade. Para tanto, toma-se como ponto de partida o pensamento de Michel Foucault e suas análises sobre o neoliberalismo. Ao final, acena- se para a urgência de elaborar novas concepções de corporeidade e individualidade que ultrapassem as concepções liberais a esse respeito.

O NEOLIBERALISMO SEGUNDO FOUCAULT

O tema da governamentalidade neoliberal surge na obra de Foucault por ocasião de seus estudos sobre o biopoder, isto é, o poder que se exerce sobre os fenômenos biológicos como natalidade, mortalidade, envelhecimento, dentre outros. Foucault descobriu que todo esquema de normalização em forma de biopoder é exercitado sempre por meio de uma certa arte de governar os indivíduos. É importante observar, a esse respeito, que a palavra governar, em Foucault, assume sentido diverso do usual, na medida em que significa toda forma de controlar e conduzir as condutas de um grupo de indivíduos. Em síntese, governar significa manipular um estado de coisas a fim de que um grupo de indivíduos desenvolva certos padrões de comportamento, modos de vida, preferências, habilidades, ou seja, uma forma abrangente de formação da sua subjetividade.

Para Foucault, a racionalidade neoliberal constitui justamente o tipo de governamentalidade vigente pelo menos desde a segunda metade do século XX. E quais são os traços principais do sujeito produzido pelo

neoliberalismo? Talvez sua característica mais notória seja que este sujeito apresenta uma atitude em relação a si mesmo e ao mundo que é bem sintetizada pela canônica expressão "empresário de si mesmo" (FOUCAULT, 2008, p. 320). Significa dizer que o sujeito neoliberal é disciplinado para lidar com a vida, com o tempo e com as suas relações pessoais de uma maneira que consiste em constantemente definir metas e objetivos, estratégias e tácticas que levem à sua obtenção. Trata-se de tratar a si próprio como uma empresa que precisa instrumentalizar os recursos que possui à sua disposição, mobilizando-os como meios de realização dos objetivos que define para si.

Para a presente discussão, há duas consequências especialmente importantes do modo de subjetivação neoliberal. A primeira é o que Dardot e Laval, que endossam o diagnóstico foucaultiano, chamam de "individualização do destino" (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 349). Consiste no fato de que, como o neoliberalismo gera no indivíduo uma perspectiva de mundo autocentrada, todas as experiências de dificuldade, de insucesso e de fracasso nas aspirações pessoais são experienciadas como consequências da incompetência de cada pessoa de ser um bom gestor de si mesmo, nunca como algo provocado por uma conjuntura econômica. Essa é a posição defendida por Milton Friedman, expoente do neoliberalismo da Escola de Chicago. Segundo Friedman (2002), a única forma de tornar o ser humano plenamente livre é criando condições para que ele seja obrigado a exercitar sua capacidade de cálculo racional na elaboração de planos para si. Contudo, o resultado imediato desse processo, segundo Dardot e Laval (2016), é o embotamento da percepção da conexão entre fatos ocorridos no âmbito da vida pessoal e os grandes esquemas de normalização mais amplos vigentes na sociedade como um todo. A segunda consequência, intimamente conectada com a primeira, é que o sujeito neoliberal é marcado por uma busca por reinventar a si mesmo constantemente. Diante de percalços e acontecimentos de caráter conjuntural que estão para além do controle de cada pessoa individualmente (como crises econômicas), o neoliberalismo insufla uma práxis a partir da qual cada indivíduo aprende que compete a ele próprio, por uma escolha racional, que leva, em consideração os resultados benéficos e maléficos de cada ação sua, pavimentar seu próprio caminho para a prosperidade. Nessa

lógica de subjetivação, cabe ao indivíduo, gerente de sua própria vida e existência, a busca de estratégias ou planos de ação que lhe permitam a superação das situações adversas que se colocam diante dele. Posto que o indivíduo é treinado para se comportar como uma empresa de si, a fiscalização e administração dos riscos a cada um de seus projetos também são, no interior dessa governamentalidade, de sua inteira responsabilidade.

Na visão neoliberal, contudo, a responsabilização do indivíduo por si mesmo é entendida não como precarização das suas condições de vida, mas sim como liberdade e emancipação. Provavelmente a defesa mais clara dessa perspectiva encontra-se em Friedrich Hayek (2010), expoente do neoliberalismo austríaco, para quem todo tipo de assistencialismo estatal é a antessala do totalitarismo, na medida em que ensina os indivíduos a amar o Estado e a se tornarem dependentes dos benefícios governamentais. É exatamente essa leitura histórica e econômica - que traz consigo também uma visão do ser humano como um ser que faz escolhas sempre com vista à maximização dos benefícios -, utilizada por Hayek para fazer uma defesa do valor intrínseco do mercado e da importância de estimular cada indivíduo à concorrência (HAYEK, 2010).

Como apontam Dardot e Laval (2016), dentre as principais manifestações dos dois fenômenos supra apontados, está a proliferação de práticas e serviços como a *accountability* pessoal e o famigerado *coaching*. Este se baseia no desenvolvimento de habilidades estratégicas com vista à consecução de certo resultado determinado previamente; aquela, no controle rigoroso dos desempenhos e seus padrões de crescimento e decrescimento. Cada uma à sua maneira, ambas as práticas são representativas da maneira como a racionalidade prática tipicamente empresarial é paulatinamente transplantada para a esfera da vida pessoal e passa a reger até as dimensões mais banais do cotidiano.

As considerações feitas até aqui poderiam suscitar objeções. Com efeito, não seria o coronavírus justamente o acontecimento que prova como essa arte de governar é insustentável? A dificuldade no acesso a serviços de saúde, bem como os abalos econômicos decorrentes da necessidade de distanciamento social não seriam exatamente a prova de que uma racionalidade individualizante pode facilmente sucumbir perante

mudanças drásticas nas circunstâncias, como diz Harvey? Não seria este um sinal claro da urgência por cooperação mútua e solidariedade, como diz Zizek?

A GESTÃO DA VIDA NA PANDEMIA

Pautado nos traços do neoliberalismo há pouco explicitados, o restante deste artigo tentará esboçar uma resposta a tais objeções. No atual estágio em que a pandemia se encontra, contudo, é preciso reconhecer que ainda não há informações e bibliografia o bastante para fazer afirmações de caráter peremptório. Por essa razão, os argumentos que se seguem pretendem apenas fazer alguns apontamentos para quais pontos poderiam ser explorados pela governamentalidade neoliberal, de modo não só a evitar seu enfraquecimento, mas, principalmente, a torná-la ainda mais poderosa.

Até o presente momento, parece haver pelo menos dois tipos de estratégias empregadas a nível estatal, no que se refere à contenção da propagação da COVID-19. Uma delas, que pode ser observada de forma mais evidente em países como Espanha e Itália, aposta na maximização do confinamento doméstico e nas restrições de deslocamento de pessoas, agora passível, inclusive, de sanção pecuniária, ao mesmo tempo em que se procura isolar possíveis infectados pelo vírus das demais pessoas a todo custo. A outra estratégia, vigente, por exemplo, no Japão, em Singapura e na própria China, tem como *modus operandi* principal a monitoração eletrônica da população por meio do uso de dados móveis e do rastreio a partir de *smartphones*. Assim, o Estado utiliza programas que possibilitam em tempo real o deslocamento de pessoas ao longo de toda a cidade, e aplicar as sanções cabíveis com precisão e rapidez, quando necessário.

Essas problematizações iniciais, mostram, desse modo, como a questão sobre como lidar com a pandemia coloca o corpo no centro da problemática. Diante do tipo de medidas de urgência adotas pelos Estados, como as citadas no começo deste artigo, caberia perguntar qual a sua real natureza: se elas são mudanças que acenam para um novo contexto institucional e social mais livre pós-pandemia ou se poderiam se reverter em partes de estratégias que futuramente permitiriam a retomada (ou mesmo a intensificação) de certos aspectos, como será

explicitado a seguir, do *status quo* anterior. Ou seja, o estado de coisas pensado como excepcional em tempos de pandemia, poderia ser adotado como regra. Em última instância o que está em jogo é se a crise produzida pela pandemia pode ser interpretada como a passagem para uma condição que reforça ideais de solidariedade e de cooperação, ou não.

Deve-se observar, contudo, que o fato de que estejamos assistindo a posturas mais ativas por parte dos governos de diversos países, como os mencionados no início, nada significa, a princípio, em termos de arrefecimento do neoliberalismo. Provavelmente, uma das lições mais relevantes encontradas nos estudos de Foucault e dos que o seguem sobre a arte de governar neoliberal é que a associação comumente entre ela e um progressivo afastamento do Estado da gestão da sociedade não poderia estar mais distante da realidade atual. A genealogia foucaultiana é bem clara em mostrar como a ascensão do neoliberalismo depende da disseminação de uma ética da concorrência elevada à sua máxima potência, o que, por sua vez, só se pôde realizar, ao longo do século XX, por meio de significativas intervenções estatais.

Em verdade, um exame cuidadoso dos principais teóricos neoliberais mostra que nelas não há uma rejeição simples à atuação do Estado, mas sim às intervenções restritivas da liberdade econômica. Hayek (2010), por exemplo, embora pense que o mercado faz parte de uma ordem espontânea do agir humano (cosmos), acredita que ela só pode florescer quando o Estado usa seu poder para criar suas condições de possibilidade, remover obstáculos e facilitar seu desenvolvimento. Então, há pelo menos um tipo de intervenção endossada pelo neoliberalismo: aquela que abre espaço para o mercado. Assim, uma intervenção motivada por um fator estranho ao ambiente mercadológico, como o coronavírus, poderia ser aceita pela visão neoliberal, desde que se paute em suas premissas fundamentais.

Isso chama atenção para um outro aspecto crucial da problemática. À medida que avançava em suas pesquisas sobre a governamentalidade, Foucault veio a descobrir que a arte de governar os seres humanos, em qualquer das suas manifestações, não significa a eliminação da sua liberdade, tampouco a simples ocultação da realidade talcomo ela é, como pressuposto no conceito marxista de alienação. Pelo

contrário, governar exige, acima de tudo, liberdade. Ou melhor, exige uma gestão das formas de exercício da liberdade. Na esteira do raciocínio que se vinha desenvolvendo até aqui, pode-se afirmar que governar consiste, sobretudo, em fazer o sujeito assenhorear-se de si mesmo de uma certa maneira, isto é, fazer o sujeito apoderar-se de sua relação consigo mesmo, de seu corpo e de sua vida de um jeito específico. Em síntese, toda governamentalidade, especialmente a neoliberal, necessita de tornar o indivíduo um agente ativo na produção da sua própria subjetividade.

É, também, precisamente este ponto que estabelece o vínculo entre a presente reflexão e a temática do possível recrudescimento do neoliberalismo pós-pandemia. Retomando a observação feita anteriormente, foi dito que um dos traços da governamentalidade neoliberal é converter o risco em um objeto de controle pessoal. Nesse contexto, o que o caos social decorrente da COVID-19 faz é justamente adicionar o risco do contágio ao rol dos ricos que cada pessoa, dentro da ordem neoliberal, precisa administrar em sua vida. Isto é, ao se exigir dos indivíduos que deem continuidade a suas atividades laborais em ritmo normal, transfere-se para eles, de maneira silente, a responsabilidade de lidar com os riscos à saúde envolvidos, a responsabilidade de proteger seu próprio corpo.

Dessa maneira, cria-se uma população condicionada para se expor ao perigo da morte em nome de necessidades econômicas apresentadas como imprescindíveis. Ou seja, uma coletividade previamente preparada para viver prolongados períodos de privação daquilo que em outros contextos seria indispensável e insubstituível, sempre que isso parecer justificado com base neste ou naquele regime de produção da verdade, seja ele médico-sanitário ou de outra natureza. Sob essa ótica, não seria absurdo imaginar, pouco após o momento em que a COVID-19 esteja controlada, o ressurgimento, com força total, de políticas de austeridades fiscais, justificadas com base em situações de recessão provenientes dos esforços que estão sendo empreendidos pelos Estados no momento presente. Contudo, tal cenário seria apenas a transição de uma situação de precariedade causada por uma ameaça biológica para uma situação de precariedade socialmente induzida por decisões institucionais. A diferença é que, a partir da excepcionalidade

extrema vivenciada durante a pandemia, a aceitabilidade do neoliberalismo revigorado seria plausivelmente mais fácil, ou encontraria menos resistência em um corpo social já docilizado.

Se, dada a lógica da concorrência generalizada, a solidariedade social e resistência coletiva já são duas das maiores vítimas da corrosão neoliberal, o processo de subjetivação que emerge da situação pandêmica representa o último passo na construção do sujeito dócil de que o neoliberalismo depende para levar adiante seus esquemas de normalização sob a forma da empresa. Isto é, trata-se de um esquema de produção de corpos que, diante de uma situação que lhes seja apresentada como emergencial, demonstram pouca ou nenhuma insurgência quanto àquilo que ameaça privá-los de seus direitos e garantias.

É importante não confundir essa última afirmação com uma que tem sido feito por aqueles que se opõem ao distanciamento social, a saber, que essa medida consiste em uma suspensão arbitrária das liberdades de locomoção e reunião. Nota-se, pelo menos no contexto do Brasil, que os adeptos desse posicionamento, amiúde, também acreditam que o fim do distanciamento é um imperativo em função dos efeitos nefastos que podem advir da paralização prolongada de vários setores da economia. O próprio uso de um argumento dessa natureza, pautado em um cálculo de custo-benefício em termos monetários, por si mesmo, denuncia que se trata de um pensamento claramente neoliberal. Inclusive, o fato de que um posicionamento como esse seja defendido por figuras públicas e donos de grandes empresas no Brasil. Nas atuais circunstâncias, é uma das mais importantes evidências de como a racionalidade neoliberal não só não tem escrúpulos em relativizar a vida humana, mas também a insere em seus cálculos como apenas mais uma variável a ser administrada. A constatação de tal fato corrobora a perspectiva foucaultiana utilizada como referência neste artigo.

Nesse sentido, ao se invocar a noção de docilidade, mobilizada por Foucault, tem- se em vista uma questão inteiramente diferente de eventuais "prejuízos econômicos": o potencial que o momento da COVID-19 tem de ser usado estrategicamente como a preparação do terreno para uma versão ainda mais intensa do neoliberalismo que existiu até o presente. O exemplo mais significativo desse fenômeno talvez seja

o daquele contingente de trabalhadores assalariados que têm possibilidade de permanecer em distanciamento social. Por um lado, a casa se torna o novo espaço de confinamento: aquele ambiente que teoricamente está sob poder do indivíduo o qual ele não pode deixar. Por outro lado, como demonstra Foucault, as manifestações do poder jamais resumem a meros efeitos de restrição ou repressão.

Para esses trabalhadores, o lar também é convertido em ambiente de maximização de produtividade, em que ou se exige o cumprimento das mesmas metas (mas em condições de trabalho anormais), ou, especialmente no Brasil, recorre-se a uma relativização das metas sob condição de suspensão da remuneração normal, a exemplo da redução da jornada de trabalho, concomitante com a redução salarial, sem a possibilidade de resistência. Tudo isso com a chancela legal, no caso do Brasil, por meio de Medidas Provisórias, dentre as quais pode-se citar a Medida Provisória 936/20, cujo teor estabelece a possibilidade de suspensão das jornadas de trabalho e remunerações por até noventa dias.

No primeiro caso, que ocorre por meio do *home office*, do ensino remoto ou qualquer modalidade de teletrabalho, o indivíduo em questão está obrigado a se autogovernar racionalmente por meio de um difícil equilíbrio entre a manutenção de seus rendimentos usuais e os novos riscos decorrentes da COVID-19. No segundo caso, uma vez em privação, ainda que parcial, dos meios de subsistência cotidianos, a única solução é exercitar o mesmo tipo de atividade de empresa de si que o neoliberalismo prescreve como a solução por excelência para situações de dificuldade financeira, que se traduzem mormente na forma de serviços por aplicativo. Em ambos as situações, o aumento da precariedade, potencializado pelas medidas de isolamento, é evidente.

Quanto àqueles cujos serviços não podem prescindir do seu deslocamento, resta a inevitabilidade de se expor ao risco, consequência onipresente de toda manifestação da biopolítica, condensada na fórmula foucaultiana de "fazer viver e deixar morrer" (FOUCAULT, 2010, p. 202). O fato de que uma parte da população precisa permanecer relativamente mais vulnerável ao perigo da COVID-19 – como aqueles que atuam nos ramos da saúde e da segurança pública – é algo que já está de certa forma inscrito em todo esquema de normalização que pretende administrar de forma abrangente os fenômenos biológicos relacionados à

vida humana. Pois, para proteger e fomentar as vidas de alguns, é necessário que as vidas de outros sejam entregues à possibilidade de perecer.

REPENSAR O CORPO

As questões levantadas até aqui mostram que o modelo de sujeição imposto pelo neoliberalismo atualmente só pode ser enfrentado com a criação de novas concepções de corporeidade e individualidade. Com efeito, as concepções tradicionais a esse respeito tendem a enxergar o indivíduo como uma entidade apartada dos demais e que é capaz de decisões autônomas. Por essa razão, colocam o corpo como uma propriedade, que só diz respeito ao seu dono. Nesse sentido, cada indivíduo é considerado soberano na sua privacidade, da qual o corpo faz parte.

A insuficiência dessa noção se revela primordialmente pelo fato de a pandemia ter mostrado como o cuidado (ou a falta dele) que cada pessoa tem com seu próprio corpo possui consequências não apenas para ela, mas também para os outros a seu redor. Da mesma maneira, a prática de cuidado com o outro passa necessariamente por uma prática de cuidado de si, para usar uma expressão foucaultiana. Quem se recusa a tomar cuidados básicos para consigo mesmo não incide no direito de gerar prejuízos exclusivamente para si, porque os prejuízos são produzidos sempre também para um outro.

Desse modo, o individualismo liberal propaga um tipo de independência que não se sustenta no nível corpóreo, sendo essa uma questão que a pandemia apenas sobressaltou. Nesse sentido, a presente conjuntura aponta para um colapso dessa visão de mundo, porque manter-se fiel a ela implica fechar os olhos para um caráter relacional da corporeidade que ela não é capaz de abarcar.

Aliás, pode-se dizer que essa ilusão da separabilidade absoluta dos corpos é parte da estratégia de sujeição neoliberal. A gestão do corpo e a transferência do cuidado corpóreo para o indivíduo considerado singularmente é um dos mecanismos pelos quais o neoliberalismo força a população a se expor à morte. Como tal, essa estratégia de poder só pode ser enfrentada devidamente a partir de uma outra concepção que ressalte

justamente a relacionalidade intrínseca entre um corpo e outro, e, por conseguinte, os vínculos de responsabilidade interpessoal que disso decorrem.

CONCLUSÃO

O artigo procurou mostrar como posições otimistas sobre a pandemia, notadamente as opiniões recentemente emitidas por David Harvey e de Slavoj Zizek, possuem o equívoco de acreditar que os efeitos econômicos e sociais da COVID-19 teriam um potencial agregador e subversivo. Contra essa perspectiva, argumentou-se que, em verdade, a situação excepcional pandêmica cria condições para produzir novas formas de subjetivação que condicionam os indivíduos a se submeterem a riscos cada vez maiores, que passam a ser vistos como circunstâncias inevitáveis. Nesse sentido, a perspectiva que se pode ter até o momento a respeito da pandemia é do surgimento de possibilidades concretas de intensificação dos processos de exploração e gestão da vida tipicamente neoliberais.

REFERÊNCIAS

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal.** Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

FRIEDMAN, Milton. **Capitalism and Freedom**. 3. ed. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975- 1976).** Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **Microfísica do poder.** Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

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

_____. **Vigiar e punir: história da violência nas prisões**. Tradução de Lígia M. Pondé Vassalo. 14. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

HARVEY, David. **Política Anticapitalista em Tempos de Covid-19.** In: DAVIS, Mike et al. Coronavírus e a luta de classes. Brasil: Terra sem Amos, 2020.

HAYEK, Friedrich. **O caminho da servidão.** 6. ed. São Paulo: Instituto Ludwig Von Mises, 2010.

ZIZEK, Slavoj. **Um Golpe como de "Kill Bill" no Capitalismo.** In: DAVIS, Mike et al. Coronavírus e a luta de classes. Brasil: Terra sem Amos, 2020.

Capítulo 26
UNIVERSO CONCENTRACIONÁRIO E TESTEMUNHO EM PRIMO LEVI

Edson Sá dos Reis[123]

Neste capítulo abordaremos o testemunho de Primo Levi (1919-1987), escritor italiano, químico por formação e marcado como sobrevivente dos campos de concentração (*Konzentrationslager*) nazistas. Detido pela milícia fascista italiana no dia 13 de dezembro de 1943, ele foi entregue aos nazistas em fevereiro de 1944 para ser transportado ao Lager[124] de Buna-Monowitz, um campo de trabalho (*Arbeitslager*), anexo de Auschwitz. Toda esta experiência como prisioneiro (*Häftling*) o tornou escritor, não que pretendesse ser escritor, mas pela necessidade de narrar a monstruosa experiência vivida nesse lugar destinado aos judeus. Teve de ser.

A obra de Levi é de testemunho. Procuraremos expor este significado, bem como o de *universo concentracionário*. Estes conceitos de sua obra são nevrálgicos: o primeiro estabelece a significação de toda trilogia de Auschwitz[125] e possui como material de constituição principal a memória; o segundo é o modo como o autor descreve o funcionamento do *Lager*, no entanto, não circunscrito apenas ao espaço de Auschwitz, mas como forma de organização desejada para além deste lugar.

Deste modo, este capítulo se circunscreve em duas perguntas fundamentais, pois estabelecem toda significação da obra do escritor de Turim: o que é testemunho? Como se deu a organização do ato criminoso no massacre dos judeus pelos nazistas? A primeira perpassa o problema da memória como material, sua significação dupla como

123 Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará - UECE.

124 Primo Levi refere-se aos campos de concentração nazista como *Lager*. Resolvemos adotar também esse jargão, uma vez que é parte do modo de abordagem do escritor.

125 Referência aos três livros de testemunho de Levi: *É isto um homem?*, *A Trégua* e *Os afogados e os sobreviventes.*

libertação interior e ato de recusa a todo sistema de pretensão totalitária, concentracionária. A segunda se dá por sua lógica binária, o *amigo-inimigo* schmittiano, e a destruição total deste último como forma de governo que visa concentrar todo poder nas mãos do primeiro. Ademais, essa destruição possui um duplo significado, como procuraremos expor no decorrer de nossa escrita e, se possível, traçar alguns resultados sobre a obra do autor italiano. Resultados necessários para não repetição da assombração do totalitarismo que nos espreita.

LITERATURA DE TESTEMUNHO E SUA RELAÇÃO COM A MEMÓRIA.

A *Literatura de Testemunho* é um termo que circula, como nos diz Valéria de Marco[126], desde 1990, em revistas literárias e até mesmo na grande imprensa. Como tal, é um gênero que procura expor acontecimentos traumáticos causados pela violência de Estado e como esta sujeita os cidadãos a condições de extrema humilhação e extermínio. Ela possui como objetivo alertar-nos sobre esses acontecimentos e procura a não repetição desses. Com isso, procura *status* de objetividade, isto é, de documentação científica verídica como relato de experiência.

O material que constitui o testemunho é a memória dos sobreviventes sobre os fatos, os episódios de repressão e violência sofridos. No caso do relato de Primo Levi, a memória se torna o elemento mais essencial de seu testemunho, e isso não sem razão de ser. Sabemos hoje que Hitler deu ordem para destruição de qualquer prova sobre o Lager. Desse modo, não teria como comprovar o crime perpetrado pelos nazistas contra os judeus e demais prisioneiros[127]. Assim, é normal que o material mais forte para o testemunho seja a memória. Sobre isso, diz-nos o escritor de Turim: "É natural e óbvio que o material mais consistente para a reconstrução da verdade sobre os campos seja constituído pelas memórias dos sobreviventes" (LEVI, 2004. p. 13).

---

[126] Valeria Marco, 2004.

[127] Sabemos que não apenas judeus se encontravam nos campos de concentração. Também eram parte, ainda que minoria, homoafetivos, negros, ciganos, presos políticos etc.

No entanto, o testemunho como discurso, que visa a verdade do acontecimento, encontra no começo de seu caminho um problema: como relatos, frutos da memória dos sobreviventes desses acontecimentos, pode se constituir como verdade? Não podemos fugir a esse questionamento quando percebemos o tamanho de sua importância. Ficamos diante de um problema epistemológico que pode colocar em xeque o único material disponível para sua escrita. Primo Levi não é indiferente ou ingênuo a este questionamento. Assim ele nos fala:

> A memória humana é um instrumento maravilhoso, mas falaz. [...] Conhecem- se alguns mecanismos que falsificam a memória em condições particulares: os traumas, não apenas os cerebrais: a interferência de outras recordações "concorrentes"; estados anormais da consciência; repressões; recalques. Todavia, mesmo em condições normais desenrola-se uma lenta degradação, um ofuscamento dos contornos, um esquecimento por assim dizer natural, a que poucas recordações resistem. (LEVI, 2004, p. 19)

Como visto, o escritor italiano não é ingênuo frente a este paradoxo da memória. Ele não apenas coloca-a de maneira crucial, pondo em relevo as falsificações da memória em relação às lembranças, como nos diz que é normal o esquecimento. Como superar essa barreira? Como estabelecer a verdade do testemunho tendo em vista a fraqueza que ele é exposto pelos próprios falseamentos da memória?

Como resposta e elaboração das memórias, o autor traça um conceito metodológico chamado *decantação* (d*ecantazione*). Este conceito é derivado da química, que, como sabemos, é a área de formação do autor. Trata-se do processo de separação de misturas heterogêneas visando a purificação dos materiais químicos utilizados nos laboratórios. Essa separação permite que o elemento A não se misture ao elemento B, para que se possa delimitar seus componentes sem a interferência de outros. Essa retirada das impurezas nesse método químico é de alta necessidade, uma vez que é necessário isolar os elementos analiticamente para só então traçar sua pureza e procedência em seus graus de formação e caracterizá-los. No testemunho, Levi procede dessa mesma maneira. Como químico, conhecia bem esse processo em laboratórios e o experimenta em suas memórias, transpondo esse método para escrita de seus livros. Desta maneira, diz-nos em seu último livro, *Os afogados e os*

sobreviventes:

> Houve, em primeiro lugar, a decantação, processo desejável e normal, graças ao qual os fatos históricos só adquirem suas linhas e sua perspectiva alguns decênios após sua conclusão. No fim da Segunda Guerra Mundial, os dados quantitativos sobre as deportações e sobre os massacres nazistas, nos Lager e em outros lugares, não estavam disponíveis, nem era fácil entender seu alcance e especificidade (LEVI, 2004, pp. 15-16).

A partir deste método e em conjunto com as descobertas sobre Lager nos últimos quarenta anos que decorreram, ele pôde traçar o estatuto de verdade da memória no testemunho e superar a aporia que se mostrou no início pelos negacionistas dos campos de concentração. A literatura de testemunho, a partir desse método de apanhado conceitual e purificação da memória, para salvar os fenômenos na ideia que se fez após os acontecimentos, estabelece sua verdade acompanhada das descobertas empíricas e processos de *elaboração* da memória, se quisermos falar em termos freudianos[128].

UNIVERSO CONCENTRACIONÁRIO

Superado o problema da memória em Primo Levi, podemos agora partir para o conceito de *universo concentracionário*, exposto pelo escritor. Este conceito emerge pela primeira vez em *Os afogados e os sobreviventes,* de 1986, última obra do autor italiano. Trata-se mais de uma apanhado conceitual da experiência de Auschwitz do que propriamente um relato, como efetuado em seu primeiro livro de 1954, *É isto um homem*?. Este universo concentracionário possuía um objetivo primário claro: destruir toda capacidade de resistência por parte dos prisioneiros. Todo recém-chegado era um inimigo que deveria ser destruído (LEVI, 2004). Devemos ressaltar que essa objetivação na destruição é dupla: primeiro,

[128] Para a relação entre Primo Levi e Freud, remeto o leitor ao meu artigo "Significação da memória e do testemunho em Primo Levi", publicado na revista Modernos e Contemporâneos, e ao excelente artigo de Aquino, "Primo Levi, leitor de Freud: o falseamento das lembranças e o testemunho", publicado na revista Cadernos Benjaminianos.

visa a destruição espiritual, isto é, a destruição das resistências, da humanidade nos prisioneiros; segundo, a destruição física, a aniquilação pela morte do inimigo. Essa é a experiência do que Levi chama de universo, sistema concentracionário.

O que se reproduz nessa lógica de destruição do inimigo é o estado totalitário em âmbito de microcosmo, demonstração das últimas consequências desse Estado. A eliminação do outro considerado como inimigo. A primeira rede de manutenção dos campos de concentração é o privilégio (*protekcja*), prisioneiros que fazem parte dos chamados *Sonderkommando* encarregados da manutenção do *Lager*. Estes, regidos pelos Kapos, são os privilegiados que mantêm o funcionamento do estado de coisas imposto pelos alemães. Revela-se a nós o primeiro ponto pelo qual o sistema concentracionário encontra sua possibilidade. "Em primeiro lugar, a área do poder, quanto mais estreita, tanto mais precisa de auxiliares externos" (LEVI, 2004, p. 33). Ou seja, é necessário para manutenção da ordem pôr indivíduos que auxiliem externamente e que sigam as regras impostas de cima para baixo, nunca o contrário. A escolha dos Kapo segue essa linha de raciocínio.

A aceitação de colaboração dos prisioneiros no interior dos *Lager* pode ter como causa o conceito de *protekcja*, traduzida como privilégio. Tal fato se interliga com um segundo aspecto do sistema concentracionário: "quanto mais feroz a opressão, tanto mais se difunde entre os oprimidos a disponibilidade de colaboração com o poder" (LEVI, 2004, p. 37). Ora, é inevitável não lembrar, quando falamos e escrevemos a palavra Protekcja. Nosso verbo na língua portuguesa, "proteger", seria, portanto, um modo de se proteger, com privilégios, dos sofrimentos diários do campo. Faz-se necessário para minimizar o sofrimento e para possibilidade de sobrevivência, colaborar com o sistema em que o encarcerado está imerso e submetido. Em alguns casos, notamos até mesmo colaboração espontânea de indivíduos dentro dos *Lager*.

O último aspecto é a preocupação de Levi com a linguagem, pois caracteriza-se, no sistema concentracionário, como uma não-linguagem. Promove-se, pela exclusão da linguagem, a exclusão do homem enquanto homem, pois sem comunicação há regressão do homem ao animal. Não há no universo concentracionário a organização do estágio

civilizatório, mas a turba, a horda de bárbaros no sentido mais específico da palavra, como aquele que meramente balbucia. Ademais, a linguagem no campo é a violência:

> Recusar a comunicação é crime; para a comunicação, e especialmente para aquela sua forma altamente evoluída e nobre que é a linguagem, somos biologicamente e socialmente predispostos. Todas as raças humanas falam; nenhuma espécie não-humana sabe falar (LEVI, 2004, p. 78).

Aqui, temos de lembrar que o objetivo primário dos campos é a destruição do "inimigo", da vítima, ou seja, do homem enquanto homem mesmo. Destruição não apenas do corpo físico, mas também da própria esfera do espírito humano, para que não haja resistência ao projeto alemão contra àqueles que tanto se declaram inimigos quanto aos que são alvo dos opressores nazistas. Ora, Levi parte da comunicação enquanto linguagem como algo estritamente humano. Tal ato se inscreve com extrema significância para quem se propõe analisar o testemunho, pois põe mais uma vez em xeque o próprio *status* de veracidade dos sobreviventes, afinal, propõem-se a falar da experiência da não-linguagem nos campos.

A experiência da não-linguagem que mina as possibilidades da comunicação nos campos com o objetivo de destruir a humanidade dos prisioneiros, caracteriza-se como experiência regressiva, quando o homem, agente do estágio civilizatório, regride ao estado selvagem. Assim, diz Levi sobre o uso da linguagem nos campos de concentração:

> Se alguém hesitava (hesitavam todos, porque não compreendiam e estavam aterrorizados), vinham os golpes, e era evidente que se tratava de uma variante da mesma linguagem: o uso da palavra para comunicar o pensamento, este mecanismo necessário e suficiente para que o homem seja homem, tinha caducado. Era um sinal: para eles, não éramos mais homens; conosco, como vacas ou mulas, não havia diferença substancial entre o berro e o burro [...] Narra Marsalek, em seu livro *Mauthausen* (Milão, La Pietra, 1977), que nesse Lager, ainda mais diversificado linguisticamente do que Auschwitz, o chicote se chamava *der Dolmetcher*, o intérprete: aquele que se fazia compreender por todos (LEVI, 2004, pp. 79-80)[129].

[129] Il Sommersi e il salvati, p. 723

É significativo o apontamento de Levi de que a barreira linguística criada nos campos de concentração não promove apenas a modificação do homem em sua regressão ao estágio de animal, como também na própria linguagem. Essa, como podemos observar, torna-se violência, o caducar da linguagem e, consequentemente, sua transformação em violência aparece a nós como fenômeno específico do universo concentracionário. As ordens, dadas aos berros para os prisioneiros, são fenômenos de violência; a hesitação por parte dos agredidos acarreta em suas variantes, socos, pancadas, pondo como tradutor da língua não conhecida: o chicote, *der Dolmetcher*.

Esses são os aspectos do universo concentracionário apontados por Primo Levi. No entanto, esses aspectos não só descrevem o espaço do Lager, como podem ser identificados fora deles. Eles estabelecem um modo de funcionamento para o além dos campos de concentração. Sua lógica é a do amigo-inimigo, isto é, ao amigo, tudo, aos inimigos, a destruição. Esse binarismo é onde repousa a fundamentação do conceito de político em Carl Schmitt e o fundamento da lógica nazista.

Esse funcionamento pode ser encontrado em toda lógica social "normal", fora dos campos de concentração. A ajuda aos opressores por parte dos oprimidos para manutenção de privilégios. A marginalização de determinados segmentos sociais nega a humanidade e a educação essencial para a linguagem. A violência com a qual essas pessoas marginalizadas são tratadas pela instituição policial. O campo, diria Agamben, em seu texto "O que é um campo?"[130]: não é a exceção em nossos dias, mas a regra da vida política.

O AVISO DO TESTEMUNHO

A literatura de testemunho é um aviso, um grito que ecoa até os nossos dias alertando sobre a sombra que paira sobre o presente, qual seja: a de que Auschwitz possa se repetir. Essa questão não passou despercebida pelos pensadores do século XX. Theodor Adorno abre seu

[130] Escrito que compõe a coletânea *Meios sem fim: Notas sobre Política*, publicado no Brasil pela editora Autêntica, em 2015.

texto *Educação após Auschwitz*[131] com a seguinte postulação: "A existência de que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação" (ADORNO, 1995, p. 119). Essa chamada nos é importante, pois é exatamente a mesma para a qual o testemunho nos chama.

Em prefácio a *É isto um homem?*, Primo Levi nos revela um problema latente nos homens, isto é, "cada estrangeiro é um inimigo". Para o escritor de Turim, esse problema é inerente, pois o estranho, o não-familiar, como pôs Freud, em *Das Hunheimlich*, esse sentimento está sempre acompanhado do horror, do medo e nada mais natural do que a reação. Geralmente, esta *infecção latente*, como chama Levi, aparece esporadicamente e não coordenada. No entanto, quando pessoas ou povos põem esse sentimento como fundamentação de um sistema de pensamento, organização e ação, quando esse dogma não enunciado se torna a premissa maior de um silogismo, o resultado não pode ser outro senão o extermínio (LEVI, 1988, p. 7). Como sentimento latente, como um dogma que não se enuncia, ele deve ser constantemente trabalhado, elaborado, decantado. No sentido da decantação: estabelecer a separação para melhor analisar, pois o perigo deste dogma emergir como forma de governo é constante.

No sentido de emancipação, uma educação para que o Lager não mais se repita é o porquê do testemunho. O exercício da memória, da lembrança das monstruosidades não podem se apagar e, com efeito, não se apagam, uma vez que nosso presente ainda é encoberto por essa sombra. Nesse sentido, Adorno chama a atenção para uma proposta:

> Quero fazer uma proposta concreta: utilizar todos os métodos científicos disponíveis, em especial a psicanálise durante muitos anos, para estudar os culpados por Auschwitz, visando se possível descobrir como uma pessoa se torna assim. O que aqueles podem fazer de bom é contribuir em contradição com a própria estrutura de sua personalidade, no sentido de que as coisas não se repitam (ADORNO, 1995, p. 131).

O testemunho grita ao presente exatamente essa estrutura de como se deram os campos de concentração e nos alerta para a máxima

[131] Este texto compõe a coletânea intitulada de *Educação e Emancipação*, publicada no Brasil pela editora Paz e Terra.

de que ele não se repita. Para isso, devemos conhecer a obra de Levi e a literatura de testemunho que ele nos relega sobre a experiência no Lager. Um alerta, um chamado. É isso que o testemunho, sob vias práticas, significa.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. Educação após Auschwitz. In: ***Educação e Emancipação***. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p. 119-154.

AGAMBEN, Giorgio. O que é um campo? In: **Meios Sem fim: Notas Sobre Política**. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

AQUINO, E. Primo Levi leitor de Freud: O falseamento das lembranças e o testemunho. **Cadernos Benjaminianos**. Belo Horizonte, 2013. n. 7. pp. 115-131.

LEVI, Primo. **É Isto um Homem?** Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

_____. **Os afogados e os sobreviventes**. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

_____. Il sommersi e i salvati. In: **Opere**, v. 1. Torino: Einaudi, 1987.

SCHMITT, Carl. **O conceito do Político**. Teoria do Partisan. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

MARCO, Valeria. A literatura de testemunho e a violência de Estado. **Lua Nova**. n. 62, pp. 45-68, 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ln/n62/a04n62.pdf>.
Acesso em: 18 jul. 2020.

Capítulo 27
O QUE SERÁ DE NÓS? REFLEXÃO SOBRE O MUNDO PÓS-PANDEMIA

Otacilio Luciano de Sousa Neto[132]

As palavras que se seguem é um improviso – como John Coltrane, quando pega sua guitarra e faz uma apresentação de jazz, sem ainda saber muito bem o que vai tocar. Essa improvisação é – como o jazz de Coltrane –, portadora de um afeto difícil de descrever. O afeto deste texto é causado pelo isolamento social da pandemia de COVID-19, em 2020, e as perspectivas sobre o futuro. Esta improvisação – portadora deste afeto – é apresentada com a finalidade de refletir sobre as perspectivas possíveis para o mundo pós-pandemia.

A improvisação[133] começa com Byung-Chul Han. E vou passar por Agamben e pelo Chomsky, mas, sobretudo ela está baseada numa obra recente de Zizek, denominada *Pandemic!*. Em português a tradução é feita pela editor Boitempo: *Pandemia! Covid-19 e a reinvenção do comunismo.*

Byung-Chul Han estabelece – a partir da *Sociedade do Cansaço* – que a sociedade ocidental, como a conhecemos hoje, não vive mais sobre um paradigma epidemiológico: as nossas sociedades ocidentais, a nossa sociedade ocidental, não teme ser atingida por algo externo, por um inimigo e, portanto, é uma sociedade que só pensa em si.

Com a pandemia de COVID-19, as sociedades ocidentais que não conseguem pensar o outro, não conseguem pensar ameaças externas aos seus países, entram em pânico e não conseguem lidar com a pandemia de coronavírus: a pandemia que é causada por um agente externo. Ele defende que os estados autoritários da Ásia, como a China, são mais eficientes para a luta contra o coronavírus[134]. Essa eficácia é causada pela capacidade de pensar o outro e pela estrutura cultural e

[132] Possui graduação em Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (2013) e mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (2017). É doutorando em filosofia pela Universidade Federal de São Paulo.
[133] Este texto foi, anteriormente, uma comunicação.
[134] Han, 2020.

autoritária dos países asiáticos. São mais eficientes, sobretudo pelo controle que as sociedades asiáticas estabelecem com o indivíduo e com a tecnologia. Há, na reflexão de Han, a proposta de uma biopolítica digital – pessoas que têm por função o controle dos corpos, inclusive na pandemia, através do aparato tecnológico.

Isto entendido, cito Zizek (2020) sobre Agamben. Cito para responder uma questão que paira no ar: terá o mundo ocidental que estabelecer uma biopolítica de controle das massas para lidar com o problema?

> Muitos comentaristas liberais e de esquerda notaram como a epidemia do coronavírus serve de pretexto para justificar medidas de controle e regulação populacionais que até então eram impensáveis em qualquer sociedade democrática ocidental - afinal, o lockdown completo realizado na Itália não é um sonho de consumo totalitário? Não é à toa que (pelo menos ao que parece agora) foi a China, que já praticava amplamente formas de controle social digitalizado, que mostrou estar mais bem equipada para lidar com epidemias catastróficas. Isso siginifica dizer que, ao menos em certos quesitos, a China representaria nosso futuro? Estaríamos nos aproximando de um estado de exceção global, de forma que as análises de Giorgio Agamben passam a adquirir uma atualidade renovada? Agamben avalia que o principal motivo por trás dessa "resposta desproporcional" se encontra na "tendência crescente de utilizar o estado de exceção como um paradigma normal de governo". As medidas impostas permitem que o governo restrinja seriamente nossas liberdades por decreto executivo. Nas palavras dele: "É patente que essas restrições são desproporcionais à ameaça representada por aquilo que, de acordo com o NRC, é uma gripe normal, não muito diferente daquelas que nos afetam todo ano. [...] Podemos dizer que uma epidemia oferece o pretexto ideal para se ampliar em tais medidas para além de qualquer limite". O segundo motivo é "o estado de medo, que nos últimos anos se imiscuiu nas consciências individuais e que se traduz em uma verdadeira necessidade de estados de pânico coletivo, para os quais a epidemia, novamente, oferece o pretexto ideal".[135]

Não concordaremos aqui com Agamben e ratificaremos que não é como uma gripe normal dessas que nos assolam todo ano.

[135] Zizek, 2020, pp. 77-78

O que acontece é: o paradigma governamental que o estado ocidental – e também oriental – deseja estabelecer é o paradigma do estado de exceção, que controla, que domina, que está acima de tudo para o controle dos corpos. Este estado é o que se apresenta como o *status quo*.

Noam Chosmky recentemente fez uma *live*, em um canal de um grupo europeu defensor da democracia. Nesta *live*, ele apresenta que a COVID-19 é um mal – a pandemia é um mal – mas é um mal pequeno. Outros ainda piores virão, e virão causados pela maneira com a qual o ser humano se relaciona com o planeta e consigo mesmo (CHOSMKY, 2020).

Recentemente, um grupo de pesquisadores da Universidade de Chicago – esse grupo de pesquisadores é denominado *O Boletim*, no nosso português – estabeleceu um uma novidade. Essa novidade é estabelecida pelo seu paradigma de pesquisa, na qual eles assimilam um possível fim da humanidade, pelo menos do como a conhecemos hoje, através de uma analogia com um relógio. Quando o relógio chega à meia noite, seja por questão de guerra nuclear ou por destruição ecológica, ou algum outro problema, acontecerá uma calamidade global que possibilitará o fim da vida humana. Esse boletim foi criado mediante problemas de desenvolvimento de armamento nuclear e das práticas ecológicas da humanidade. Até recentemente, o momento no qual estávamos mais próximos do fim do mundo foi na Guerra Fria. Faltavam dois minutos para a meia noite. O presidente dos Estados Unidos, trocando farpas com o ditador norte coreano no *Twitter*, fez com que o relógio adiantasse para um minuto e quarenta para a meia-noite. Segundo esse grupo de cientistas, a humanidade está mais perto do fim, como jamais esteve. Noam Chomsky (2020) reconhece como óbvio que o que traz a possibilidade do fim da humanidade é a politica neoliberalista de Margaret Thatcher e Ronald Reagan.

O que a grande parte da filosofia contemporânea propõe como análise para a pandemia de COVID-19 é que esta traz consigo a possibilidade do estabelecimento de estados ainda mais autoritários. Este *status quo* dos estados autoritários é – possivelmente – o primeiro passo ao abismo, ao fim da raça humana na Terra.

Por outro lado, o Zizek escreveu um texto – anteriormente

denominado: *Um ataque tipo o de Kill Bill contra o coronavírus* –, um texto quase cômico, no qual se afirma que o coronavírus é um ataque contra o sistema capitalismo. Este ataque é o maior ataque contra o capitalismo. Este ataque trará um novo comunismo. Zizek foi criticado por esta tese, por Agamben e por Han (2015).

Veremos o fim da vida humana na Terra ou veremos o fim do sistema capitalista de produção e o surgimento de um novo sistema comunista baseado no estudo, na ciência e na unidade entre as pessoas?

> Então, o que vai acontecer? O impossível já está acorrendo. Por exemplo, no dia 24 de março Boris Johnson anunciou a nacionalização temporária das ferrovias, uma medida que nem mesmo Jeremy Corbyn chegou a aventar nesse grau. Em uma breve conversa por telefone, Assange contou a Yanis Varoufakis que "esta nova fase da crise está, no mínimo, deixando claro para a gente que vale tudo - que agora tudo é possível".[136]

Talvez exista uma razão naquilo que Zizek apresenta.

A pandemia de coronavírus requeriu dos Estados estruturas e medidas políticas que nunca poderiam ser admitidas. No capitalismo tradicional, medidas de auxílio emergencial – que parece só não ter dado certo no Brasil – nunca poderiam ser admitidas, por exemplo. Na pandemia de COVID-19, uma das poucas vezes que a esquerda saiu de casa, foi para protestar: para colocar o presidente dos Estados Unidos de luzes apagadas, na Casa Branca, com medo do povo que luta para dizer inegável: "vidas negras importam". No Brasil, a Nação Corintiana foi para a avenida paulista lutar contra o fascismo que se instaura em nome da oposição a um comunismo soviético que jamais tocara as terras da Bossa Nova.

O que Zizek (2020) quer é: que isso não sejam casos pontuais da pandemia. Mas que esta liberdade a qual lutamos seja o novo *status quo*; que, no mínimo, estabeleçamos zonas autônomas temporárias como em *Seatle*; que ocupemos as delegacias quando negros forem mortos porque vidas negras importam; no mínimo, que auxílio para pessoas em dificuldades financeiras seja o padrão.

Existem apenas duas opções: a continuidade do sistema

[136] *Idem*. p. 99.

capitalista – e com este a humanidade jamais esteve mais perto do seu fim; ou que estabeleçamos uma superação deste sistema. Ele deve acabar o quanto antes: não findando o sistema capitalista, finda- se a humanidade.

> Vale a pena citar passagens como essas porque a mensagem delas é clara: a escola é entre (sabe-se lá quantas) vidas humanas e o "way of life" americano capitalista - e, nessa escolha, quem sai perdendo são as vidas [...] Mas será mesmo que essa é a única escolha disponível? Já não estamos, aqui e acolá, até mesmo nos próprios Estados Unidos, fazendo algo diferente? É claro que um país inteiro não pode - ao mundo menos ainda - permanecer indefinidamente paralisado, mas ele pode ser transformado, recomeçado de uma maneira nova. Não tenho preconceitos sentimentais: não sabemos o que precisará ser feito - talvez desde mobilizar aqueles que já se recuperaram e são imunes ao coronavírus a fim de manter os serviços sociais necessários até disponibilizar medicamentos a fim de permitir mortes indolores em casos terminais, nos quais a vida já não passa de sofrimento prolongado. Vê-se que não só temos uma escolha, como já estamos efetivamente fazendo escolhas.[137]

Com isso, quero dizer que não está só na mão do Estado, enquanto instituição portadora de poder, a decisão sobre melhorar e repensar a política mundial. Eu quero evocar aqui Marx (1976), caso me permitam, citando que a libertação não é um ato mental, mas histórico - que depende das condições históricas de conexões. A possibilidade de salvação da vida humana na Terra não virá de instituições e de ideias, tão somente, mas sim da ação prática do povo no mundo. Ações como criar um instituto e promover um encontro filosófico entre pessoas, mesmo em pandemia. Ações como repensar individualmente o consumo de carne: pois se comer morcegos possibilita a mutação de um vírus para o corpo humano, o consumo de gado e frango pode causar pandemia semelhante. Será que não chegou a hora de pensar, no mínimo, num vegetarianismo?

> Além disso, na outra ponta, terá de ser organizado algum tipo de

[137] *Idem*, p. 104.

> cooperação internacional efetiva a fim de produzir e compartilhar recursos - se os Estados apenas se isolarem, guerras vão estourar. É isso que estou chamando de "comunismo", e não vejo alternativa a isso que não uma nova barbárie. Até que ponto ele vai se desenvolver, não sei. Só sei que por toda parte é perceptível o sentimento de que ele é uma necessidade - e, como vimos, ele já está inclusive sendo levado a cabo por políticos como Boris Johnson, que certamente não é nenhum comunista.[138]

Reitero: não só os políticos - destes institucionais que obtiveram seus cargos pelo voto - têm que se levar a cabo essa proposta de novo comunismo. Nós também temos, em nossas vidas práticas. O que vamos fazer, em exatidão, eu não sei. Mas, devemos radical e rapidamente mudar o modo com o qual o ser humano lida com a Terra, se quisermos a nossa sobrevivência.

REFERÊNCIAS

CHOSMKY, Noam. Coronavirus - What is at stake? **DiEM25 TV**. 28 mar. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=t-N3In2rLI4&t=1438s>. Acesso em: 28 mar. 2020.

HAN, Byun-Chul. O coronavírus de hoje e o mundo de amanhã, segundo o filósofo Byung-Chul Han. **El País** (Brasil), 22 mar. 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/ideas/2020-03-22/o-coronavirus-de-hoje-e-o-mundo-de-amanha-segundo-ofilosofo-byung-chul-han.html>. Acesso em: 18 ago. 2020.

_____. **Sociedade do Cansaço.** São Paulo: Vozes, 2015.

MARX, K; ENGELS, F. **A ideologia Alemã**. Lisboa: Presença/Martins Fontes, 1976. p.28.

MECKLIN, John (Org). **It is 100 seconds to midnight**: 2020 Doomsday Clock Statement. Univesity of Chicago: Chicago, 2020.Disponível em: <https://thebulletin.org/wp-content/uploads/2020/01/2020.

[138] *Idem, Ibidem*

Capítulo 28
O MEDO DA MORTE E A NECESSIDADE DA METAFÍSICA COMO CONSOLO: CONSIDERAÇÕES SCHOPENHAUREANAS SOBRE A EXISTÊNCIA

Andrey Rodrigues da Silva[139]

INTRODUÇÃO

Por que o fim de algo nos incita a pensar na sua importância? A folga que está acabando, a última cerveja antes de voltar ao lar, o último cigarro do maço ou os anos finais da vida: momentos que a importância do que está a se encerrar denotam a suprema relevância, outrora imperceptível, de tudo que foi vivido na sua máxima vitalidade, bem como ao autor afirma que só sentimentos a falta dos três bens mais preciosos para a vida, a saúde, a juventude e a liberdade[140], quando os mesmos nos faltam. Tal percepção nos faz pensar que devemos estar cientes desde o início da vida sobre que nos aguarda, afim de preparar corpo e, principalmente, o espírito, para os percalços que a existência guarda para cada um de nós. Afinal de contas, é deveras triste chegar em um momento da vida e não a reconhecer mais como parte de si, sendo o homem tomado por um estranhamento que lhe causa um pavor imensurável. Daí a importância de se ter o conhecimento sobre a morte e suas implicações na nossa existência.

A MORTE

Desde Sócrates, a morte aparece quase que como parte essencial da filosofia ou como conceito sem o qual não seria possível filosofar. Tomar consciência sobre tal assunto é consequentemente levantar questionamentos sobre o que nos aguarda posteriormente, numa tentativa especulativa de explicar um possível pós vida ou simplesmente adotar uma postura cética e admitir a completa impossibilidade de se ter

[139] Mestre em filosofia pela Universidade Estadual do Ceará.
[140] MVR T. 2, p. 686.

certeza de que há algo depois do fim. Porém, quais seriam as implicações para a vida do ser humano se o mesmo não tivesse a ciência de tal fato? Como reagiria diante da vida? Será que teria as mesmas atitudes diante dos fatos?

O animal tem um privilégio que nós, seres humanos, talvez nunca desfrutaremos: o não conhecimento da morte. Por esse motivo o mesmo acaba vivendo de forma plena, desfrutando do instinto sem que haja a consciência de si como um ser, mas sim como a de um ser que não possui fim. A certeza da morte e a quebra da tranquilidade da consciência em relação à mesma surgiu junto com a racionalidade. Segundo Schopenhauer, mesmo depois de tal mal que surgiu à consciência do ser humano, a natureza nos deu as reflexões geradas pelo saber do fim, como forma de compensação. Tais reflexões funcionam muitas vezes como um consolo diante da finitude da vida quando aplicadas às concepções metafísicas, consolo este do qual o animal não é capaz e não precisa. A razão reflexiva leva o homem aos sistemas religiosos e filosóficos, exercendo graus diversos de capacitação do ser humano apara lidar com o terror trazido pela certeza da morte. Em relação a essa capacidade de capacitação, o autor diz que as religiões orientais, a saber o brahmanismo e o budismo, ensinam com maior eficácia do que as religiões que ensinam que o homem veio do nada e tem sua existência dada por outro. Temer a morte é natural, inclusive a mesma revela muito acerca do caráter de cada um:

> [...] vale dizer, o ser humano teme a morte mais do que qualquer outra coisa, não apenas a da sua pessoa, mas também chora com intensidade a dos seus próximos, e em verdade, é manifesto, não egoisticamente devido a sua própria perda, mas por compaixão, pela grande desgraça que lhes acontece; por isso ele também censura como duro de coração e desprovido de amor aquele que, em tais casos, não chora nem mostra aflição[141].

A morte também é vista como um grande mal, a ponto de alguém movido por sua sede de vingança, desejá-la ao seu pior inimigo. Independente do conhecimento da mesma ou não, é certo que o medo dela é universal, seja no ser humano ou nos animais, o que é justificado

[141] MVR, p. 557

pela Vontade de vida que está em todos os seres vivos. Porém, diante da reflexão de que tudo é passageiro e que um dia terá fim, Schopenhauer afirma que é tolice tremer diante de tais pensamentos, justamente porque se o indivíduo parar para refletir, o temor se origina do apego cego e irracional gerado pela Vontade de vida, que é desprovida de conhecimento. O conhecimento vem a atuar sem sentido oposto, pois desvela a ausência do valor da vida e consequentemente combate o medo da morte. Só assim o homem consegue adquirir uma postura corajosa e serena para, enfim, ir ao encontro da morte[142]. O autor afirma que a obtenção de tal postura é algo a se comemorar, pois demonstra muito mais do que a simples vitória sobre o medo de morrer, pois ocorre também a vitória do conhecimento sobre a Vontade de vida cega, que constitui o núcleo do nosso ser.

Pensar que pode existir um lugar melhor após a morte nos traz um certo conforto diante do que nos aguarda. Ironicamente, essa promessa de um mundo melhor traz implicitamente consigo a ideia de que o mundo no qual vivemos não é grande coisa. Nos dois momentos que marcam a nossa existência, o nascimento e a morte, essa marca um questionamento majoritário frente àquele, muitas vezes em relação à reflexão sobre como seria o tempo antes da nossa existência e como seria após a nossa existência. Porém, tal pensar acerca de tais inquietações é inútil, visto que a nossa presença não ocorre em ambos os momentos, o que pressupõe que não sentiríamos a chegada da inexistência. Sobre este assunto, Schopenhauer diz que:

> [...] é obviamente absurdo considerar o não-ser como um mal; pois cada mal, como cada bem, tem a existência por pressuposto, sim, até mesmo a consciência; esta, entretanto, cessa com a vida, como também no sono e no desmaio; assim, a ausência de consciência, como não sendo mal algum, é bem conhecida e familiar, e em todo caso, a entrada em cena de uma tal ausência é coisa de um momento[143].

[142] Aqui podemos ter uma clara referência à perspectiva epicurista acerca da morte, quando Epicuro, utilizando metaforicamente a palavra tetrafármaco, enumera quatro remédios para a alma humana no que diz respeito aos temores: Não temer os deuses; não temer a morte; os males são temporários e a felicidade é possível de ser conquistada.

[143] MVR. PÁGINA 561

Apesar das perspectivas pessimistas que pintam um retrato horrendo acerca da figura da morte, a mesma não deve ser vista somente numa ótica negativa, pois para os indivíduos que tiveram suas vidas marcadas por obstáculos instransponíveis para viver sua existência de forma plena, como doenças incuráveis ou tragédias emocionais, vêm na morte um alívio, certamente seduzido pela esperança de melhores condições para existir do que aquelas que o mesmo se encontra. Porém, segundo o autor, isto se dá depois de um embate físico e moral: de um lado, o fácil alivio da morte, de outro, a Vontade de vida que quer fluir mesmo com as dificuldades de existir, citando o deus da morte hindu, Yama[144], o qual tem duas faces: uma temível e outra benévola.

A existência do indivíduo não tem importância para a natureza, visto que apesar do homem, imerso no seu egoísmo, temer que sua morte lhe traga o aniquilamento absoluto, tudo o que importa para a natureza é a sua espécie, pois mesmo que morram pessoas todos os dias, outras nascerão dando um ar de imortalidade da espécie. Do mosquito ao elefante, todos que estão aí, há milhares de anos, já se renovaram constantemente diversas vezes, e a espécie continua a se perpetuar. É estranho e ao mesmo tempo fascinante, ao olharmos fotos muito antigas, que certamente todos que ali estão a executar suas atividades diárias já se foram. Morrer é, sendo coelho, desaparecer do interior da cartola do mágico, diante da plateia. Assim, tudo dura poucos instantes e depois acaba correndo para a morte.

O corpo tem um papel importante na relação consciência e intelecto, visto que se torna instrumento para a atuação dos dois. Nascimento e morte aparecem como uma forma contínua de renovação da Vontade, que não possui começo nem fim e tem existência em si mesma. A consciência, entretanto, possui natureza finita, sempre nova e começando de cada vez. Basta observar a forma como o ser humano encara o mesmo fato de modos diferentes de acordo com a idade que tem. No sujeito, tanto a Vontade como a consciência estão ligados, porém, na morte, somente a Vontade, que é Vontade de vida, permanece. Da relação exposta e sua ligação com o terror da morte, Schopenhauer nos diz que:

[144] MVR. PÁGINA 563

> O terror em face da morte depende em grande parte da ilusão de que nesse instante o eu desaparece, e o mundo permanece. Mas antes o contrário que é verdadeiro: o mudo desaparece, enquanto o núcleo mais íntimo do eu, o sustentáculo e produtor desse sujeito, em cuja representação o mundo possuía sua existência, permanece. Com o cérebro sucumbe o intelecto e, com este, o mundo objetivo, sua mera representação. [...] Se, por conseguinte, a realidade verdadeira não residisse na *vontade* e o que sobrevivesse após a morte não fosse a existência *moral*, então, visto que o intelecto se extingue com o seu mundo, a essência das coisas em geral nada seria senão uma sequência sem fim de sonhos breves e sombrios, sem conexão alguma entre eles: pois a permanência da natureza sem conhecimento consiste apenas na representação temporal da natureza que conhece.[145]

Por fim, como bom pessimista, Schopenhauer caracteriza a morte como uma correção que a Vontade de vida e o egoísmo trazido com ela, recebem durante o curso da natureza, sendo o sono eterno concebida como uma punição para a nossa existência, como desatar doloroso de um nó que fora amarrado na procriação com volúpia e é destruição violenta, a qual não escolhemos, só aceitamos. Ainda segundo o autor, por sermos algo que não deveríamos ser, o cessar da vida chega para findar esse erro. Tal erro faz o ser humano pensar, por meio do egoísmo, que a realidade se limita somente à sua pessoa, enxergando a si mesmo como único, nunca nos outros. É como se o autor nos dissesse que feliz é aquele que da vida já não faz mais parte, especialmente quando diz que a face serena daqueles que já se foram deve provir dessa tranquilidade em se libertar da Vontade

POR QUE O SER HUMANO PRECISA TANTO DA METAFÍSICA?

A existência é objeto de admiração espanto e inquietação para o ser humano, mas por ser algo que todos julgam entender como algo que existe por si mesma, acabam por não a notar, diferente dos animais, que vivem suas vidas guiados pela irreflexão da Vontade. Devido à face da morte, a consciência se volta a pensar sobre a finitude do próprio existir, gerando uma inquietação e o espanto, o que resulta no nascimento de uma

[145] MVR, p. 58, grifo nosso.

necessidade metafísica para que haja um conforto em relação ao fim de tudo ou ao menos uma especulação acerca daquilo que supostamente nos espera num possível pós vida. Tal espanto, inclusive, é citado por Aristóteles no início de sua metafísica como o princípio para a disposição do filosofar. É justamente essa disposição que dá ao homem a capacidade de se espantar diante de tudo aquilo que é comum e rotineiro, chegando a passar diversas vezes de forma despercebida aos olhos. A capacidade de se perceber e investigar a profundidade das coisas aparentemente comuns está intimamente ligada à capacidade intelectual de cada um. Segundo as palavras do próprio Schopenhauer:

> Quanto mais baixa é uma pessoa em termos intelectuais, tanto menos de enigmático tem a existência mesma para ela: antes, para tal pessoa, tudo o que existe, e como existe, parece entender-se por si mesmo. Isto baseia-se em que o seu intelecto permanece inteiramente fiel a sua destinação originária, ser servil como médium dos motivos, à vontade, e por isso está intimamente ligado ao mundo e à natureza, como parte integrante destes [...] como se este subsistisse por si, para assim o aprender de modo puramente objetivo[146].

É possível pensar que existe a possibilidade de fazer grandes descobertas nas pequenas coisas do cotidiano, afinal, são essas pequenas coisas que permeiam a existência humana e que, por mais que convivamos com elas todos os dias, não nos perguntamos sobre a natureza das mesmas e suas influências sobre a realidade que nos cerca. Se, porventura, a nossa vida fosse imersa em infinitude e na ausência completa de sofrimento, é muito provável que nunca nos ocorresse a reflexão acerca do sentindo da nossa existência do porquê do existir do mundo. Diante da imensa dúvida sobre a finalidade da vida, nasce uma das bases de sustentação dos sistemas filosóficos e principalmente religiosos: o dogma.

Os sistemas religiosos tornam a existência dos seus deuses como o tema principal do dogma, defendendo de forma ferrenha tal temática. Tal existência é vinculada ao dogma da imortalidade, considerando que o mesmo é inseparável da primeira. O que garante que tal máxima é

[146] MVR, p. 196.

verdadeira e absoluta? Absolutamente nada. Mas a fé junto ao medo leva o ser humano a aceitar como verdade absoluta e irrefutável, sob o risco de perder a dádiva da vida eterna. Se o dogma da imortalidade tivesse outra maneira de ser assegurado, o interesse em zelar pela adoração aos deuses seria cessado imediatamente. Se também fosse demonstrada a completa impossibilidade da existência da imortalidade, o zelo outrora vigoroso e vivaz seria substituído por uma completa indiferença, já que a esperança de se obter uma familiaridade mais próxima com eles deixaria de existir. O fato de ser cheio de possibilidades demonstrativas e racionais é que faz com que quaisquer sistemas materialistas ou absolutamente céticos não consigam exercer uma influência universal ou mesmo duradoura. As almofadas metafísicas com plumas de gansos são mais confortáveis e mais atraentes do que o chão duro e frio da materialidade.

Uma das maiores provas da necessidade metafísica do ser humano são as grandes construções de locais religiosos, sejam eles templos, igrejas ou mesquitas. Seu grandioso esplendor e imponência diante das demais construções são diretamente proporcionais ao tamanho da necessidade metafísica. Tal necessidade, segundo Schopenhauer, poderia ser descrita por alguém como uma garota humildade que se contenta com cardápios bem modestos. Ou seja, uma mera especulação que seja já é satisfatória para saciar a fome de explicações. O autor faz uma crítica ao Corão, pois segundo ele, tal obra, além de servir como alicerce moral, também estimulou as pessoas a promover guerras sangrentas em nome de Deus.

> Considere-se, por exemplo o Corão: esse livro ruim foi suficiente para fundar uma religião mundial, satisfazer há mais de 1200 anos a necessidade metafísica de incontestáveis milhões de pessoas, tornando-se o fundamento de sua moral e de um significativo desprezo pela morte, bem como entusiasmá-las a sangrentas guerras e às mais amplas conquistas. Encontramos naquele livro a mais triste e pobre figura do teísmo. Muito se perde durante das traduções; mas eu não pude descobrir ali um pensamento sequer de valor. O que prova que a necessidade metafísica não anda de mãos dadas com a capacidade metafísica.[147]

Tal capacidade metafísica está diretamente relacionada ao que

[147] Ibidem

fora citado anteriormente acerca das explicações modestas. Certamente, a partir do momento em que o homem se põe a pensar no percurso moral que deve seguir durante a sua existência, alguns dilemas morais surgem e o indivíduo deve ter uma base para nortear suas ações. Porém, mesmo que haja uma base, como os livros sagrados das religiões, não quer dizer que os mesmos consigam abarcar o problema na sua completude, dando conta de respondê-lo corretamente, de tal modo que a resposta são seja meramente superficial a ponto de aparentar ter surgido somente pelo fim de haver uma resposta, mesmo que não fosse a resposta correta, aproveitando-se de supostamente ter "as respostas" para obter lucro e vantagens em cima das pessoas.

DAQUELES QUE TIRAM SEU SUSTENTO DA METAFÍSICA: OS RELIGIOSOS E OS QUE VIVEM DA FILOSOFIA

Schopenhauer descreve dois tipos de indivíduos que tem na metafísica a base de seu sustento: os religiosos (sacerdotes) e os que vivem da filosofia (filósofos e/ou professores de filosofia). Sobre o primeiro tipo, desde os primórdios da humanidade existiram pessoas dispostas a explorar a fraqueza advinda da necessidade metafísica do ser humano e dela tirar o máximo de proveito. Segundo o autor[148], a exploração da mesma fora possível porque os dogmas religiosos foram implantados cedo e muito antes da razão conseguir libertar-se do sono matutino. Dificilmente o indivíduo deixa uma ideia de lado depois de ter passado longos anos com uma a qual julgava ser segura e inabalável, mesmo que a mesma seja completamente absurda. Remontando aos primórdios da razão, que estava surgindo para tomar conta do lugar que antes era ocupado pelas narrativas míticas, se os sacerdotes não tivessem implantado antes seus dogmas, seus privilégios não poderiam ter alcançado tamanha grandeza.

[148] Na página 198, do segundo tomo de *O mundo como Vontade e representação*, Schopenhauer cita que: "Seu comercio decerto foi-lhes em toda parte assegurado pelo fato de terem adquirido o direito de incutir os seus dogmas metafísicos nas pessoas bem cedo, antes que a faculdade do juízo tenha despertado do seu sono matutino, logo na primeira infância: pois todo dogma que nessa época foi bem inculcado, não importa quão absurdo seja adere para sempre."

Sobre o segundo tipo, o autor evoca os sofistas da Grécia antiga, que na idade moderna foram denominados de professores de filosofia. Há, porém, uma linha tênue que divide os que vivem da filosofia, mas também conseguem viver para a filosofia. Algumas "grandes cabeças" não conseguem o reconhecimento devido sobre seu trabalho em vida, andando ocultos pelas sombras. Tudo isso muda depois da sua morte, pois, muitas vezes, somente nessas circunstâncias seu trabalho é reconhecido e tratado da maneira devida. Mas, contudo, agora outros viverão das suas glórias. Sobre isso, Schopenhauer nos fala:

> [...] muitas grandes cabeças já tiveram de arrastar-se arquejantes pela vida, desconhecidas, desonradas, sem recompensas, até que por fim após a sua morte o mundo livrou-se do engano sobre elas e aqueles outros. Entrementes, esses outros alcançaram o seu fim, prevaleceram, ao não permitirem que a grande cabeça prevalecesse, e com mulher e filho viveram *da* filosofia, enquanto aquela viveu *para* a filosofia. Quando a grande cabeça morre, as coisas invertem-se: a nova geração daqueles outros, e sempre existe uma, torna-se então a herdeira das realizações da grande cabeça, retalhando as realizações desta conforme os próprios critérios, e agora vive *dela*.[149]

É uma reflexão importante, principalmente para nós, que vivemos da filosofia, que temos nossas vidas profissionais ligadas à mesma e que, inclusive, este trabalho acadêmico se vincula ao estudo do pensamento de uma "grande cabeça", que deixou este mundo há 160 anos. Isso nos faz pensar que a ligação com a filosofia não deve resumir-se à mera questão profissional, de ter nela nosso ganha-pão, somente repetindo o que outros já disseram e tentando readaptar os critérios antigos aos problemas atuais, criando verdadeiros malabarismos acadêmicos em nome de uma tentativa desesperada de ter novos problemas para se discutir, remexer a fundo os conceitos em busca de algo nunca antes visto ou se já foi visto, colocando-o sob uma nova ótica, muitas vezes, completamente absurda. Schopenhauer inclusive faz ressalvas à filosofia de cátedra, ou seja, aquela que está a serviço dos interesses do Estado, pois uma vez vinculado aos princípios que regem uma educação pré-determinada por alguém, surge o perigo daquelas ideias

[149] MVR, p. 199, grifo nosso.

serem corrompidas e modificadas conforme a determinação legal que o Estado queira que os seus estudantes aprendam. Nesse sentido, não resta ao professor outra alternativa a não ser seguir as normas ou fazer malabarismos para viver fora do sistema. A verdadeira filosofia deve servir para abrir horizontes, iluminar os caminhos, a ponto de revelar o percurso, e não iluminar tanto que venha a causar cegueira.

DA METAFÍSICA E SEUS TIPOS

Ao definir a metafísica, nosso autor a descreve como todo conhecimento que vai além da possibilidade da experiência, ou seja, mais além da natureza ou aparência dada das coisas, revelando um norte para entendermos aquilo que não possui clareza de interpretação. Porém, o esforço para cultivá-la cria uma grande diferença entre as pessoas a partir da qual somente um tipo de metafísica não pode ser suficiente para todo mundo, o que faz com que nos povos civilizados surjam dois tipos distintos que se diferenciam, uma por um ser interior a si e, outra, exterior a si.

A metafísica interior a si possui sistemas que exigem reflexão, formação e esforço para o reconhecimento da sua validação, e só podem ser acessíveis a um número reduzido de pessoas, tal como também só podem surgir e manter-se num grau expressivo de civilização. Em relação à maioria que não é dotada da capacidade de pensar, mas possui grandioso dom de somente acreditar e é receptiva não aos princípios racionais, mas sim apenas à autoridade, existem exclusivamente os sistemas do segundo tipo, os quais são também conhecidos como metafísica popular. Os sistemas da metafísica popular são conhecidos como religiões e estão presentes em todos os povos. Sua certificação exterior a si é denominada de revelação e é documentada através de signos e milagres, permeada de argumentos com ameaças eternas e males dirigidos a todos aqueles que não creem ou aos que duvidam. Exemplos não nos faltam na história, a exemplo da Santa inquisição[150]. Se outra

[150] A Santa Inquisição era dirigida pela Igreja Católica Romana e foi criada no século XIII, durante a Idade Média. Era uma espécie de tribunal religioso que condenava todos aqueles que eram contra os dogmas pregados pela Igreja Católica ou que eram considerados uma ameaça às doutrinas. Pode-se ver mais a respeito em *História das*

certificação para os argumentos é necessária, faz-se uma transição para os sistemas do primeiro tipo para que se degenere num híbrido de ambos, que acaba acarretando mais perigo do que vantagem. A maior garantia de que irá durar nas cabeças das pessoas, ocorre porque tais doutrinas são ensinadas às crianças, o que as torna, quando adultas, convictas daquelas ideias. O primeiro tipo, ao contrário, dirige-se sempre apenas aos adultos, mesmo que majoritariamente já estão sob posse das ideias do segundo tipo. Enquanto o primeiro tipo pode ser denominado como a doutrina da persuasão, o segundo liga-se mais como uma doutrina da fé. Ambos vivem em conflito tanto um com o outros como também com suas próprias vertentes. Porém, enquanto o primeiro usa palavras e escritos na sua guerra, o segundo usa o fogo e a espada. Apenas os sistemas do segundo tipo são dominantes, enquanto os do primeiro são tolerados devido ao seu número restrito de adeptos, o que acaba gerando a sensação de que é algo inofensivo e que não vale o esforço para combater. Porém, tal aparente tolerância só ocorre quando o Estado vê a possibilidade de controle para que não saia de suas vistas, a fim de não virar um problema futuro.

O perigo de misturar os dois sistemas pode ser percebido através da seguinte alegoria: colocar um motor potente numa estrutura automotiva que não é capaz de suportar. Inicialmente pode parecer uma boa ideia, mas, com o passar do tempo, nota-se que a estrutura se deteriora a ponto de desmanchar. Schopenhauer expõe essa questão ao se perguntar o porquê da religião ainda necessitar do sufrágio da filosofia, pois a religião já possui tudo a seu lado, tal como a revelação, a sustentação ideológica pelas escrituras, os supostos milagres, profecias que voltam à cena frequentemente, a proteção do governo, a inabalável confiança da maioria de que é a guardiã da verdade e seus milhares de templos, além de ter seus valores ensinados desde cedo a ponto de quase se tornarem inatos nas mentes das pessoas. A filosofia, ao contrário da religião, sofre por ter que necessitar da persuasão e do pensamento para conseguir caminhar. Uma religião que é destinada à multidão, desprovida de exame profundo e pensamento crítico, abraça suas verdades vestidas

---

Religiões. Crenças e práticas religiosas do século XII aos nossos dias, da coleção Grandes Livros da Religião, Editora Folio, ano 2008.

de nobre profundidade, que não podem ser despidas por indivíduos de pensamentos rasos.

O melhor para ambos os tipos de sistemas, segundo o autor, é que permanecessem nitidamente separados um do outro e se mantivessem no seu domínio específico para que consigam desenvolver cada um à sua natureza própria. Porém, não é o que ocorreu durante a era cristã, na qual o esforço para conseguir fundir os dois tipos marcou tal período.

Por fim, Schopenhauer enumera apenas uma obrigação da metafísica: a de ser verdadeira. Quanto à filosofia, ela deve ter fundamentalmente no seu critério de valor: a verdade. Pois a filosofia é sabedoria de mundo. Seu problema, então, é o mundo, e tem a ver somente com este, deixando toda metafísica teológica compreendida pelos deuses em paz, tendo a esperança de que um dia também seja deixada em paz.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A morte é tema de reflexão da filosofia há muito tempo, inclusive, citamos Epicuro, que é um dos mais célebres autores a tratar desta temática. Em tempos como o que vivemos, onde a morte é constantemente lembrada pelas mídias, é impossível não parar para pensar no nosso lugar no mundo e o que estamos fazendo com a brevidade de nossas vidas. A metafísica surgiu como um consolo e é usada de maneira vil, por uns, e como ganha pão, por outros. Todo cuidado é pouco neste mundo de Vontade e vontades, pois a morte espreita e aqueles que se dizem enviados por Deus te deixam mais próximo dela.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Ed. Edipro. 2012.

EPICURO. **Carta a Meneceu sobre a felicidade**. Tradução de Lúcio Jakobsmuschel. Editora Montecristo, 2019.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

_____. **O mundo como vontade e representação Tomo II**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Ed. Unesp, 2015.

Capítulo 29
EVIDÊNCIAS GENEALÓGICAS DO *ARS MORIENDI*: MICHEL FOUCAULT E O DECAIMENTO DO LUTO

Lugan Thierry Fernandes da Costa[151]

> Só por um inesperado tremor de linhas, só por uma anomalia na continuidade ininterrupta de minha civilização, é que por um átimo experimentei a vivificadora morte. A fina morte que me fez manusear o proibido tecido da vida.
>
> (A paixão segundo G. H., de Clarice Lispector)

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como problema as interações estabelecidas entre morte e política no contexto do processo histórico que entroniza a vida no campo político, denominado biopolítica, na obra do filósofo francês Michel Foucault. Para dizer de outro modo, investigamos como a morte assombra essa tecnologia política que deveria valorizar a vida. Essa interrogação é dirigida a obra de Foucault a partir do presente para, no avesso da intuição do autor, encontrar uma abertura para um futuro de experiências possíveis e, com alguma chance, de menos morbidez. Para tanto, dividiremos o trabalho em três partes. Em um primeiro momento, apresentaremos o conceito de biopolítica, pela perspectiva da sua emergência histórica, do seu funcionamento e das suas razões. Estaremos diante de uma apresentação muito breve do que é a concepção de biopolítica. Em seguida, apresentaremos como a morte se articula na biopolítica, em três diferentes momentos: no momento de emergência histórica dessa relação de poder, no modo como propõe a morte em seus termos e no modo como a morte se extravasa no genocídio. Em seguida, apresentaremos como a morte se amarra na

[151] Mestrando em Filosofia (PUCPR). Bacharel em Direito (UFPR). Bolsista CAPES/BRASIL. E-mail: luganthierry@hotmail.com

biopolítica nas circunstâncias do presente, tanto a partir das vidas vulnerabilizadas e constantemente expostas à morte quanto a partir do período pandêmico.

Essa trajetória será guiada por uma abordagem filosófico-conceitual. Para isso, nortearemos a análise pelos trabalhos de Foucault, em especial àqueles da década de 1970, denominados genealogia da política (MACHADO, 2015, p. 12), nos quais a biopolítica ganha proeminência. Com isso, visamos postular esse conceito a partir do que é, a princípio, sua versão antitética, a exposição à morte e a produção de morte generalizadas. Os dois tipos de relação feitos, interna à obra de Foucault, e no que se refere à ontologia do presente, promovem uma elaboração do conceito em processo de crítica, revisão e atualização. Nesse sentido, partimos da pesquisa genealógica, um modo que permite pensar as singularidades do que se aborda, tentando encontrar os diferentes papéis e as diferentes cenas que participam (FOUCAULT, 2015b, p. 55). Ou seja, para encontrar os nós entre biopolítica e morte, o horizonte é tanto histórico quanto do presente. Porém, por História não se deve compreender uma linearidade ou um conjunto de fatos consecutivos, mas um jogo com uma dinâmica heterogênea. Segundo Foucault, "as forças que se encontram em jogo na História não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao caso da luta" (2015b, p. 73). Por isso, é incontornável observar um problema genealógico desde seu estado atual de articulação, do seu retrato presente de forças, em movimento de mudança. Disso entendemos que há um deslocamento em relação ao problema de morte no contexto da biopolítica, a partir da colheita de evidências, a serem apresentadas no decorrer desse trabalho. Desse modo, dirigir-nos- emos nas próximas etapas dessa pesquisa.

BIOPOLÍTICA E INVESTIMENTO VITAL

Biopolítica nomeia conceitualmente uma série de processos histórico-políticos que fizeram a vida adentrar no domínio do poder, ainda que não integralmente. Por remeter aos problemas vitais e biológicos e fazê-los integrar nos cálculos políticos, forja- se o conceito a partir desses dois termos, vida e política. Está disposto dessa maneira

inicial que a política moderna é uma política biológica dos processos vitais humanos. Ou, na formulação de Foucault, "o homem moderno é um animal em cuja política sua vida de ser vivo está em questão" (2015a, p. 155). A ponte de mediação entre vida e política é exatamente o homem moderno, ou seja, um homem de uma certa época, que dispõe, portanto, de uma especificidade histórica no que diz respeito tanto a sua vida quanto a sua política. Não convém avançar demasiado na formação moderna desses pontos, digamos apenas: que a vida está articulada ao saber biológico e, assim, aos processos vitais da espécie humana; que a política está associada a densidade do Estado bem como sua ciência, em especial, a estatística. Por isso, a biopolítica foca no corpo-espécie da população.

Importante nos perguntar, então: o que essa política faz com a vida? O que essa articulação cria como tendência? O que aparece como terceiro termo dessa relação é "o direito de intervir para fazer viver" (FOUCAULT, 2010a, p. 208). Ou seja, o investimento da política sobre a vida é, então, de natureza positiva, como se poderia intuir. Esse fazer-viver é o modo como a biopolítica age sobre a vida, a princípio, aumentando-a e controlando seus acidentes. Portanto, a vida engendra-se na política para que seus processos sejam geridos no sentido da valorização. E as razões para essa valorização da vida são, principalmente, duas: primeira, a estatística aparece como formulação racionalizada da intervenção em uma população em explosão demográfica e dos modos de aumentar a riqueza do Estado (FOUCAULT, 2008, p. 134); segunda, o capitalismo cria demandas de reforço para a produção, em especial, na industrialização, para a qual a biopolítica foi indispensável, na medida em que faz majorar a vida (FOUCAULT, 2015a, p. 152). Diante de tudo isso, temos que a biopolítica é um fenômeno que emerge no século XVIII. Na Europa, aconteceu tudo isso: articulação da vida na política, explosão demográfica, industrialização etc.

O que, no entanto, se passava nesse século – a título de exemplo – no Brasil? Os indígenas, habitantes do território na época do achamento, foram sistematicamente dizimados, o que se efetivou como um verdadeiro genocídio (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p. 30). As pessoas escravizadas, trazidas para o território, por meio do tráfico

negreiro, eram constantemente expostas à violência para trabalharem. Até um quinto dos escravizados morriam no transporte do território africano com destino à colônia, por diversas doenças e também por suicídio. Já na colônia, a morte por falência corporal causada pela exaustão laboral atingia negros e negras, perfazendo uma expectativa de vida abaixo dos quarenta anos (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p. 84, 94). Muito mais poderia ser dito, porém, postula-se apenas algumas informações sobre a generalização da morte e da exposição à morte no território que viria a ser o Brasil, já que esse era colônia portuguesa à época, enquanto se encontrava na Europa uma política de valorização da vida e controle dos acidentes. Mais que isso, a escravidão colonial era praticada justamente pelas coroas europeias. Em resumo, o genocídio e a escravidão nas colônias, por um lado, e a valorização da vida e desenvolvimento do capitalismo, por outro.

Não deve espantar, portanto, o estranhamento em relação à noção de biopolítica como valorização da vida. Diante disso, o tópico seguinte irá se empenhar em encontrar a circunscrição mortífera da biopolítica.

MORTE, MORTALIDADE E GENOCÍDIO

A emergência da vida biológica no seio da política é composta por um fenômeno de desaparecimento da morte. Isto porque a biopolítica, em articulação com o poder disciplinar, enfraquece o poder soberano e, em decorrência disso, o direito de causar a morte. A marca do poder soberano era exatamente "se apoderar da vida para suprimi-la" (FOUCAULT, 2015a. p. 146) ou, para dizer de outro modo, a vida aparecia no campo da política soberana por mediação da morte. A soberania, dessa ótica, tem o direito de morte e atinge a vida por meio dele. No entanto, a soberania não desaparece e, por isso mesmo, o direito de morte não desaparece. No século XIX, foi possível observar, então, a mudança do sentido da guerra. Se antes a guerra era a possibilidade de exigência do soberano que seus súditos se sacrificassem em seu nome, passa então a ser feita em prol da existência vital de todos. Em resumo: a guerra permanece um fenômeno de exposição à morte, mas feita não mais pelo direito de morte do soberano e sim pela

valorização e manutenção da vida da população. Segundo Foucault (2015a, p. 147), "os massacres se tornaram vitais". Para ir além disso, é preciso dizer que os genocídios são ainda intrínsecos aos Estados modernos. O que não deve ser interpretado como intensificação do direito soberano de matar, pois se trata da exposição à morte em prol da vida, articulada pela biopolítica, no tocante à população. Desse modo, temos que o direito de morte se enfraquece, mas segue como um poder complementar e secundário em relação à biopolítica.

Morrer até então estava umbilicalmente ligado ao poder soberano. Por isso, o enfraquecimento da soberania pela emergência da biopolítica acarreta consequentemente o desaparecimento dos rituais relativos à morte. Progressivamente, as cerimônias da morte, antes grandes festividades públicas, são enclausuradas no âmbito privado, apenas para a família, lúgubres. Essa mudança está relacionada à mudança das tecnologias de poder: se a morte era uma passagem de um poder soberano ao outro, do terreno ao divino, passa então a ser concebida como limite do poder, agora da ordem da vida (FOUCAULT, 2010a, p. 208). O que está em jogo é um apagamento dos rituais de morte, ora erigidos como uma interdição. Essa concepção dos rituais do morrer como tabu se justifica por se dar, no campo político, como a fronteira do poder. Para dizer de outro modo, o funeral privado é onde o poder não pode mais investir sobre a vida. Nas palavras de Foucault (2010a, p. 208), "o poder deixa a morte de lado". O que sobra da morte no campo político é a mortalidade, constituída pelo conhecimento estatístico (FOUCAULT, 2008, p. 138).

E a mortalidade nada mais é senão um dado estatístico acerca de um processo da vida, voltado ao controle da vida no sentido do melhoramento. O que antes era arte de bem morrer, ensinada como *ars moriendi*, desarticula-se em um ritual privado de luto e um dado estatístico.

Diante disso, é salutar perguntarmo-nos qual a extremidade da morte na biopolítica, ou seja, se é possível a morte desnaturar o aprimoramento da vida pelo poder. Podemos encontrar uma resposta para isso no modo como a morte tem lugar no nazismo. Nesse momento histórico, a biologização da população atinge um limiar em que a população é fraturada racialmente para ser, em seguida, hierarquizada.

Adiante, assume- se que as raças inferiores são perigosas para o desenvolvimento das raças superiores, e às segundas é concedido o direito de expor à morte as primeiras. Trata-se de uma perversa articulação da biopolítica com o direito de morte soberano, sendo esta, no entanto, distribuído entre a população (FOUCAULT, 2010a, p. 218). Com isso, a superioridade racial é negada para parcelas cada vez maiores da população. Por meio da denúncia, os vizinhos tinham direito de morte sobre os demais. Como enuncia Foucault (2010a, p. 218), "a exposição à destruição total [de si] é um dos princípios inseridos entre os deveres fundamentais da obediência nazista". Da pureza e superioridade racial e, por conseguinte, biológica, deriva-se a possibilidade universal de fazer morrer. Por um lado, a solução final é o signo da divisão racial dentro do nazismo, em que os judeus foram excluídos para uma posição de radical outro, no qual se pudesse projetar todas as maldades do mundo para, em seguida, justificar sua eliminação cruel e sistemática. Por outro lado, o telegrama 71 é signo de que o discurso de divisão social entre raças inferiores e superiores, justificando a morte daquelas em prol da vitalidade destas, estende a possibilidade de exposição à morte para toda a população. A esta articulação entre biopolítica e direito de matar soberano, deu-se o nome de Estado suicidário (FOUCAULT, 2010a, p. 219).

Aqui pudemos traçar três momentos da relação entre morte e biopolítica. Primeiramente, a desarticulação do direito de causar a morte e a emergência de uma intervenção no sentido de fazer viver. Em decorrência disso, os rituais de passagem de um poder soberano para o outro, divino, são transformados em lutos privados, recuperando a morte exclusivamente como um dado estatístico de processos biológicos da população. Com isso, decaem as artes de morrer, ou seja, de fazer uma boa passagem de poder. Por fim, expusemos como o direito soberano de morte se intensifica e se imbrica discursivamente à Biologia para produzir um Estado suicidário, como o nazismo. Se em um primeiro momento dissemos que o genocídio não se deve a uma revitalização do direito de causar a morte, entendemos que o caso do Estado suicidário é peculiar nessa caracterização, pois, no final das contas, não há qualquer vida a preservar, apenas uma pureza especulativa.

Até esse momento da nossa investigação, entendemos ter feito um saldo de como Foucault apresenta a morte no contexto da biopolítica (e de como não apresenta a morte na emergência da biopolítica, como é o caso do colonialismo). Curiosamente, a entrada da vida no campo do poder é profundamente crivada de morte. Em todas as fronteiras da biopolítica existem fenômenos expressivos de morte e exposição à morte, bem como essa emerge de forma extrema em seu seio em algumas circunstâncias. No próximo tópico, pretendemos perfazer uma análise, ainda que muitíssimo parcial, do presente e do modo como a biopolítica subsiste profundamente arraigada ao governo e ao campo político.

ONTOLOGIA DO PRESENTE: VULNERABILIDADE E PANDEMIA

Então, devemos avançar acerca desse nó entre morte e biopolítica para o presente. Diante do sempre ambíguo e nunca estático presente, não existe possibilidade de postular palavras precisas e terminadas. O problema evocado até aqui ainda está em desdobramentos, de modo que devemos circunscrevê-lo. É um trabalho a que Foucault (2010b, p. 21) chama de ontologia crítica do presente. Trata-se de um movimento com duas fases: por um lado, fazer um diagnóstico do limite das experiências possíveis do presente, ou seja, quais modos de vida possíveis foram atualizados; por outro lado, esse diagnóstico ganha um estatuto ético de procurar aberturas para o futuro, ou seja, quais modos de vida ainda podem ser atualizados. Branco (2013, p. 85) apresenta, de modo muito preciso essas duas fases: "levar a bom termo um diagnóstico filosófico mais ou menos preciso da atualidade e construir um futuro a partir das pistas abertas pelo presente". Promover uma ontologia crítica do presente é, em resumo, uma atitude ético- filosófica que, ao mesmo tempo, fixa-nos no presente e projeta-nos para o futuro. Mais ainda, a análise do presente implica na análise dos estamentos históricos que nos trouxeram até aqui. E a exposição do passado carrega consigo, muitas vezes de forma não explícita, os modos pelos quais o presente entende a si mesmo e, por conseguinte, as interrogações que endereçam ao passado. Assim, evocar o presente carrega essa função dupla.

Então, no presente, quais os modos pelos quais a morte se

amarra na biopolítica? Duas possibilidades, dentre tantas outras possíveis, são rastreadas: primeiramente, as vulnerabilidades contemporâneas que abandonam para a morte as subjetividades, tendo como referências os refugiados; depois, o fenômeno funesto generalizado causado pela pandemia de coronavírus.

A figura do refugiado hoje remete ao abandono, o que o coloca em uma posição de vulnerabilidade. O que se passa com o refugiado, especialmente aquele de natureza política, é algo como um duplo abandono. Primeiramente, são impelidos a sair do território do Estado em relação com o qual mantêm vínculo biológico-político de nascença. Em seguida, são impedidos de adentrarem em outros países por forças militares-administrativas, quando sobrevivem ao trajeto. Isso porque muitas vezes os refugiados destinados à Europa e à América do Norte morrem em embarcações precárias, sendo deixados pelas autoridades à própria sorte. Uma vez que consigam atravessar fronteiras, terrestres ou marítimas, a possibilidade de permanência é negada, fazendo do refugiado um modo de vida em constante ameaça. Para dizer de outro modo, rompe-se o vínculo entre sujeito e nação, destituindo-os da condição de cidadão e, em seguida, não se reconhece o vínculo entre sujeito e direitos humanos, destituindo-os mesmo das garantias jurídicas fundamentais da condição de ser humano. Não se trata, de modo algum, de afirmar que essa dupla destituição é uma violência duplamente maior do que outros modos, até mesmo interiores ao Estado. Conforme Agamben (2000), os refugiados ficam à mercê da ética pessoal dos agentes políticos responsáveis por sua gestão. Isso pode ir de muita violência à violência nenhuma, mas é marcado por um direito sobre o corpo do refugiado, podendo fazê-lo viver (um pouco) ou deixando-o para a morte. O que ocorre é que o espaço social do refugiado é onde tanto a lei quanto a capacidade de habitação estão suspensas. O que se dá, nos campos de refugiados, é uma sujeição que os expõe a tudo, em relação aos quais não há mediação jurídica ou política (AGAMBEN, 2002).

A morte é, ainda mais, o lugar-comum das relações sociais em meio à pandemia de coronavírus. No momento em que estas linhas estão sendo escritas, já são contabilizados 930 mil mortos no mundo, dos quais 130 mil são brasileiros (BRASIL, 2020). No entanto, se um vírus é o

fator gerador dessas mortes, ora transformadas em estatísticas, o que a política de valorização da vida faz nesse cenário? Deve-se ter em mente que as medidas de saúde pública adotada diante da catástrofe são uma maneira de impedir a morte em prol da manutenção da vida. Dizer isso pode ser retórico, mas não é meramente retórico, é também elementar. A mortalidade é um dispositivo estatístico voltado à redução de mortes e ampliação da vida. Essa estatística chegou a um limite, a partir do qual a pandemia foi de algum modo naturalizada. No Brasil, o que houve foi que os órgãos públicos competentes, bem como a figura institucional do Ministério da Saúde, viam sua instabilidade crescer quase na mesma medida das mortes e das infecções pelo vírus. Um exemplo lapidar disso, no âmbito mundial, é como as máscaras foram adotadas como método protocolar de prevenção do alastramento da doença. Em um primeiro momento, as máscaras integraram o discurso político a partir da desconfiança, foram rejeitadas, com endosso da comunidade científica (RANCIÈRE, 2020, p. 2), sob o medo de que os estoques se esgotassem, impossibilitando o trabalho dos profissionais de saúde. Em seguida, passou a ser de uso generalizado e obrigatório, chegando a carregar um fator moral no seu uso. Atualmente, discute-se não apenas a capacidade de prevenção do uso de máscaras, mas também a possibilidade de as máscaras terem sido fator de redução da severidade da doença viral (HAYES, 2020). Em circunstâncias como essas, em um país que ignora o papel das instituições públicas no combate à pandemia e de uma artimanha político-científica para tentar lidar com a situação, resultando possivelmente no efeito contrário, o que a relação biopolítica faz em meio à pandemia é abandonar à morte. Porém, diante de uma situação tão mórbida e de um vírus tão letal, é preciso dizer que se trata de um abandono em prol da morte, não um mero deixar de fazer viver.

CONCLUSÃO

O que esses acontecimentos fazem da morte biopolítica? Para retomar a ideia de artes de morrer, cindida em luto privado e tabu da morte, é preciso assinalar a ausência de luto, isto é, dos cerimoniais de luto praticados diante da morte. Os refugiados, bem como outros grupos vulneráveis, são desprovidos de luto, sua morte não passa por práticas de

luto. Dentre os direitos e as mediações garantidas ao cidadão e ao humano, o luto é desarticulado no campo de refugiados. Os mortos da pandemia são igualmente desprovidos de ritualísticas de luto, uma vez que estas são vedadas como medida de prevenção de disseminação do vírus. Mais que isso, muitos corpos são enterrados em valas comuns, sem identificação, e as covas que os recebem frequentemente são proibidas de serem abertas por um longo período. Assim, os rituais de luto perdem ainda uma grande parte da sua presença, são desarticulados das relações sociais. Se no momento do poder soberano marcavam uma passagem de poder e, em seguida, um luto privado para a família e o momento em que a vida escapava do poder, agora o poder avança sobre essa mediação do ritual privado, cindindo-o e interditando-o. Para dizer em outros termos, é o decaimento da morte, do processo em que a política já não consegue valorizar a vida. Como resultado, a vida resta desvalorizada na morte. Se morrer, em situação de vulnerabilidade ou pandêmica, é quase um deslizar para a morte e, portanto, para fora do poder, já que desprovido de marcas ou rituais, a vida resta com seu fim normalizado.

Parece-nos que esse decaimento aproxima a morte no presente com aquela do Estado suicidário. Por um lado, os grupos vulnerabilizados se aproximam em termos políticos aos grupos racializados como inferiores. O aparecimento de grupos vulneráveis é tido como uma ameaça aos direitos estatais e humanos de outros grupos e sujeitos, de modo que, em prol da manutenção da plenitude cidadã desses últimos, produz-se fragilidade naqueles. Os refugiados são, novamente, um exemplo disso, já a defesa da expulsão deles dos países onde se instalam precariamente se faz construindo um discurso acerca das ameaças que supostamente produzem. Isto é, a falta de mediações que permitem a exposição à morte dos refugiados é sustentada por um discurso político que alega que a inferioridade deles é uma ameaça para a superioridade de outros grupos, especialmente nacionais. Ainda que a raça não seja a chave central desse discurso, o modo como são desprovidos até mesmo dos direitos humanos indica que os grupos vulneráveis são, para o campo político, um radical outro, que deve ter a presença restringida em prol do desenvolvimento daqueles que já dispõe de direitos e garantias. Por outro lado, as mortes da pandemia de coronavírus se aproximam teoricamente da ameaça de morte de todos.

Não se trata de afirmar que a morte é uniforme do corpo da população, mas que ameaça a todos e a qualquer um. Continua sendo mais ameaçadora aos mais vulneráveis. Porém, os grupos vulneráveis se expandem em relação à população, já que parcelas cada vez maiores são expostas à morte. Assim, os trabalhadores são impelidos à exposição à morte ao, por exemplo, precisarem pegar o transporte público. Em suma, trata-se de uma injunção biopolítica em que não estar abandonado à morte é uma marca de privilégio.

Entendemos que a estas reflexões precisam ser agregadas os modos como a vida faz resistir à morte. Isto é, se toda relação de poder implica também em resistência, não é possível dizer que a relação entre vida e morte é integralmente um deslizar. Como continuidade dessas reflexões, é crucial, portanto, que a resistência implica nos modos biopolíticos de fazer morrer e deixar morrer. Por razões de extensão e de circunscrição do problema de pesquisa, o presente trabalho não avança sobre esse tema. Nas resistências ao poder de fazer/deixar morrer, pode-se encontrar uma outra antítese da biopolítica, um outro modo de deslocar a biopolítica, escapado da morte. As conclusões deste trabalho, no entanto, parecem apontar para uma atitude crítica que se desloque do governo da vida a partir dessa nova articulação da morte.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. **Means without end**: notes on politics. Tradução de Vicenzo Binetti e Cesare Casarino. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2000.

BRANCO, Guilherme Castelo. Ontologia do presente, racismo e lutas de resistência. In: PASSOS, Izabel Christina Friche (Org.). **Poder, normatização e violência**: incursões foucaultianas para a atualidade. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. pp. 7-19. (Coleção Estudos Foucaultianos).

BRASIL registra 1.090 novas mortes pela Covid-19 e passa aos 133 mil óbitos. **Folha de S. Paulo.** São Paulo, 15 de set. De 2020. Disponível

em:
<https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/09/brasil-registra-1090-novas-mortes-pela-covid-19-e-passa-os-133-mil-obitos.shtml>. Acesso em: 15 set. 2020.

HAYES, Georgina. Face masks could be giving people Covid-19 immunity, researchers suggest. **The Telegraph.** Londres, pp.1-2.12 set. 2020. Disponível em:

<https://www.telegraph.co.uk/global-health/science-and-disease/face-masks-could-giving-people-covid-19-immunity researchers/?WT.mc_id=tmgliveapp_iosshare_Av5JZNmKqqMN&fbclid=IwAR2mAY mkja MPEWJ2GwHYW4LCYh5qFw4qmmb52o06ZpMXBlX2Ey8_jTsGzlo >. Acesso em: 15 set. 2020.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975- 1976). Tradução de Maria Ermantina. 2. ed. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2010a.

_____. **História da Sexualidade I**: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015a.

_____. Nietzsche, a genealogia e a história. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 3. ed. Rio de Janeiro: Terra e Paz, 2015b.

_____. **O governo de si e dos outros:** curso no Collège de France (1982-83). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora Wmf Martins Fontes, 2010b.

_____. **Segurança, território e população**: curso dado no Collège de France (1977- 1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 3. ed. Rio de Janeiro: Terra e Paz, 2015. pp. 7-35.

Capítulo 30
FOUCAULT E OS GREGOS: AS DIMENSÕES DO CUIDADO DE SI SOCRÁTICO-PLATÔNICO NO DIÁLOGO ALCIBÍADES I[152]

Luis Vitor da Silva Abreu[153]

A filosofia de Foucault, a partir do final de 1970 e começo da década de 80, transforma-se em um projeto que busca compreender a relação entre sujeito e verdade sob a dimensão ética, que revisita os deslocamentos dos modos de subjetivação no decorrer da história. Neste período, nas aulas do filósofo, é possível encontrarmos investigações de como um determinado sujeito, em um determinado momento da história, foi inserido em um certo jogo de verdade. Inicialmente, Foucault contextualiza essa íntima relação a partir das práticas coercitivas.

Sendo assim, nos seus últimos trabalhos, Foucault inaugura em si mesmo um momento único em que a história da subjetividade e verdade - consonantes entre si - se dará a partir das relações do sujeito consigo mesmo, bem como da sua constituição ética dentro das relações de poderes e dos jogos de verdades que são produzidos por elas. O resultado disso é o olhar de Foucault para os antigos e a produção de uma "hermenêutica de si", em que a história da subjetividade encontrará referência nas práticas de si presentes em diversos contextos. A investigação de Foucault das relações entre sujeito e verdade irá encontrar afirmação na noção de "cuidado de si" que ele irá desenvolver.

O *epiméleia heautoû*, expressão grega para o cuidado de si, é um conceito dos antigos que possui uma complexidade singular, e que perdurou de várias formas durante toda a cultura clássica. Segundo Foucault:

---

[152] Capítulo extraído da monografia *A relação entre a ética do cuidado de si e a questão da governamentalidade em Foucault*, apresentada ao Curso de Filosofia, da Universidade Federal do Cariri, como requisito necessário para obtenção de título de licenciado em filosofia.

[153] Graduado em Filosofia/licenciatura pela Universidade Federal do Cariri-UFCA

> *Epiméleia heautoû* é o cuidado de si mesmo, o fato de ocupar-se consigo, de preocupar-se consigo, etc. Pode-se objetar que, para estudar as relações entre sujeito e verdade, é sem dúvida um tanto paradoxal e passivelmente sofisticado escolher a noção de *epiméleia heautoû* para a qual a historiografia da filosofia, até o presente, não concedeu maior importância. (FOUCAULT, 2010, p. 4)

Neste trecho, Foucault traduz o termo e alude um suposto "paradoxo" em que deixa entender que houve um esquecimento do cuidado de si pela história da filosofia.

Nesse caso, o que nos aparece de primeiro modo é que seria uma contramão pensar o sujeito e a verdade a partir do *epiméleia heautoû*, sendo que a sua fórmula fundadora está presente na recomendação do Oráculo de Delfos[154], conhecida como *gnôthi seautón* ("conhece-te a ti mesmo").

> De forma alguma faço isso para dizer: "Infelizmente, esquecemos o cuidado de si; pois bem, o cuidado de si é a chave de tudo." Nada é mais estranho para mim do que a ideia de que a filosofia se desviou em um dado momento e esqueceu alguma coisa e que existe em algum lugar de sua história um princípio, um fundamento que seria preciso redescobrir. Acredito que todas essas formas de análise, quer assumam uma forma radical, dizendo que, desde o seu ponto de partida, a filosofia foi esquecida, quer assumam uma forma muito mais histórica, dizendo: "Veja, em tal filosofia, alguma coisa foi esquecida", não são muito interessantes, não se pode deduzir delas muita coisa. O que, entretanto, não significa que o contato com esta ou aquela filosofia não possa produzir alguma coisa, mas seria preciso então enfatizar que essa coisa é nova (FOUCAULT, 2004, p. 281).

Ao ser inscrito no tal lugar, a máxima délfica não tinha o valor ou significado tão complexo como se tem hoje. A inscrição foi objeto de

[154] Considerado o "umbigo do mundo", o Oráculo de Delfos foi uma das mais poderosas instituições do mundo grego antigo. Era o principal elo entre os deuses e os homens. Antes de se tomar qualquer grande decisão, os mortais consultavam o oráculo para ouvir, através da sacerdotisa Pítia, as mensagens do deus Apolo, que transmitia a vontade de seu pai, o poderoso Zeus. O oráculo trazia três grandes sabedorias inscritas aos que vinham consultá-lo. São elas: "Conhece-te a ti mesmo", "Nada em excesso" e "Comprometer-se traz infelicidade". Foucault vai se ocupar da primeira e mais famosa inscrição para pensar uma história da subjetividade.

diversas interpretações ao longo dos tempos, algumas consonantes e complementares e outras discordantes, porém as que detêm um prestígio maior possuem em comum a implicação de um retorno do sujeito a si mesmo.

> De fato, ele foi inscrito, sem dúvida, no lugar que constituiu um dos centros da vida grega e depois um centro da comunidade humana, mas com uma significação que certamente não era aquela do "conhece-te a ti mesmo" no sentido filosófico do termo. O que estava prescrito nesta fórmula não era o conhecimento de si, nem como fundamento da moral, nem como princípio de uma relação com os deuses. (FOUCAULT, 2010, p. 5)

Quando a máxima do "conhece-te a ti mesmo" aparece na história da filosofia, curiosamente ela está quase sempre associada ao Sócrates das obras de Platão ou mesmo de Xenofonte. Nos registros desses e em outros autores, o *gnôthi seautón* também aparece "subordinado" a uma ideia de *epimeleia heautoû*.

Sócrates foi o mortal que os deuses teriam conferindo a missão de interpelar e incitar seus concidadãos a se ocuparem consigo mesmo. De acordo com o filósofo ateniense, a atividade que ele exerce é relativa ao despertar.

Para o próprio Foucault: "O cuidado de si vai ser considerado, portanto, como o momento do primeiro despertar" (FOUCAULT, 2010, p. 9).

Sublinhando ainda o mesmo tema, Foucault cita e comenta uma comparação entre Sócrates e o tavão (inseto que pica os animais fazendo-os correr demasiadamente):

> O cuidado de si é uma espécie de aguilhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência. Creio, pois, que esta questão da *epiméleia heautoû* deve ser um tanto distinguida do *gnôthi seautón*, cujo prestígio fez recuar um pouco sua importância. (FOUCAULT, 2010, p. 9).

Foucault já havia dito que o cuidado de si é um "princípio de agitação", contudo, no recorte acima, ele também se mostra preocupado em fazer uma distinção entre a máxima défilca do *gnôthi seauton* (conhece-te a ti mesmo) e a noção de *epiméleia heautoû* (cuidado de si). Foucault faz diversas apreciações. No percurso, destaca-se sua passagem pelo Primeiro Alcibíades[4], em que, por fim, vai nos dizer que o cuidado de si é o fundamento pelo qual o "conhece-te a ti mesmo" encontra sua justificativa, ou melhor, o *epiméleia heautoû* fundou a necessidade de conhecer a si mesmo.

Durante muito tempo, o cuidado de si constituiu um princípio determinante para caracterizar a atitude filosófica nos períodos grego, helenístico e romano. Tendo em vista as singularidades que a noção adquiriu no seu itinerário histórico, Foucault organiza o cuidado de si em três principais momentos: o primeiro é o socrático-platônico, momento em que o cuidado de si manifesta-se como condição fundamental para quem deseja exercer o governo do outro, ou seja, o governo político; o segundo seria o cuidado de si cristão, que pode ser encontrado no cristianismo primitivo em que o olhar do sujeito volta- se para si mesmo com o intuito da salvação da alma, bem como a prática do exercício ascético[155] como uma superação de si; por último, o terceiro momento do cuidado de si, diz respeito ao o helenístico-romano, cuja formulação é atribuída principalmente aos filósofos cínicos e estoicos que concebiam o cuidado como um fim em si mesmo, ou seja, o cuidado pelo cuidado, aquilo que já é ontologicamente e necessariamente bom sem nenhuma outra justificativa fora de si próprio.

O curso "A Hermenêutica do Sujeito", uma das referências principais nessa nova abordagem filosófica de Foucault e, portanto, como já elucidado, fundamental para este estudo, traz um aprofundamento das técnicas de si e dos processos de subjetivação como

[155] Diferente do entendimento mais comum, a *askésis* não é uma privação de si em obediência a uma lei moral, mas sim uma relação consigo mesmo como uma forma de ter acesso à verdade. Ao falar sobre o exercício ascético, Foucault (2010, p. 16) o define como: "[...] forma pela qual o sujeito pode e deve transformar-se para ter acesso à verdade é um trabalho. Trabalho de si para consigo, elaboração de si para consigo, transformação progressiva de si para consigo em que se é o próprio responsável por um longo labor que é o da ascese (áskesis).

uma forma de exercer um governo de si mesmo. Nele, Foucault mergulha na filosofia antiga, enxergando-a em posição de estreita relação com a espiritualidade.

As últimas pesquisas de Foucault estão centradas na análise de textos dos antigos[156], porém, a preocupação que o impulsiona está em questões mais contemporâneas. Uma de suas primeiras inquietações é entender quais foram os processos na história da subjetividade e do pensamento que levaram a uma "desespiritualização da filosofia"[157], ou seja, o momento em que a filosofia passou a ser centrada no conhecimento e não no cultivo de si mesmo. Foucault faz uma reinterpretação dos conceitos dizendo:

> Chamemos "filosofia" a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade. Pois bem, se a isto chamamos "filosofia", creio que poderíamos chamar de "espiritualidade" o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as asceses, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade. (FOUCAULT, 2010, p. 15).

Na espiritualidade, o sujeito só terá acesso à verdade caso seja capaz de pagar o preço que coloca em situação desairosa o seu próprio ser como ele é. A transformação de si é imprescindível para que se chegue à verdade e, assim como pelo trabalho, o homem transforma a natureza, ou seja, tudo que dele é exterior. Esse mesmo trabalho enquanto transformação terá que voltar-se para o eu, de modo que ele entraria em uma complexa relação onde ele próprio é sujeito e objeto de si mesmo.

Esse assumir da verdade não como proveniente de uma relação do sujeito consigo mesmo, mas como objeto puramente racional, é identificado na modernidade pelo processo que Foucault chama de "momento cartesiano", sendo fundamental elucidar que este não está

[156] Vale ressaltar que o filósofo encontra-se influenciado pelos estudos de seu amigo Pierre Hadot (1922- 2010) que de modo geral remonta também os exercícios espirituais dos antigos.
[157] Foucault, 2010, p. 15

ligado necessariamente à filosofia de Descartes. Contudo, sabendo que o mesmo é considerado o fundador da modernidade, Descartes é a referência mais adequada para salientar o momento em que a história da verdade entrou na sua idade moderna e, portanto, passou a considerar que as condições segundo as quais o sujeito pode ter acesso à verdade é o conhecimento e tão somente o conhecimento.

Descartes inaugura um conhecimento de si baseando-se em uma verdade descoberta na interioridade. É importante lembrar que a meditação é um exercício de si bastante usado principalmente na antiguidade, curiosamente, o que ele faz em suas meditações[158] para fundar uma ideia clara e distinta alicerçada no *cogito* é, portanto, um tipo de exercício de si. Descarte faz uso desse exercício espiritual para fundar um outro tipo de filosofia que deixa de ser uma relação consigo mesmo para ser, desse modo, uma relação com a verdade.

O momento cartesiano é admitido por Foucault como um termo a ser usado com prudência. No curso de 1982, ele promete retornar ao tema, mas não o faz, deixando-o como aberto. Contudo, ele apresenta seu real interesse, que é demonstrar sua hipótese de que, durante toda a antiguidade, especialmente para Platão, para os cínicos, os epicuristas, os estoicos e os neoplatônicos, o tema da filosofia (como ter acesso à verdade?) e o tema da espiritualidade (por quais transformações o sujeito deve passar para ter acesso à verdade?) nunca estiveram separados. O *epiméleia heautoû* é, portanto, da ordem filosófica e da ordem espiritual.

ALCIBÍADES E O CUIDADO DE SI SOCRÁTICO-PLATÔNICO

Ao introduzir o cuidado de si em seus estudos, Foucault traz a ideia a partir de uma estreita relação com espiritualidade. Além disso, ele vai nos mostrar que a mesma noção de cuidado se encontra indissociável da política.

O imperativo "é preciso ocupar-se consigo mesmo" é algo que

[158] Referência ao livro "Meditações sobre Filosofia Primeira", publicado por René Descartes, em 1641.

fez parte da cultura grega antiga desde muito tempo e é apresentado como um privilégio dado aos homens abastados que, precisamente por serem ricos, possuíam empregados para se ocuparem dos negócios e dos trabalhos braçais enquanto eles próprios tinham que se ocupar somente consigo mesmo.

Apesar do pioneirismo na difusão cultural do conceito, Foucault afirma que a primeira grande emergência teórica do cuidado de si só aparece em Platão, mais especificamente no Primeiro Alcibíades. O personagem Alcibíades é anterior à geração de Platão e entrou para a história da política ateniense pela sua presença em momentos únicos para Hélade, como a Guerra do Peloponeso[159], por exemplo. O mesmo era um aristocrata de berço que ficou órfão precocemente e durante sua juventude foi tutelado por Péricles[160]. O diálogo platônico em questão inicia trazendo exatamente o problema da tutela.

Alcibíades era um jovem de beleza louvável, por isso quase sempre desdenhava seus pretendentes. Seus admiradores mais velhos se dispunham a acompanhá-lo como tutor apenas para ter com ele uma relação erótica, deixando em detrimento o objetivo pedagógico. Péricles foi um deles. Porém Alcibíades entra em um período crítico da sua passagem para a fase adulta. Chama-se "crítico" por dois principais motivos: o primeiro é que ele estava prestes a ingressar na atividade aristocrata que lhe foi conferida desde que nasceu, que era o exercício do governo da *pólis*. O segundo motivo é que o Alcibíades começa a submergir a beleza que a juventude concedeu-lhe. Com isso, ninguém mais demonstrava interesse em ser seu tutor. Portanto, ele percebeu-se sem ninguém para orientar-lhe em seu momento mais abstruso, em que pretendia exercer o governo político.

O diálogo começa com Sócrates demonstrando ser diferente dos outros homens que, ao passar do tempo, abandonaram Alcibíades. O jovem demonstra seu interesse em ingressar no governo da pólis. Sócrates, porém, no decorrer da discussão faz constantes comparativos aos povos rivais da Hélade, como os persas e os espartanos, exaltando

[159] Conflito entre Atenas e Esparta durante 431 a.C a 404 a.C que, segundo Tucídides, ocorreu em decorrência do temor espartano ao crescente poder político ateniense.
[160] Filósofo e estadista ateniense nascido em 495 a.C e falecido em 429 a.C.

deles a riqueza, a bravura e a educação, fazendo, portanto, aparecer em Alcibíades as suas deficiências frente aos inimigos que teria que confrontar, caso fosse consumado seu destino político. Sócrates emite um conselho de prudência pedindo ao jovem que conheça a si próprio (aparece então a primeira menção ao preceito délfico). O filósofo continua sua interpelação e ambos concordam que existe uma *téchne* (uma técnica ou arte, conforme tradução do latim) para que se possa bem governar. Essa arte seria o meio presumível para que Alcibíades superasse suas insuficiências frente aos rivais. Sócrates pede ao jovem que discorra sobre o que seria, no seu entendimento, uma cidade bem governada. Ele afirma que seria a cidade em que houvesse concórdia entre os cidadãos. Alcibíades não sabe conceituar o que seria a concórdia, porém, ele mantém a sua ideia sobre o bom governo da *pólis*. O filósofo continua as interrogações até chegar na situação vexatória de expor tamanha ignorância de Alcibíades que é, precisamente, a "ignorância que se ignora"[161], ignorar as próprias ignorâncias. Logo então, Sócrates declara que, antes de tornar-se um governante da *pólis*, há uma profunda necessidade de que Alcibíades "se ocupe consigo mesmo".

> Desse modo, esse texto platônico se torna importante por dois motivos. Primeiro por trazer uma perspectiva do "cuidado de si" que coloca em evidência a relação entre ética e política. No caso há uma preparação, em determinado momento da vida, para a atuação na política. E segundo, por trazer uma dimensão política do "cuidado de si" que não é necessariamente uma resistência ou enfrentamento ao poder político, mas sim, mostra a necessidade do preparo do homem que ambiciona uma vida política, trazendo reflexões para nossa atualidade (COSTA, 2017, p. 56).

O diálogo do primeiro Alcibíades se alicerça em questões éticas e políticas na qual o caso particular do personagem Alcibíades repercute a todos os outros cidadãos. Segundo Foucault, a noção de cuidado de si é anterior ao período socrático-platônico. No entanto, neste diálogo ele aparece pela primeira vez incorporado a uma reflexão filosófica em que o cuidado de si passa a ser condição mesma para o exercício do governo dos outros. Se antes de Sócrates, "ocupar-se consigo mesmo" era um

[161] Foucault, 2010, p. 42-43

privilégio de uma classe mais abastada, agora, essa máxima será pensada como competência política de um bom governante.

O cuidado de si, independentemente de suas manifestações, incita-nos a fazer o seguinte questionamento: o que é esse "si" enquanto objeto que o sujeito deve ocupar-se, ou mesmo exercitá-lo? Para resolver este problema, Sócrates faz aparecer no diálogo a ideia de que o homem em si mesmo é diferente da matéria que constitui o seu corpo. O filósofo argumenta que o objeto usado é diferente de quem faz uso e, portanto, o corpo é diferente de quem se serve dele. Ao longo de seus escritos, Platão chamará de *psykhé* (alma) este elemento que se serve do corpo. No diálogo, Alcibíades aceita facilmente as premissas socráticas postulando que sem a alma o corpo seria ingovernável. O corpo - segundo sua própria natureza é somente um instrumento da alma e está subordinado às suas vontades[162]:

> **Sócrates:** Foi justamente isso que dissemos há pouco: quando Sócrates conversa com Alcibíades e troca ideias com ele, não é a teu rosto, por assim dizer, que ele se dirige, mas ao Alcibíades real, que é, antes de tudo, alma.
> **Alcibíades:** É certo.
> **Sócrates**: É a alma, portanto que nos recomenda conhecer quem nos apresenta o preceito: conhece-te a ti mesmo (PLATÃO, 1992)

A alma é, portanto, o "si mesmo" que indica a necessidade do conhecimento (segundo a máxima délfica presente no recorte acima) e também o "si mesmo" que Alcibíades deve ocupar-se caso queira adquirir as virtudes fundamentais para tornar-se um bom governante.

Na mesma linha de conclusão, Sócrates diz a Alcibíades que, diferentemente do seu tutor Péricles e dos outros, que só estiveram ao seu lado durante a juventude, ele decidiu procurá-lo somente quando chegasse à fase adulta para mostrar-lhe que o seu amor não era um amor pelo corpo de Alcibíades, mas pelo próprio Alcibíades, que nada mais é do que a alma.

Na obra platônica, Sócrates se consagra como o mestre do

[162] No Alcibíades I, não aparece a noção platônica clássica da alma enquanto prisioneira do corpo, mas do corpo enquanto instrumento da alma.

cuidado, aquele que interpelava seus concidadãos para dizer que era preciso ocupar-se consigo mesmo. Contudo, antes da noção de *epiméleia heautoû* emergir no pensamento socrático- platônico, já havia toda uma tecnologia de si que dava acesso à própria verdade. O que aparece no primeiro Alcibíades[163] é a inserção filosófica do "conhecimento de si" simultaneamente à ideia de "cuidado". Segundo Foucault, o texto em questão é o testemunho de uma reorganização das tecnologias de si. Ele afirma:

> De resto, creio que a difusão dessas técnicas de si no interior do pensamento platônico foi apenas o primeiro passo de todo um conjunto de deslocamentos, de reativações, de organização e reorganização progressiva dessas técnicas naquilo que viria a ser a grande cultura de si na época helenística e romana. Encontramos esse gênero de técnicas, é claro, nos neoplatônicos e nos neopitagóricos. Mas também nos epicuristas (FOUCAULT, 2010, p. 47).

O platonismo, ao postular que o acesso à verdade era concedido a partir de uma relação consigo, torna-se o fundador de uma teoria global sobre a *epiméleia heautoû* e também o principal impulsionador dos diversos movimentos espirituais que surgiriam em seguida. No curso de 1982, Foucault dedicará boa parte do tempo de suas aulas para examinar esse período que ele considera a idade de ouro da cultura de si.

REFERÊNCIAS

COSTA, Paulo Henrique Pinheiro da. **Michel Foucault**: a dimensão política do cuidado de si. 2017. 93 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. 3. ed. São Paulo: WWF Martins Fontes, 2010.

PLATÃO. **Alcibíades I.** 8. ed. Lisboa: Inquérito, 1992.

[163] Nas publicações do Alcibíades I, aparece o subtítulo "Da Natureza Humana". Segundo Foucault (*ibid.*): "O diálogo *Alcibíades* traz como subtítulo que foi, porém, tardiamente acrescentado – acho que na época".

Capítulo 31
MORTOS E DESAPARECIDOS POLÍTICOS: UMA REFLEXÃO ACERCA DA EVOLUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NO BRASIL. AVANÇO OU RETROCESSO?

Marcos Rodrigues Ferreira[164]
Sandra Suely Moreira Lurine Guimarães[165]

INTRODUÇÃO

O presente trabalho trata da factual quebra de Direitos Humanos no Brasil, tomando como base inicial a Ditadura Militar de 1964, com os seus desaparecidos e mortos políticos, fazendo uma análise do decorrer dos anos até a contemporaneidade. Buscou-se examinar e correlacionar fatos atuais que apresentam resquícios de um país ditatorial.

Desta forma, objetiva-se, por meio de uma análise histórica, estudar a evolução dos Direitos Humanos no Brasil e de que maneira atuam as novas formas de repressão que operam na quebra de direitos no Brasil contemporâneo. Trata-se de pesquisa bibliográfica, fazendo uma conexão entre Ditadura Militar com seus desaparecidos e mortos políticos e a fragmentação das liberdades no Brasil moderno. Inicialmente, debruçou-se sobre a história do Brasil. Após isso, usou-se como fonte informacional o livro Direito à Memória e a verdade. Rematando com o estudo da Constituição Brasileira de 1988, jornais da época e artigos.

Desta forma, apresenta uma reflexão acerca do desenvolvimento dos Direitos Humanos no Brasil, lançando um olhar para o passado e correlacionando a história com fatos atuais, buscando evidenciar de que forma o autoritarismo se propaga na atualidade.

---

[164] Graduando do curso de Direito da Faculdade FACI

[165] Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará. Mestra em Sociologia pela Universidade Federal do Pará. Bacharel em Filosofia Pela Universidade Federal do Pará. Bacharel em direito pelo Centro Universitário do Estado Pará. Professora da Faculdade FACI. Membro do Grupo de Pesquisa Filosofia Prática: Investigações em Política, Ética e Direito (CNPq). Orientadora.

DITADURA CIVIL-MILITAR NO BRASIL

Em 1991, assumia a presidência do Brasil aquele que seria o antecessor da Ditadura Militar, Jânio Quadros, que renunciou no mesmo ano, passando o cargo para seu vice, João Goulart, que teve seus poderes limitados com a instauração do parlamentarismo. No entanto, um ano após assumir o cargo, o Brasil voltou ao sistema presidencialista.

Com o crescimento dos poderes de Goulart, surgiram também as tentativas de implantar medidas vistas como de Esquerda, tal como a reforma agrária. Manifesta-se neste momento, uma "contrarrevolução" sustentada pelos setores mais conservadores da igreja católica, grandes latifundiários, políticos influentes e parte da classe média que apoiava os militares para remover do governo o presidente democraticamente eleito.

Importante enfatizar que neste momento o país encontrava-se extremamente polarizado nas ideologias de Direita, em virtude do temor sobra a possibilidade infundada do Brasil juntar-se a Cuba no bloco comunista da América Latina. O movimento contrarrevolução ganha estímulo com o apoio dos Estados Unidos da América e comoção social, impondo a renúncia de João Goulart, que foi exilado no Uruguai.

Desta forma, no dia 15 de abril, o general Castello Branco toma posse, tornando-se o primeiro de cinco militares a governar o Brasil. Durante o governo, dos cinco presidentes foram lançados diversos atos institucionais. Ainda no governo de Castello, foi lançado o primeiro ato que dava plenos poderes aos militares e garantia a sua permanência no governo com o fim das eleições diretas.

Ao institucionalizar o Ato Institucional Número Cinco (AI-5), o autoritarismo atingiu seu auge no governo militar, durante o governo de Costa e Silva, que aconteceu entre 1961 e 1969, período que ficou conhecido como anos de chumbo, pela repressão, tortura, violência e ruptura da liberdade de expressão. Foram nos anos de chumbo que o Congresso Nacional foi fechado por tempo indeterminado. Governantes de oposição, como prefeitos e governantes tiveram seus mandatos cassados. Foi também proibida a realização de reuniões.

O Ato Institucional Número Cinco ficou marcado também pela suspensão do *Habeas Corpus* nos casos de crime político, contra a ordem econômica e social, e contra a segurança nacional. Em vista disso, o

movimento de perseguição aos opositores se fortalece, convertendo milhares de cidadãos em presos políticos e mortos.

Com a suspensão do *Habeas Corpus*, tornou-se comum a prisão sem provas e com excessos, promovendo um dos mais cruéis métodos de conseguir informações. Os militares capturavam os considerados inimigos da bandeira e aplicavam meios de tortura, como por exemplo, a Cadeira do Dragão, que consistia em uma poltrona de zinco, onde os presos sentavam sem roupa, o assento possuía um capacete de metal que, ligado na eletricidade, gerava choques na cabeça e no corpo de quem estava sentado. Outros métodos como a palmatoria, afogamento, espancamento, exílio forçado e tortura psicológica eram utilizados.

Entre 1974 e 1985, governaram os dois últimos presidentes do Regime Militar, Ernesto Geisel e João Figueiredo. Com o crescimento da revolta popular, dos movimentos de luta armada da esquerda e da oposição, a Ditadura começa a enfraquecer. Ernesto Geisel decreta, neste período, o fim Do Ato Institucional Número Cinco, que permite a presença de oposição política ao governo. Além disso, marca a volta do pluripartidarismo e a publicação da Lei da Anistia, permitindo a volta dos brasileiros exilados.

BRASIL APÓS A CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988

No Brasil contemporâneo, o cenário mudou com a Constituição Federal de 1988. Mais precisamente por causa dos incisos do seu artigo 5º, foi efetivada a garantia da liberdade de expressão, liberdade política e de culto religioso (BRASIL, 2018). No entanto, o Brasil é considerado um dos países mais perigosos para ativistas em Direitos Humanos. De acordo com um relatório produzido pela ONG Britânica Global Witness (G1, online), o Brasil lidera a lista dos países mais perigosos para ativistas por dois anos consecutivos. Segundo o relatório, dezenas de ativistas são mortos por fazerem oposição a projetos governamentais de exclusão social. Demonstra-se aqui a nova versão do autoritarismo que mata e tortura pessoas que denunciam injustiças e mazelas sociais.

A exemplo disso, o deputado eleito democraticamente Jean Wyllys, também ativista pela causa LGBT, foi obrigado a deixar o país, no início do primeiro semestre de 2019. Jean abdicou de seu mandato

após receber ameaças de morte que colocavam em risco a vida do deputado e de sua família.

Torna-se evidente a existência da modernização da prática de exílio forçado, hoje operado por meio de ameaça, mas que surte o mesmo efeito, a expulsão territorial do "inimigo político".

Marielle Francisco da Silva, socióloga política, mulher negra, bissexual, vindo da periferia do Rio de Janeiro, elegeu-se com mais de 46 mil votos, tornando-se a segunda mulher mais votada.

Marielle era uma figura política em ascensão. Fazia críticas contra a intervenção Federal no Rio de Janeiro, denunciava constantemente excessos policiais e quebra de Direitos Humanos. A vereadora também era ativista LGBT, lutava pelas minorias e pelo direito das mulheres. Porém, no dia 14 de março de 2018, seu carro foi alvejado com treze disparos de arma de fogo, quatro deles acertando Marielle e, três outros, seu motorista, Anderson Gomes. Ambos morreram. As principais linhas de investigação apontam ser um crime político.

Marielle Franco e Jean Wyllys são casos de repercussão internacional entre outras centenas de casos que não ganham a devida proporção, pois o perfil da maioria dos ativistas mortos ou ameaçados são os líderes de comunidades desprotegidas que ficam em áreas remotas.

Torna-se notório o surgimento de um Estado de Exceção, sendo conceituado por Agamben (2004) como a *necessidade de criar sua própria lei*. No Brasil, esse fenômeno é decretado por forças que operam na ilegalidade e ameaçam o Estado Democrático de Direito, assemelhando-se à Ditadura de 1964, trazendo à contemporaneidade características dos anos mais obscuros da história do Brasil e demonstrando a nova face do autoritarismo no país.

Em uma análise histórica entre Ditadura Militar de 1964 e o Brasil contemporâneo, torna-se evidente uma crise no que diz respeito aos Direitos Humanos e o surgimento de um novo período autoritário, atuante em contradição com a Constituição brasileira, ameaçando, assassinando e torturando seus opositores. Importante observarmos essa nova face do autoritarismo, que é capaz de atuar nas entrelinhas e manter aparente um cenário democrático.

SISTEMA ELEITORAL E CORROSÃO DEMOCRÁTICA

Desde o golpe de 2016 contra a presidenta democraticamente eleita Dilma Rousseff (PT), o Brasil vive em um cenário de escalada autoritária, o autoritarismo que antes se apresentava na sua forma mais velada, passou a ser exibido com orgulho em manifestações públicas, nas ruas e nas redes sociais.

Os últimos anos da história recente brasileira ocorre como uma chama que percorre um caminho feito com pólvora e que a qualquer momento pode encontrar o barril prestes a explodir. Junho de 2016 é um marco no início da mobilização nas ruas de manifestações pelo *impeachment* da então presidenta Dilma. Simboliza uma mudança na forma que o autoritarismo vai se apresentar no Brasil. Porém, é um erro acreditar que todo esse processo de um Brasil de exceção nasce com o golpe. O golpe foi apenas parte do processo de ataque à democracia, que abre caminho para essa ascensão autoritária.

E para que não haja confusão, é necessário lembrar que a onda autoritária nunca esteve inativa no Brasil. Ocorre que, durante os governos de Luís Inácio Lula da Silva (PT), houve um surpreendente desenvolvimento econômico e, desta forma, a consolidação de um período "democrático" e sem grandes ameaças. Mas, basta uma crise político-econômica para trazer à tona os anseios por um sistema autoritário. O golpe contra a presidenta Dilma inicia mesmo logo após a reeleição do seu segundo mandato, quando Aécio Neves (PSDB), segundo colocado na disputa pela cadeira presidencial, colocou em dúvida o resultado eleitoral.

Após a efetivação do golpe, passou a ganhar destaque no cenário político a figura de extremistas, ocasionando um número recorde de candidaturas declaradamente contra os Direitos Humanos e antidemocráticas, um cenário que mais parecia cômico. Afinal, como seria possível a eleição de candidatos contrários à democracia justamente por meio do voto? Aconteceu.

Do mesmo modo que emergem candidatos declaradamente contrários ao jogo democrático, não por acaso, retorna ao imaginário popular com bastante força o desejo de instaurar uma nova ditadura militar no país. O avanço da organização política de extremistas na

internet e o sentimento de "patriotismo" desencadeou novas formas de manifestação. Cada vez mais agressiva e orgulhosa, a face que antes era vergonhoso se demonstrar passou a ser motivo de sentir orgulho.

As manifestações que pedem a volta da ditadura militar ganham as ruas e contam inclusive com a presença do então presidente Jair Messias Bolsonaro (sem partido). Com todos os problemas apresentados durante o período ditatorial, o que levaria a população para as ruas para pedir a volta de um dos períodos mais obscuros da história brasileira?

DIREITO À MEMÓRIA E À VERDADE

Para Paul Van Zyl (2009, p. 32), "Pode-se definir justiça transicional como o esforço para a construção da paz sustentável após um período de conflito, violência em massa ou violação sistemática dos direitos humanos."

Um dos pilares dessa transição é a memória e a verdade, processo que não foi satisfatório no Brasil. A não punição dos agentes de violações cruéis, a "pacificação" realizada de forma unilateral por um parlamento ainda sob os poderes da força militar, seria o ideal para conduzir o caminho na construção democrática?

O Estado não foi capaz de produzir uma justiça de transição forte, como ocorreu em outros países em que houve ditaduras. No Brasil, parte da população desconhece sua própria história, tornando fácil a manipulação do imaginário e desses saberes. Muitos fatos ocorridos durante o período ditatorial ainda são destorcidos, conforme a narrativa pede.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pode-se concluir que, ao longo da história, o Brasil viveu períodos de maior segurança democrática e outros períodos de insegurança, no que concerne aos Direitos Humanos e à democracia. É necessário se atentar para as novas formas de autoritarismo que se manifestam no Brasil, a limitação de liberdades, perseguição política e o discurso de violência na produção de um "inimigo" estão se tornando cada vez mais presentes no jogo político e atuado na forma contrária ao estabelecido na Constituição Federal de 1988.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

BRASIL. **Constituição Federal de 1988**. São Paulo: Saraiva, 2018.

ASPARI, Elio. **A Ditadura Escancarada.** São Paulo: Companhia das letras, 2002.

G1**. Brasil lidera ranking de relatório de ONG com 57 mortes de ativistas ambientais.** Disponível em: <https://g1.globo.com/natureza/noticia/2018/07/24/brasil-lidera-ranking-de- relatorio-de-ong-com-57-mortes-de-ativistas-ambientais.ghtml>. Acesso em: 05 abr. 2019.

SCMIDT, Mario. **História Critica**. São Paulo: Nova Geração, 2005.

ZYL, Paul Van. Promovendo a justiça transicional em sociedades pós-conflitos. **Revista Anistia**: política de justiça e transição, Brasília, n. 1, pp. 32-55, jan./jun. 2009.

Capítulo 32
PESSOAS EM SITUAÇÃO DE RUA E A VIDA NUA NOS TEMPOS DE PANDEMIA

Antonio Matheus Sardinha Santos[166]

INTRODUÇÃO

Atualmente, no Brasil, existem mais de 210 milhões de pessoas, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)[167], dentre as quais existem mais de 100 mil pessoas em situação de rua, de acordo com o último levantamento feito pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), realizado em 2017. É importante frisar que esse número de pessoas que estão nas ruas inclui homens, mulheres, crianças, idosos, pessoas da comunidade LGBT, ex-detentos, entre outros tipos de pessoas com marcadores sociais, os quais se encontram nesta situação pelas mais variadas razões. Ao que tudo indica, este problema social se tornou ainda mais acentuado quando houve a entrada de mais de 30 mil venezuelanos no país[168], após a crise humanitária da Venezuela (estimativa realizada pelo IBGE em 2018). Consequentemente, essas pessoas passaram a agregar o contingente populacional existente nas ruas até então, ou seja, reforçando ainda mais a complexidade do problema.

É seguro afirmar que as Políticas Públicas atuais que são voltadas para a mitigação da questão são extremamente fracas, obsoletas e sem toda a complexidade que demanda o problema. Mas esta afirmação pode ser visualizada de forma superficial através da apresentação dos dados que demonstram a quantidade de pessoas em situação de rua antes e

[166] Graduando em Direito pela Faculdade Ideal.
[167] Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/apps/populacao/projecao/box_popclock.php>. Acesso em: 10 jul. 2020.
[168] Disponível em: <https://www.osul.com.br/ibge-aponta-que-308-mil-venezuelanos-vivem-no-brasil-ha- 3-anos-eram-mil/>. Acesso em: 10 jul. 2020.

depois da emissão do decreto. Estes dados revelam que antes do decreto existiam cerca de 30 mil pessoas em situação de rua (dado divulgado pela Revista Aprendendo a Contar, sob orientação do Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome em 2009); e, após, o número de pessoas nesta situação aumentou para mais de 100 mil indivíduos[169] (de acordo com o último censo feito em 2017 pelo IPEA). Ou seja, após a introdução de uma estratégia governamental formulada unicamente para a tentativa de resolução do problema, houve mais do que a triplicação do contingente populacional existente nas ruas em menos de uma década. Portanto, é fundamental investigar os processos que permitiram que uma decisão estatal tivesse efeitos diametralmente diversos dos pretendidos, as ações do Estado diante desses efeitos e as consequências que estes erros produzem quando analisados em uma crise sanitária.

Tendo isto em vista, faz-se necessário discutir, sob um viés interdisciplinar, baseado em análises bibliográficas e dados estatísticos, dada a complexidade e a urgência da questão, o seguinte apontamento: como a pandemia interfere nos processos e visões que são produzidos pelo poder público na tratativa da questão das pessoas em situação de rua no Brasil? Para isso, tem-se como objetivo fundamental desmembrar e analisar as estratégias utilizadas na gestão da sociedade no decorrer da pandemia da COVID-19, especificamente as voltadas à população em situação de rua e suas reais implicações e consequências enquanto políticas de Estado, como por exemplo, a retirada dessas pessoas (em diversos Estados do país) do meio urbano, durante a crise pandêmica e a "acomodação" delas em locais sob responsabilidade do poder público e sob o argumento de proteção desses seres contra o vírus.

Portanto, dito isto, será posto em grau de reflexão ao abordar o tema concepções de Estado de Exceção e de vida nua, do filósofo político italiano Giorgio Agamben e como esses ideais dialogam com o conceito de politização da vida na sociedade. Assim, para que seja possível tais pensamentos, traçaremos um caminho desde a dinâmica social que produziu o fenômeno da população em situação de rua,

[169] Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=29303>.Acesso em:10 jul. 2020.

passando pela análise das medidas implementadas pelo poder governamental diante do problema, até chegarmos ao contexto pandêmico atual como um fator que revela como o Estado brasileiro trata as pessoas em situação de rua em suas decisões políticas.

A INDUSTRIALIZAÇÃO DO PAÍS E O INÍCIO DA QUESTÃO DAS PESSOAS EM SITUAÇÃO DE RUA

É de suma importância ressaltar que o principal elemento que pode ser utilizado para destacar um fenômeno social tão perceptível como este é a exclusão econômica. Assim, por mais que outros fatores também influenciem na perpetuação do problema, esse acaba sendo o ponto central. Portanto, pode-se dizer que no processo de formação das cidades é que se encontra o vínculo prévio para o aparecimento do fenômeno das pessoas em situação de rua e, consequentemente, esse fator, agregado ao modelo econômico adotado pelas cidades, incorreu na intensificação do problema. O processo de urbanização em países subdesenvolvidos como o Brasil se dá através da industrialização das suas cidades, contudo, adjunto desta industrialização, existe uma característica bastante comum ao processo, que é a mercantilização das terras que compõem o espaço urbano que acarreta a redução da possibilidade de acesso e usufruto destes espaços por aqueles destituídos de poder econômico.

Desta forma, o aparecimento das pessoas em situação de rua se deu em um cenário urbano que decorre de um processo histórico que tem como motor segregações socioespaciais, traduzidos na monopolização do espaço urbano pelo modelo econômico vigente, que tem o intuito controlar todas as relações sociais e econômicas provenientes do processo de mercantilização das terras. Por consequência desta monopolização dos espaços urbanos, zonas menos favorecidas, e até mesmo as ruas, tornam-se os únicos lugares acessíveis e disponíveis que o contingente segregado pelo modelo econômico enxerga como uma possibilidade de sobrevivência e autossuficiência.

Assim, provenientes desse sistema, acabam surgindo indivíduos cujos meios de acesso básico a direitos fundamentais, como saúde, alimentação, educação e moradia se tornam inviáveis, haja vista que tais

indivíduos são postos em uma zona de estigma na sociedade em decorrência deste processo competitivo de monopolização dos espaços sociais que os modelos econômicos implantados nas cidades introduziram. Portanto, é importante compreender a relevância que a imposição de um estigma tem na tomada de decisões pelo poder público e como ele influencia na oferta de direitos para aqueles que o carregam. O sociólogo Erving Goffman pressupõe que:

> Por definição, é claro, acreditamos que alguém com um estigma não seja completamente humano. Com base nisso, fazemos vários tipos de discriminações, através das quais efetivamente, e muitas vezes sem pensar, reduzimos suas chances de vida: construímos uma teoria do estigma; uma ideologia para explicar a sua inferioridade e dar conta do perigo que ela representa, racionalizando algumas vezes uma animosidade baseada em outras diferenças, tais como as de classe social (GOFFMAN, 1891, p. 8).

Este processo de mercantilização das áreas urbanas, fruto da industrialização acelerada do país, age como o fator principal da ação de segregação socioespacial, reproduzindo, então, como consequência, indivíduos com baixa renda monetária ou nenhuma que estarão suscetíveis a diversas banalizações e violações de direitos devido a sua posição de inferioridade dentro da estrutura de castas sociais, tal como as pessoas em situação de rua. Então, através de tais pontos, é possível afirmar que a população em situação de rua é um reflexo do modo de vida adotado pelo cenário urbano durante e após os processos de industrialização, mercantilização e estruturação econômica das cidades e do país como um todo.

AS PESSOAS EM SITUAÇÃO DE RUA NA VISÃO DO SOBERANO

O artigo 6° da Constituição Federal de 1988[170] assegura que são direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à

[170] Disponível em: <https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_15.12.2016/art_6_.asp>. Acesso em 17 jul. 2020.

maternidade e à infância e a assistência aos desamparados, ou seja, são direitos fundamentais que devem ser materializados pelo Estado a todos os cidadãos, dada a sua obrigação dentro da relação vertical entre sociedade e governo. Dentro desses aspectos, o Estado é o principal responsável por promover determinadas ações para a concretização dos dispositivos previstos na Carta Magna e o principal corpo responsável também por impedir que haja violação dessas disposições.

Desta forma, sempre que problemas sociais surgirem é de total responsabilidade estatal a elaboração e implementação de métodos que sejam destinados à resolução da problemática. E é nesse viés que o decreto presidencial nº 7.053 de 2009 propõe diretrizes para a política nacional para população em situação de rua, configurando uma ação do Estado e destinada ao cumprimento de sua responsabilidade em prover a todos a possibilidade de usufruir de direitos, mais especificamente, aquelas pessoas que se encontram nas ruas. Porém, é fundamental destacar que tal decreto contém disposições que são inadequadas para o cumprimento desta finalidade, como por exemplo: I) no parágrafo único de seu primeiro artigo utiliza critérios subjetivos para identificação do problema[171], o que inviabiliza a percepção de que a ineficiência de políticas em outras áreas influencia diretamente na perpetuação da questão; II) a divisão de competências, em seu artigo quarto, das estruturas dos poderes públicos envolvidos[172], e que enseja que os demais entes federados não possam adaptar as políticas públicas as suas especificidades. Assim, pode-se associar esses pontos do decreto como possíveis ferramentas de torque rumo ao aumento exponencial do problema em um curto período de tempo.

Como efeito, existe outra questão que o Estado brasileiro

[171] Parágrafo único. Para fins deste Decreto, considera-se população em situação de rua o grupo populacional heterogêneo que possui em comum a pobreza extrema, os vínculos familiares interrompidos ou fragilizados e a inexistência de moradia convencional regular, e que utiliza os logradouros públicos e as áreas degradadas como espaço de moradia e de sustento, de forma temporária ou permanente, bem como as unidades de acolhimento para pernoite temporário ou como moradia provisória.

[172] Já que se trata do Governo Federal estipulando diretrizes a serem seguidas por Estados e Municípios.

aparentemente parece ignorar perante a implementação deste decreto, qual seja, o monitoramento de seus efeitos. Efetivamente, é fundamental fiscalizar o desencadeamento da implementação de qualquer política pública, a fim de comprovar se sua finalidade está sendo cumprida ou não. Isso posto, faz-se necessário refletir: por que o Estado, dado o explícito caráter obsoleto do decreto no decorrer do tempo, permanece inerte perante a ideia de que existe um número expressivo e crescente de pessoas em situação de rua no país? Para isso, a hipótese que se argumenta é a de que pelo fato de o contingente populacional existente nas ruas ser composto por indivíduos que em nada contribuem para o cenário político, social e econômico do país, dada suas hipossuficiências monetárias e de participação na ordem social, para eles será suspensa a possibilidade de acesso a direitos. Agora, estes sairão da zona de estigma em que foram postos pelos processos de industrialização do país e passarão a ser vistos como vida nua a habitar um Estado de exceção perante o poder soberano (Estado).

O ESTADO DE EXCEÇÃO, A VIDA NUA E AS PESSOAS EM SITUAÇÃO DE RUA

Em Estados modernos, as decisões governamentais têm mais do que um caráter meramente de materialização do poder estatal, elas efetivamente detêm o condão de definir quem vive e quem morre, quem pode usufruir de direitos e quem não pode. Este fator encontra guarida na ideia de biopolítica, já que, como preconizou Michel Foucault, no início do séc. XX, traduz-se na alta inserção da vida natural do homem nos cálculos de poder do Estado. Assim, o ser humano passa a ser um elemento importantíssimo na visão estatal durante a gestão social. Com isso, é perfeitamente possível que o Estado brasileiro passe a equacionar as vantagens ou desvantagens que estão embutidas em certa decisão. Portanto, é passível de se determinar em que dado momento o fato de que as pessoas em situação de rua não contribuem na esfera política, social e econômica tenha se tornado uma questão decisiva para que o Estado estabeleça se é interessante ou não o esforço para lhes conferir direitos.

Dessa forma, a inércia do Estado brasileiro perante a triplicação

do número de pessoas em situação de rua já demonstra qual deve ser o seu real posicionamento perante esta classe, qual seja, a indiferença. Feita esta análise, pode-se dizer que atualmente as pessoas em situação de rua não mais são tidas como sujeitas de direitos na ordem social. Tornaram-se verdadeiramente vidas nuas ou sacras, no dizer do filósofo político Giorgio Agamben, pois:

> É como se toda valorização e 'politização' da vida (como está implícita, no fundo, na soberania do indivíduo sobre a sua própria existência) implicasse necessariamente uma nova decisão sobre o limiar além do qual a vida cessa de ser politicamente relevante, é então somente 'vida sacra' e, como tal, pode ser impunemente eliminada (AGAMBEN, 1995, p. 146).

Logo, pode-se compreender que na visão estatal, se este contingente de pessoas não contribui para a sociedade, a eles não será conferido direitos. Na verdade, eles passam a ser vistos, dadas as condições degradantes a que estão submetidos, como uma ameaça à estabilidade da ordem social (ou seja, aqueles que contribuem política, econômica e socialmente para o país). Dito isso, e frente à ameaça que representam, eles podem ser eliminados da sociedade impunemente. Com efeito, faz-se necessário salientar a forma pela qual o Estado fará esta eliminação, podendo não ser posta em prática através de métodos eminentemente físicos, contudo, é perfeitamente possível a sua materialização em meios onde há um total afastamento da possibilidade de acesso a direitos fundamentais. Agamben (1995) intitula esta zona de atividade governamental voltada a eliminação de uma ameaça como Estado de exceção, pois é nele que, através de algumas medidas, a ameaça será identificada, segregada e eliminada impunemente, haja vista a supressão de qualquer ordenamento jurídico. Portanto, em uma exceção estatal, a ameaça é sim considerada como parte integrante de uma política de Estado, porém ela é considerada para que depois seja desconsiderada e eliminada. Dessa forma, pressupõe Agamben que:

> [...] é, neste sentido, a localização fundamental, que não se limita a distinguir o que está dentro e o que está fora, a situação normal e o caos, mas traça entre eles um limiar (o estado de exceção) a

> partir do qual interno e externo entram naquelas complexas relações topológicas que tornam possível a validade do ordenamento (AGAMBEN, 1995, p. 26).

Nesse sentido, através desta análise é fundamental refletir as medidas que foram postas em prática pelo Estado. Sobre a questão das pessoas em situação de rua no país, não tem o verdadeiro intuito de cuidado e a perspectiva de seguridade para a usufruição de direitos por esta classe, mas sim o oposto, são voltadas a garantir a impossibilidade de prática dos direitos fundamentais por esses indivíduos, o que claramente ensejará em seus desaparecimentos, e mais: assegurar que, desta forma, eles deixem de ser uma ameaça à estabilidade da ordem social, logo, daqueles que contribuem para a sociedade.

PESSOAS EM SITUAÇÃO DE RUA E O FATOR PANDEMIA

Nesse aspecto, ao analisar com rigor, já é possível afirmar que, desde o início dos posicionamentos governamentais sobre a questão da população em situação de rua, existe uma característica bastante nefasta, qual seja: a politização da vida baseada na indiferença, a ponto tal que o mero fato de um grupo de pessoas ocupar, no contexto social, uma posição que as impeça de contribuir para a sociedade já é, por si só, uma questão, na visão estatal, legitimadora para se fazer os menores esforços possíveis ou nenhum a fim de garantir direitos a essas pessoas. E é esse viés que envolveu não só a publicação do decreto presidencial obsoleto e apartado de qualquer efeito positivo, mas também que fornece a explicação para a inércia do Estado perante o assustador aumento do número de pessoas em situação de rua no país.

Dessa forma, é esta politização da vida que possibilita que o ente soberano decida, efetivamente, através de suas políticas de Estado, quem será sujeito de direitos e quem não. Entendido isso, é seguro afirmar que, por tais razões, atualmente, as pessoas em situação de rua no Brasil estão alocadas em um Estado de exceção imposto a elas pelo poder governamental, a partir do qual passam ser tratadas como vidas nuas (sem direitos), portanto, podendo ser eliminadas da ordem social impunemente. Tendo em vista que o papel que elas detêm na sociedade civil configura uma ameaça, tanto à estabilidade da ordem social quanto à

usufruição de direitos fundamentais por aqueles que efetivamente participam da dinâmica social, como Agamben pressupõe, o Estado de Exceção serve unicamente para a eliminação da ameaça que afeta, na visão do soberano, a ordem da sociedade.

Logo, a pandemia do COVID-19 fornece o contexto ideal para que o poder estatal implemente nada mais do que uma estratégia higienista no que concerne às pessoas em situação de rua no país, pois a pandemia compreende a justificativa ideal para a retirada dessas pessoas do meio urbano e sua acomodação em locais públicos fechados, como albergues, estádios de futebol, centros de acolhimento e prédios abandonados[173] importante que se diga que locais como esses são, na verdade, ainda mais propícios à proliferação do vírus. A tese levantada pelos governantes para tais decisões durante a pandemia é a de que assim essas pessoas terão suas integridades físicas preservadas contra o vírus. O que soa estranho, pois se o Estado estivesse realmente preocupado com a saúde dessas pessoas, para tal, teria agido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, de fato a questão da população em situação de rua no país é algo de altíssima urgência a ser solucionada e em seu processo de tratamento conferir a devida observação de sua raiz histórica vinda da formação das cidades e industrialização do país, já que o estabelecimento de um verdadeiro Estado Democrático de Direitos passa pela seguridade de direitos fundamentais a todos os cidadãos, sem distinção. Porém, o fato de a composição dos Estados modernos abrir margem para jogos de politização da vida faz com que a temática das pessoas em situação de rua no Brasil adquira nuances nefastas, passando pela implementação de políticas ineficazes, indiferença perante os efeitos negativos de tais políticas, até chegar na clara desistência na tentativa de conferir direitos a esta classe de pessoas.

Assim, tem-se uma cabal interpretação de que o soberano

[173] Governos como os dos Estados do Pará, de São Paulo e do Rio de Janeiro, utilizando de sua autonomia de gestão durante a pandemia, alocaram moradores de ruas em locais como Estádio de futebol, Centros de Acolhimento e Hospitais de campanha, sob a explicação de impedir que o vírus atinja essas pessoas.

Estado não apenas declina da tentativa de conferir direitos às pessoas em situação de rua, pelo fato de elas não contribuírem para a política e para a economia, como também passa enxergá-las como uma ameaça à usufruição de direitos por aqueles que, efetivamente, na visão governamental, tem algo a oferecer para a sociedade civil. Instaura-se, portanto, um verdadeiro Estado de exceção envolta deste contingente populacional, em que haverá a supressão total de qualquer meio que as possibilite alcançar um patamar de bem-estar social e em que se dará sua eliminação. Com efeito, a política de indiferença é o que mais traduz fielmente como o Estado compreende a situação das pessoas em situação de rua no país.

Isto posto, é possível afirmar que, como o Estado já tem em suas estratégias a concepção de que as pessoas em situação de rua são meros seres vivos descartáveis (vidas nuas, sacras), a pandemia age como um fator acelerador da política de eliminação dessas pessoas do convívio social, dando-se da seguinte forma: retiram-se esses seres do meio urbano (onde já estavam em situações degradantes), coloca-os em verdadeiros campos de proliferação do vírus e se cria uma narrativa falaciosa de proteção dessas pessoas no decorrer da pandemia. E é desta forma que o problema das pessoas em situação de rua se dá no Brasil, desta vez, com o Estado utilizando o fator da COVID-19 como uma ferramenta de pujança e aceleração de suas políticas nefastas de eliminação.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua**. 37. ed. Belo Horizonte: Boitempo, 1995.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 21. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

GOFFMAN, Erving. **Estigma-Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada.** 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1981.

Capítulo 33
POR UMA QUESTÃO DE VIDA: A NECESSIDADE DA CONSTRUÇÃO DE UMA *SITUAÇÃO* PARA A PROMOÇÃO DA SAÚDE NO SISTEMA ÚNICO DE SAÚDE (SUS)

Lailson André Fernandes[174]

INTRODUÇÃO

A organização, auto denominada revolucionária *Internacional Situacionista* (1957-1972), com atuações no campo artístico (até o início da década de 60) e político (da década de 60 ao último ano), possuía por objetivo a transformação da realidade na qual os indivíduos encontravam-se e ainda se encontram inseridos, visto que o sistema capitalista ainda não foi superado. Com reflexões e atividades pautadas na crítica da arte, do urbanismo e na revolução da vida quotidiana que deveria se realizar diariamente, este grupo conseguiu delimitar, propor e executar ações voltadas para o que o grupo considerava de novo proletariado[175], ao mesmo tempo em que quase todos faziam parte deste. Estas ações tornaram-se realidade por meio da escrita, das sabotagens às ideias de pintura, à subversão do cinema, à criação de escândalos, iniciativas anti militaristas, entre outras atividades.

Não há palavra melhor para definir a atividade deste grupo do que "negação". Críticos da sociedade de classes, com suas ações reformistas, como férias, décimo terceiro salário, direito de greve etc, os situacionistas forjavam uma práxis voltada para uma negação qualitativa da destruição do Estado e o fim do homem reduzido à mercadoria e ao consumo. Esta negação, longe de ser vazia de sentido, consiste em negar um capitalismo apontado para o simulacro e para as realidades virtuais, a internacionalização empresarial e as alianças econômicas e políticas entre

[174] Especialista em Educação Popular e Promoção de Saúde (FioCruz). Bacharel em filosofia pela Universidade Federal do Ceará - UECE e graduando em psicologia pelo Centro Universitário Maurício de Nassau (UNINASSAU).

[175] A *Internacional Situacionista* atribui o conceito de novo proletariado aos indivíduos que não possuem meios para dominar, controlar ou escolher sobre sua própria vida.

empresas e Estado e, principalmente, aquilo que se configurava em um novo tipo de propaganda política, a publicidade comercial, pois por meio da alta velocidade de inovações mercadológicas "os proprietários deste mundo em modernização tinham descoberto o segredo do seu êxito: mudar tudo, para que nada se altere" (INTERNACIONAL SITUACIONISTA, 1997, p. 13).

Um conceito de importância fundamental é aquele que nomeia e atribui sentido ao referido grupo: *situação*. Longe de estar relacionado ao acaso, o conceito de *situação* afirmado pelos situacionistas está ligado a uma construção coletiva, necessariamente temporal e de reação ao controle da vida exercida pelo capital, cujo objetivo é retirar lucro da força de trabalho dos indivíduos eliminando suas vidas (*Bios*), permitindo apenas a sobrevivência (*Zoe*). O descaso com a vida dos trabalhadores, de um modo geral, tornou- se mais evidente com o surgimento da pandemia de COVID-19. Por ser uma doença recém descoberta transmitida por contato, por objetos infectados e pelo ar, a humanidade carece de medicamentos e vacinas próprias para combater o referido vetor, tornando assim o isolamento físico a única medida preventiva existente em todo e qualquer país.

No Brasil, o Sistema Único de Saúde (SUS) é o sistema que abrange toda a população e, portanto, é responsável por tratar e curar as doenças, bem como tudo que envolve a promoção da saúde, da fiscalização da água potável, dos produtos alimentícios, passando pela produção de vacinas, até o atendimento nas Unidades Básicas de Saúde ou em atividades nas escolas e comunidades. Tudo que está relacionado à saúde encontra- se, de alguma forma, ligado ao SUS, incluindo até mesmo a vigilância sanitária.

Criado em 1988, o SUS foi construído nas articulações coletivas e comunitárias de resistência ao modelo médico assistencial privatista do governo militar. Sua institucionalização tornou-se possível devido ao engajamento de homens e mulheres inseridos no cuidado com a vida e a pessoa humana, por meio da construção de situações a partir das quais puderam agir e propor um sistema de saúde que abrangesse todas as pessoas e buscasse reduzir as iniquidades sociais e sanitárias.

Com a institucionalização e o passar dos anos, o sentido de construção coletiva foi se perdendo e a força social criadora do SUS

ficou desarticulada, tornando-se politicamente fraca, enquanto que os governantes foram privatizando e reduzindo repasses financeiros ao sistema, de tal forma que hoje podemos apontar um sucateamento deste sistema.

Neste sentido, faz-se importante revisitarmos o conceito de *situação* proposto pela *Internacional Situacionista,* não para repetirmos, mas para pensarmos estratégias de fortalecimento, construção e reconstrução de um SUS cada vez mais potente, equânime e que busque a promoção da vida e não apenas o tratamento de doenças. Faz-se necessário pensar um sentido de construção de situações que possibilitem uma efetivação do SUS em todos os seus âmbitos, de forma plena, coletiva e pública.

QUE É E POR QUE UMA *SITUAÇÃO*?

Há vários sentidos e conceitos para a pergunta "o que é uma *situação*?". Podemos apontar como uma das principais referências para este termo a utilização que Jean-Paul Sartre faz em *O ser e o Nada*, ao pensar *situação* como uma realidade na qual o indivíduo se encontra inserido e que, por sua vez, deve agir através dela para construir-se. De forma antagônica, o conceito de *situação* criado pela organização *Internacional Situacionista* afirma que ela deve ser criada para haver a possibilidade de transformação da realidade e não o indivíduo adaptar-se a ela para transformar a realidade, como pensa Sartre.

A reflexão elaborada pelo grupo torna-se mais necessária nos dias atuais, não devido a sua complexidade e abrangência, mas devido à urgente necessidade de sua realização dentro da realidade da saúde brasileira, objeto deste estudo. Longe de pensar que a outra abordagem deste termo é mais simples e menos abrangente, não utilizamos seu conceito, pois é possível identificar vários indivíduos que, à maneira sartreana, atuam dentro de realidades estabelecidas (principalmente institucionais) de forma a contribuir com a humanização e promoção da vida dentro do Sistema Único de Saúde (SUS), que é objeto de problematização deste texto.

Para a reflexão objetivada por meio deste texto, é necessário considerarmos que há um pressuposto que funda a possibilidade de uma *situação*: ela deve ser construída pelas pessoas, não todas, mas algumas,

embora seja feita para ser vivida por todas. Fato este tem início imediatamente após a quebra e o desmonte da noção de espetáculo, amplamente introjetada e reproduzida nas sociedades cujo espetáculo é integrado. Espetáculo é, segundo Guy Debord (1997, p. 25), principal integrante do referido grupo, "o capital em tal grau de acumulação que se torna imagem", que passa a reger a vida das pessoas, dando origem à *Sociedade do espetáculo*, que consiste no fato das relações sociais serem mediadas por imagens. A questão que nos leva a pensar a construção de situações não está, apenas, no fato das imagens produzirem desejos, controlarem gostos, manipularem escolhas por meio de imagens e textos inventados (como as *fakes news*), entre outras questões, mas encontra-se no próprio princípio do espetáculo: a não intervenção que o origina.

A não intervenção é sempre uma alienação a um mundo arcaico, de notícias passadas, antigas ou, em outro viés, de produção de identificação do espectador com o herói da história, do filme e da novela. Há outra perspectiva que capta as pessoas de modo mais sutil, dando-lhes uma sensação de ação real no mundo, que é a identificação, não com o herói, mas com o personagem ou a personagem que é salvo ou salva por ele. No Brasil, é mais comum a inação ligada à fixidez como fatalidade ou destino e, quando há eleições, existe um sentimento coletivo de que o voto e, posteriormente, as decisões tomadas pelo grupo eleito são frutos das ações de cada pessoa que se engajou em uma campanha política. Todas as perspectivas descritas acima demonstram a fixidez produzida pelo espetáculo, que se tornou mais palpável por meio das mídias, cujos produtores e investidores demonstram, apenas de forma aparente e dissimulada, concorrência e autocrítica, quando, na realidade, estão unidos em sua essência, conforme aponta Debord:

> O espetáculo nada mais seria que o exagero da mídia, cuja natureza, indiscutivelmente boa, visto que serve para comunicar, pode às vezes chegar a excessos. Frequentemente, os donos da sociedade declaram-se mal servidos por seus empregados midiáticos; mais ainda, censuram a plebe de espectadores pela tendência de entregar-se sem reservas, e quase bestialmente, aos prazeres da mídia. Assim, por trás de uma infinidade de pseudodivergências midiáticas, fica dissimulado o que é exatamente o oposto: o resultado de uma convergência espetacular buscada com muita tenacidade. Assim como a lógica da

> mercadoria predomina sobre as diversas ambições concorrenciais de todos os comerciantes, ou como a lógica da guerra predomina sobre as freqüentes modificações do armamento, também a rigorosa lógica do espetáculo comanda em toda parte as exuberantes e diversas extravagâncias da mídia (DEBORD, 1997, p. 171).

Neste sentido, a criação de uma *situação* é a gestação do contrário do espetáculo, pois ela se torna objetiva na medida em que este perde sua força e, como ele é a atmosfera que permeia todas as relações sociais, as possibilidades para sua destruição encontram-se no próprio espetáculo.

Conforme os situacionistas, uma *situação* é pensada, elaborada por um grupo de pessoas vivas[176], que são seus construtores. Criada para ser vivida, ela exige uma subordinação momentânea de toda uma equipe a um "responsável" por uma experiência a ser realizada, pois ela é uma unidade de comportamento temporal, o que significa que é uma ação unificada com vista a uma finalidade. Longe de ter um caráter duradouro, a *situação* possui um momento apropriado para acontecer. Composta de ações resultantes da objetividade e do desejo de cada indivíduo, toda e qualquer ação executada ou não executada resulta em novos cenários e, portanto, novas ações. Por este motivo, os construtores de uma *situação* não podem esperar por acontecimentos externos, pois isso significaria aguardar por surpresas. A necessidade de criá-la advém da obtenção do cenário apropriado para que sua ação aconteça.

Criar uma *situação* é diferente de criar a realidade porque a *situação* é a condição de ação para que todos os inseridos nela, direta e indiretamente, possam agir de forma a romper com a lógica espetacular. Portanto, não há como prever seu resultado, afinal, a *situação* é construída para ser vivida por seus construtores.

O SUS EM *SITUAÇÃO*

O Brasil, atualmente, possui um dos maiores sistemas de saúde do mundo, o Sistema Único de Saúde (SUS), oficialmente criado em

[176] São aqueles e aquelas que criam e vivem a *situação*. Não são considerados atores, pois já não representam personagens no construto social espetacular.

1988, junto à Constituição democrática, gestado e articulado nos movimentos populares de luta contra a ditadura militar. Com a garantia de atendimento a toda e qualquer pessoa que se encontre em solo brasileiro, e não apenas aos brasileiros, é o principal modelo de universalização de saúde do mundo, mas que enfrenta grandes investidas de descaracterização de seus princípios, e até mesmo de sua própria existência, por parte dos governos e políticos de direita e o atual governo que se configura como extrema-direita.

Com o SUS, a saúde deixou de ser um serviço e passou a ser um direito garantido na Constituição de 1988, por meio do Art. 196, capítulo VIII, da ordem social, Secção II que consta:

> A saúde é direito de todos e dever do Estado, garantindo mediante políticas sociais e econômicas que visem a redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para a sua promoção proteção e recuperação (BRASIL, 2020).

Com a inclusão de todas as pessoas no sistema de saúde, a participação comunitária passou a ser estimulada e valorizada para que, a partir de seus próprios recursos e conhecimentos, os mais pobres conseguissem superar sua marginalidade e fossem englobados no processo de desenvolvimento econômico do país, não apenas para gerar riquezas, mas para dar as mínimas condições de atendimento à população mais excluída, pois, segundo Buss (2000), para que haja saúde é necessário haver padrão adequado de alimentação e nutrição, padrão adequado de habitação e saneamento, boas condições de trabalho, oportunidades de educação ao longo da vida, ambiente físico limpo, apoio social para famílias e indivíduos, e um estilo de vida responsável. O principal aliado da saúde para a realização dessa socialização da saúde para todos é a educação, pois "os processos educativos, a partir de questões de saúde, efetivamente implicam em ações de saúde" (CARVALHO, 1976, p. 21 apud STOTZ, 2005, online).

Na falta de uma educação crítica, a população passa a acreditar nas grandes redes de televisão que constantemente atacam o SUS, apresentando grandes filas de atendimentos, seu sucateamento e alguns funcionários que não cuidam das pessoas, criando uma atmosfera social

de que saúde pública é apenas gasto para os cofres públicos por não cumprir seus serviços. Ao veicular apenas as informações, ela coloca as pessoas em posição de espectadoras e induz a participação popular apenas nas eleições.

Os movimentos sociais que gestaram e criaram o SUS em meio à luta contra a ditadura militar souberam criar uma *situação* propícia para sua ação. Criado na articulação silenciosa, nos encontros individuais, surgido nos diálogos entre pessoas próximas, sem muito alarde, os movimentos e profissionais da saúde envolvidos com a causa de uma saúde pública para todos, souberam conectar pessoas e instigar a participação nas Conferências Nacionais de Saúde, em que foi se estruturando e ganhando força para a criação do SUS.

A pandemia da COVID-19 mostra um sistema de saúde sucateado e longe de ser tudo aquilo que a constituição defende e suas leis garantem, devido ao longo processo de redução de verbas e má gestão de tudo o que o SUS abrange. Inseridos na esfera do espetáculo, quase a totalidade da população assiste ao desmonte e investidas de privatização sem fazer nada ou, até mesmo, desejando que aconteça, sem perceber que estão tirando seu direito à vida.

Dessa forma, faz-se urgente criar situações e estratégias que coloquem as pessoas, principalmente as que são usuárias do SUS, como pessoas vivas, que rompam a cadeia do espetáculo e que assumam um dos principais princípios organizativos deste sistema: a participação popular. Não apenas na esfera formal, mas principalmente promovendo encontros de fortalecimento, de conexões, de formação, criando algo novo, um inédito viável[177], capaz de trazer de volta todas as possibilidades de efetivação de uma sociedade mais justa e igualitária, uma vez que um dos pré-requisitos para a saúde é a distribuição de renda.

Esta pandemia pode ser o ambiente propício para que, dentro de todo o sucateamento da saúde pública no Brasil, com as investidas do governo federal de extrema direita, de privatizá-la, possa emergir um movimento que rompa com o espetáculo para que a vida seja mais

[177] Palavra utilizada por Paulo Freire e que aponta para algo que deve ser criado a partir de algo que já existe.

importante que o lucro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A construção de uma *situação* se dá em contextos onde as pessoas encontram-se ameaçadas e alienadas pelo poder do espetáculo exercido pelas grandes mídias, tendo a consciência do significado de estar em um país cujo sistema de saúde é universal, com uma estrutura que permite e busca a participação social, contribui para ampliar o espaço de criação de situações. Diante de tantas investidas de privatizar o SUS, faz-se importante executar gestos em que as pessoas saiam dos postos de espectadoras para tornarem-se pessoas vivas, principalmente na construção de uma saúde pública cada vez mais abrangente e coletiva. Assim como o grupo *Internacional Situacionista* pensa na construção de uma *situação*, visando a revolução da vida quotidiana, é importante que possamos pensá-la e realizá-la como uma opção consciente que objetive a promoção de saúde e funcione como uma arma de justiça social, quer seja criando espaços de partilha e formações nos bairros, quer seja lutando contra políticos que objetivem a privatização do SUS.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Presidência da República. **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988. Brasília: Senado Federal, 1988. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 10 maio 2020.

BUSS, Paulo Marchiori. **Promoção da saúde e qualidade de vida.** Ciência e saúde coletiva. v. 5, n. 1. [S.l.]. 2000. p. 163-177.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo.** Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

INTERNACIONAL SITUACIONISTA**. Antologia.** Tradução de Julio Henriques. Lisboa: Antígona, 1997.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada:** ensaio de ontologia

fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

STOTZ, Eduardo Navarro. A educação popular nos movimentos sociais da saúde: uma análise de experiências nas décadas de 1970 e 1980**. Trabalho, educação e saúde**, [S.l.], v. 3, n. 1, pp. 9-30, 2005.

ORGANIZADORES

Antônio Ismael da Silva Lima

Professor de Filosofia, artista e produtor cultural; Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São João Del-Rei (UFSJ); Graduando em Pedagogia (UNINTER); Especialista no Ensino de Sociologia (Faculdade Única); Especialista em Gestão Escolar e Coordenação Pedagógica (Faculdade Única); Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Cariri (UFCA); Presidente e co-fundador do Instituto Trilhas; Coordenador do Ponto das Artes Professor Junior Holanda; Idealizador e produtor do Webinário Filosofia em Rede.

Gílian Gardia Magalhães Brito

Professora de Língua Portuguesa (SEDUC-CE); Mestra e doutoranda em Linguística Aplicada pelo Programa de Pós-graduação em Linguística Aplicada (PosLA-UECE); Especialista em Literatura e Formação do Leitor (UECE); Especialista em Coordenação Escolar (UFC); Membro do Grupo de Pesquisa "Pragmática Cultural: Linguagem e Interdisciplinaridade" (PRAGMACULT), e do Grupo de Estudo "Gramática, significado e uso: Leitura e comentários das Investigações Filosóficas de Wittgenstein", ambos da UECE; Membro colaboradora do Programa de Extensão Viva a Palavra (UECE).
E-mail: gardja@gmail.com

REVISORAS

Crislay Micaely Crisóstomo Maia

Possui graduação em Letras pela Faculdade de Educação, Ciências e Letras do Sertão Central (FECLESC/UECE). Atualmente é mestra em Literatura Comparada pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e membro da revista Entrelaces – revista do Programa de Pós-graduação em Letras da UFC.
E-mail: crislaymaia@hotmail.com

Maria Lucivone de Aguiar Leite

Professora de Língua Portuguesa e Literatura da rede estadual de ensino (SEDUC-CE), possui graduação em Letras (Português-Literatura) pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e especialização em Língua Portuguesa e Literatura Brasileira pela Universidade Cândido Mendes.
E-mail: lucivoneaguiar@gmail.com

EDITORA phillos. ACADEMY

www.phillosacademy.com