

Revista
Tapuia

v. 2, n. 3
ISSN: 2965-0305



ALDEIAS REXISTEM

Equipe editorial

COMISSÃO EDITORIAL

ACÁCIO AUGUSTO (RELAÇÕES INTERNACIONAIS – UNIFESP)
BEATRIZ LOPES (GRADUANDA EM FILOSOFIA UERJ)
CAMILA JOURDAN (FILOSOFIA UERJ)
GABRIEL FELIPE COUTINHO DO NASCIMENTO (GRADUANDO EM FILOSOFIA UERJ)
IZABELA BOCAYUVA (FILOSOFIA UERJ)
RAYANE RIEHL KAIBER (GRADUANDA EM FILOSOFIA UERJ)
RODRIGO CARQUEJA (FILOSOFIA UERJ)
WILSON GOMES (MESTRANDO EM FILOSOFIA PPGFIL-UERJ)
CELLO LATINI PFEIL (PPGF-UFRJ)

EQUIPE EDITORIAL E TÉCNICA

BEATRIZ LOPES (GRADUANDA EM FILOSOFIA UERJ)
CELLO LATINI PFEIL (DOUTORANDO EM FILOSOFIA UFRJ)
GABRIEL FELIPE COUTINHO DO NASCIMENTO (GRADUANDO EM FILOSOFIA UERJ)
RAYANE RIEHL KAIBER (GRADUANDA EM FILOSOFIA UERJ)
WILSON GOMES (MESTRANDO EM FILOSOFIA PPGFIL-UERJ)

DESIGNERS

BEATRIZ LOPES (GRADUANDA EM FILOSOFIA UERJ)
ERICK ROSA (BACHAREL EM HISTÓRIA E DESENVOLVEDOR WEB)

CONSELHO EDITORIAL E CIENTÍFICO

ACÁCIO AUGUSTO (RELAÇÕES INTERNACIONAIS – UNIFESP)
CAMILA JOURDAN (FILOSOFIA UERJ)
CLEIDE CHANCHUMANI (LITERATURA – CEFET-MG)
IZABELA BOCAYUVA (FILOSOFIA UERJ)
LUCAS CASAGRANDE (ADMINISTRAÇÃO UFRGS)
MARCELO CASTAÑEDA (ADMINISTRAÇÃO UFRJ)
MARIANA PIMENTEL (ARTES UERJ)
MARINA MONTEIRO (DOUTORA EM ANTROPOLOGIA UFSC)
RAFAEL HADDOCK-LOBO (FILOSOFIA UFRJ)
RODRIGO CARQUEJA (FILOSOFIA UERJ)

REVISORES

CLEIDE CHANCHUMANI (LITERATURA CEFET-MG)
MARINA MONTEIRO (DOUTORA EM ANTROPOLOGIA UFSC)

INSTITUIÇÃO RESPONSÁVEL PELA PUBLICAÇÃO

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (EdUERJ)
Rua São Francisco Xavier, Nº 524, Cep 20550-900 - Maracanã; Rio de Janeiro, Brasil

SUMÁRIO

EDITORIAL – ALDEIAS REXISTEM	3
A METAMORFOSE COMO MECANISMO DE EMANCIPAÇÃO Bruno Latini Pfeil	5
E O FILÓSOFO VIU O URSO RUSSO, MAS DEU DE OMBROS...: COMO O DESDÉM DE ISAIAH BERLIN POR MIKHAIL BAKUNIN DIZ MAIS SOBRE SI DO QUE SOBRE BAKUNIN Cristiano de Oliveira Gomes	27
AVALIAÇÃO ESCOLAR: DIÁLOGO ENTRE A EDUCAÇÃO DECOLONIAL E PAULO FREIRE Rodrigo de Souza Pain	60
HEGEL E A FILOSOFIA COLONIAL DA HISTÓRIA Sergio dos Santos Gonçalves	78
O MATERIALISMO DA PALAVRA E O PALAVRISMO DA MATÉRIA – DE LACAN A NANCY E PARA ALÉM C. C. Coelho	98
ANARQUISMO E LEI: POR UMA ÉTICA PÓS-ANARQUISTA DA DESOBEDIÊNCIA Saul Newman	118

EDITORIAL

ALDEIAS REXISTEM

A luta é muito espiritual. Meu tio sempre me falou. Quem mexe com a aldeia se dá mal. Quem chegou em 1500 e iniciou a barbárie? Cabral. Em 2013 quem retirou a aldeia? Sérgio Cabral. Ele foi preso.

Thaiany Guajajara¹

Os índios que agora voltam a ser índios são os índios que reconquistam seu devir-índio, que aceitam redivergir da Maioria, que reaprendem aquilo que já não lhes era mais ensinado por seus ancestrais. Que se lembram do que foi apagado da história, ligando os pontos tenuamente subsistentes na memória familiar, local, coletiva, através de trajetórias novas, preenchendo o rastro em tracejado do passado com uma nova linha cheia.

Eduardo Viveiros de Castro²

A *Revista Tapuia* segue organizando-se como um espaço de divulgação e construção de filosofias contracoloniais e libertárias. Neste momento, em que estamos realizando na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) nosso primeiro encontro de auto-formação, lançamos nosso terceiro número, ao mesmo tempo que a *Universidade Pluriétnica Indígena Aldeia Maracanã* sofre mais uma ameaça da remoção pelo estado. Dedicamos esta publicação à luta da aldeia, que segue sendo em ato uma outra forma de vida em meio à urbanidade tóxica. Nestes quase 20 anos de re-existência, a aldeia tem não apenas atuado como laboratório de resistências, mas tem produzido e difundido saberes ancestrais dos povos originários, com cursos de línguas; oficinas de artes indígena; rodas de conversa sobre matriarcado ancestral; medicinas da floresta; contações de histórias; *okanomias*³; indigenizações; etc..., constituindo exemplos e práticas contracoloniais em *maneiras de adiar o fim do mundo*. A aldeia é *devir indígena* na cidade, criando condições de autonomia e *devires-outros*, quebrando o asfalto, destituindo estruturas, estabelecendo outras temporalidades, retomando ancestralidades. Nossa publicação manifesta aqui apoio incondicional à *Aldeia Maracanã*, tudo que ela inspira e à sua cosmovisão, que acreditamos também difundir por meio dos artigos aqui publicados.

1 GUAJAJARA, P.; GUAJAJARA, U.; XAVANTE, J. ; MUNDURUKU, L.; ICÓ, L (Orgs.). *Em nossas artérias nossas raízes*. Rio de Janeiro: Aldeia Maracanã; Cesac; I-Motirô, 2023, p. 79.

2 *Idem*, p.125.

3 Conceito desenvolvido por Ricardo Tupinanbá (aldeia maracanã) enquanto *economia do bem viver*. Os princípios da okanomia são: contribuição-distribuição; trabalho coletivo autônomo e autogerido e desacumulação para o desconsumo.

Neste sentido, nosso número inicia com Bruno Pfeil, em *A Metamorfose como mecanismo de emancipação*, justamente trazendo possibilidades de fugas emancipatórias desta modernidade colonial (capitalista, especista e patriarcal), pelas vias das *metamorfozes e devires-bichos*, que escapam a uma concepção de humanidade oposta à natureza, que apenas se estabelece como universal na medida em que extermina (ou torna exterminável) o que exclui. Seguimos com as análises de Cristiano de Oliveira Gomes, em *E o filósofo viu o urso russo, mas deu de ombros...*, às críticas que o liberal Isaiah Berlin teceu ao anarquista Bakunin no século 19. Ali podemos ver não apenas mais uma vez a atualidade e originalidade da filosofia de Bakunin, mas o que esteve desde sempre envolvido nas *guerras discursivas* que desqualificam e patologizam toda recusa aos governos e aos contratos sociais. Nos voltamos então para o chão da escola, com Rodrigo Pain, em *Avaliação escolar: diálogo entre educação decolonial e Paulo Freire*, que coloca em questão os pressupostos meritocráticos e coloniais dos processos avaliativos, nos apresentando um Paulo Freire decolonial, e mobilizando também o pensamento de Foucault; Jota Mombaça; Aníbal Quijano; Lélia Gonzales... para estabelecer os elementos de uma educação libertária; popular; dialógica e múltipla. E os pressupostos coloniais continuam sendo retirados do âmbito do não-dito por Sérgio Gonçalves em *Hegel e a filosofia colonial da história*, que nos apresenta como o pensamento *hegeliano* se funda em pressupostos coloniais, de tal modo que não seria possível desvincular sua ontologia desses elementos. E, mais uma vez, trata-se aqui de vermos uma noção de humanidade racista e especista, tanto mais tomada como universal quanto mais invisibiliza e torna matável quem exclui como selvagens ou impossíveis. Carlos Coelho nos presenteia então com o ensaio *O materialismo da palavra e o palavrismo da matéria*, sobre *materialisme* linguístico em Lacan e Nancy, que possibilita pensar *singularidades* que não cabem na representação. Assim, esta *outridade* pode ser localizada na constituição mútua palavra-mundo, que desconstrói dualismos ontológicos ocidentais por meio do que o autor denomina *Ontofagia* dos corpos e das coletividades. E, por fim, fechamos este número com a tradução de Cello Pfeil e Bruno Pfeil do artigo *Anarquismo e lei: por uma ética pós-anarquista de desobediência*, de Saul Newman, que nos permite pensar, por um lado, um *comum imanente*, irreduzível ao âmbito legal ou contratual, e, por outro lado, nos fornece os elementos do que denomina *anarquismo ontológico*, por uma ética da contestação contínua.

Desejamos a todes uma leitura insurgente!

A METAMORFOSE COMO MECANISMO DE EMANCIPAÇÃO

METHAMORPHOSIS AS A MECHANISM OF EMANCIPATION

Bruno Latini Pfeil⁴

RESUMO

Neste artigo, tenho como objetivo pôr em diálogo três obras principais, entrecruzadas também com o referencial teórico da esquizoanálise, dos estudos contra-coloniais e dos estudos libertários. Tais obras são *A vegetariana*, de Han Kang (2016) e *A metamorfose*, de Franz Kafka (1997). A fim de analisar a ideia de metamorfose, a compreendo a partir do conceito esquizoanalítico de devir, elucubrando sobre o devir-árvore e o devir-animal, encontrados nas referidas obras literárias. Pensada em consonância ao animismo e ao conceito de devir, a metamorfose se contrapõe à concepção homogênea de humanidade, da qual pretende-se emancipar. Pela revolta contra a humanidade, reflete-se sobre a metamorfose, e sobre os devires, como possibilidades diante da imposição universalista da humanidade, colocado à prova a ideia de que somos todos humanos. A partir disso, cabe questionar: o que significa ser humano? Seria a humanização, a ampliação da categoria de humanidade, a solução para os diversos processos de extermínio da modernidade?

Palavras-chave: Metamorfose; Humanidade; Devir; Colonialidade; Anarquismo.

ABSTRACT

In this article, I aim to put three main works into dialog, also intersecting with the theoretical framework of schizoanalysis, counter-colonial studies and libertarian studies. These works are *The vegetarian*, by Han Kang (2016) and *The metamorphosis*, by Franz Kafka (1997). In order to analyse the idea of metamorphosis, I understand it based on the schizoanalytical concept of devir, elucidating the devir-tree and devir-animal found un these literary works. Thought of in line with animism and the concept of devir, metamorphosis opposes the homogeneous conception of humanity, from which if seeks to emancipate itself. Through revolt against humanity, we reflect on metamorphosis and devir as possibilities in the face of the universalist imposition of humanity, putting to the test the idea that we are all human. This begs the question: what does it mean to be human? Is humanization, the expansion of the category of humanity, the solution to modernity's various processes of extermination?

Keywords: Metamorphosis; Humanity; Devir; Coloniality; Anarchism.

⁴ Graduado em Psicologia e Mestrando em Filosofia (PPGF/UFRJ).

Introdução

Neste artigo, procuro realizar uma breve reflexão sobre duas obras principais, dialogando com um referencial teórico da esquizoanálise, dos estudos contra-coloniais e dos estudos libertários. Motivado pela temática da metamorfose, encontrada nas referidas obras, ponho em questionamento a materialidade da ideia de humanidade, tão homogeneizada e, ao mesmo tempo, tão excludente. A metamorfose, pensada em diálogo com o animismo (STENGERS, 2017) e com o conceito de devir, desenvolvido por Deleuze e Guattari (1997), se coloca em contraposição à humanidade homogênea, revoltando-se diante de sua universalização e nos oferecendo algumas alternativas: a emancipação ou a abolição.

No caso, as obras literárias postas em análise são: o livro *A vegetariana*, da escritora sul-coreana Han Kang, que ponho em diálogo mais direto com a obra de Cláudio Oliveira (2022) sobre a artista plástica Natalie Tubenchlak; e *A metamorfose*, de Franz Kafka (1997), entrecruzadas com autores que dialogam sobre as fronteiras da humanidade, os limites do corpo, como Isabelle Stengers, Ailton Krenak e Deleuze e Guattari, e com autores libertários que dissertam sobre possibilidades existenciais destoantes de modelos autoritários de vida, como Piotr Kropotkin, Saul Newman, Emma Goldman e Élisée Reclus, dentre outros.

Não pretendo fazer uma imersão subjetiva neste ensaio, mas a reflexão primordial, que exponho a seguir, não deixa de ter origem nessa metamorfose: do devir-animal ao devir-*self*, do animal ao humano, do qualquer coisa ao que quer que signifique eu mesmo. Acredito que Kang, Tubenchlak e Kafka, juntamente com demais referenciais, possam nos auxiliar a compreender os significados dessas metamorfoses e suas potencialidades na revolta contra a desumanização inerente à humanidade, isto é, com o processo de inferiorização e deslegitimação ao qual diversos povos e corporalidades são submetidos ao terem seu estatuto de humanidade negado parcial ou totalmente.

O devir-árvore de Yeonghye

Em suas reflexões sobre as obras de Tubenchlak, Cláudio Oliveira (2022) logo de início apresenta a associação entre uma lente feminista e um ativismo ecológico, afirmando que a luta feminista por emancipação e os movimentos pela preservação da fauna e da flora operam de forma uníssona, apesar de existirem em esferas aparentemente distintas. Essa associação se

percebe nas obras de Tubenchlak, que caracterizam “a metamorfose do corpo feminino em corpos animais e vegetais” (OLIVEIRA, 2022, p. 13). Percebemos uma simbiose entre traços considerados humanos, traços considerados animais e traços considerados vegetais nas obras da artista plástica, tal como experiências de gestação e parto com mesclas destes três mundos.

Cabe-me fazer uma breve provocação. Oliveira (2022) se refere ao corpo feminino presentificado nas obras de Tubenchlak, mas o que é esse corpo feminino? O que o define enquanto tal? Acredito ser sempre importante levar em conta marcadores sociais, presentes constantemente em nosso imaginário: identidade de gênero, raça/etnia, sexualidade, morfologia, classe, territorialidade, dentre outros. Quais corpos ‘femininos’ seriam retratados? Em seguida, podemos ir mais fundo, à esfera do que significa o humano. Após questionar o feminino e as fronteiras - muitas vezes universalistas e excludentes – que criamos sobre gênero e sexualidade, questiono: qual a fronteira do humano, e o que metamorfosear o corpo considerado humano com elementos considerados não-humanos produz na categoria e na compreensão de humanidade?

Oliveira (2022) traz um aporte histórico em relação à metamorfose entre elementos considerados humanos e animais e vegetais, afirmando que tais mesclas e construções ocorrem, no mundo Ocidental, desde a Grécia Antiga. As descrições de seres fantásticos, míticos, originados e conectados com o mundo natural – como se este fosse separado do mundo supostamente humano – data, segundo Oliveira (2022), desde o poema de Públio Ovídio (43 a.C. - 17 d.C.), com o mito de Dafne e Apolo. Movida pelo medo do casamento - que pode ser interpretado pela inserção na Cultura⁵ –, Dafne pede ao seu pai que mude sua aparência, e esta é transformada, metamorfoseada em uma liminaridade entre humano e árvore. Dafne é capturada, ou se captura, pelo devir-árvore, construção pictórica muito presente nas obras de Tubenchlak (OLIVEIRA, 2022) e também no livro de Kang. Mas o que seria, então, esse devir?

No quarto volume de seus *Mil Platôs*, Deleuze (1997) inicia sua definição de devir pontuando o que o devir *não é*: não é uma imitação, uma identificação, uma categoria imaginária, uma fantasia. A imitação, que poderíamos identificar no espelhamento de certas posturas e técnicas corporais, opera como um ajuste à transformação já em curso no devir; como facilitadora, porém não o significa em sua totalidade. Deleuze (1997) critica a ideia de natureza como mimese: ora como algo a se imitar, ora como imitação de si mesma. Devir é,

⁵ Aqui, me remeto à ideia de cultura trabalhada por Freud, em seu *O mal-estar na cultura*.

em suma, realidade; em última instância, uma aliança entre uma coisa e outra. Assim, o autor afirma a existência de devires-animais que atravessam a experiência humana, e que delineiam a relação entre humanos e animais, tal como a distinção construída entre os mesmos.

Devir-animal seria, então, aliança entre animal e humano, produzindo a si mesmo constantemente. O autor traz a *simbiose* como característica dessa aliança, em consonância à lente maquínica pela qual se interpreta a dinâmica entre fluxos desejanter e objetos parciais. Esta lente maquínica é introduzida por Deleuze e Guattari (2010) quanto dissertam sobre um phylum maquínico, por meio do qual a sociedade é inscrita por diferentes fluxos de desejo. A ideia de máquina nos remete a engrenagens que se conectam e se disjuntam, construindo um conjunto comunicacional entre diferentes fluxos de desejo, discursos e corpos. O corpo social seria uma “instância maquinizante” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 529), por cujos objetos parciais, ou engrenagens, ocorrem conexões e desconexões, movidas por fluxos e por cortes. Pode-se pensar, por exemplo, na aliança entre o objeto-seio e o objeto-boca, na dinâmica do aleitamento, movido pelo acoplamento entre tais objetos e pelo fluxo de leite - a boca enuncia o devir-seio, o seio enuncia o devir-boca. Trata-se das conexões realizadas pelo desejo, que não se limita à esfera individual ou privada, mas transita globalmente, desde trocas comerciais até trocas de fluidos. A ideia de devir, também compreendida como um constante tornar-se, um vir-a-ser, diz respeito a um processo de transformação de si por meio da conexão com o outro. Outro exemplo é a aliança entre o pólen (pelo néctar) e o morcego, pela relação de mutualismo⁶, e assim se segue.

Referindo-me ao mutualismo, cabe trazer a lente libertária anarquista com a qual penso a emancipação da metamorfose. Piotr Kropotkin (2009), anarquista e geógrafo, desenvolveu a teoria da ajuda-mútua em contraposição ao pensamento darwinista do ‘cada um por si’ como fator de evolução. O autor investiga as relações de mutualismo entre diferentes comunidades animais, de insetos a humanos, e argumenta que o fator decisivo da sobrevivência não é a vitória do mais forte, mas sim a cooperação. Por meio de relações de apoio mútuo, diferentes membros da mesma espécie ou de espécies diferentes estabelecem trocas reciprocamente positivas, ou alianças, como no caso do morcego com o pólen, por exemplo. Assim, o autor se contrapõe à competitividade, fator determinante do capitalismo, que prega a lógica da ‘vitória

⁶ Mutualismo é uma relação entre dois seres vivos que gera benefícios mútuos. No caso do morcego e do pólen, o morcego se beneficia ao alimentar-se do néctar e a flor da qual se alimenta beneficia-se ao ter seu pólen distribuído mais amplamente pela vegetação, aumentando suas chances de proliferação.

do mais forte' – e quem seria esse mais forte, não é mesmo? –, e elenca a cooperação como força de sobrevivência.

As alianças que construímos com o que nos rodeia, por essa lógica, contrariam a corrida capitalística, fadada ao fracasso. No entanto, o que ocorre quando um ser se alia a outro, ou, em outras palavras, se metamorfoseia em devir, porém ainda dentro de um contexto mortificante, que instaura a produtividade, a eficiência máxima e a mercantilização do corpo como pilares constitutivos da realidade? O que ocorre quando o devir, no intuito de libertar, é capturado? As trajetórias de Dafne e Yeonghye parecem seguir rumos distintos.

Dafne está em processo de tornar-se árvore, com seus braços estendidos como galhos e suas pernas fincadas como raízes, movida por seu desejo em mudar de aparência. Yeonghye, por sua vez, é movida pelo devir a partir de outro lugar. A protagonista d'*A vegetariana* é, pode-se dizer, ninguém: “Não andava nem rápido nem devagar, sem firmeza, mas também sem muita fragilidade”, escreve Han Kang (2018, p. 9). Um ser nem lá, nem cá; nem firme, nem frágil; nem alto, nem baixo; nem bonita, nem feia. Simplesmente nula, aos olhos do narrador, seu esposo. Segundo ele, sua esposa era a “mais comum do mundo” (Ibidem, p. 9). Um ser mediano, aparentemente. Todavia, logo de início, já há alguns indícios de que este ser mediano, sem graça, comum, destoa da mesmice que aparentemente parece ocupar. A protagonista, Yeonghye, não usa sutiã, divergindo de imposições estéticas, e não parece se importar com seu porte diante do mundo; não parece estar inserida, ou desejar se inserir, na lógica de sociabilidade, na estrutura familiar edipiana, nas normas de gênero, por assim dizer. Aos poucos, seu comportamento muda de tal forma que o esposo a caracteriza como louca: ela se desfaz de toda carne na geladeira, interrompe a realização de certas tarefas domésticas, para de se maquiar e se devota ao vegetarianismo. “E se isso for o primeiro sintoma de uma paranoia, um delírio ou uma neurastenia, doenças mentais que até agora eu só conhecia de ouvir falar?”, questiona-se o marido (KANG, 2018, p. 21). Assombrada por sonhos vívidos com cadáveres ensanguentados de animais, com pedaços de carne crua pendurados em estacas, Yeonghye foi lentamente adentrando um estado parecido com estagnação, ou congelamento, em relação à vida social, e tudo pelo qual parece se interessar é a transmutação vegetal.

Yeonghye é institucionalizada após uma tentativa de suicídio, e, após tentar se readaptar à vida social, passa por uma experiência catártica ao ter a superfície de seu corpo pintada com flores. Tal como Dafne, transformada em árvore, Yeonghye se aproxima do

mundo vegetal, não apenas com a expressão artística impressa em seu corpo, como também a partir de seu próprio comportamento: a protagonista passa a se portar de ponta-cabeça, os pés em forma de galhos e a cabeça e os braços como se fossem raízes. O mergulho no mundo vegetal a distancia do mundo humano e acaba por promover seu confinamento psiquiátrico. Denota-se, neste distanciamento, um movimento de fuga pela metamorfose e a posterior captura de seu desejo por meio da institucionalização.

Recorrendo à psicanálise, Oliveira (2022) supõe que a metamorfose opera como um mecanismo de fuga a um mal-estar. O sofrimento inerente à existência, à vida social e ao enclausuramento no próprio corpo, conforme Freud apresenta em *O mal-estar da civilização*, necessitam de um escape, uma descarga de tensão. A substituição dos traços considerados humanos por aqueles alocados no campo da animalidade surge como um modo de distanciamento daquilo que provoca sofrimento: a vida social, e, talvez, o próprio corpo. A ideia de metamorfose se mostra central nessa discussão. Na obra de Han Kang, a protagonista gradualmente passa a agir, a adequar sua postura e a *perceber a realidade* como uma árvore, fugindo completamente da lógica moderna-colonial-capitalista e, concomitantemente, das violências orgânicas que ela traz. Isto será abordado conforme o desenvolvimento do artigo.

Afastando-se do mundo humano, Yeonghye se aproxima da figura do eremita, daquele que “dá as costas a este mundo, nada quer saber dele” (FREUD, 2010, p. 37), mas que ao mesmo tempo “pode-se tentar refazê-lo, construir outro em seu lugar, no qual os aspectos mais intoleráveis sejam eliminados e substituídos por outros conformes aos próprios desejos” (FREUD, 2010, p. 37). Como eremita, Yeonghye constrói seu próprio mundo, baseado em um regime alimentar e em uma relação corporal avessos ao que se espera da civilidade. A civilização é identificada por Freud (2010) como a matriz do sofrimento neurótico, e se funda por meio da instituição da família, tendo sido esta constituída pelo amor e, ao mesmo tempo, tendo sido este interdito pelas restrições da cultura. O amor genital, sexual, e o amor inibido, terno, são lapidados pelas demandas culturais. Os ritos de iniciação, frequentemente ocorridos na transição da puberdade para a vida adulta, demarcam as fronteiras entre o amor familiar e genital e a moral civilizatória. Tal moral, para além de lapidar a constituição sexual e subjetiva de cada indivíduo, nomeia como perversão, insanidade, dentre outras nomenclaturas, todos os desejos, discursos e comportamentos que fujam a ela:

A civilização atual dá a entender que só quer permitir relações sexuais baseadas na união indissolúvel entre um homem e uma mulher, que não lhe agrada a sexualidade

como fonte de prazer autônoma e que está disposta a tolerá-la somente como fonte, até agora insubstituível, de multiplicação dos seres humanos. (FREUD, 2010, p. 69)

É exatamente esse cerceamento do comportamento sexual e social que o indivíduo neurótico não suporta, apresentando os sintomas neuróticos aos quais já estamos habituados. E a família, como fundada e fundadora da civilização, se encontra no cerne da produção destes sintomas. A família, por um viés deleuze-guattariano, é compreendida como a reprodução figurativa de Édipo, como o conjunto de chegada da tragédia. O Édipo se configura como “um conjunto de chegada para um conjunto de partida constituído por uma formação social” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 139): na partida, temos as classes, as estratificações sociais e seus marcadores; na chegada, temos a triangulação papai-mamãe-eu. A família se caracteriza como a representação de uma trama que se repete nas relações sociais, quais sejam, na trama de Kang, o jantar com o chefe da empresa, os papéis cisheteronormativos de marido e mulher, o escritório, o ambiente hospitalar, a ala psiquiátrica. Dessa forma, não há uma linha tão determinante que separe o público do privado, as dinâmicas pessoais familiares e as dinâmicas econômicas e políticas a nível global. Para Newman (2010), os pensamentos anarquistas nos ajudam nesse sentido, na medida em que não se voltam apenas a esferas de poder do capital, como também à igreja, à instituição familiar patriarcal, à jurisprudência, à distribuição desigual da tecnologia etc. A autoridade das governanças sociais afeta e estrutura todas as esferas em que nos constituímos. O Estado, a igreja e a família, portanto, não estão tão distantes.

A família edipiana e é, ela mesma, a representação de Édipo, da civilização. Muito por isso, fala-se sobre o lugar educativo da família. Os valores familiares, transmitidos a cada geração, cumprem sua função em manter o desejo enclausurado e soldado à lei, introduzido na falta; produz-se um desejo que existe a partir da lei e *para* a lei, e tudo o que foge à estrutura civilizatória do desejo se depara com a medicalização; se enquadra em alguma categoria diagnóstica sistematizada e sintomatizada nos manuais de transtornos mentais.

Como reprodução figurativa de Édipo, a família retrata o conjunto de chegada da tragédia. No registro do desejo, a família capta a produção de desejo de forma que os cortes e conexões que nela ocorrem reproduzam a lógica edipiana, que elenca o patriarca como agente de interdição da cultura. Para Élisée Reclus (1985), a origem da família ocorre concomitantemente à origem do Estado, compreendida como microrrepresentação do Estado e delineando-se pelo modelo de *pater familias*, isto é, a família patriarcal que contém em seu âmago o soberano – o pai, o rei, o Estado, o governante – e seus súditos – todos os vassalos do

soberano, seja o pai ou o Estado. Como microrrepresentação do Estado, a família é defendida por setores conservadores como a base da sociedade, tendo como meta a reprodução humana e também a reprodução e manutenção da lógica de poder que rege a desigualdade entre os que detêm o poder e aqueles que não. Assim, dentro da família reproduz-se um Estado, ramificado em diversas instituições, como a ala psiquiátrica à qual Yeonghye foi enviada. Da família à ala psiquiátrica, encontramos a reprodução de estruturas sociais normativas e autoritárias, disciplinadoras e civilizatórias. Em Édipo, não há individualidade:

Não há Édipo individual, assim como não há fantasma individual. Édipo é um meio de integração ao grupo, tanto sob a forma adaptativa da sua própria reprodução, que o faz passar de uma geração a outra, quanto nas suas estases neuróticas inadaptadas que bloqueiam o desejo com impasses preparados. Assim, Édipo floresce nos grupos sujeitados, onde a ordem estabelecida é investida nas suas próprias formas repressivas. E não são as formas do grupo sujeitado que dependem de projeções e identificações edipianas; mas, ao contrário, são as aplicações edipianas que dependem das determinações do grupo sujeitado, como conjunto de partida, e do seu investimento libidinal [...]. (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 141-142)

Desse modo, a edipianização a qual somos submetidos pelo seio familiar em sua microrrepresentação do Estado diz respeito não a um processo individual, que ocorre entre o bebê, a mãe e seu pai, sem conexão com o mundo exterior, ou melhor, apenas conectado pela interdição da linguagem; a edipianização é a forma como somos inseridos na lógica edipiana por meio da qual o Estado se institui enquanto representação do Pai, executor da Lei. Sem Édipo, não há autoridade da *pater familias* (RECLUS, 1985), e, sem *pater familias*, não há representação da autoridade estatal. Dessa maneira, Édipo se propõe a sujeitar os indivíduos a uma autoridade, a uma alienação da cultura, configurando-se não como um processo meramente intrapsíquico, mas político, econômico e histórico. As figuras parentais (que, afinal, só representam a partir de ideais de paternidade e maternidade; não por acaso se diz *figura paterna* e *figura materna*) “só existem aos pedaços” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 134), em eterno combate com o contexto em que se instauram. Existem aos pedaços, pois não seriam capazes de *exprimir* o inconsciente. A representação nunca dá conta. Os pedaços repartem o sujeito e o separam do mundo; produzem limites entre sua superfície e superfícies alheias; produzem superfícies infundíveis e, ao mesmo tempo, ordenadas pelos códigos da lei. A metamorfose, nesse ínterim, se qualificaria como fuga à estrutura familiar, edipiana e civilizatória, e o devir se contrapõe exatamente à estrutura que causa o mal-estar: a família

edipianizante. Conjurando corpos não-humanos, sexualidades não-humanas, afetos não-humanos, o devir-animal rejeita a família human(izad)a, triangular e contratual.

Oliveira (2022) pensa em um processo de identificação com animais e vegetais e posterior implementação dos objetos com os quais nos identificamos em nosso próprio corpo. Concomitantemente à identificação, ocorre um apagamento de si, novamente alicerçado na melancolia analisada pela psicanálise freudiana. Por outro lado, há uma apropriação de si, ou a construção de um *self* sem fronteiras. O autor nos mostra uma interessante interpretação da obra de Tubenchlak: as transmutações do pensamento. Em determinada pintura, há, segundo descrição do autor, um ser com corpo de mulher - cabe-nos problematizar o tipo de corpo de mulher, seus marcadores, seus atravessamentos... - lendo em meio a seres animais. O corpo no centro da pintura, o corpo que poderíamos conceber como humano em contraste com os corpos animais, não se relaciona com a humanidade. O outro relacional é “sempre um outro animal ou vegetal, a tal ponto que o próprio corpo dessa mulher representada vai ganhando a cabeça de outros animais, talvez pensando como eles” (OLIVEIRA, 2022, p. 14).

Nesse ponto, interessa-me a menção de Freud (2010) ao *sentimento oceânico*, comumente vinculado a um espiritualismo, a união supostamente promovida pela fé, que atravessa alguns indivíduos; o sentimento de que somos todos parte de um todo, unidos em total harmonia, anulados em nosso individualismo e integrados na coletividade da transcendência. O ser unitário com o universo, ser-uno, parece negar a dissociação do *ego* para com o mundo, negando também os estímulos que o ameaçam; que o perturbam exatamente por percebê-lo como um corpo estranho. Se o indivíduo não se individuasse, não delimitasse fronteiras entre sua superfície e o que a toca, haveria sofrimento? Haveria ameaça exterior? Não, pois não haveria exterior. Somente haveria - ou não haveria nada. Seria o sentimento oceânico uma faceta da metamorfose, da fusão entre o pensamento humano e o pensamento animal, de modo que não houvesse cisão entre o eu e o mundo, o humano e o não-humano, o dentro e o fora?

Embora essa questão se insira em uma esfera subjetiva, vale trazer aspectos dessa separação entre o eu e o mundo, ou o eu e o outro, no que concerne ao individualismo das sociedades ocidentais modernas. Emma Goldman discorre sobre a distinção entre individualismo e individualidade. O primeiro diz respeito a uma alienação promovida pelas governanças sociais, pelas escolas, pelos discursos autoritários que defendem a existência do

Estado, de uma centralização de poder. O individualismo busca “vencer o indivíduo em sua singularidade”, escreve Goldman (2007, s.p.), sendo a singularidade algo mais próximo à ideia de individualidade. Reduzido à servilidade, à produção em massa, as instituições de governança, da família à ala psiquiátrica ao Estado, educam o indivíduo a necessitar de uma autoridade, a operar pela lógica da competição e da vitória do mais forte, a ser autossuficiente e ao mesmo tempo dependente de uma instância superior coercitiva. O individualismo uniformiza, mecanizando os indivíduos tal como o fez com o marido de Yeonghye, dócil diante de seu chefe, propriamente disciplinado, como o diria Foucault (1987). E aqueles que não se enquadram na disciplina, que a rejeitam de tal forma a ‘sujar’ o tecido social, são retirados do território de convívio, isolados em prol de sua ‘cura’. Muito por isso, Foucault se refere a uma jurisprudência biomédica, fundindo a Lei, que busca ‘limpar’ as ruas do que se considera delinquência, ao saber-poder médico, que busca adequar os indivíduos à normalidade, mitigando o que se entende por doença mental (FOUCAULT, 1987).

Normatizando o indivíduo, seu pensamento individual, no sentido da singularidade, é ceifado e gradualmente mortificado, dando lugar à ordem social, ao esvaziamento de si. Newman (2010) tece críticas à noção de sujeito humano universal, submetido a essa uniformidade das governanças e que reflete a normalidade pregada pela Lei e pela psiquiatria, por exemplo. A noção de universalidade da humanidade é “ela própria um mecanismo de dominação que objetiva a normalização do individual e a exclusão de formas de subjetividade que não se encaixam” (NEWMAN, 2010, s.p.). A universalidade e o individualismo promovem a exclusão daqueles cujos corpos, subjetividades, origens e pertencimentos refutam a norma. E este individualismo promove exatamente a separação do indivíduo de seu entorno, das coletividades às quais pertence e dos territórios pelos quais transita. Assim, as governanças “condicionam [o indivíduo] no respeito à lei e à ordem, ensinando-lhe obediência, submissão e fé absoluta na sabedoria e na justiça do governo” (GOLDMAN, 2007, s.p.). Não se permite metamorfosear, pois a fissura entre o eu e o outro deve ser larga o suficiente para impedir qualquer contato que não o que a família edipianizada, os manuais diagnósticos e os discursos autoritários possam oferecer. Nota-se como a família e o Estado reproduzem a mesma lógica autoritária de alienação e subjugação (RECLUS, 1985). Dessa maneira, tornamo-nos estrangeiros em nosso próprio país, escreve Goldman. O individualismo proposto pelo capitalismo, em seus alicerces coloniais, bloqueia o devir.

Podemos entender que fragmentos do sentimento oceânico de Freud se encontram na multiplicidade do devir, pela ideia de mutualismo da aliança entre humano e animal. “Num devir-animal”, escreve Deleuze (1997, p. 16), “estamos sempre lidando com uma matilha, um bando, uma população, um povoamento, em suma, com uma multiplicidade”. A multiplicidade sustenta seus agenciamentos de fluxos, seus desejos, seus acoplamentos e disjunções, e não se qualifica como “um centro, mas é a linha que envolve ou é a extrema dimensão em função da qual pode-se contar as outras, todas aquelas que constituem a matilha em tal momento [...]” (DELEUZE, 1997, p. 23). É, como o autor posteriormente traz, uma cadeia rizomática, sem começo nem fim, somente com agenciamentos; rizoma tal qual as flores pintadas sob o corpo de Yeonghye, tal qual os membros de Dafne metamorfoseados em galhos, raízes e casca. Por cadeia rizomática, compreende-se uma teia de multiplicidades, pois o rizoma não é uno; não se origina de um e transforma-se em dois, três, quatro, mas é feito de múltiplas dimensões, ou, como chamam Deleuze e Guattari (1995, p. 31), de “direções movediças”, repletas de agenciamentos, formas pelas quais o sujeito agencia seu desejo. Nesta cadeia, não há estrutura, mas somente linhas, e é a partir destas linhas que se pode pensar em processos de estratificação, de fuga e de força. Rizoma é plano de metamorfoses, é “um mapa que deve ser produzido, construído, sempre desmontável, conectável, reversível, modificável, com múltiplas entradas e saídas, com suas linhas de fuga” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 32).

O rizoma, caracterizado visualmente como uma cadeia de galhos capilares, não possui centro, tampouco liminaridade; é, em toda sua extensão, conexão. Isabelle Stengers (2017, p. 5) associa o rizoma à anarquia, e interpreta as conexões rizomáticas como “acontecimentos, ligações - como a simbiose”, como algo que se funde e heterogeneiza. Enquanto a ciência moderna, universalista e civilizatória, se apresenta enquanto um tronco, enquanto centro de produção de saber, o rizoma não afirma uma centralização, mas sim uma multiplicidade - tal qual o devir - de conexões e produções (STENGERS, 2017). Por essa ótica, Kang e Tubenchlak nos apresentam, com suas obras, a uma busca pela multiplicidade, pelo oceânico, e a uma inerente fuga do sofrimento civilizatório, representado algumas vezes na recusa de Yeonghye em fazer jus à rotina conjugal e aos papéis sociais aos quais é evocada; trata-se da recusa em se submeter à coerção da civilização.

Tendo como base a caracterização psicanalítica da metamorfose como mecanismo de fuga, penso se, por outro lado, esta não seria uma auto-atribuição de autonomia. Com a metamorfose, constrói-se o corpo, diferente daquele já imbuído em sofrimento; o corpo

moderno, generificado, racializado, sexualizado, inserido em lógicas coloniais diversas, em burocracias e entraves institucionais ainda antes de sair do útero⁷. Seria a metamorfose uma busca por autonomia, por emancipação frente aos dispositivos políticos e sociais que insistem em normatizar nossos corpos e em despessoalizar nossas subjetividades?

Talvez seja. Talvez a simbiose nos leve a alguma forma de emancipação. Mas o mesmo pode ser dito sobre a destruição - destruição não provinda do devir, mas daquilo que a metamorfose rejeita: o individualismo da humanidade. O devir-animal, o devir-vegetal, os devires-*outros* partem de um lugar - a humanidade civilizatória - para outro - a multiplicidade. O que qualifica essa humanidade, como vimos em Freud, é a disciplinarização dos corpos, a civilização coercitiva, a banalização da violência, carregando uma série de aniquilamentos materiais e subjetivos. A humanidade, ao que parece, destrói a si mesma, e de forma bastante sistemática: pela construção de sub-humanidades.

Ailton Krenak (2020, p. 5) menciona a naturalização destas sub-humanidades: “ninguém mais presta atenção ao verdadeiro sentido do que é ser humano”, escreve, e vincula a produção de sub-humanidades à destruição da biodiversidade, isto é, de tudo o que não se enquadra no estatuto do Humano. Trabalha-se, aqui, com suas concepções de humanidade: a com “h” maiúsculo, representativa deste grupo seletivo de indivíduos considerados humanos plenos por seus marcadores de dominação, e a humanidade tal qual compreendida por Krenak em seu sentido verdadeiro, ou seja, a humanidade que não se dissocia da natureza, que não a exclui e que não opera por mecanismos de dominação e sujeição. Assim, ao referir-me à humanidade universalizada, colonizadora, pensarei na Humanidade com inicial maiúscula, para fins práticos.

Ao mesmo tempo em que a fauna e a flora são devastadas, a Humanidade cresce, apropriando-se de recursos naturais e fomentando os processos de desumanização. Segundo o autor, a Humanidade plena se volta apenas a um “grupo seletivo” de indivíduos, enquanto grupos colonizados são alocados em esferas distintas de (des)humanidade. Essa compreensão seletiva de Humanidade se instaura pela separação entre humanos e natureza. Crescemos com o pensamento de que a Terra é a natureza e nós, a Humanidade, e não nos misturamos; de que a natureza está entre nós, não conosco, e que podemos explorar seus recursos indefinidamente.

⁷ Sendo este útero tanto de uma mulher cis, quanto de um homem trans, quanto de uma pessoa não-binária que possua esse órgão e que tenha a capacidade de gestar, vale destacar.

A natureza é explorada tal qual os sub-humanos, que são submetidos a animalizações, inferiorizações, monstrificações.

Ao passo em que fomos alienados a fim de pensar que compomos a Humanidade plena, “fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade” (KRENAK, 2019, p. 16). Conforme o autor, a ideia hegemônica de Humanidade foi a premissa da colonização europeia, através de perspectivas iluministas. A Humanidade esclarecida deveria ‘iluminar’ a obscurecida, disseminando a civilidade para povos considerados selvagens. A essa humanidade esclarecida o autor chama de clube da humanidade. Krenak (2019) questiona, então, se somos realmente humanos; se é mesmo possível realizar essa separação entre nós e a natureza; o que “nós” significamos?

Em *Reativando o animismo*, Stengers (2017) se volta à tendência classificatória da modernidade, cuja lente filosófica, oriunda do cartesianismo e do iluminismo (KRENAK, 2019), adora criar dissociações; diferenciações entre elementos antes não distanciados; nomes para designar elementos considerados individuais, grupos, cadeias, regimentos. Cada indivíduo é uno, separado de todo o resto, sem coletividade, sem conexão. A filosofia ocidental moderna não constrói pontes, mas fronteiras. A autora compreende que “os conceitos filosóficos [ocidentais modernos] serviam para justificar a colonização e a divisão por meio da qual uns se sentiam livres para estudar e categorizar outros - uma divisão que ainda persiste” (STENGERS, 2017, p. 1).

Krenak (2020) compreende a concepção moderna de Humanidade como construída pela separação entre o indivíduo (humano pleno) e a natureza (não-humana), o cosmos, o outro (sub-humano ou não-humano); separação esta comum ao individualismo. O mal-estar da civilização, tão apontado pela psicanálise na sintomatologia neurótica, pode ser encontrado na contradição da humanidade, e nas tentativas, porquanto falhas, de sermos contemplados plenamente por ela ou de fugirmos à sua captura.

A linha de abolição de Gregor Samsa

A fuga e a captura nos introduzem a dois caminhos não necessariamente opostos, mas com dissoluções distintas. São esses caminhos que encontramos n’*A metamorfose* de Kafka: a

linha de fuga que se torna linha de abolição. O protagonista de Kafka, Gregor Samsa, inicia sua jornada literária em um sofrimento anterior ao de sua transformação. Seu sofrimento inicialmente se volta à sua profissão: “Que profissão cansativa eu escolhi. Entra dia, sai dia”, pensa (KAFKA, 1997, p. 6), remetendo-nos à uniformização dos corpos e à submissão à produtividade sobre a qual Goldman (2007) nos trouxe. Gregor adquire uma postura de sacrifício, trabalhando como caixeiro viajante, tendo de suportar interações humanas exaustivas; tudo para proporcionar, à família, uma qualidade de vida razoável, e para enviar a irmã para o conservatório, onde poderia praticar seu talento musical.

A repetição de suas tarefas, contudo, refletem no endurecimento de suas costas, então transformadas em casco exoesquelético. Já transformado em inseto gigante, Gregor se preocupa primeiramente com o incômodo que sua estatura, sua largura e seu peso podem causar: o estrondo ao sair desajeitadamente da cama, a preocupação que provocaria aos pais, a impossibilidade de executar suas atividades laborativas. Seu sofrimento se concentra em ser repreendido por “alguém da firma”, esperançoso de que a tranca de sua porta fosse forte o suficiente para impedir a entrada de familiares e da empregada. Arrebatado pela dor do impacto de sua nova conformação física com as beiradas da cama, os móveis e o chão, Gregor sentiu imediatamente raiva, seguido pelo desejo de que seu chefe também a sentisse. Gregor acordou amargurado com sua vida e com sede ressentida de vingança. Por fim, o jovem fora aniquilado pelo golpe desferido pela bengala de seu pai, fadado ao silêncio e à escuridão. O devir-inseto, exoesqueleto de Gregor, havia se defrontado com a fállica bengala da Lei. Sua metamorfose o confinara ao silêncio.

Do silêncio, veio a experimentação. Gregor passou a explorar a carapaça, as possibilidades de mobilidade, respiração, sentidos que seu corpo metamórfico o proporcionavam. Aos poucos, fora privado de quaisquer elementos que o remetessem à humanidade: móveis, adereços, transitoriedade - liberdade? Mas como, antes, seria Gregor livre? O que sua função de caixeiro viajante, seu papel de filho e provedor lhe proporcionavam de liberdade? Seria o devir-inseto de Gregor uma fuga ao aprisionamento da humanidade? E, se assim o for, estaria este devir efetivamente o libertando, ou confinando-o em mais um aprisionamento?

Cassiano e Furlan (2013) se voltam ao estudo das linhas pela esquizoanálise, caracterizadas como teias de relações de força e experiências de sentido. A esquizoanálise

identifica três linhas do processo de subjetivação: as linhas duras, as linhas maleáveis e as linhas de fuga. As primeiras dizem respeito às institucionalizações de relações de poder, às estruturas de dominação que perpassam raça, gênero, sexualidade, classe social. São as linhas de captura do capitalismo, da colonialidade, das instituições. As segundas, por outro lado, se qualificam como movimentos parciais de desinstitucionalização, através dos quais se possa tornar a existência possível, retirando-nos, conforme os autores, da rigidez. As linhas de fuga, por sua vez, são a ruptura total com a rigidez, movimento brusco e libertário.

Pelas linhas duras, se estabelecem os papéis sociais. Na obra de Kang, verifica-se o papel da esposa, o papel do trabalhador de escritório, da mãe e do pai, do médico. Na obra de Kafka, observa-se o papel do proletário, do filho, do provedor adoecido. São linhas que proferem “controle, normatização e enquadramento, e através de seus atravessamentos se busca manter a ordem e evitar o que é considerado inadequado a determinado contexto social instituído” (CASSIANO; FURLAN, 2013, p. 373). Linhas duras se encontram tanto nas esferas molares quanto nas moleculares⁸, inferindo nas vigências políticas e nas relações familiares. Yeonghye e Dafne, em sua transformação vegetal, e Gregor, em sua transformação invertebrada, desviam de suas respectivas funções familiares, interrompendo os fluxos de desejo preconizados pelo capital, pelo Estado e por suas instituições. De modo geral, linhas duras buscam controlar e fixar o sujeito em funções sociais rígidas e estritas.

Em contrapartida, as linhas maleáveis proporcionam uma fluidez entre os estratos, isto é, as formas sociais, assemelhando-se ao funcionamento do rizoma. Em sistemas de linhas duras, sempre há centralidade de poder, dualidade, fixidez; em linhas maleáveis, foge-se à centralização e busca-se a multiplicidade - sem romper totalmente com a rigidez. Compreende-se que todo rizoma possui estratificações, tal como pontos mais flexíveis, e a dureza e a maleabilidade se encontram em constante trânsito. As linhas maleáveis são de aspecto molecular, operando sem que a dureza dos estratos sociais as percebam e normatizem. Ocorrem, por exemplo, em relações familiares que dispensam papéis de gênero normativos. Não é isso o que se percebe na família de Gregor, mas sim normatizações.

⁸Por esferas molares e moleculares, compreende-se a distinção entre multiplicidades conscientes e inconscientes, ou totalizáveis e divisíveis. Enquanto o plano molar se constitui por instituições concretas, como o Estado, o plano molecular diz respeito a instituições abstratas, como a figura da Lei, o patriarca. A molaridade relaciona-se com o macro, com a produção social, enquanto a molaridade relaciona-se com o micro, a produção desejante. As instituições concretas presentificam e atualizam as instituições abstratas, reproduzindo dinâmicas moleculares na molaridade do cotidiano.

Linhas de fuga, pelo contrário, são rupturas totais, bruscas e imprevisíveis, “desfazem o eu com suas relações estabelecidas, entregando-o à pura experimentação do devir, ao menos momentaneamente” (CASSIANO; FURLAN, 2013, p. 374). Por sua furtividade, as linhas de fuga entregam o indivíduo à experiência tal como ela é, desprovendo-o de identidade fixa, como buscam fazer as linhas duras. Assim, da mesma forma como as linhas de fuga rompem com o controle das linhas duras, retirando o indivíduo de estruturas estratificadas e institucionalizadas, elas podem ser insuportáveis. Por mais violentas que sejam as linhas duras, em sua rigidez e estratificação, elas conferem ao sujeito um senso fixo de identidade, moldando sua subjetividade conforme códigos já estruturados. A ruptura imprevisível com estes códigos pode deixar o indivíduo à deriva, perdido em uma rede de fluxos desconhecidos. A ruptura de Gregor o arruína.

Pela descrição de sua mãe, Gregor não possuía vida social. Suas distrações se voltavam a revisar horários de trabalho, mostrando-se totalmente engolido pelos fluxos de desejo capitalísticos. Ainda em meio à sua exo-metamorfose, Gregor se preocupava em demonstrar devoção ao emprego, pedindo por misericórdia aos julgamentos do chefe, destemido em sair de seu quarto e se mostrar bem-disposto para mais um dia na firma. Contudo, as respostas que recebeu foram de pavor. Pela transformação de sua garganta - ou da estrutura que então substituíra o local das pregas vocais -, suas súplicas foram incompreendidas por ouvidos *humanos*, entoadas como sons animais. Gregor não mais possuía inteligibilidade para os códigos de desejo da família, do trabalho, da vida social. Gregor Samsa não mais possuía rosto, sendo incodificável. Rompe com os fluxos de desejo despóticos, com os códigos imperialistas, com as significações, e perde seu rosto. É pela rostificação, como escrevem Deleuze e Guattari (1996), que ocorre a significação. Impondo-se-lhe um rosto, institui-se uma subjetivação: quem é você, afinal? O panorama de significação e subjetivação opera por meio de agenciamentos de poder, de autoritarismos. Formações despóticas impõem suas significações sobre singularidades, abolindo a multiplicidade do corpo. “Os corpos serão disciplinados, a corporeidade será desfeita, promover-se-á a caça aos devires-animais [...]. Produzir-se-á uma única substância de expressão” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, s.p.), ceifando experiências diversas à esposa-Dafne e ao marido prometido, ao funcionário-Gregor e ao chefe da firma, à dona-de-casa-Yeonghye e ao esposo-trabalhador. Desprovido de um rosto, Gregor foge à significação, desubjetivado.

Desfaz-se o rosto pelo devir-animal, pelo devir-árvore, pelo devir-multiplicidade, esquiv(z)ando-se à captura. Mas também se corre um risco: a loucura. “Se o rosto é uma política, desfazer o rosto também o é, engajando devires reais, todo um devir-clandestino. Desfazer o rosto é o mesmo que atravessar o muro do significante, sair do buraco negro da subjetividade” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, s.p.). Privado de rosto, Gregor funde seu devir-inseto com devir-clandestino, e sua carapaça apodrece junto à maçã que lhe foi tacada como bomba. Logo, Gregor passa a se assustar com indicações de humanidade, do ruído dos dentes ao mastigar alimento até hábitos de higiene, tal como Yeonghye se apavora com a mastigação da carne, com o assassinato de seres não-humanos. Deslocados da humanidade, desviando de suas codificações, estariam eles livres?

O risco da loucura é apontado por Deleuze e Guattari (1996, s.p.): “Não é tranquilizador, porque você pode falhar. Ou às vezes pode ser aterrorizante, conduzi-lo à morte”. Como ruptura com as linhas duras, as estratificações sociais e institucionais, a fuga pode tanto levar à liberdade quanto à destruição. A liberdade, podemos dizer, é uma destruição - daquilo que se busca controlar, submeter, dominar; contudo, também pode se estender à destruição de si. A esta fuga à estratificação, os autores trazem o conceito de corpo sem órgãos: a fuga frequentemente violenta, precedida pelo choque com o absurdo, que pode ser tomada de alegria e também de ruína. Fazer seu próprio corpo sem órgãos “é uma questão de vida ou de morte” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, s.p.).

Aos órgãos, compreendem-se os objetos parciais, as engrenagens que integram a máquina que é o corpo social. Sociedade como grande corpo, objetos parciais como órgãos atravessados por fluxos desejanter, ritmados ao ritmo dos batimentos do corpo. A ideia de corpo sem órgãos diz respeito não a um corpo oco, vazio, mas a um corpo que fuja aos fluxos codificados pelo corpo social, capturado pelo capitalismo. O corpo sem órgãos é “o improdutivo, o estéril, o inengengrado, o inconsumível” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 20), fora da produtividade capitalista, em oposição à organização dos órgãos em seu corpo, aprisionados. O corpo sem órgãos opõe-se à captura do desejo, movendo-se para a multiplicidade, para a liberdade dos devires e para a experimentação de diferentes intensidades afetivas. Assim, desorganiza seus órgãos, descodificando-os e inarticulando-os frente ao capitalismo, à colonialidade, à edipianização. No entanto, ao mesmo tempo em que se apresenta como linha de fuga, o corpo sem órgãos também pode promover a abolição daquele que o alcança, pois, de sua fuga, ocorre a ruptura com as estruturas instituídas pelo Estado, pela

família e pelo pressuposto da autoridade; ruptura que pode quebrar não apenas com o corpo social em sua maquinaria, mas com a inteligibilidade da realidade. Daí os autores trazem o corpo sem órgãos como esquizofrênico, em paranoia pela desorganização dos fluxos, imerso em loucura (DELEUZE; GUATTARI, 1996; 2010). Como linha de fuga, deve-se atentar para a transformação da busca pelo corpo sem órgãos em linha de abolição.

Samsa, Dafne e Yeonghye, nesta fuga à captura de seus desejos, se defrontam com este risco, configurando uma busca pela desorganização da ordem previamente instituída. Os autores propõem simbioses corporais: respirar com a barriga, andar com a cabeça, transmutar o corpo, tal como nossos protagonistas literários. Interessa-me a relação entre a intensidade = 0 do corpo sem órgãos e o congelamento postural de Yeonghye, Dafne e Gregor. Ambos os três, em dado momento, se imobilizam; param espacialmente, conjurando o devir-árvore e devir-inseto, em seus músculos e órgãos. A intensidade = 0 não se refere a um esvaziamento de desejo, mas sim a um esvaziamento dos códigos e dos fluxos desejanter da modernidade. À organização dos órgãos, o corpo sem órgãos busca a desarticulação, rejeitando a estagnação das linhas duras, visando o nomadismo. Ao contrário do que seu nome possa indicar, o corpo sem órgãos não é oco, vazio; não consiste na falta de órgãos, mas sim na indefinição dos mesmos. Dentro de si, em sua superfície, não há órgãos definidos, fixos em determinadas funções, presos a um organismo total. Há, pelo contrário, espaço para a multiplicidade. A perna que servia para sustentar o corpo agora opera como extensão vegetal, ora como troncos bipartidos em direção ao céu, para Yeonghye, ora como raízes fincadas, para Dafne, ora como sustentação de carapaça impenetrável, para Gregor.

O que nossos protagonistas nos mostram é um duplo movimento: a revolta perante as capturas da humanidade, as transmutações dos devires; e a loucura da desarticulação, que pode ocasionar, em última e desesperada instância, a ruína. “O pior”, escrevem Deleuze e Guattari (1996, s.p.), “não é permanecer estratificado - organizado, significado, sujeito - mas precipitar os estratos numa queda suicida ou demente, que os faz recair sobre nós, mais pesados do que nunca”. Seria a metamorfose, então, uma possibilidade de emancipação?

Conclusão

Chegando até aqui, fazemos um resumo das questões trazidas nas duas seções do desenvolvimento: em um primeiro momento, refletiu-se se a metamorfose, caracterizada pelo

conceito de devir desenvolvido pela esquizoanálise, poderia ser uma fuga criativa às amarras do sistema colonialista, capitalista e segregativo da modernidade. Analisou-se, para isso, a obra *A vegetariana*, de Han Kang (2018), tendo como base o processo de devir-árvore que vive sua protagonista, Yeonghye. Diante desse processo, a protagonista passa por uma série de violências familiares e institucionais. Distanciando-se de seus papéis sociais, que lhe conferem certo reconhecimento, porquanto limitado, enquanto pertencente à categoria de humanidade, Yeonghye provoca uma ruptura em sua família, em seu círculo de convivência, pois nega aquilo que se espera de qualquer ser: desejar a humanidade, a civilidade, aquilo que supostamente nos inteligibiliza.

A segunda seção, por sua vez, foca no protagonista de Kafka, Gregor Samsa, em sua obra *A metamorfose* (1997). Nela, Samsa passa também por uma metamorfose, mas não da mesma forma que Yeonghye. Enquanto esta deseja o devir, buscando conscientemente a aproximação vegetal, Samsa acorda subitamente como um inseto gigante, segregando-se em seu próprio quarto, sofrendo com sua transformação. A liberdade buscada por Yeonghye é, para Samsa, um aprisionamento; porém não tão diferente de sua vida profissional, familiar e social. Samsa é definido como um jovem responsável por sua família, que odeia seu trabalho, sua rotina, seus papéis, apesar de se dedicar a eles. Ambos negam, tal como Dafne, a humanidade, e ambos promovem uma ruptura com nossas concepções da realidade: seja buscando por liberdade, seja caindo em abolição e destruição. A abolição que se observa em Kafka pode ser identificada como a queda da qual disserta Krenak (2019) em sua obra *Ideias para adiar o fim do mundo*.

Em dado momento, Krenak (2019) nos questiona sobre a ruptura que podemos sofrer ao termos a humanidade homogênea desestabilizada; ao tomarmos consciência de nossa “humanidade zumbi”, nas palavras do autor. Essa ruptura poderia ocasionar uma queda no abismo, ao que Krenak (2019) questiona: por que não podemos cair, e será que já não caímos? A fixação nesta categoria una de humanidade, tal como a uma ideia distorcida da Terra e da natureza, é a assinatura do Antropoceno (KRENAK, 2019). Assim, quando Samsa e Yeonghye, e também Dafne, transmutam a humanidade, transformando-se em algo para além de humano, há uma ruptura com o Antropoceno, com a barreira entre o nós e a natureza, o eu e a Terra.

A humanidade, tão preciosa e isolada do cosmos, se percebe fragmentada em seres metade humanos e metade árvores, insetos, raízes. As reações a isso são escalonares: percebe-

se, na obra de Kang, a frustração raivosa do marido de Yeonghye e os esforços psiquiátricos em conter a protagonista; seu enfurecimento quando a esposa não executa seu papel no seio familiar, ou quando rejeita qualquer alimento que não seja de origem vegetal. Percebe-se como a recusa de Yeonghye em comer carne animal gera alarde em sua família, a ponto de seu pai forçá-la violentamente a ingerir carne. Em seguida, Yeonghye, arrebatada pela violência, atenta contra a própria vida. O que isso nos diz sobre a humanidade?

E em Kafka, quando se observa a repulsa da família de Samsa ao se defrontar com sua carapaça, nota-se também um desgosto, um ressentimento por Samsa não mais poder realizar seus papéis pré-determinados pelo capitalismo, pela classe social em que sua família se encontra. Tão grande é este desgosto que o pobre Samsa, em seu devir-inseto, teme sair do cativeiro, outrora seu quarto, para simplesmente ouvir a irmã tocar violino. Antes o que era quarto, transformara-se em cativeiro, pelo choque do devir-inseto com a humanidade de sua família. A emancipação da metamorfose não foge às capturas da humanidade, como verifica-se nas referidas obras, em que ambos os protagonistas se tornam vítimas das famílias, dos hospitais, da sociedade.

Sozinha, a metamorfose arruína, com Samsa caindo em paranoia com medo de seu chefe o ver rolando por sobre sua própria casca; com Yeonghye, que, já hospitalizada, abre seu próprio pulso e lambe o sangue que dele escapa; e com Dafne, liberta de uma vida confinante em um casamento indesejado, porém impedida de viver qualquer outra vida. Ambos os três parecem se encerrar em seu próprio desejo. Tal como o corpo sem órgãos em sua paranoia, vislumbrando a sociedade como aparelho de perseguição e captura, Samsa, Dafne e Yeonghye se refugiam na transmutação e no delírio de seus devires, dissecando-se em vazão suicida. “O corpo sem órgãos é o modelo da morte”, escrevem Deleuze e Guattari (2010, p. 436); pode ser tanto a morte do que nos captura e aliena, levando-nos a movimentos de libertação, quanto a morte do próprio sujeito diante de um mundo massacrante, levando-nos ao aniquilamento. Frente a este massacre, a metamorfose se apresenta como uma fuga desesperada, incapaz de modificar, por si mesma, a realidade com a qual nos defrontamos, e modificando, por sua vez, o sujeito que não suporta o mundo em que se encontra. Os devires-árvore-animal-natureza nos mostram do que a Humanidade se nutre, por meio de suas reações diante daquilo que ela mais rejeita: a recusa de nós, mais ou menos humanos, a ela mesma.

A isso, como ruptura com a Humanidade colonial, a metamorfose, em seus devires, torna-se tanto linha de fuga quanto abolição paranoica, pela qual a rejeição à Humanidade converte-se em rejeição a si. Como emancipação, deve-se alicerçar a metamorfose a possibilidades existenciais coletivas, que não ensimesmem o sujeito, tal qual a carapaça de Samsa, levando-o ao medo solitário que moveu sua transformação. Sendo o devir um vir-a-ser, o que há por vir com o devir? O que se vem pela ruptura com a Humanidade senão a construção de uma humanidade outra, indissociada de seu entorno, da natureza, tal como propõe Krenak? O que há após a metamorfose senão sua ampliação, em comunalidade com o que nos cerca? Viver é existir em simbiose, e toda simbiose é coletiva.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASSIANO, Marcella; FURLAN, Reinaldo. O processo de subjetivação segundo a esquizoanálise. *Psicologia & Sociedade*, v. 25, n. 2, p. 373-378, 2013.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia. vol. 1*. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

DELEUZE, Gilles. *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia, vol. 4*. São Paulo: Ed. 54, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia, vol. 3*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros ensaios (1910-1916)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GOLDMAN, Emma. *O indivíduo, a sociedade e o Estado, e outros ensaios*. São Paulo: Hedra, 2007.

KAFKA, Franz. *A metamorfose*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

KANG, Han. *A vegetariana*. São Paulo: Todavia, 2018.

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

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

KROPOTKIN, Piotr. *Ajuda mútua: um fator de evolução*. São Sebastião: A Senhora Editora, 2009.

NEWMAN, Saul. *The Politics of Post-Anarchism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

OLIVEIRA, Cláudio. *Natali Tubenchlak: ecofeminismo e pornopolítica*. Tradução de Teresa Arijón. Rio de Janeiro: Circuito, 2022.

RECLUS, Élisée. *A origem da família, do Estado e da propriedade*. In: ANDRADE, Manuel Correia de (Org.). *Élisée Reclus: Geografia*. São Paulo: Editora Ática S.A., 1985.

STENGERS, Isabelle. *Reativar o animismo*. Tradução: Jamille Pinheiro Dias. *Chão da Feira: Caderno de Leituras*, Belo Horizonte, n. 62, 2017.

E O FILÓSOFO VIU O URSO RUSSO, MAS DEU DE OMBROS...: COMO O DESDÉM DE ISAIAH BERLIN POR MIKHAIL BAKUNIN DIZ MAIS SOBRE SI DO QUE SOBRE BAKUNIN

AND THE PHILOSOPHER SAW THE RUSSIAN BEAR, BUT THEN SHRUGGED...: HOW ISAIAH BERLIN'S DISDAIN FOR MIKHAIL BAKUNIN SAYS MORE ABOUT HIMSELF THAN ABOUT BAKUNIN

Cristiano de Oliveira Gomes¹

RESUMO

Este artigo busca demonstrar como as críticas de Isaiah Berlin a Mikhail Bakunin são motivadas por um senso de incompatibilidade ideológica, se inserem numa tradição historiográfica anglo-saxã que, segundo Robert M. Cutler, “beiram a injúria e privilegiam interpretações psicológicas” e que tais interpretações psicológicas, embora historiograficamente pertinentes, são um desserviço do ponto de vista filosófico quando utilizadas como substitutas de uma abordagem argumentativa. Além disso, o mérito das ideias de Bakunin será defendido.

Palavras-chave: Anarquismo; Liberalismo; Socialismo; Política.

ABSTRACT

This article seeks to show how Isaiah Berlin's criticism of Mikhail Bakunin is motivated by a sense of ideological incompatibility, is inserted in an Anglo-Saxon historiographical tradition that, according to Robert M. Cutler, “verges on slander and privileges psychological interpretations”, and that such psychological interpretations, although historiographically pertinent, are a disservice from the philosophical point of view when used as replacement for an argumentative approach. Furthermore, the merit of Bakunin's ideas will be defended.

Keywords: Anarchism; Liberalism; Socialism; Politics.

¹ Estudante de doutorado em filosofia pelo Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: 1981annozero@gmail.com

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001 "This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001.

Introdução

Russian Thinkers, de 1978, é uma coletânea de artigos escritos pelo filósofo russo-britânico Isaiah Berlin, editada por Henry Hardy e Aileen Kelly. Kelly contribui também com uma introdução para essa coletânea. Nessa coletânea, encontramos um artigo chamado “Herzen and Bakunin on Individual Liberty”, publicada pela primeira vez em 1955. Em 1982, viria a ser publicado *Mikhail Bakunin, A Study in the Psychology and Politics of Utopianism*, psicobiografia escrita por Kelly e dedicada a demonstrar que a motivação para o ativismo de Mikhail Bakunin seria uma personalidade transtornada, descrita de uma maneira muito semelhante ao que chamamos de transtorno narcisista, movida pelo *ennui* compartilhado pela nobreza russa durante o reinado repressivo do Czar Nicolau I.

Neste texto, escrito durante as pesquisas para minha tese de doutoramento, busco demonstrar como as críticas de Berlin a Bakunin são motivadas por um senso de incompatibilidade ideológica, se inserem numa tradição historiográfica anglo-saxã que, segundo Robert M. Cutler, “*verges on slander and privileges psychological interpretations* [beiram a injúria e privilegiam interpretações psicológicas]”² e que interpretações psicológicas, embora historiograficamente pertinentes, são um desserviço do ponto de vista filosófico quando utilizadas como substitutas de uma abordagem argumentativa. Além disso, defenderei o mérito das ideias de Bakunin.

Isaiah Berlin (1909-1997) foi um filósofo e historiador das ideias nascido na Rússia e naturalizado britânico, atuando na área da teoria política. Notabilizou-se pela defesa do liberalismo por meio de sua particular concepção de pluralismo de valores, na qual há valores políticos irreduzíveis e igualmente válidos, porém não necessariamente conciliáveis. Tais valores seriam, como o autor afirma, *incomensuráveis*, embora não esclareça exatamente o que desejava dizer com isso. A interpretação que ofereço disso é a de que não existiria uma medida de equivalência e comparação entre os diferentes fins políticos e que a adoção ou rejeição deles dependeria unicamente do entendimento dos indivíduos envolvidos. Berlin argumenta que o pluralismo seria diferente de relativismo, pois relativismo seria uma diferença de gostos, sem que houvesse uma possibilidade ou necessidade de acordo entre as partes, enquanto no

² CUTLER, Bakunin and the Psychobiographers: The Anarchist as Mythical and Historical Object, 2009, p. 3.

pluralismo, as partes poderiam e deveriam debater para melhor compreenderem uma à outra e chegar a um acordo.³

Em 1958, Berlin publica “Dois Conceitos de Liberdade”, no qual propõe a análise da liberdade em duas concepções distintas: a área na qual os indivíduos podem agir sem serem impedidos por outrem seria a concepção *negativa* de liberdade; e de onde parte a determinação, autônoma ou heterônima, de como agir e em busca do quê, a concepção *positiva* de liberdade. Essa é uma abordagem muito semelhante à defendida por Benjamin Constant, em “Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos”, onde a liberdade dos modernos seria o conjunto das liberdades civis dos indivíduos de não ser perseguidos ou condenados por expor suas opiniões e conduzir suas vidas da forma que bem entenderem, desde que sigam as leis, enquanto a liberdade dos antigos seria a de tomar parte nas decisões sobre o conjunto de normas que regeria suas próprias ações. A liberdade negativa, para Berlin, assim como a liberdade dos modernos em Constant, estaria no cerne de toda reivindicação por direitos civis e protesto contra autoritarismo e exploração⁴, mas, ao mesmo tempo, essa concepção historicamente recente de liberdade não seria sua forma dominante nem mesmo no ocidente atual e nunca teria sido utilizada como palavra de ordem pelas massas⁵ (em nenhuma das revisões essa contradição é corrigida ou mesmo reconhecida pelo autor). A liberdade positiva seria uma concepção mais antiga e difundida, caracterizada pelo desejo do indivíduo de ser senhor de si mesmo.

Embora Berlin afirme que os dois conceitos são importantes, seu texto deixa claro que o autor é parcial à concepção negativa, inclusive definindo a concepção positiva, num primeiro momento, nos termos de seus impedimentos em vez da sua realização (quem me controla, quem determina o que posso fazer). A justificativa para tal posicionamento é a preocupação sua causada por uma noção bastante comum de que a autonomia do sujeito só poderia ser exercida por uma instância superior da sua consciência, o que seria o Eu racional, e que se deixar levar pelos desejos mais básicos seria ser escravo das próprias paixões. Dessa maneira, figuras de autoridade que julgassem que os indivíduos ainda não estivessem aptos a agir racionalmente se sentiriam legitimadas para tomar as decisões sobre suas vidas em seus lugares. Essa crítica é direcionada, em especial, aos regimes comunistas e demais regimes totalitários, mas também seria uma advertência às democracias liberais, pois como a autoridade estatal precisaria intervir

³ BERLIN, I. *The Crooked Timber of Humanity*, 2013, p. 11.

⁴ BERLIN, I.; HARDY, H.; HARRIS, I. *Liberty*, 2002, p. 175.

⁵ *Ibidem*, p. 176

nos conflitos entre os cidadãos exercendo suas liberdades pessoais de maneiras conflitantes, o tamanho da zona de intervenção estatal poderia reduzir excessivamente o cerne das liberdades negativas que deveriam ser protegidas. Coerção estatal, embora fosse assumida como necessária, até mesmo em democracias, para preservar outras liberdades ou mesmo aumentá-las, não poderia ser tomada como uma forma de liberdade em si mesma.

Berlin também advertiu contra a confusão entre diferentes fins ou valores políticos, como a igualdade e a liberdade, pois não só esses valores não se reduziriam um ao outro, como não seria possível ter os dois integralmente ao mesmo tempo. Embora sejam dois valores igualmente válidos e incomensuráveis, seria preciso ceder dos dois lados para, de algum modo, alocá-los numa mesma sociedade. Nesse sentido, Berlin faz importante menção ao anarquismo, que seria, de acordo com o pensador, uma tentativa impraticável de promover todos os fins políticos, para todos os indivíduos, e ao mesmo tempo. Tal coisa só seria possível, ainda de acordo com Berlin, se todos os conflitos entre os indivíduos fossem solucionados e abolidos, uma impossibilidade.

Mikhail Alexandrovich Bakunin (1814–1876) foi um militante socialista russo, um dos principais pensadores participantes da fundação do movimento internacional anarquista. Nascido numa família nobre, porém de inclinações bastante iluministas e liberais, Bakunin recebeu uma educação incomum para a Rússia de sua época, mas cresceu isolado da realidade de seu país até ser enviado para a escola militar (como a família de sua mãe, os Muraviev, teve alguns de seus membros presos e executados por participarem do levante dezembrista de 1825, seu pai decidiu que seria melhor encaminhar o restante da formação seus filhos de um modo que não atraísse a reprovação do czar).

Durante a juventude, Bakunin demonstrou aptidão para matemática e filosofia. Como membro do círculo de Stankevich em Moscou, participou de estudos do idealismo alemão, se tornando um dos principais expoentes dessa corrente de pensamento na Rússia por meio de jornalismo crítico. Ao viajar para Alemanha no intuito de aprofundar seus estudos em filosofia, passa a se interessar por política, primeiramente através Félicité de Lamennais e sua mistura de espiritualidade e revolução, mas em poucos anos, se tornaria um socialista materialista e ateu por influência do contato com pensadores como Pierre-Joseph Proudhon e Karl Marx, este último se tornando, posteriormente, seu maior rival. Por sua participação nos levantes de 1848, foi preso em Chemnitz. Depois de passar por prisões na Alemanha e na Áustria-Hungria, é

enviado de volta para Rússia, o que resultou em mais de oito anos de prisão, tendo sua pena substituída por exílio na Sibéria. Em 1861, escapa para o Japão e, de lá, segue para São Francisco, Nova York e Londres. Começa então seu principal período de atividades e é daí que desenvolve seu pensamento anarquista.

O pensamento do período anarquista de Bakunin consiste numa profunda rejeição das correntes políticas liberais e contratualistas, lhes denominando *idealismo*, por entender que tais correntes de pensamento se fundamentariam na noção de que a natureza do mundo seria a razão divina, cuja racionalidade humana seria a principal manifestação. Bakunin opõe ao idealismo uma versão materialista da dialética triádica de Hegel, tomando a realidade pelo conjunto das transformações no mundo físico. O ser humano seria parte do mundo material, como um organismo animal que evoluiu até desenvolver a capacidade racional de categorizar e abstrair. Diferente do idealismo, que afirmaria que o homem partiu de uma origem individual e isolada para concluir sozinho que seria de seu melhor interesse se tornar social, o materialismo de Bakunin afirma que o desenvolvimento da razão humana só foi possível graças à natureza social do animal humano. As ideias seriam portanto, a realização plena de uma realidade material, assim como o indivíduo seria o produto da sociedade, numa lógica onde o desenvolvimento seria a negação do ponto de origem (no sentido em que o ser se transforma), mas, ao mesmo tempo, tal negação só seria possível graças à natureza original do ser. Dessa forma, o homem só é racional porque é material – o espírito é matéria. Em termos hegelianos, a negação é, então, em si, negada.

Graças a isso, Bakunin rejeita que o estado civil seja a principal realização do exercício íntimo e individual da razão dos seres humanos atomizados, uma vez que a ficção de um estado de natureza, onde haveria esse homem original e isolado, não seria condizente com os fatos. No estado civil, o maior obstáculo para a liberdade de um indivíduo é a liberdade de outro indivíduo, de modo que os indivíduos viveriam em antagonismo à sociedade. Em vez disso, Bakunin afirma que o conjunto do trabalho de toda humanidade, através das gerações, é o que possibilitou a liberdade das pessoas, primeiro permitindo que elas não permanecessem à mercê dos fenômenos da natureza e, em seguida, que elas imprimissem sua vontade no mundo e o adequassem ao seu benefício, de modo a melhor realizarem suas potencialidades enquanto seres humanos. Portanto a vida em sociedade, longe de acorrentar o homem, é o que o liberta. Porém vida em sociedade não implicaria em viver sob um estado, uma vez que a sociedade estaria na origem do ser humano, muito antes do surgimento do estado.

O estado, para Bakunin, é a principal ferramenta usada pelas classes dominantes para manter seu jugo sobre a classe trabalhadora, usando da autoridade para perpetuar essa relação de poder. Toda posição institucional e social que fizesse uso da autoridade seria por ela corrompida, pois seria da natureza da autoridade buscar perpetuar-se enquanto tal, tornando-se a prioridade de quem faz seu uso. Assim, quem quer que ocupe o governo do estado, sejam os mais sábios ou os mais generosos, logo se ocupará do exercício da autoridade para manter essa autoridade, comprometendo sua sabedoria e generosidade. O estado, então, serviria para determinar quem deve permanecer em ócio e quem deve trabalhar para sustentar os ociosos, quem deve ter sua vida protegida e quem é passível de ser trucidado em nome do suposto bem maior.

Bakunin busca mostrar, fazendo uso da dialética do senhor e do escravo de Hegel, que a desigualdade social, seja aquela derivada do poder político ou do poder econômico, impede não só que os indivíduos explorados se realizem como seres humanos plenos e livres, mas também os indivíduos que exploram os trabalhadores, pois quando alguém não consegue enxergar num outro um indivíduo em pé de igualdade consigo, ele, em vez de se atualizar como pleno ser humano, atualizaria, em seu lugar, apenas sua relação de poder. Um senhor de escravos, diante de seu escravo, não seria um homem, mas meramente um senhor de escravos. A partir da formulação negativa deste argumento, se a pessoa enxerga o seu semelhante como um igual e promove-lhe a liberdade ao invés de dominá-lo, conclui-se que a liberdade de um indivíduo, ao contrário de tolher a liberdade alheia, é seu potencializador. Daí Bakunin defende que não pode haver liberdade enquanto houver quem não seja livre.

Por influência da formulação evolutiva de Auguste Comte, Bakunin afirma que o processo de desenvolvimento histórico do homem apresentaria três princípios ou momentos: o princípio da animalidade, cuja realização se daria na esfera econômica tanto pessoal quanto social, em vista de saciar suas necessidades mais imediatas; o princípio do pensamento ou razão, cuja realização é a ciência; e o princípio da revolta ou rebelião, cuja realização seria a liberdade individual. Liberdade, a realização plena das faculdades humanas, poderia ser considerada em dois aspectos distintos, porém inseparáveis: o aspecto positivo, referente ao fomento das condições para a realização humana, condizente com o princípio antropológico do pensamento ou razão, e de caráter social; e o aspecto negativo, referente à rebelião contra toda forma de autoridade, condizente com o princípio antropológico da revolta e, como tal, de caráter individual.

Isso não significa, porém, que as pessoas deveriam ignorar o conhecimento daqueles que são considerados figuras de “autoridade” em suas respectivas áreas científicas. Bakunin também defende que o acesso ao conhecimento científico seja verdadeiramente universalizado, de modo que toda pessoa seja capaz de julgar, embasada no conhecimento necessário, quais especialistas possuem o saber mais adequado para suas necessidades particulares. E como o governo estatal estaria apartado dos problemas cotidianos do povo, ele não seria a instituição mais adequada para solucionar tais problemas.

No lugar do estado centralizado, Bakunin defendeu uma proposta de organização social inspirada no modelo federalista de Pierre-Joseph Proudhon, que seria uma rede de unidades autônomas, voluntariamente confederadas, administradas da periferia ao centro, de baixo para cima, por meio de política participativa direta e sem uma unidade central capaz de impor sua vontade às outras. Tendo sido um membro da ala coletivista da primeira Associação Internacional dos Trabalhadores (a Primeira Internacional, da qual foi expulso por violar suas normas ao conceber uma sociedade secreta em seu interior) e membro fundador da Internacional Anarquista (que se seguiu à dissolução da Primeira Internacional, mantendo muito dos membros coletivistas desta), Bakunin defendeu a coletivização de todos os meios de produção, baseado na noção de que nenhum trabalho é possível com o esforço individual isolado, porém foi além e julgou ser também necessária a coletivização dos produtos do trabalho, o que torna seu posicionamento indistinguível do paradigma anarco-comunista que a Internacional Anarquista assumiria após a sua morte.

“Herzen and Bakunin on Individual Liberty”, de Isaiah Berlin

Segundo Robert M. Cutler, os comentários tecidos por Isaiah Berlin sobre Mikhail Bakunin, no artigo “Herzen and Bakunin on liberty” teriam por função principal usar Bakunin como um rebatedor de luz para melhor iluminar Alexander Herzen, revolucionário russo pelo qual Berlin possuía admitida admiração.⁶ Concordo com essa colocação. Toda vez que Berlin descreve alguma qualidade em Bakunin, parece ser somente para justificar superficialmente a relevância de Bakunin enquanto assunto a ser abordado, pois na totalidade do artigo, a descrição feita de Bakunin é tão negativa, que as qualidades relatadas não só são anuladas,

⁶ CUTLER, R. M. M. Bakunin and the Psychobiographers: The Anarchist as Mythical and Historical Object, 2009, p. 14.

como perdem completamente o propósito. Por exemplo, Berlin começa afirmando que tanto Herzen como Bakunin foram defensores da liberdade individual, porém no restante do texto, o que é afirmado é o contrário. Bakunin não teria nenhum compromisso com a liberdade e o bem-estar dos indivíduos. Herzen seria o campeão da liberdade individual, pois esta seria sua questão principal, sobre a qual não admitiria concessão perante outras questões. Pouco importaria se a revolução viria de baixo para cima ou de cima para baixo, se o capitalismo seria desenvolvido ou circunavegado, se a sociedade se organizaria de forma centralizada ou descentralizada; todas essas questões importantes teriam menor prioridade para Herzen do que a liberdade do indivíduo.⁷

Ainda de acordo com Berlin, Herzen teria condenado tanto Bismarck como Marx, mas essa condenação específica também seria uma condenação a “Bakunin e os Jacobinos Russos”, Sergey Nechayev e as Teses de Abril de Vladimir Lenin.⁸ Então, de alguma forma, o anarquismo de Bakunin faria parte da mesma categoria que o leninismo e que a ligação que houve entre Bakunin e Nechayev, uma tecla que Aileen Kelly também insiste em pressionar, seria sempre um fator a ser levado em conta quando o assunto é Bakunin, mesmo que o próprio Bakunin tenha repudiado o “sistema jesuíta” de militância de Nechayev, assim como seu catecismo⁹ – “Catecismo de um Revolucionário”, texto de propaganda de Nechayev, para o qual Bakunin teria contribuído, porém Aileen Kelly insiste em afirmar ter sido escrito em sua totalidade por Bakunin.¹⁰ Segundo Cutler, Kelly seria a única pesquisadora atual a atribuir a Bakunin a autoria principal ou solo do “Catecismo”, a despeito de Bakunin ter se dirigido a Nechayev para repudiar o “*teu* catecismo”¹¹.

Berlin desaprova a tendência acadêmica russa de tomar Herzen e Bakunin como dois estágios de um mesmo fenômeno, pois Herzen não admitiria sacrificar o bem do indivíduo real em nome de alguma abstração metafísica.¹² Nisso, Bakunin seria mais aproximado a Lenin, cujas Teses de Abril dispensariam a “inviolabilidade da pessoa” como um luxo num tempo de dificuldades¹³. Curiosamente, Cutler nos informa que Yuri Steklov “buscou reabilitar Bakunin no panteão bolchevique, ‘modernizando’ seu pensamento político e lhe atribuindo ideias que

⁷ BERLIN, I.; HARDY, H.; KELLY, A. Russian thinkers, 1978, p. 102.

⁸ Ibidem, pp. 101-2.

⁹ AVRICH, P. Anarchist portraits. 1988, p.40.

¹⁰ CUTLER, 2009, p. 6.

¹¹ Apud AVRICH, 1988, p. 40, ênfase adicionada.

¹² BERLIN, 1978, p. 102.

¹³ Idem.

não eram suas”¹⁴. Steklov escreveu biografias sobre Bakunin e Herzen e é uma das fontes para Kelly atribuir autoria do “Catecismo” a Bakunin. Tais manobras pouco honestas – partir de interpretações pouco rigorosas e terminar classificando duas figuras díspares sob a mesma categoria – parecem convenientes ao posicionamento partilhado por Berlin e Kelly, mas só quando se trata de Bakunin; quando seu objeto é Herzen, uma injustiça teria sido cometida.¹⁵

Segundo Berlin, Herzen via em Bakunin “indiferença pelo destino de seres humanos individuais, um infantil entusiasmo por brincar com vidas humanas em nome do experimento social, uma luxúria por revolução pela revolução” e que tais atributos contradiziam o “horror professado [por Bakunin] ao espetáculo da violência arbitrária ou a humilhação de pessoas inocentes”.¹⁶ “Primeiro destrói, depois veremos”¹⁷, teria dito Bakunin, mas Berlin não fornece a fonte da referência. Talvez seja uma paráfrase. Bakunin, em sua juventude, defendeu que “a paixão pela destruição é uma paixão criativa, também”¹⁸, pois em sua visão hegeliana, a realização da história humana passaria pela negação do estágio anterior, de modo que o esforço dos revolucionários para destruir as instituições vigentes seria uma necessidade para a criação de uma sociedade nova e melhor. Mas o completo desleixo para com o destino de uma revolução não condiz com o homem que discursava sobre a necessidade de se pôr em prática o modelo federativo conforme idealizado por Proudhon – um modo de administrar a sociedade a partir dos mútuos acordos entre indivíduos autônomos e sem a imposição de uma autoridade centralizada. Se assumirmos o mesmo posicionamento de Berlin e Kelly com relação ao “Catecismo” (ou seja, se tomarmos Bakunin por seu autor), então devemos atribuir a Bakunin a posição de defesa da manutenção da propriedade pessoal dos meios de produção onde não houvesse exploração do trabalho alheio, em vez da expropriação e coletivização irrestrita, que era o posicionamento de sua corrente dentro da primeira Internacional, os coletivistas. O suposto posicionamento de Bakunin se justificaria, de acordo com Dolgoff, como uma medida para evitar que uma burocracia administrativa emergisse caso os trabalhadores não estivessem

¹⁴ CUTLER, 2009, p. 7, tradução livre.

¹⁵ Ao contrário de Polonsky, Steklov não consta das referências bibliográficas do artigo de Berlin, porém o autor faz referência a “Soviet historians” (p. 102), no plural, o que abre a possibilidade de que Berlin conhecesse seu trabalho.

¹⁶ BERLIN, 1978, p. 103, tradução livre.

¹⁷ Idem.

¹⁸ BAKUNIN, La réaction en Allemagne, 2000, 42001_ET, p. 14.

adequadamente preparados para administrar a propriedade coletiva. Com o fim do direito de herança, a coletivização se realizaria no período de uma geração¹⁹.

Esse tipo de consideração não parece condizente com alguém que não se preocuparia com o destino da revolução nem com o dos indivíduos nela envolvidos, mas com alguém que estava pensando em como esses indivíduos viveriam a partir da revolução. Mesmo independente da relação entre Bakunin e o “Catecismo”, temos testemunho de que Bakunin propôs “a ideia de *produits sociaux* como complemento da ideia de *travail social*”²⁰, de modo que os produtos do trabalho combinado de todos deveriam ser distribuídos a todos de forma irrestrita, já que se todos se beneficiam do trabalho de todos, então não haveria razão para que houvesse trabalhadores mais ou menos abastecidos. Esse posicionamento específico de Bakunin, que não é tão difundido quanto sua adesão aos preceitos básicos do coletivismo, é, na prática, indistinguível do posicionamento anarco-comunista que a Internacional Anarquista (a organização anarquista que teve origem com o fim da primeira Associação Internacional dos Trabalhadores) assumiria com Carlo Cafiero, Errico Malatesta e Pyotr Kropotkin. A diferença básica entre coletivistas e comunistas é que, enquanto os primeiros defendiam o princípio de ‘de cada um conforme suas capacidades, para cada um conforme seus feitos’, os comunistas defendiam ‘de cada um conforme suas capacidades, para cada um conforme suas necessidades’. Com isso, concluímos que Bakunin, acusado por Berlin de jamais se importar com o bem-estar dos indivíduos, na verdade defendeu publicamente que todo indivíduo tivesse suas necessidades pessoais atendidas.²¹

Ao mesmo tempo, Berlin afirma que a grandiosidade de Herzen estaria em se preocupar com o indivíduo no agora, e não o indivíduo de uma realidade futura e possível, para cuja realização os revolucionários estariam prontos para abolir as “liberdades individuais e todos os valores da cultura humana”.²² Assim sendo, pouco importa se Bakunin discutiu o futuro do povo a partir da revolução, mas se sua militância não poria em risco o pouco que os trabalhadores já tinham; porém o Bakunin de Berlin é, basicamente, um psicopata incapaz de empatia. Desconsidera-se, assim, que a revolta de Bakunin teria motivo na opressão do povo

¹⁹ BAKUNIN; DOLGOFF, Bakunin on anarchy. Selected works by the activist founder of world anarchism. Edited, translated and with an introduction by Sam Dolgoff, 1973, pp. 74-5.

²⁰ CAHM, Kropotkin and the rise of revolutionary anarchism, 1872-1886, 1989, p. 40, tradução livre

²¹ Sobre quem não puder trabalhar por motivo de idade, doença ou deficiência, Bakunin defende que sejam mantidos pelo restante da sociedade, gozando de todos os direitos. (BAKUNIN, 1973, p. 85)

²² BERLIN, 1978, p. 104.

trabalhador que ele testemunhava e por não suportar ver o sofrimento alheio continuar – visão fartamente proporcionada pela situação socialmente atrasada da Rússia de sua época. Tal revolta, para Berlin e Kelly, só poderia ser motivada por narcisismo e adrenalina. Em busca de fortes emoções, Bakunin teria ido parar em masmorras, no exílio, teria escapado dando volta ao mundo e mesmo assim continuou buscando tais fortes emoções até poucos anos antes de sua morte.

Mas na verdade, podemos e devemos nos questionar se a preocupação de Berlin é realmente a proteção do pouco de bem-estar que os trabalhadores já possuíam, pois, em verdade, não é tais termos que Berlin usa, mas ‘indivíduos’, ‘liberdades individuais’ e ‘valores da cultura humana’. De modo que se uma sociedade se empenhar em proteger as liberdades individuais, ou seja, a liberdade em sua concepção negativa – ao espectro total de ações no qual o indivíduo poderia fazer o que desejasse sem ser impedido por outrem – isso não nos diz nada sobre se todos os cidadãos possuiriam meios para exercer tal liberdade. Berlin é muito enfático ao defender a necessidade de distinguirmos os valores políticos que reivindicamos. Quando passamos a questionar se todos têm acesso às mesmas liberdades, estaríamos deixando de falar estritamente de liberdade para passarmos a abordar a igualdade. Se buscarmos igualdade, liberdade não é uma consequência necessária.

Em “Dois conceitos de liberdade”, Berlin cita Belinsky, que teria dito que diante da pobreza e do cárcere de seus irmãos russos, ele rejeitaria sua própria liberdade para compartilhar do destino deles. Nesse caso, Belinsky atingiria um aumento de igualdade, mas tal igualdade implicaria o sacrifício da sua própria liberdade. Ninguém nessa circunstância seria beneficiado, enquanto uma pessoa sairia prejudicada (o próprio Belinsky). Perda absoluta de liberdade ocorreria.²³

Embora a conclusão de Berlin nesse experimento mental seja obviamente correta, o fato de uma enorme liberdade gozada por um ou outro indivíduo contribuir para aumentar uma pilha de liberdade absoluta não faria com que tal liberdade absoluta fosse de algum benefício para a maioria de desprivilegiados. A sociedade que permite tal quadro de desigualdade permitiria uma grande extensão de liberdade individual, mas tal extensão não contemplaria a maioria de seu povo. Nessa circunstância, os indivíduos reais gozando de plenas liberdades seriam poucos ou até mesmo a exceção. Se a prioridade de Berlin for proteger a promoção da liberdade

²³ BERLIN, Liberty, 2002, p. 172.

individual da influência da promoção da igualdade, então podemos questionar se não seria Berlin quem defende um indivíduo hipotético em vez dos indivíduos reais.

Creio que quando Berlin se refere à importância de se proteger as ‘liberdades individuais’ e os ‘valores da cultura humana’, o que ele quer não é realmente proteger os indivíduos que existem no mundo, mas as instituições sociais e políticas construídas pela sociedade através das gerações, mantidas de pé pelas relações entre os membros da sociedade e que, por sua vez, fazem uso da autoridade estatal para preservar essas relações conforme elas já estão estabelecidas. É uma postura e um discurso notadamente conservadores (a despeito de como Isaiah Berlin considerasse a si mesmo). O que Berlin deseja ver protegido não são exatamente João, Maria, Dimitri ou Fyodor, mas as condições sociais pelas quais ele acredita que João, Maria, Dimitri ou Fyodor possam viver. E entre a realidade atual, cheia de defeitos, mas existente, e uma realidade buscada, mas ainda inexistente, ele põe todas as fichas nos defeitos dessa realidade existente.

Por isso que Herzen lhe é preferível a Bakunin. Bakunin não admite concessões: a liberdade precisa ser total para todos e essa liberdade não admite autoridades. Já Herzen, de acordo com Berlin, estaria sempre procurando navegar entre o que é desejável e o que seria inevitável. Para Herzen, não haveria “padrões morais e políticos ‘objetivos’, eternos e universais para justificar coerção ou resistência a eles; a miragem de fins distantes e a impossibilidade de seguir sem eles”²⁴. Herzen defenderia uma realidade povoada de atributos sociais e políticos familiares, onde não se buscaria abolir todos os defeitos da realidade presente, pois tais defeitos seriam a contraparte pelos benefícios alcançados pela vida em sociedade. Não haveria liberdade sem uma autoridade para protegê-la, por exemplo. Obviamente, Berlin não defende pessoalmente o mesmo que Herzen defendia – no artigo, Berlin admite que sua figura de admiração era também, “por vezes, utópico”²⁵ – mas ao menos Herzen não era Bakunin. Em Herzen, Berlin encontra alguém em quem ele pôde projetar seus próprios valores, pois os valores citados neste parágrafo são os de Berlin.

Berlin reconhece em Bakunin sua dedicação pela luta pela liberdade, mas também seu poder argumentativo, com o qual atacava “noções teológicas e metafísicas”, a “tradição ocidental cristã – social, política e moral”. Tais ataques, Berlin caracteriza como “massacres

²⁴ BERLIN, 1978, p. 105, tradução livre.

²⁵ Ibidem, p. 104, tradução livre.

sobre a tirania”, “modelo de prosa polêmica eloquente”, “poder de persuasão e lúcido argumento destrutivo”, “extraordinário” e “sem ter, até hoje, obtido o reconhecimento apropriado”²⁶. No entanto, tais palavras pouco importam, pois as “doutrinas positivas” em Bakunin seriam apenas “lugares comuns, conectados por vaga relevância emocional ou aflato retórico em vez de uma estrutura coerente de ideias genuínas”²⁷. O que podemos entender de tais comentários é que o valor real que Berlin atribui a um pensador estaria nas ideias originais que ele é capaz de criar. Por ideias, refiro-me a sistemas de ideias, ou seja, conjuntos de ideias coerentemente concatenadas, nas quais cada ideia explica e justifica a presença das outras. De acordo com Berlin, Bakunin não seria um bom exemplo de pensador. Seu valor estaria em apontar as falhas das ideias alheias. Bakunin seria um destruidor, não um criador. Berlin não estaria interessado na destruição, mas na conservação. Por mais que Berlin insistisse que o poder de destruição de Bakunin ainda não houvesse sido reconhecido de maneira apropriada, esse trabalho não é o seu, mas de alguma outra pessoa.

O problema da liberdade em Bakunin é resumido por Berlin como “*Tous pour chacun et chacun pour tous*” – é verdade, Bakunin escrevera isso numa carta à comissão do jornal *l'Égalité*²⁸ –, o que é comparado ao lema de *Os Três Mosqueteiros* de Alexandre Dumas. Se voltarmos alguns parágrafos no artigo de Berlin, veremos que o mesmo elogia Herzen por encarar “problemas políticos genuínos, como a incompatibilidade entre liberdade pessoal ilimitada e igualdade social ou o mínimo de organização social e autoridade”²⁹. Esse é um aspecto da liberdade cuja discussão Berlin dá por encerrada: o máximo de liberdade é incompatível com o máximo de igualdade. Embora a discussão entre quanta liberdade e quanta igualdade devem ser alocadas ou preservadas nunca deva terminar – pois Berlin diz jamais admitiria um princípio de regra universal para a política, de modo que cada escolha política que surge seja sempre um problema sem uma resolução previamente dada –, a busca por liberdade absoluta e universal seria um não-problema, uma impossibilidade lógica. Mais do que isso, o problema da alocação da liberdade seria um problema eterno justamente porque a busca por liberdade tanto absoluta quanto universal seria um não-problema.

E quando pensamos em liberdade absoluta, tendemos a pensar em indivíduos sem limitações em suas ações, ou seja, que o absoluto da liberdade se daria na forma do mesmo

²⁶ Ibidem, p. 106, tradução livre.

²⁷ Idem.

²⁸ BAKUNIN, Oeuvres, 1907, vol 5, p. 15.

²⁹ BERLIN, 1978, p. 105.

indivíduo fazendo o que quisesse, no espectro individual. Porém quando Berlin escolhe zombar da frase “Todos por cada um e cada um por todos”, devemos pensar não só no espectro individual, mas no número de pessoas a serem dotadas de liberdade. Como Berlin não admite princípios previamente dados para nortear as escolhas políticas, não seria possível dizer que há uma relação de soma zero entre liberdade e igualdade, já que não podemos determinar uma equivalência ou uma relação matemática entre um valor e o outro. E, de fato, Berlin afirma que fins políticos seriam incomensuráveis³⁰, de modo que seria impossível compará-los em escala de grandeza e sua adoção teria como único critério as preferências dos indivíduos na sociedade. Mesmo assim, Berlin defende que um cerne de liberdades individuais seja preservado em quaisquer circunstâncias, ao mesmo tempo que alerta para o risco de que reivindicações por igualdade social possam levar a uma diminuição desse cerne.

Porém o que era referido por Bakunin na tal carta à comissão do jornal *l'Égalité* era a necessidade de fomentar a solidariedade internacional entre os trabalhadores na luta do movimento trabalhista e fazer frente as investidas dos “*Congrès bourgeois*”³¹. Nesse texto específico, Bakunin não apontava para valores teóricos e filosóficos, ele estava discutindo a função do jornal que seria “*l'organe définitif des sections romandes de l'Association internationale des travailleurs de la Suisse* [o órgão definitivo das seções francófonas da Associação Internacional dos Trabalhadores da Suíça]”³².

Ignorando esse contexto, Berlin usa essa carta como referência para ilustrar o que descreve como “amontoar todas as virtudes juntas numa vasta e indiferenciada amálgama”³³, na qual tudo seria compreensível se os homens fossem iluminados o suficiente (assim Berlin descreve sarcasticamente as crenças de Bakunin). Há um resumo mais detalhado do problema da liberdade em Bakunin na página seguinte, no qual Berlin faz referência a textos realmente teóricos. Listadas, essas seriam as proposições:

- 1 – Minha liberdade deve ser “refletida” na liberdade dos outros.
- 2 – Portanto, ao contrário do que os individualistas afirmam, liberdades (entre indivíduos) são complementares, não competitivas.
- 3 – Somente em sociedade o indivíduo é livre, o que é confirmado pelo fato da soma

³⁰ BERLIN, 2002, p. 42; p. 177, nota 1.

³¹ BAKUNIN, 1907, vol. 5 pp. 14-5.

³² Ibidem, p. 13.

³³ BERLIN, 1978, p. 106, tradução livre.

do trabalho social libertar o ser humano do jugo da natureza. (Ou em formulação negativa, indivíduos isolados não são livres.)

4 – Teoria do contrato social, ou contratualismo, afirma que indivíduos livres e isolados abdicam da liberdade natural em troca da liberdade política.

5 – O conceito político e jurídico [justificado pelo contratualismo] equaliza sociedade e estado, porém a sociedade produz liberdade (ou 3), enquanto o estado a limita.

6 – Por meio de 5, o indivíduo é colocado contra a sociedade.

7 – Como minha liberdade é potencializada através da liberdade dos outros e o trabalho de todos potencializa a liberdade de todos, enquanto houver um ser humano sem dignidade e direitos, eu não serei livre.

8 – Liberdade não é uma condição física e social, mas mental.

9 – Portanto “o senhor de escravos é tanto um escravo quanto seus escravos”.³⁴

Antes de continuarmos, é necessário comentar duas coisas. O item 8 não é dito por Bakunin. Pode ser defendido que essa seria uma implicação do argumento de Bakunin, porém em nenhum momento Bakunin afirma que liberdade se limita a um estado ou condição mental. Pelo contrário, há várias passagens onde Bakunin demonstra que a falta de liberdade se daria por condições materiais e relações sociais de opressão. E o item 9 é uma paráfrase falsificada. O trecho correto diz “*Un maître d’esclaves n’est pas un homme, mais un maître* [Um mestre de escravos não é um homem, mas um mestre]”³⁵. O que isso significa? Significa que um indivíduo que não se enxerga em condição de igualdade com o outro não é capaz de realizar a dialética da alteridade e, conseqüentemente, não é capaz de realizar a si mesmo como um ser humano. (Tenhamos em mente que, para Bakunin, plena realização humana é a consequência necessária da plena liberdade humana.) E que, além disso, por não ser capaz de enxergar no outro um indivíduo igual, o que ele faz não é realizar sua humanidade, mas perpetuar a relação social de poder que caracteriza essa diferença entre ele e seu escravo.

Embora tal explicação seja articulada por meio de um estado mental – a percepção do diferente como um igual ou não – ela também se relaciona com uma série de condições materiais. Mesmo se Bakunin nunca houvesse citado uma condição material envolvida na desigualdade social, política e econômica, ela já seria inerente à filosofia de Hegel aqui citada. Quando Bakunin faz referência à dialética do escravo e do senhor, ele, na verdade, não está adicionando nada de novo nela. Já fazia parte de Hegel a relação que o senhor de escravos tem com os frutos do trabalho do escravo, o ócio que isso lhe proporciona e o terror da punição

³⁴ BERLIN, 1978, p. 107, tradução livre.

³⁵ BAKUNIN, 1907, p. 279.

sentido pelo escravo caso ele não satisfizesse os desejos do senhor. O que Bakunin traz de novo é afirmar que o estado não traz o fim da relação entre o escravo e o senhor, mas a perpetua. O estado seria a ferramenta pela qual a classe burguesa legitimaria e preservaria, por meio da autoridade e da força, sua dominação sobre as classes trabalhadoras. O estágio social que traria a plena realização do ser humano seria posterior ao estado moderno.

Quando Berlin falsifica, intencionalmente ou por desleixo, o trecho citado, tudo isso se esvai. Penso que um filósofo, ao comentar outro pensador, deve abordar suas ideias de forma plena, em vez de ignorar sua extensão, como se determinados aspectos simplesmente não estivessem presentes. Mesmo que o artigo de Berlin não seja um exame filosófico aprofundado, tal falta de rigor deveria ser considerada inaceitável, vinda de um acadêmico. Não é meramente um desleixo, mas também indução ao erro. O fato de Berlin caracterizar o argumento de Bakunin como uma “glib Hegelian claptrap [baboseira hegeliana persuasiva]” que “nem mesmo possuiria alegados méritos de hegelianismo”³⁶ não é desculpa.

Continuando a lista de proposições que Berlin aponta nos escritos de Bakunin:

- 10 – Se liberdade é não ser coagido por outrem, então liberdade é ser livre de leis [leis inventadas, leis políticas];
- 11 – Não é possível ser livre de leis naturais;
- 12 – Como o ser humano é parte da sociedade e a sociedade é parte da natureza, não faz sentido reivindicar ser livre da coexistência social, pois 11.
- 13 – Portanto liberdade “consistem em ‘solidariedade harmoniosa’ com eles [os outros membros da sociedade]”.³⁷

Berlin afirma que a noção expressada nos itens 10 e 11, que tem como conclusão os itens 12 e 13, é “talvez ininteligível”³⁸, a despeito da demonstração que ele mesmo provê nesse trecho do artigo ser uma argumentação rigorosamente válida. Sua estupefação parece ser por alguém chegar a tal conclusão via um argumento válido e defendê-la. “Ininteligível”, portanto, seria simplesmente Bakunin não concordar que um indivíduo é o maior obstáculo para a liberdade de outro indivíduo. Se outro pensador oferece uma argumentação válida para se opor a um posicionamento defendido, a seriedade de um filósofo demandaria o exame de tal posicionamento estupefacente, não desdenhar dele.

³⁶ BERLIN, 1978, p. 107, tradução livre.

³⁷ BERLIN, 1978, pp. 107-108, tradução livre.

³⁸ Idem.

Curiosamente, Berlin acusa Bakunin de relutar em analisar seriamente noções de liberdade ou igualdade, pois Bakunin sofreria da influência do linguajar cristão ao assumir que virtudes (aqui relevantes como valores políticos) não só são compatíveis, como são mutuamente implicantes³⁹. Isso revela o erro de Berlin: julgar que Bakunin não considerou determinados objetos do conhecimento porque sua consideração o levou a conclusões opostas às de Berlin. Mais curioso ainda é que essa postura de Berlin, essa, sim, é uma postura teológica, pois ao ser confrontado com uma conclusão diferente do discurso revelado, o teólogo descarta todo raciocínio e volta para o ponto de partida. O próprio Berlin nos forneceu uma inferência logicamente válida extraída de Bakunin, porém sua reação a essa mesma inferência é predicá-la como absurda e ininteligível.

Há referência no artigo de Berlin aos três momentos do desenvolvimento da humanidade de Bakunin⁴⁰, mas só para mostrar como o terceiro momento, o da rebelião, ou “*mutiny-defiance*”, como Berlin traduz, é um exemplo do talento que Bakunin possuía para o estilo, para a retórica. A literatura de Bakunin é explosiva e empolgante e essa seria sua qualidade. Não a filosofia, por maior que fosse seu domínio no assunto, em especial a filosofia de Hegel – “*never original, serious or specific*”⁴¹.

Um aspecto da liberdade abordado por Bakunin é a divisão dela em duas concepções distintas: a negativa e a positiva. É verdade que Bakunin não foi o primeiro a tratar da liberdade dessa forma – Benjamin Constant o fizera antes, mas chamando o aspecto negativo de “liberdade dos modernos” e o positivo de “liberdade dos antigos” – e que sua abordagem é bastante breve. Porém ele fornece definições para os dois aspectos e esses aspectos são

³⁹ Idem.

⁴⁰ Três princípios seriam as condições necessárias para o desenvolvimento humano, de acordo com Bakunin: animalidade, correspondente à economia social e privada (necessidades básicas); pensamento, correspondendo à ciência; rebelião, correspondendo a liberdade. (BAKUNIN, 1970, 12) O princípio do pensamento estaria ligado ao aspecto positivo da liberdade, ou seja, no pleno gozo e realização das capacidades humanas através dos meios produzidos pela sociedade, enquanto o princípio da rebelião ou revolta, ao aspecto negativo da liberdade, quando o indivíduo se coloca contrário à autoridade para realizar aquilo que ele deseja. (BAKUNIN, 1907, vol I, 281-2) Enquanto o aspecto negativo é individual, o positivo é marcadamente social, já que é promovido pela soma dos esforços de toda humanidade, através do conhecimento e produção técnica, científica e cultural. Deve-se notar que tais concepções de liberdade em Bakunin diferem das definições feitas por Berlin.

Esse sistema de princípios antropológicos é influenciado por Auguste Comte, que teria dito, conforme Bakunin cita, que a vida evolui de vegetativa para animal, mas que o princípio vegetativo permanece no animal, na forma das funções orgânicas. O princípio animal seria as funções sensíveis e desiderativas necessárias para melhor suprir as funções orgânicas. O princípio animal estaria subordinado ao vegetal. Porém o ser humano faria uma inversão, subordinando suas funções orgânicas a seus desejos. Embora Comte afirme que essa inversão só surja no mais alto grau de civilização, Bakunin discorda e demonstra como isso também acontece na população mais precarizada. (BAKUNIN, 1907, vol. III, 266-9)

⁴¹ Idem.

repetidos em outros trechos de seus escritos, fazendo parte de outros aspectos importantes. Por exemplo, sua definição para o aspecto negativo da liberdade – revolta do indivíduo contra toda autoridade, divina e humana, coletiva e individual⁴² – reaparece de maneira bastante expandida como a definição do terceiro princípio do desenvolvimento humano, a rebelião, que Berlin tratou limitadamente como um divertido aspecto da retórica de Bakunin. A definição para o aspecto positivo da liberdade em Bakunin – pleno gozo do resultado de todo trabalho coletivo material, científico e educacional da sociedade⁴³ – retorna toda vez que ele demonstra que toda consciência dos indivíduos é construída por meio da soma dos esforços de toda humanidade através das gerações, ou quando afirma que os meios para nos libertarmos das forças da natureza⁴⁴ ou para imprimirmos nossa vontade no mundo são conquistas da coletividade humana. Em resumo, o aspecto negativo surge quando verificamos que o indivíduo foi capaz de agir a despeito de todas as forças sociais que pretendiam reprimi-lo, enquanto o aspecto positivo é verificado na construção das condições que possibilitam o aspecto anterior. Em Bakunin, é impossível ter a liberdade por completo negligenciando qualquer um dos dois aspectos.

É possível apresentar críticas a tal noção e Berlin apresenta, porém de forma muito superficial, de modo a ofuscá-las com sua expressão de estupefação diante daquilo que ele acredita ser absurdo em Bakunin. Em Bakunin, o poder que a sociedade exerce sobre os indivíduos é benéfico quando contribui para o desenvolvimento do conhecimento, prosperidade material, liberdade, igualdade e solidariedade fraternal e negativo quando causa o oposto⁴⁵. Os aspectos benéficos desse poder seriam, em outras palavras, a promoção da liberdade positiva (e os maléficos, sua redução). Podemos questionar como Bakunin poderia determinar quais formas de ação humana constituiriam uma contribuição para a realização humana e quais lhe seriam danosas – uma vez que Bakunin condiciona a liberdade à realização do ser humano. Mas tal questionamento surge no artigo de Berlin na forma de deboche, afirmando que, em Bakunin, tudo se resolveria se os homens fossem bons o suficiente ou se o estado fosse abolido. Tal deboche ignora que Bakunin nos aponta que formar um governo estatal é dar autoridade a

⁴² BAKUNIN, 1907, vol. 1 p. 282.

⁴³ Idem.

⁴⁴ Bakunin deixa claro que, em sentido estrito, é impossível se ver livre da natureza, pois ser (existir) implica fazer parte da natureza. Porém é possível usar o conhecimento das leis da natureza para evitar ou amenizar os impactos dos fenômenos naturais sobre nós. Por exemplo, seria impossível que nós viéssemos a anular a lei da impenetrabilidade ou a força da gravidade, mas graças a nossos conhecimentos e invenções, somos capazes de escoar a água das chuvas e evitar as inundações.

⁴⁵ BAKUNIN, 1973, p. 150.

uns homens sobre outros, ao mesmo tempo que se admite que homens são seres falhos, soberbos e de visão limitada e que, por isso mesmo, precisariam ser governados... por outros homens falhos, soberbos e de visão limitada. De todo modo, Berlin é crítico à maioria dos socialistas revolucionários porque quando o aspecto positivo da liberdade é elevado à prioridade de uma sociedade, os líderes se colocariam na posição de determinar quais são os valores que devem ser cultivados por todos os indivíduos o tempo todo, de modo que o aspecto negativo da liberdade – o exercício das liberdades individuais – seja não só tolhido, mas largamente impossibilitado (na visão liberal, tolher o exercício da liberdade negativa é uma necessidade, pois se diferentes indivíduos entram em conflito, é preciso tolher ao menos um dos indivíduos para que algum deles seja capaz de exercer alguma liberdade; mas quando as autoridades determinam quais cursos de ação os indivíduos devem tomar mesmo quando não houver vontades conflitantes entre os indivíduos, todos estarão impedidos de exercer essa ou aquela liberdade individual).

Então vemos que uma das preocupações centrais no pensamento de Berlin – a análise da liberdade em aspectos negativo e positivo – é um assunto que já fora abordado por Bakunin. Berlin foi responsável por pautar esse tema na contemporaneidade, de modo que seria possível alegar que seu próprio nome tornou-se sinônimo do assunto. Porém Berlin nos afirma que Bakunin não possui contribuição filosófica original ou aproveitável. De fato, liberdades negativa e positiva não é um assunto original de Bakunin, mas tampouco é em Berlin. A Berlin, acredita-se ter articulado tal análise da liberdade com a noção de pluralismo de valores, ou seja, a ideia de que diferentes valores poderiam igualmente nortear a política e que não existiriam valores predeterminados a ordenar todos os outros valores. Essa teria sido a contribuição de Berlin à filosofia. Porém, antes de Berlin, Bakunin articulava análise semelhante com a recusa em legitimar toda forma de autoridade, fornecendo arcabouço ideológico para a primeira onda do movimento anarquista. E Berlin nega méritos intelectuais a Bakunin.

Uma objeção legítima de Berlin é direcionada ao determinismo de Bakunin, pois se Bakunin defende a liberdade absoluta, como pode ao mesmo tempo defender que o ser humano é um resultado do meio? Bakunin demonstra mais de uma vez ser culpado de um mal comum do século 19, acreditar que generalizações a partir de poucas proposições, que se crê empiricamente verificadas, passariam por conhecimento científico. Tal expediente é uma base comum para preconceitos e discriminação, o que não foi diferente em Bakunin, com seu notório antissemitismo, que ficou cada vez mais virulento conforme foi envelhecendo e sua rivalidade

com Marx se intensificava. Durante toda sua vida, Bakunin acreditou que “raças” teriam características próprias, embora diferentes épocas em sua vida favorecessem “raças” diferentes. Durante sua juventude na Rússia, por sua predileção pelo romantismo alemão, favoreceu os alemães, enquanto expressava galofobia (francofobia) – vide as traduções providas por Del Giudice⁴⁶. Na maturidade, os alemães se tornaram autoritários. E os judeus seriam burgueses e traiçoeiros por natureza.⁴⁷ Anselmo Lorenzo, membro da primeira Internacional, nos conta que uma carta de Bakunin sobre acusações feitas a ele por Marx lhe causou “*desastroso efecto*”, pois para se defender, Bakunin teria feito acusações em revide, tendo “*como motivo especial de odio la circunstancia de que Marx era judío*” – tal ódio “*contrariaba nuestros principios, que imponen la fraternidad sin distinción de raza ni de creencia*”.⁴⁸

Mas mesmo para além dessa limitação intelectual e falha moral em Bakunin, Berlin é declaradamente contrário à tese compatibilista, que defende a possibilidade de responsabilidade num mundo onde cada evento, incluindo as ações, inclinações e escolhas humanas, é determinado por uma cadeia prévia de eventos.⁴⁹ Pelo que lemos neste artigo sobre Bakunin e Herzen, Berlin não só descarta a possibilidade de responsabilidade, mas toda possibilidade de liberdade caso o determinismo seja um fato verdadeiro. E não houve quem fornecesse formulação de compatibilismo no determinismo que satisfizesse Berlin, de modo que não há exclusividade aqui em Bakunin. No caso específico de Bakunin, ganho de liberdade é equacionado a tudo que aumenta a realização das faculdades humanas e perda de liberdade ao decréscimo de tais faculdades. Não só isso é insuficiente para Berlin, como abre caminho para alguém, ou uma classe de pessoas, se arrogar como detentor da autoridade para determinar o que os outros deveriam fazer com suas vidas. De acordo com seu pluralismo de valores, a indeterminação prévia de princípios universais implicaria que apenas o próprio indivíduo fosse capaz de determinar o que é melhor para si. É por isso que em “Dois conceitos de liberdade”, Berlin afirma que numa sociedade de “*saintly anarchists*”, “*no conflicts about ultimate*

⁴⁶ DEL GIUDICE, M. The Young Bakunin And Left Hegelianism: Origins Of Russian Radicalism and Theory Of Praxis, 1814-1842. 1981.

⁴⁷ BAKUNIN, Aux Compagnons de la Fédération des Sections internationales de Jura, 1872.

⁴⁸ LORENZO, A. El proletariado militante, 2013.

⁴⁹ BERLIN, 2002, p. 5.

purposes can take place [nenhum conflito sobre propósitos finais é possível]”⁵⁰, ou seja, anarquismo só seria possível se houvesse acordo absoluto entre todos.⁵¹

Isso não quer dizer que Bakunin ou outros anarquistas de sua época não tivessem proposto formas de resolução de conflito e tomada de decisões. De acordo com Errico Malatesta⁵², anarquistas favorecem decisões unânimes, pois ter vantagem numérica não significa estar correto e “*uno solo può avere ragione contro cento e contro centomila* [um único pode ter razão contra cem e contra cem mil]”⁵³; mas quando a unanimidade não é possível, recorre-se ao voto majoritário ou à arbitragem de uma terceira parte. Por mais que anarquistas como Malatesta cressem que a imposição da vontade da maioria seria reduzida conforme as pessoas se tornassem livres para pertencerem às comunidades que desejassem – em vez de terem seu traslado e a cidadania impedidos por fronteiras e governos –, o recurso da votação não estava descartado. Porém Malatesta insiste que uma vez que as pessoas comuns tivessem o poder de decidir diretamente, munidas coletiva e igualmente dos saberes necessários para tomar tais decisões, numa organização descentralizada da sociedade, o meio para realizar sua vontade seria a demonstração e a persuasão, em vez de “*schiacciare con una maggioranza numerica* [esmagar com uma maioria numérica]”⁵⁴. Esperava-se, portanto, que conforme as decisões diretas promovessem uma maior proximidade com os assuntos das deliberações, as comunidades contariam com a experiência ganha e tal experiência comum embasaria os argumentos das partes proponentes. Vê-se, assim, que os próprios anarquistas não acreditam que conflitos de interesses desapareceriam numa sociedade anarquista, mas que a sociedade anarquista produziria meios mais adequados para resolver tais conflitos, uma vez que a autoridade estatal, em vez de resolver os conflitos de interesse, simplesmente impõe à força a vontade de uma maioria sobre a minoria (no caso ideal em que ela aja de acordo com seus próprios princípios declarados).

Ainda sobre a rejeição de Berlin ao compatibilismo determinista, em especial nas formulações de Bakunin, o que seu contra-argumento sugere é que se os indivíduos forem inevitavelmente produtos de seu meio, pois não se poderia escapar das leis naturais da

⁵⁰ Ibidem, p. 166.

⁵¹ Como veremos posteriormente, Berlin crê que a liberdade anarquista resultaria numa ditadura semelhante a ditadura do proletariado e acusa Bakunin de cair em contradição a esse respeito, embora ignore que em seu período final e anarquista, não figura nenhum plano de implementar uma ditadura revolucionária ou qualquer que fosse.

⁵² MALATESTA, Fra Contadini, 1898, p. 58

⁵³ Idem.

⁵⁴ Ibidem, p. 59.

sociabilidade, então seria inútil se rebelar contra a autoridade estatal, pois esta é tão determinada como seus cidadãos. Ser governado por um estado seria uma determinação inescapável. De fato, Bakunin afirma que liberdade, no sentido de livre arbítrio como afirmam os individualistas e os teólogos, não existe. E se, por um lado, Bakunin não oferece muito no sentido de uma defesa para o compatibilismo, por outro, sua definição de liberdade, no sentido político, não é essa (livre arbítrio indeterminado). É o indivíduo agir conforme ele mesmo acredita que realizará mais plenamente suas próprias faculdades humanas, levando em consideração as dimensões sociais dessa ação – tanto suas condições necessárias como seus efeitos sobre os demais. Há alguma verdade no que Berlin diz sobre Bakunin não oferecer nenhuma explicação mais satisfatória do que isso por seu intento se limitar a inflamar as pessoas. Para o movimento trabalhista, especialmente ainda no século 19, o que constitui maior realização das faculdades humanas é algo muito fácil de determinar para quem vive na miséria. Antes de tudo, essas pessoas precisavam de comida, um teto, agasalho, educação, saúde e não serem massacradas pela polícia a mando de seus patrões. E até hoje, ainda há muitos sem acesso a tais bens básicos. Quando esses bens básicos faltam, outros bens se tornam interesses secundários. De acordo com Pyotr Kropotkin, o sucesso da revolução dependeria da disponibilidade de pão já no primeiro dia.⁵⁵

Berlin, porém, afirma (na introdução de *Liberty*) não ser contrário à possibilidade do determinismo ser uma verdade, apesar disso lhe ter sido frequentemente atribuído.⁵⁶ O que ele não aceita é a possibilidade de responsabilidade moral e determinismo simultaneamente. E pelo que vimos em seu artigo sobre Herzen e Bakunin, Berlin descarta também toda possibilidade de liberdade e determinismo simultaneamente. De qualquer forma, Berlin não estaria disposto a abandonar o discurso da responsabilização moral em favor do determinismo. Berlin também nega ser culpado de confundir determinismo e fatalismo – a noção de que, enquanto meros epifenômenos, as decisões humanas não teriam poder de alterar eventos externos⁵⁷. Porém, se minha percepção do que as palavras de Berlin sobre Bakunin sugerem estiver correta, Berlin estaria acusando Bakunin de defender tanto a liberdade quanto o fatalismo simultaneamente. Bakunin realmente defende o determinismo e a necessidade de todos os fatos históricos, porém ele não defende que os fatos históricos, por serem necessários, devem ser também inescapáveis. A existência do estado é um fato, mas sua continuidade não é uma necessidade. E embora as

⁵⁵ KROPOTKIN, A Conquista do Pão, 2011, p. 46

⁵⁶ BERLIN, 2002, p. 7.

⁵⁷ Idem.

ações humanas sejam determinadas, elas ainda são elos na grande cadeia causal.⁵⁸ Desistir por crer no fatalismo equivale permitir que outros elos nessa mesma cadeia forcem um vetor oposto. E embora possamos, no paradigma determinista, conceber o *Demônio de Laplace* – uma inteligência capaz de computar todos os eventos até agora para prever todos os eventos futuros⁵⁹ – Bakunin afirma que nenhum ser humano seria capaz de conhecer todas as variáveis do universo e que nossas leis são apenas aproximações. Então, num universo determinista, tentar ainda valeria a pena. É provável que Berlin se defendesse mais uma vez de confundir determinismo e fatalismo, mas para além de suas intenções explícitas, também deveria haver, na medida do possível, mais cuidado da parte do autor em evitar sugerir ao leitor conclusões diferentes daquilo que o próprio autor diz.

Berlin acredita que a mais sincera confissão da falta de qualidades em Bakunin como um pensador sério seria a carta que este escrevera ao czar quando esteve preso numa masmorra, esperando pela execução, que acabou sendo convertida em exílio perpétuo na Sibéria graças à intervenção de sua família. É claro que tal carta tinha como objetivo salvar sua própria vida e tomá-la como outra coisa senão quaisquer palavras que fossem necessárias para convencer o czar nesse sentido é cruel. Berlin afirma que a suposta frivolidade na prosa inflamatória de Bakunin foi culpada por enviar muitos jovens para a execução ou a Sibéria, sem adicionar que, entre esses, esteve o próprio Bakunin. Estar preso por mais de oito anos e exilado por quatro foi suficiente para aplacar a revolta de Bakunin? Não. Bakunin escapou e começou então o período mais significativo de sua militância. Berlin deseja que acreditemos que tamanha

⁵⁸ Um esclarecimento se faz necessário. Há mais de uma definição para determinismo. Na definição mais clássica, todos os eventos teriam um mesmo ponto de partida, que seria Deus, ou o motor primeiro e imóvel. Esse ponto determinante comum seria requisito para o determinismo. Uma outra definição, historicamente mais recente, abandona a necessidade de uma causa comum a todos os eventos ou até mesmo alguma causa inicial. Dessa maneira, um universo eterno nos dois sentidos do eixo tempo ainda poderia ser considerado determinista, mesmo sem um ponto de partida*. É esta segunda definição a que me refiro neste artigo. *Na física atual, os fenômenos na escala maior do que o átomo podem ser tomados por determinísticos mesmo que na escala mais fundamental, a subatômica, os fenômenos sejam apenas probabilísticos e indeterminados até que haja interação com o meio, de modo que o resultado de interação seria aleatório, mesmo que dentro das probabilidades. Em contraste, a verdade de uma “teoria de variáveis ocultas” para a mecânica quântica (onde a aparente probabilidade seria mera manifestação de propriedades bem determinadas às quais não conseguimos até hoje ter acesso, uma hipótese denominada *realismo local*) significaria que a causalidade seria não apenas determinística, mas superdeterminística.

⁵⁹ O Demônio de Laplace é incompatível com um universo que seja determinista, porém não-superdeterminista. Tal entidade só seria possível, de acordo com a física atual, caso o universo fosse tanto determinista quanto superdeterminista. Uma vez que ele não pudesse saber o resultado das interações entre sistemas quânticos em estados inicialmente indeterminados (pois tais resultados são aleatórios), sua capacidade de previsão seria muito limitada.

motivação viesse tão simplesmente de um desequilíbrio emocional. Tal insistência não é surpreendente, porém tratando-se de Berlin, ela contrasta com sua defesa do livre arbítrio.

Regicidas Natos em Permanente Estado de Natureza

Após o assassinato da Imperatriz Elizabeth da Áustria em 1898 pelo anarquista Luigi Lucheni e da descoberta de informações sobre o plano de assassinato do rei da Itália (Umberto I seria assassinado por Gaetano Bresci no ano seguinte), o governo italiano convidou outras nações europeias para a Conferência Internacional em Roma pela Defesa Social Contra os Anarquistas, ocorrida de 24 de novembro até 21 de dezembro daquele ano, com a presença de 54 delegações de 21 países europeus. De acordo com Avelino, 2010, apesar de resultar em significantes inovações na área de segurança, como a adoção do retrato falado (identificação antropométrica) e acordos de extradição e de cooperação que abriram caminho para a criação da Organização Internacional de Polícia Criminal (Interpol) em 1923, a conferência falhou em produzir um acordo sobre a definição jurídico-legal do ato anarquista. Hector de Rolland, advogado geral da corte de Mônaco, propôs definir *ato anarquista* como “ação que tem por objetivo a destruição, através de meios violentos, de toda organização social”, mas a delegação inglesa se opôs, pois embora os atos violentos que pudessem ser empregados por terroristas anarquistas já fossem contemplados pelo código penal inglês, iria contra o liberalismo inglês atribuir pena especial por conta da opinião do criminoso. Uma definição penal do anarquismo poderia ser estendida às outras sortes de socialistas e a qualquer ato violento de revolução, provocando uma bola de neve. Além disso, a instituição de uma polícia política repugnava a opinião pública inglesa do século 19.⁶⁰

Além disso, Avelino nos conta que, de acordo com Michel Foucault, o atentado anarquista não era compreensível a partir da racionalidade jurídica do século 19, pois os anarquistas, ao contrário de outras correntes políticas, não visam substituir um governo por outro, de modo que tais atentados violentos eram, de certa maneira, “desinteressados”. Ao mesmo tempo, as legislações criminalistas europeias, desde o século 18, passam a enxergar no crime uma natureza própria e o saber naturalista da criminalidade teria sido desempenhado pela psiquiatria. Nesse sentido, a psiquiatria e a antropologia criminal enxergaram no anarquista um

⁶⁰ AVELINO, N. Le criminel fin-de-siècle: psiquiatrização da anarquia no século XIX, 2010, pp.1-6

sujeito com determinação congênita para o ato criminoso.⁶¹ De acordo com citações a Emmanuel Régis, esse sujeito também seria chamado de *regicida nato ou de temperamento* e seria movido por seu estado de espírito particular a destruir um personagem político importante. O regicida nato seria mais perigoso que um louco vulgar, pois seria capaz de navegar razoavelmente na sociedade. Seria um desajustado, desequilibrado ou semi-louco, “inteligente na maior parte, mas de vontade fraca e de uma instabilidade malsã”. Os delírios e obsessões desses semi-loucos violentos seriam coloridos pelo meio, de modo que os regicidas puros do passado seriam os fanáticos religiosos, enquanto os do século 19, os anarquistas.⁶²

Nesse sentido, a equação crime–punição do direito positivo seria inadequada, pois o anarquista seria um doente social. E como doente, ele não poderia ser responsabilizado por seus próprios atos, mas tratado, reeducado e, se possível, curado.⁶³ Ruy Barbosa, após a morte de Umberto I da Itália, dedicou artigos contra o anarquismo, nos quais afirma que “Não são os penalistas clássicos, não é a escola jurídica, na Itália e na França, é a ‘nova escola’, a escola da antropologia criminal, a que se pronuncia pela irresponsabilidade em muitas das façanhas do anarquismo” e cita “Lombroso, Larchi, Ferrero, o Dr. Régis” como estudiosos da “epidemia anarquista”.⁶⁴ Regicídio e anarquismo são explicados por ele como resultados de “lesões anatômicas” e “estigmas psicológicos”, epilepsia, nevrose hereditária, histórico familiar de suicídio, melancolia e alucinação religiosa, com sinais verificáveis de “todas as feições da mais abjeta brutalidade” nas fisionomias de Ravachol e, em Pini, demência e coprofagia. Um escritor de nome Desjardins teria notado que muitos dos crimes dos anarquistas seriam frutos anômalos da bondade e outro, de nome Burdeau, afirmaria que “esses delinqüentes pertencem pela maior parte à família dos *assassinios filantropos*”⁶⁵. A difusão do anarquismo seria mais encontrada onde houvesse mau governo, miséria, um histórico de guerras e revoluções cujos benefícios faltassem à maior parte do povo. Os indivíduos mais sensíveis ao quadro de sofrimento generalizado seriam os mais passíveis de se tornarem anarquistas. A resposta das autoridades deveria ser, portanto, “a profilaxia de um regímen ao mesmo tempo humano e severo”⁶⁶. Conforme cita Avelino, Ruy Barbosa aconselhou tratamento hospitalar “em respeito à

⁶¹ Ibidem, p. 7.

⁶² Ibidem, pp. 7-9

⁶³ Idem.

⁶⁴ BARBOSA, Obras Seletas, 1952, vol. 8

⁶⁵ Idem, ênfase no original.

⁶⁶ Idem.

humanidade do enfermo”, o que evitaria “à sociedade o mal irreparável de asselvajá-la, retrocedendo-a à moral da vingança”⁶⁷.

A abordagem de Berlin para com Bakunin não é tão diferente da tendência das autoridades e da psiquiatria do fim do século 19, vindo a influenciar o projeto de Kelly para explicar a revolta de Bakunin por meio de transtornos de personalidade, com delírios religiosos sobre uma missão santa. E do ponto de vista filosófico, isso é lamentável, pois apesar de ser um defensor do livre arbítrio e opositor da objetificação e a instrumentalização dos indivíduos tanto na Política como na História, Berlin atribui à insanidade mental, tanto a militância como os argumentos intelectuais de Bakunin, o que implica negar-lhe agência. Dessa maneira, mesmo que a humanidade seja livre e responsável, Bakunin seria um inimputável produto do meio, membro da exceção à regra humana. O restante do movimento anarquista, que Bakunin ajudou a fundar, também faria parte dessa exceção, pois uma vez que suas palavras teriam sido suficientes para enviar jovens para a Sibéria, podemos concluir que os anarquistas são mais suscetíveis à influência da causalidade do que a maioria dos indivíduos.

Ainda de acordo com Avelino, essa tendência do fim do século 19 e início do 20 de patologizar o criminoso, em especial o criminoso político de adesão anarquista – de modo, acrescento, que qualquer anarquista, criminoso ou não, passa a ser patologizado, uma vez que o que confere ao criminoso anarquista sua especificidade é o anarquismo –, estipula a oposição entre a civilização e o indivíduo de tendências selvagens, tendências essas vestígios de um estágio anterior da humanidade. Aquele que não consegue respeitar as normas de convívio civilizado e atenta contra a liberdade e o bem-estar alheio estaria tão somente reproduzindo o estado de natureza no qual cada um teria direito ao recurso de que bem pudesse fazer uso para aumentar suas próprias chances de sobrevivência e bem-estar e em detrimento alheio.⁶⁸ Assim sendo, os anarquistas e os criminosos seriam incapazes (temporária ou permanentemente) de cumprir com o contrato social por possuírem uma disposição para aquele individualismo supostamente original ao ser humano. Em contraste, Bakunin nega que os seres humanos tenham uma origem no individualismo atomista, pois nós teríamos evoluído de espécies que já apresentam uma natureza social. Para Bakunin, o indivíduo, por força da dialética, seria uma realização da sociedade.

⁶⁷ Apud AVELINO, 2010, p. 11, ênfase no original.

⁶⁸ AVELINO, 2010, pp. 11-12.

Conforme Bakunin explica em *Deus e o Estado*, “todo desenvolvimento necessariamente implica uma negação, a de sua base ou ponto de partida”⁶⁹. Seguindo a forma aplicada por Bakunin do modelo dialético de Hegel, o indivíduo seria a negação da sociedade, no sentido em que a humanidade vem de um ponto de partida social e se transforma até a realização do indivíduo. Porém essa negação ou transformação se revela a plena realização da origem humana. E assim, o indivíduo construído pela sociedade seria a própria sociedade em sua forma mais bem realizada. O oposto disso seria tomar o indivíduo como ponto de partida e esperar que dele surja a sociedade. Porém isso não poderia acontecer, pois todas as formas pelas quais os indivíduos entram em acordo (o mínimo suficiente para que duas pessoas se entendam é uma base cultural compartilhada, como os rudimentos da linguagem) são criadas em sociedade. Para a sociedade ser criada por indivíduos, esses indivíduos já teriam de partir de uma sociedade. Além disso, a doutrina que toma o indivíduo como ponto de partida é denominada por Bakunin uma forma de idealismo, pois nela, a natureza ontológica do mundo seria a ideia, a razão, e a sociedade seria resultado dos atos da razão humana. Bakunin afirma que o desenvolvimento a partir do idealismo seria invariavelmente “o triunfo do mais brutal materialismo”⁷⁰. Nessa realidade, a sociedade seria o indivíduo em sua realização mais plena, o que significaria dizer que a sociedade seria o instrumento do egoísmo generalizado, onde as relações sociais existiriam para que o forte potencializasse sua força sobre o fraco e onde o fraco enxergasse o seu próximo como degrau a ser pisado e escalado. Bakunin, portanto, defende que o ser humano possuiria uma origem material, como um organismo animal e social, e que, em seguida, negaria esse materialismo desenvolvendo o idealismo, ou seja, as obras da razão dos indivíduos, mas que, enfim, tal negação seria, por sua vez, negada, pois a ideia só existiria como manifestação da matéria, assim como a alma individual humana seria o que é graças ao organismo animal e social.

Considerações Finais

No final das contas, Herzen, para Berlin, serve para demonstrar como priorizar as liberdades individuais acima de todos os outros valores seria a forma mais responsável de pensar a política. Que como apenas os indivíduos poderiam saber o que eles mesmos valorizam,

⁶⁹ BAKUNIN, God and the State. With a new introduction and index of persons by Paul Avrich, 1970, p. 9, tradução livre.

⁷⁰ Ibidem, pp. 40-1, tradução livre.

não haveria metafísica alguma capaz de unificar os mais variados fins. E que Herzen, por isso, seria um pensador original, mesmo que isso não fosse devidamente reconhecido por seus maiores admiradores.⁷¹ Em outras palavras, Herzen era um pensador original e relevante porque Berlin era capaz de se projetar nele. Além disso, somos levados a questionar quão plural realmente seria o pluralismo de valores advogado por Berlin, uma vez que todo seu pensamento político parte do princípio basilar de que um cerne de liberdade individual deve ser sempre preservado. Embora Berlin mereça crédito por manter o assunto em pauta na filosofia política, sua abordagem é inconsistente e mesmo sua tentativa de desmentir seus críticos na introdução de sua coletânea *Liberty* soa como as desculpas de um filósofo intencionalmente ambíguo, que deixa em seu trabalho saídas pela tangente para se esquivar de qualquer que seja a crítica feita.

Já Bakunin seria um colosso analítico, dotado de lógica e eloquência, mas incapaz de pensamento original e cujas ideias não valem a pena nem ao menos considerar. Patológico e inumano, Bakunin seria intelectualmente irresponsável, moralmente descuidado e expressaria ideias contraditórias entre si. Seu amor pela humanidade seria apenas abstrato, continuando uma tradição de terrorismo cínico que viria desde Robespierre e prefiguraria até mesmo os fascistas. Como maneira de avalizar suas acusações, Berlin apela à autoridade de Herzen, Vissarion Belinsky e Ivan Turgenev (autor de *Rudin*, cujo protagonista seria uma caricatura de Bakunin), todos amigos de Bakunin em algum momento de suas vidas, mas também de Dostoevsky, que teria se inspirado a escrever *Os Demônios* ao ler a notícia do assassinato de I. I. Ivanov por Sergei Nechayev e seus companheiros⁷².

Sobre usar cartas de terceiros como evidências nas quais embasar análises psicológicas, Cutler adverte, citando um psicólogo de nome Allport, que esse é um método complicado pela necessidade de se levar em conta não só a personalidade do destinatário, mas também a de quem enviou a carta⁷³. E no artigo de Berlin, nada nos é oferecido sobre o quão sinceros são os destinatários ao criticarem Bakunin ou os sentimentos que lhes motivavam, a não ser a supostamente nobre indignação diante da inumanidade de Bakunin.

É difícil entender o que significa dizer que alguém é profusamente dotado de lógica e capacidade analítica, quando também é dito que essa pessoa é incapaz de produzir ideias

⁷¹ BERLIN, 1978, pp. 111-2.

⁷² Ibidem, pp. 112-3; KELLY, Mikhail Bakunin: a study in the psychology and politics of Utopianism, 1982, p. 313, nº 13.

⁷³ Apud CUTLER, 2009, p. 8.

coerentes e de valor. O exemplo que Berlin utiliza para mostrar que Bakunin expressa pensamentos contraditórios é o fato de que, por vezes, Bakunin condenava a tirania, dizendo que ditaduras buscariam se perpetuar, enquanto outras vezes, defendera uma ditadura de ferro durante o período transicional revolucionário. Como se sabe, Bakunin teve períodos diferentes, nos quais esposou ideias diferentes. Seu período anarquista constituiu menos de uma década no fim de sua vida. Na juventude, durante o serviço militar, Bakunin expressou chauvinismo russo. Já na Alemanha, defendera a democracia. Por meio de conversas com Marx e Proudhon, tornar-se-ia um socialista internacionalista (graças a Marx, um materialista). Atuaria pelo panslavismo junto com Nechayev até o dia em que explicitamente repudiou o colega e sua doutrina. O repúdio a ditaduras e a defesa de uma ditadura de ferro não ocorreram no mesmo período. Isso não quer dizer que Bakunin nunca tenha agido de modo a contrariar valores que ele mesmo defendia. Aqui mesmo foi descrita contradição por parte de Bakunin. Porém, para isso, não foi preciso descontextualizar suas ações ou ideias como Berlin fez.

Não deveria ser necessário apontar que o recurso ao apelo a autoridade constitui uma forma de falácia. Quaisquer que sejam as opiniões das autoridades às quais se apela, não sabemos de onde elas partem para expressar tais opiniões. Apenas sabemos que Berlin concorda com elas. Se Berlin estiver com a razão, então todas essas autoridades estarão juntamente com a razão. Mas se Berlin estiver errado, então todas essas autoridades não servirão para nada a não ser demonstrar que Bakunin tem vantagem sobre um bom número de pessoas importantes. Mais do que estarem corretas ou erradas, opiniões de autoridades, quando não são acompanhadas de argumentos, são fatos triviais decorrentes de seus posicionamentos pessoais. Se Dostoevsky, de posicionamento conservador, era crítico a revolucionários e muito se impressionava com os fatos mais lamentáveis da história das revoluções, tal dado não é mais que uma óbvia banalidade, pois não poderia ser diferente. Se Turgenev se inspirou em alguém para escrever seus romances, é porque a arte frequentemente se inspira em fatos do mundo, mas isso não quer dizer necessariamente que o discurso artístico seja um espelho fiel do mundo, possuindo muitas vezes mais uma coerência interna à obra do que com os fatos externos. Interessantemente, mesmo Kelly admite que Herzen afirmou que o Rudin de Turgenev teria mais em comum com o autor, liberal, do que com Bakunin.⁷⁴ Cutler novamente chama atenção para a fraqueza de tais métodos, por buscarem conformar um personagem histórico com um

⁷⁴ KELLY, 1982, p. 74.

personagem fictício, com o intuito de encaixá-lo num arquétipo, o *homem supérfluo* da Rússia do século 19, no caso de *Rudin*.⁷⁵

Se Bakunin, para Berlin, é nada além de um rebatedor de luz para melhor iluminar Herzen, seria o Herzen de Berlin fidedigno ao Herzen real? De acordo com pesquisa de Martine Del Giudice, as memórias de Herzen, escritas quando tinha quarenta anos de idade, ao narrarem fatos sobre o início da sua adolescência (ele teria despertado para política pela repulsa à execução dos Dezembristas, embora só tivesse treze ou quatorze anos), não seriam confiáveis, partindo mais de uma inclinação sua para “drama e efeito assim como sua irresistível tendência para romantizar relatos de sua vida e lutas”⁷⁶. Se Bakunin, em sua juventude, “passou por uma transformação romântica sob a influência de Schiller”, Del Giudice afirma que tal transformação foi “similar às experiências pelas quais Herzen e Ogarev estavam passando”⁷⁷. O senso de missão e papel histórico que Bakunin desenvolveu na juventude ao ler idealismo alemão não teria sido diferente do “Juramento de Aníbal” feito anos antes por Herzen e Ogarev⁷⁸. E se Bakunin teve consideráveis mudanças de posicionamento, como quando em resultado de sua educação militar, para a qual seu pai o enviara na esperança de que Bakunin não tivesse o mesmo destino de seus primos e tios, rebeldes Dezembristas executados, Herzen também teria “exaltado feitos progressistas da autocracia [russa]” durante seu exílio, como consequência de seu estado de desmoralização⁷⁹.

Sobre a suposta falta de originalidade em Bakunin, McLaughlin nota quão inadequada é tal acusação feita por Berlin, primeiramente por julgar que originalidade não deveria embasar juízo de mérito intelectual; segundo, porque é visível que o juízo de Berlin sobre Bakunin é ideologicamente carregado, ao ponto de servir apenas como contraste para uma representação infiel de Herzen; e, terceiro, porque a contribuição filosófica pela qual Berlin é mais reconhecido, os aspectos negativo e positivo da liberdade, é assunto do qual Bakunin tratara antes⁸⁰. Mais do que isso, em “Dois Conceitos de Liberdade”, Berlin demonstra nominalmente, mais de uma vez, estar dialogando, mesmo que antagonicamente, com a corrente de pensamento anarquista⁸¹. E há também outros trechos nos quais ele parece estar se referindo

⁷⁵ CUTLER, 2009, p. 12.

⁷⁶ DEL GIUDICE, 1981, pp. 18-9, tradução livre.

⁷⁷ Ibidem, p. 22, tradução livre.

⁷⁸ Ibidem, p. 27, tradução livre.

⁷⁹ Ibidem, p. 39, tradução livre.

⁸⁰ MCLAUGHLIN, P.; EBRARY, I. Mikhail Bakunin: the philosophical basis of his anarchism, 2002, p. 10

⁸¹ BERLIN, 2002, p. 166, p. 195.

diretamente ao pensamento de Bakunin sem lhe dar crédito, como quando afirma que os defensores da liberdade positiva costumam afirmar que os homens, em algum momento anterior à autonomia pessoal, se libertam da “escravidão espiritual, ou escravidão da natureza”⁸², que é basicamente uma paráfrase de “Ele [homem] foi desde escravidão animal, e passando pela escravidão divina, uma condição temporária entre sua animalidade e sua humanidade, agora marcha para a conquista e realização de liberdade humana”⁸³. Quando Berlin questiona e condena a atitude exemplificada por Comte de não admitir deliberação política e moral onde o método científico deveria ditar a verdade⁸⁴, essa é justamente uma das objeções da Bakunin ao governo dos sábios. Como pode, então, Berlin acusar Bakunin de não ser original e não ter produzido pensamento que prestasse, se podemos encontrar sinais de que possivelmente Bakunin o teria, negativa ou positivamente, influenciado filosoficamente?

Quando Bakunin rejeita a noção de contrato social como o momento (factual ou hipotético) em que os diferentes indivíduos passam a cooperar entre si para criar uma sociedade, uma vez que um contrato pressupõe uma fundamentação comum prévia – tal fundamentação sendo a linguagem e a cultura, que, por sua vez, pressupõem a existência prévia da sociedade – ele antecipa o que Wittgenstein viria a dizer sobre a linguagem ser um contínuo acordo entre interlocutores realizado por meio de *modos de vida* compartilhados⁸⁵ – em outras palavras, linguagem como criação social. Quando Bakunin afirma que o estado existe e se perpetua decidindo quem deve morrer e quem deve viver, ele antecipa o conceito de *necropolítica* de Achille Mbembe⁸⁶. Além disso, em suas críticas a Marx, Bakunin fez previsões sobre como seria um futuro regime comunista, sua burocracia, seu totalitarismo e a opressão sobre a classe camponesa, preterida numa ditadura do proletariado. Tais previsões corresponderiam assustadoramente ao que viria ser o regime da União Soviética⁸⁷. Isso tudo estabelecido, afirmar que Bakunin carece de originalidade constitui uma injustiça.

⁸² Ibidem, p. 179.

⁸³ BAKUNIN, 1970, p. 21, tradução livre.

⁸⁴ BERLIN, 2002, p. 197.

⁸⁵ WITTGENSTEIN, Investigações Filosóficas, 1999, p. 98.

⁸⁶ MBEMBE, A. Necropolítica, 2018.

⁸⁷ Para os trechos onde Bakunin prevê as características da ditadura do proletariado, ver Bakunin, 1990, pp. 536-7, e citações em BERTHIER; VILAIN, 2016, pp. 134-6.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AVELINO, N. **Le criminel fin-de-siècle: psiquiatrização da anarquia no século XIX.** Revista Aurora: NEAMP – Núcleo de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-SP. 7 2010

AVRICH, P. **Anarchist portraits.** 1988. xiii,316p. : ill.,ports. p.

BAKUNIN, M. A. **Oeuvres.** 5th ed. Paris: P. V. Stock Editeur, 1907. (Bibliothèque sociologique no 4.

_____, **Aux Compagnons de la Fédération des Sections internationales de Jura.:** Fondation Pierre Besnard 1872. Disponível em <http://www.fondation-besnard.org/spip.php?article2065>. Acesso em 17 de abril de 2023.

BAKUNIN, M. **La réaction en Allemagne:** Fragment par un Français (42001_ET), in Bakounine: Ouvres Completes (CD-ROM). Amsterdã: Instituto Internacional de História Social, 2000.

BAKUNIN, M. A.; AVRICH, P. **God and the State. With a new introduction and index of persons by Paul Avrich.** New York: Dover Publications, 1970. xii, 89 p. : port. p. 048622483X.

BAKUNIN, M. A.; DOLGOFF, S. **Bakunin on anarchy. Selected works by the activist founder of world anarchism. Edited, translated and with an introduction by Sam Dolgoff.** London: Allen and Unwin, 1972. xxvii, 405, vii p. : plate, port. p. 0043210120.

BAKUNIN, M. A.; LEHNING, A.; COX, S. **Michael Bakunin: selected writings.** Lond: 1973.

BAKUNIN, M. A.; SHATZ, M.; PAUL AVRICH, C. **Statism and anarchy.** Cambridge: Cambridge University Press, 1990. (Cambridge texts in the history of political thought.

BARBOSA, R. **Obras seletas.** Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 1952.

BERLIN, I.; HARDY, H.; HARRIS, I. **Liberty.** Repr. with corrections. ed. Oxford: Oxford University Press, 2002. xxxiv, 382 p. : ill., facsimis., ports. p. 019924989X.

BERLIN, I.; HARDY, H.; KELLY, A. **Russian thinkers.** London: Hogarth Press, 1978. xxiv, 312 p.

BERLIN, I. **The Crooked Timber of Humanity**. USA, New Jersey: Princeton University Press 2013.

BERTHIER, René; VILAIN, Éric – **Marxismo e Anarquismo**, Trad. Plínio Augusto Coelho, São Paulo, Intermezzo, 2016.

CAHM, C. **Kropotkin and the rise of revolutionary anarchism, 1872-1886**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

CUTLER, R. M. M. **Bakunin and the Psychobiographers: The Anarchist as Mythical and Historical Object**. <http://www.robertcutler.org/bakunin/ar09klio.htm>: 18 p. 2009.

DEL GIUDICE, M. **The Young Bakunin And Left Hegelianism: Origins Of Russian Radicalism and Theory Of Praxis, 1814-1842**. Montréal, Canada: Mc Gill University, Department of Hystory 1981.

KELLY, A.; PAUL AVRICH COLLECTION LIBRARY OF, C. **Mikhail Bakunin: a study in the psychology and politics of Utopianism**. Oxford Oxfordshire New York: Clarendon Press Oxford University Press, 1982. 320 pages.

LORENZO, A. **El proletariado militante**. Confederación Sindical Solidaridad Obrera 2013.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 2018.

MCLAUGHLIN, P.; EBRARY, I. **Mikhail Bakunin: the philosophical basis of his anarchism**. New York: Algora Pub, 2002.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas**. São Paulo: Nova Cultural 1999.

AVALIAÇÃO ESCOLAR: DIÁLOGO ENTRE A EDUCAÇÃO DECOLONIAL E PAULO FREIRE

SCHOLL ASSESSMENT: DIALOGUE BETWEEN DECOLONIAL EDUCATION AND PAULO FREIRE

Rodrigo de Souza Pain¹

RESUMO

O artigo analisa aspectos centrais do processo avaliativo nas escolas brasileiras e aponta a ausência da perspectiva da decolonidade na prática docente. Todas as tensões sociais presentes em nossa sociedade têm reflexo no ambiente escolar, assim, percebe-se que na prática avaliativa encontra-se elementos racistas que atuam fortemente na complexa relação docente /estudante. Como desfazer esse cenário? O descaso do poder público com a educação aumenta o cenário de estresse no espaço escolar. Diante das relações subjetivas da avaliação, indicamos que a prática meritocrática esconde grandes desigualdades no Brasil, encobre o racismo e não contribui para a redução das injustiças sociais na educação. A formação de pessoas professoras é extremamente racializada e precarizada, e isso tem impacto na ausência do debate sobre avaliação. Paulo Freire é lembrado e trazido por pensadoras/es que vem teorizando a educação a partir do pensamento decolonial. A relevância deste trabalho está em trazer um tema crucial da educação brasileira e refletir como descolonizar o processo avaliativo.

Palavras-chave: Avaliação; Escolas Brasileiras; Educação Decolonial.

ABSTRACT

The article analyzes central aspects of the evaluative process in Brazilian schools and points out the absence of the decolonial perspective in teaching practice. All social tensions present in our society are reflected in the school environment, thus, it is perceived that in the evaluative practice there are racist elements that strongly influence the complex teacher/student relationship. How to undo this scenario? The disregard of the government for education increases the stress level in the school environment. Considering the subjective relations of evaluation, we indicate that the meritocratic practice hides significant inequalities in Brazil, conceals racism, and does not contribute to the reduction of social injustices in education. The training of teaching professionals is extremely racialized and precarious, and this has an impact on the absence of debate on evaluation. Paulo Freire is remembered and brought forth by thinkers who have been theorizing education from a decolonial perspective. The relevance of this work lies in bringing up a crucial theme of Brazilian education and reflecting on how to decolonize the evaluative process.

Keywords: Evaluation; Brazilian Schools; Decolonial Education.

¹ Professor Associado do Departamento de Ciências Humanas e Filosofia do Instituto de Aplicação Fernando Rodrigues da Silveira da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Email: rodrigo.pain@gmail.com

Introdução

Avaliar é um dos atos mais complexos da prática docente. Tal ação encontra-se no cerne da discussão acerca das competências e habilidades que os discentes devem adquirir durante a aprendizagem. Será que nossos professores estão preparados para esta tarefa? O que se tem feito para trazer à tona o debate a respeito das práticas avaliativas no contexto escolar? O presente artigo tem como objetivo apontar os caminhos que envolvem a discussão sobre avaliação e fomentar a discussão de uma temática muitas vezes esquecida nas instituições escolares.

O artigo 205 da Constituição Federal de 1988, ao assegurar diversos direitos sociais, é claro ao afirmar que *“a educação é um direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando o pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho”* (BRASIL, 1988, art. 205). Que educação é essa que o Estado garante e investe? É preciso assinalar que a escola deixou de ser o único lugar de legitimação do saber. As novas tecnologias de informação e comunicação têm modificado as relações entre docentes e discentes bem como as práticas de ensino.

A metodologia utilizada na constatação de questões importantes que envolvem a avaliação e a educação brasileira em geral foi à revisão bibliográfica, depoimento de docentes e a observação participante – por meio de vasta experiência em diversos contextos escolares ao longo dos anos -, visando observar as perspectivas mais relevantes que tratam do tema. O método foi o hipotético-dedutivo buscando compreender aspectos da meritocracia enquanto ferramenta que alimenta as injustiças sociais em um país marcado pelas enormes desigualdades sociais e raciais. Assim, eliminamos a sedução que se esconde por trás da prática meritocrática ao apontar as relações subjetivas da avaliação e a colonialidade² que muitas vezes persegue estudantes que representam segmentos historicamente marginalizados no Brasil.

² A opção pelo termo “decolonial” foi feita por se referir a um conjunto de teorias e práticas que buscam dismantellar não apenas as estruturas coloniais externas de dominação política e econômica, mas também as estruturas de poder coloniais internalizadas que persistem após a independência formal. A abordagem decolonial procura desafiar não apenas o colonialismo histórico, mas também as suas consequências duradouras na forma de hierarquias raciais, culturais e epistemológicas.

A avaliação numa perspectiva teórica

Podemos apontar que é relativamente recente essa denominação de “avaliação” vinculada a uma prática até então chamada de “exame”. Os exames escolares, tal como conhecemos e praticamos em nossas escolas, foram sistematizados no decorrer dos séculos XIV e XVII, junto a exigências da modernidade (LUCKESI, 2011)³.

Isso nos remete, logo em seguida, a aspectos que impactam na avaliação da pedagogia tradicional. Centrada no professor, que é a principal autoridade e transmissor de conhecimento, enquanto os alunos são receptores passivos. Foca-se na memorização e repetição de conteúdos, com um currículo fixo e métodos didáticos predominantemente expositivos. Já o empirismo na educação enfatiza que o conhecimento provém da experiência sensorial e da observação direta. Encoraja o uso do método científico e da experimentação, promovendo a aprendizagem através da experiência prática e da evidência observável. O behaviorismo, aplicado à educação, concentra-se no comportamento observável dos alunos. Considera que o aprendizado ocorre por meio de estímulos e respostas condicionadas. Utiliza técnicas de reforço positivo e negativo para moldar o comportamento e promover a aprendizagem, com ênfase na repetição e no condicionamento. Essas três formas de ver o conhecimento tem consequências no campo da avaliação.

Buscar o conhecimento requer interação para além da sala de aula. Procura respeito, pede o convívio com outros sujeitos, partilhando experiências. Se o saber é relação - ligação no sentido de valor, relação de um tipo particular com o mundo, união consigo mesmo e com os outros -, “é o processo que leva a adotar uma relação de saber que deve ser o objeto de uma educação intelectual, e não a acumulação de conteúdos intelectuais” (CHARLOT, 2000). É preciso estar atento para o fato de que muitas escolas brasileiras estão apenas se empenhando em mostrar resultados, em avaliações externas, no sentido de prestar conta aos governos e sem prestar atenção ao processo e ao conteúdo efetivamente educacional e formativo.

Mediante tal afirmação, é relevante salientarmos que o processo educativo é complexo e fortemente delimitado por aspectos pedagógicos e sociais. Buscar uma educação inclusiva, tarefa de toda sociedade brasileira, é um difícil dever. Num grande trabalho de referência, o

³ Nesse caso fetiche é entendido como uma “entidade” criada pelo ser humano para atender uma necessidade e que se torna independente.

sociólogo Pierre Bourdieu (1992) aponta que a escola é, em grande medida, um instrumento de exclusão. Essa instituição converte desigualdades sociais em desigualdades escolares, cuja consequência é a reprodução das disparidades entre classes. Portanto, faz-se necessário apontar caminhos que tragam debates às diferentes práticas de atuação docente. E a avaliação é, sem dúvida, uma das tarefas mais abrangentes que envolvem o magistério.

Entender o ato de avaliar parece tarefa simples aos olhos do senso comum. No Brasil, tradicionalmente, atribui-se uma nota de zero a dez ao estudante, a partir de um ou alguns instrumentos avaliativos, e a apreciação está dada. Alguns autores apontam a fragilidade com o que se verifica a ação de avaliar no país, muitas vezes resultado de uma espécie de negociação na qual o professor aproveita sua autoridade (ou até mesmo a falta dela) para intimidar os alunos, como salienta o educador e filósofo brasileiro Cipriano Luckesi (2011).

Percebe-se que muitos discentes desenvolvem medo e antipatia com o ambiente escolar, o que pode estar associado, dentre vários aspectos, a maneira como docentes utilizam a avaliação. O poder de dar uma nota raramente é usado para induzir subordinação e controlar o comportamento do estudante em sala de aula (FERNANDES e FREITAS, 2007).

As notas aplicadas em caráter quantitativo passam a ser objeto de cobiça por parte de professores – de modo que muitos se orgulham quando boa parte dos discentes não consegue satisfatória pontuação –, e também de estudantes – que fazem qualquer coisa para uma boa contagem, independente de perspectivas lícitas. Luckesi (2011) chama esse contexto de “pedagogia do exame”, o qual traz consequências. No campo pedagógico, é o não cumprimento da função de contribuir para a melhoria da aprendizagem. Na esfera psicológica, a tensão da nota traz personalidades submissas. A avaliação da aprendizagem utilizada de forma fetichizada^[2], segundo o autor, é útil ao desenvolvimento da autocensura. Por fim, há uma consequência no campo sociológico, pois a avaliação da aprendizagem realizada de tal modo acaba por servir ao processo de seletividade social.

É nessa direção que pensa o importante teórico suíço Philippe Perrenoud (1998), que destaca a crise de valores que vivenciamos e seu impacto no próprio sentido da escola. Segundo o autor, é através da prática da avaliação da aprendizagem que se fortalece a hierarquia da organização social. Existe uma espécie de relação de subordinação, em diferentes graus, e que também possui componentes sociais. Em escolas privadas percebe-se que muitas vezes os bolsistas são os que tiram as menores notas. Em entrevista com uma professora da rede privada,

a mesma reconheceu que dá a nota em função da condição do aluno na escola: “*eu seria leviana em não afirmar que sei quem são os alunos que pagam a mensalidade e aqueles que não pagam. Os primeiros são os meus clientes*”, afirmou a docente. A constatação é que a maioria dos alunos bolsistas é de origem negra, o que aponta para um forte componente racial, ou melhor, para o conceito de racismo institucional, como uma ideologia que desenvolve uma relação de hierarquias a partir da cor da pele, proporcionando uma estrutura de desigualdade social permanente na sociedade brasileira, limitando à população negra a ter acesso a seus direitos (WERNECK, 2013, p. 17). Através da ação de avaliar, se classificam e distribuem as classes ou grupos sociais. A classificação dos alunos na sala de aula determina a hierarquia social. O sociólogo peruano Aníbal Quijano (2007) apresenta um modelo de análise do aspecto modernidade/colonialidade, um desses modelos é a colonialidade do ser, no qual se afirma a superioridade da identidade masculina, heterossexual e branca e, de outra forma, a inferioridade da identidade negra, feminina, indígena, homossexual, ou qualquer identidade diferente do padrão estabelecido. A colonialidade é uma forma de poder que surgiu do colonialismo moderno, e aponta uma hierarquia nas relações sociais pautadas na perspectiva de raça dentro do contexto capitalista. Assim, segmentos da sociedade que eram marginalizados e oprimidos no período colonial continuam nesse contexto de modernidade.

A pesquisadora Alzira Camargo (1997), ao analisar os discursos dos alunos sobre avaliação escolar e ao citar o filósofo francês Michel Foucault, chama atenção para as estratégias de dominação por meio da ocupação do espaço como: o enfileiramento, a imobilidade, a posição ocupada na ordem das cadeiras escolares, as filas dos fracos e dos fortes, o remanejamento de classes conforme o aproveitamento escolar, a definição do quadro negro para efeito de exercício da avaliação, e outras que sugerem o princípio do quadriculamento inspirado nas celas dos conventos e na vida em quartéis. Tal conjunto de práticas tem os mesmos propósitos: separar indivíduos, torná-los solitários e impedir a ociosidade para melhor controlá-los e dominá-los⁴.

A prática do exame serve para medir e vigiar o desempenho dos estudantes a partir da nota que obtiveram, bem como estabelece uma comparação entre o desempenho dos diversos alunos⁵. Para Foucault (2002), o exame ocupa uma função extremamente importante também

⁴ A própria tendência de câmeras de vigilância nas escolas, e ultimamente na própria sala de aula é um exemplo.

⁵ Vale salientar que a competição é característica cada vez mais presente na sociedade capitalista, principalmente em tempos de individualismo crescente.

porque expõe para o próprio indivíduo examinado o seu “verdadeiro eu”. Como resultado das avaliações, os estudantes são classificados e objetivados. Porém, em contrapartida, esses indivíduos constroem suas identidades, na proporção em que esses objetivos são absorvidos por eles⁶

Michel Foucault (2010), em sua obra "História da Sexualidade", aborda a temática da escola e a explosão discursiva sobre o sexo dentro do contexto mais amplo do poder e do conhecimento. Ele argumenta que, ao contrário da crença comum de que a era moderna reprimiu a sexualidade, houve na verdade uma proliferação de discursos sobre o sexo a partir do século XVII. Foucault identifica várias instituições que contribuíram para essa explosão discursiva, incluindo a igreja, a medicina, a psiquiatria e as escolas. Esse fenômeno se insere na lógica do poder, que, segundo Foucault, não reprime simplesmente, mas produz conhecimento e regula comportamentos por meio do discurso. Será o exame escolar aquele que importa o desejo pela verdade íntima e confessional do sujeito? E já que através deste o docente é capaz de dizer se o discente estudou, se dedicou, se esteve nas aulas, se é um bom aluno ou um bom cidadão. Não seria, nesse sentido, o exame advindo da avaliação tradicional, aquele que avalia-assujeita e produz subjetividades que desejam a meritocracia?

A autora brasileira Jota Mombaça (2021), a partir da pergunta “*como desfazer o que me tornam?*” tenta desconstruir a engrenagem colonial rumo ao que é novo. Numa reflexão sobre a liberdade dos corpos, o livro mostra a importância que a arte pode ter na libertação de um indivíduo dos estereótipos coloniais. Mombaça questiona as formas como a sociedade tenta silenciar e aniquilar corpos dissidentes, especialmente corpos negros e trans, e destaca a resiliência e a luta desses corpos contra as tentativas de apagamento.

Desta maneira, retornando a Foucault, o autor vê a escola como um instrumento central na disseminação e normatização dos discursos sobre a sexualidade, integrando-se a um amplo sistema de vigilância e controle social que caracteriza a modernidade.

⁶ Michel Foucault analisa o poder não se identificando necessariamente com o Estado, mas nas várias instâncias da vida social e cultural, em uma perspectiva que o autor denominou como microfísica do poder, no qual revela a complexidade e a pervasividade do poder nas sociedades modernas. Ao desvendar como o poder opera através de pequenas ações e interações cotidianas, ele nos proporciona uma ferramenta poderosa para analisar as dinâmicas de controle e resistência em múltiplos níveis. Essa perspectiva desafia a visão tradicional do poder como algo localizado e visível, mostrando que ele é difuso e operante em todas as facetas da vida social.

Camargo (1997) percebe que os relatos dos alunos sobre a avaliação assentam-se na reação do professor diante do erro e do baixo rendimento dos estudantes. Dessa forma, um terço dos relatos dos discentes em sua pesquisa fez alusões a críticas destrutivas, ofensas morais, ameaças, gritos, perseguições, ridicularização, discriminação, todas praticadas em nome da avaliação. A própria ideia de estigma se faz presente como rótulo social negativo que identifica pessoas (ou no caso estudantes) como desviantes, não porque seu comportamento viole normas, mas porque eles têm características pessoais ou sociais que os levam à exclusão (GOFFMAN, 1963).

Isso nos leva à percepção de que para muitos docentes a avaliação é um momento em que sua autoridade é reforçada, atentando, inclusive, contra o artigo 7º da Declaração Universal dos Direitos Humanos, a qual: “todos são iguais perante a lei e tem direito, sem qualquer distinção, a igual proteção da lei. Todos tem proteção contra qualquer discriminação que viole a presente Declaração (...)” (DUDH, 1948, p. 06).

Vale salientar, ainda, que em diversas realidades sociais do Brasil a cultura da violência está fortemente inserida. Muitas vezes a relação docente/discente é pautada por essa característica. Igualmente, muitos professores entrevistados relataram sofrer, em menor ou maior grau, a *Síndrome do Burnout*, ou seja, a exaustão extrema com precariedade do estado físico, emocional e mental por conta da sua atividade em sala de aula⁷

As relações subjetivas que permeiam a avaliação

Na escola a avaliação tem um papel decisivo no que diz respeito ao desenvolvimento cognitivo do aluno e de suas perspectivas de aprendizagem. No entanto, percebe-se que a salutar discussão sobre o tema passa distante da maioria dos docentes. Faltam cursos de educação continuada na maior parte dos sistemas de ensino do país, incorrendo na solidão do

⁷ De acordo com a agência alemã Deutsche Welle, ao citar um ranking de violência nas escolas elaborado pela Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE - 2014), o Brasil lidera as estatísticas. Com mais de 100 mil professores e diretores de escolas do segundo ciclo do Ensino Fundamental e do Ensino Médio (alunos de 11 a 16 anos), considerando dados de 2013, 12,5% dos docentes brasileiros ouvidos relataram ser vítimas de agressões verbais ou de intimidação de alunos ao menos uma vez por semana. A média entre os 34 países pesquisados é de 3,4%. Disponível em: <<https://www.dw.com/pt-br/a-viol%C3%Aancia-contra-professores-no-brasil/a-48442455>>, acesso em: 29 de maio de 2019.

professor, muitas vezes sozinho, abandonado e fragilizado para desenvolver a ação de avaliar seu alunado.

Em diversos momentos da prática docente podemos perceber formas subjetivas de avaliação, o que implica no questionamento de uma possível visão técnica. Nem sempre o professor avalia apenas o conhecimento que o estudante adquiriu em um determinado processo de aprendizagem, mas também valores e atitudes. Ao conceituarmos a avaliação escolar devemos levar em consideração que são diversos os aspectos incluídos nesta definição: o conhecimento assimilado pelo estudante e seu desenvolvimento, assim como o comportamento do discente com seus valores e comportamentos (FERNANDES e FREITAS, 2007).

Para Foucault, a avaliação na escola é uma prática que se insere nas técnicas de poder disciplinar. Através da avaliação, o poder se exerce de forma capilar, regulando e normalizando o comportamento dos indivíduos. Ela serve para categorizar, classificar e hierarquizar os estudantes, estabelecendo padrões de normalidade. Esse processo contribui para a construção de uma "norma" que todos devem seguir, reforçando a disciplina e a conformidade. A avaliação, para o autor, também está profundamente ligada aos processos de subjetivação, ou seja, à maneira como os indivíduos são constituídos como sujeitos dentro de um determinado regime de verdade e poder. Ao serem avaliados, os estudantes internalizam os critérios de julgamento e ajustam seu comportamento e autoimagem conforme esses padrões. Esse processo de subjetivação é uma forma de assujeitamento (conceito foucaultiano interdisciplinar que envolve a análise de como os indivíduos são formados e moldados pela estrutura de poder e normas sociais), onde os indivíduos se tornam sujeitos governados por normas externas que eles acabam por internalizar.

Dessa maneira, os juízos de valor muitas vezes dão a base da avaliação e são comprovados pela opinião pessoal do professor, por aquilo que ele valoriza, por suas simpatias, identificação ou antipatias em relação ao discente, por seus preconceitos, por suas concepções e crenças (ANDRÉ e PASSOS, 1997). Esta contaminação se conhece como “efeito halo” que consiste na interferência que produz a opinião que se tem sobre alguns aspectos de uma pessoa no sentido da apreciação ou não de suas qualidades (CAREAGA, 2001). Tal efeito, muito estudado no campo empresarial, é pouco analisado na prática pedagógica. O clima de estresse e abandono que muitos professores estão submetidos ajuda a reforçar esses aspectos negativos dos estudantes.

Pierre Bourdieu (2001) chama de violência simbólica a ação pedagógica que é objetivamente estruturada e impõe um arbítrio cultural de um grupo de classe a outro grupo de classe. Diversos elementos incorporam a sensação de avaliação, anulando a perspectiva de avaliação neutra⁸. Como observa Gimeno Sacristán, catedrático da Universidade de Madri, alguns docentes valorizam a capacidade de argumentação do aluno, outros a resposta correta, uns a ortografia, outros a expressão escrita, alguns o conceito, outros docentes a técnica. Isso é um efeito das percepções humanas, e é delas que se nutre à avaliação (SACRISTÁN *apud* ANDRÉ e PASSOS, 1997).

Paulo Freire e a perspectiva decolonial

É mister apontar a importância das obras de Paulo Freire nos autores decoloniais. O educador brasileiro influenciou diversos pensadores em variados campos do conhecimento, em especial a pedagogia crítica. A educação como prática de liberdade, trazida por Freire, aponta que o universal não é superior ao local, ao contrário, o primeiro surge das inúmeras práticas locais e do seu processamento, ou seja, o local é redescoberto, modificado, enriquecido e adaptado em cada ato de recriação do conhecimento⁹ (Gerhardt, 2001, p. 104). E a educação popular, que trouxe significativas reflexões sobre os sujeitos colocados à margem da sociedade capitalista, no qual o oprimido deve sair dessa condição de opressão a partir do estímulo da consciência de classe oprimida. Esses dois pontos nos interessam ao refletir sobre a educação decolonial¹⁰.

Da mesma forma que o clássico Livro de Paulo Freire “Pedagogia do Oprimido” apresenta maneiras de desconstruir o mito da estrutura opressora, o ponto de vista decolonial caracteriza diferentes estratégias para a desconstrução da narrativa eurocêntrica. A obra de Freire converge com algumas das principais matrizes críticas de pensamento latino-americano dos últimos anos. De acordo com Camila Penna, a proposta da perspectiva decolonial, tem assim, como a obra de Freire, um valor pedagógico na medida que questiona os referenciais

⁸ Como na frase atribuída a Paulo Freire, mas sem observação bibliográfica, “Não existe educação neutra, toda neutralidade afirmada é uma opção escondida”.

⁹ Segundo o Heinz-Peter Gerhardt (2001), pode-se afirmar que a educação libertadora é um dos poucos conceitos educacionais do Hemisfério Sul adotado por educadores do Norte.

¹⁰ A autora também aponta para os pressupostos e argumentos da obra de Freire que convergem com a literatura decolonial, tais como o raciocínio dialético, a ideia de “colonização cognitiva”, e o argumento de que a dominação (e a estrutura opressora) se fundamenta em mito (do eurocentrismo)

eurocêntricos a partir dos quais o conhecimento na área das ciências sociais é produzido (2014) A autora apresenta diferentes estratégias para reverter a “colonização do ser” que aparecem tanto em Freire como nos autores pós-coloniais, como revolução, objetivação da mitologia opressora (ou eurocêntrica), deslocamento do lugar de fala, e valorização do conhecimento fronteiriço (183, p. 2014).

Em sua obra, “Cartas à Guiné-Bissau”, Freire relata experiências de suas visitas aquele país africano com o propósito de alfabetização da população local sem a perspectiva da educação colonialista, “(...) porque a Guiné-Bissau não parte do zero, mas de suas fontes culturais e históricas, de algo de bem seu, da alma mesma de seu povo, que a violência colonialista não pode matar” (Freire, 1978, p. 10). O próprio autor também salienta que, “(...) a educação colonial herdada, de que um dos principais objetivos era a ‘desafricanização’ dos nacionais, discriminadora, mediocrementemente verbalista...” (1978, p. 15). Assim, Freire busca a superação de um passado recente opressor olhando para a própria realidade, múltipla e complexa da população guineense.

A meritocracia, a colonialidade e a necessidade do debate docente.

Após entrevistar professores, foi simples observar que as discussões que envolvem a prática avaliativa nas escolas brasileiras esbarram na visão meritocrática¹¹. Os termos “meritocracia” ou “valorização do mérito”, embora seduzem num primeiro momento, escondem as complexas e diversas realidades sociais. Para Pierre Bourdieu (1983), os conceitos tem o poder de criar a realidade, e nesse caso, a meritocracia serve para mascarar a desigualdade e as diferentes oportunidades que envolvem os estudantes avaliados. Podemos trazer o conceito de colonialidade para compreender melhor a argumentação. De acordo com Aníbal Quijano (2000), a colonialidade do poder é classificação social da população mundial ancorada na noção de raça, que tem origem no caráter colonial, mas já provou ser mais duradouro e estável que o colonialismo histórico, em cuja causa foi determinada. Entender o Brasil como um país miscigenado, marcado por séculos de escravização da população de origem africana parece ser

¹¹ Perspectiva na qual o sucesso do indivíduo depende exclusivamente do seu mérito, como talento, esforço, habilidade ou *expertise*. Segundo seus críticos, séculos de desigualdades e opressão levaram as minorias sociais a um contexto de desvantagem, portanto sem os privilégios da classe dominante. No caso brasileiro, as enormes desvantagens da classe dominada refletem historicamente em quaisquer indicadores sociais.

chave para compreender que a avaliação escolar também carrega os preconceitos, inclusive racial, no seu cerne.

A formação inicial do professor, do ponto de vista tradicional, é uma educação que visa reproduzir e perpetuar o monoculturalismo, a despersonalização, o aculturamento e que enxerga a diversidade cultural como obstáculo ao processo educacional¹²(LEGRAMANDI E GOMES, 2019, p. 28). Em nossa sociedade existem práticas (como o processo avaliativo nas escolas), tradições e histórias que sofrem profundo preconceito dos setores hegemônicos, isto é, aqueles que se aproximam do que é considerado “correto” por parte daqueles que tem o poder. Muitas vezes essas práticas também são desenvolvidas no campo da educação popular, o que torna mais necessário trazer à baila essas questões.

Percebe-se que a maioria dos professores no âmbito da educação básica concorda com a negação do princípio da meritocracia justamente pelas desigualdades que atingem todo o processo educacional. A meritocracia é um mito que alimenta as desigualdades, e isso tem impacto na Academia, pois um assunto no qual a universidade é bastante carente diz respeito a uma reflexão conjunta sobre que tipo de conhecimento ela deve produzir e para quem são esses conhecimentos (CHALHOUB, 2007). Um exemplo é a pouca importância dada ao ensino de História da África no Brasil, inclusive nos currículos de Ciências Humanas. Num país com mais da metade da população afrodescendente é fundamental repensar conteúdos e necessidades. A visão eurocêntrica da história ainda é uma realidade, seja nas universidades ou nas escolas. É fundamental a busca por teóricos da educação decolonial, pois boa parte da população negra brasileira não se vê representada por autores brancos. Segundo Zulma Palermo:

Optar por uma posición decolonial que ejerce resistència ante esse estado de situación, implica localizarse em um lugar de indidable lucha intelectual y significa también la imprescindible necesidad de debatir com otras maneras de concebir la resistència a la dominación por el poder(...). (PALERMO, 2010, p. 50)

Sabemos que a desigualdade social se reflete profundamente na educação. Num enfrentamento a essa realidade, universidades públicas e diversos concursos brasileiros consagram princípios de ação afirmativa, buscando, assim, proteger minorias sociais e

¹² Basta perceber a pouquíssima valorização dos autores negros, e de países em desenvolvimento nos diversos currículos dos cursos de formação de professores.

segmentos marginalizados historicamente. Esse é um reconhecimento cabal que o princípio meritocrático, no campo avaliativo, tem que ser repensado, contextualizado e criticado, ainda que vivenciamos uma expansão social do conservadorismo que traz consigo a negação das ações afirmativas e uma fantasiosa valorização da meritocracia. Dessa forma, a meritocracia ocupa um importante lugar nesse projeto de educação. Isto porque é esse paradigma que, ao mesmo tempo, encobre as histórias de dominação e subordinação denunciadas pela educação decolonial, também que justifica os “fracassos” escolares de determinados sujeitos ou coletivos sob a defesa de que não fizeram por merecer esse lugar, portanto não estando aptos ou preparados (Leite, Ramalho e Carvalho, 2019).

Apesar do discurso contrário à questão meritocrática por parte dos professores, o que se percebe nos bancos escolares é a continuação dessa prática. Contribui de maneira importante nessa direção à falta de estrutura que caracteriza grande parte das escolas públicas brasileiras, principalmente no que diz respeito à ausência de funcionários com qualificação técnica, tais como pedagogos, assistentes sociais e psicólogos. A diminuição dos investimentos públicos em educação é um fator determinante para a observação desse contexto.

Na avaliação escolar, o professor brasileiro geralmente não tem o suporte técnico administrativo institucional para compreender o cotidiano do alunado para além dos seus encontros em sala de aula. Mesmo convivendo com o estudante, na maioria das vezes não conhece sua história, seus problemas, seu cotidiano, suas demandas, enfim, todo o seu lado humano e social. Ainda temos professores com baixos salários e que precisam lecionar em várias instituições escolares para complementar a renda, bem como salas de aulas cheias. Muitos alunos significam impossibilidade estrutural de aplicação de uma avaliação individualizada. Como agravante, a maior parte das escolas não dispõe do Projeto Pedagógico, e assim as avaliações ficam restritas a particularidades do docente. Ao avaliar o corpo discente, o professor acaba desenvolvendo métodos que tratam a coletividade dos alunos e acabam utilizando instrumentos meritocráticos incapazes de observar as particularidades individuais.

A construção de um projeto pedagógico mais condizente com a situação social e histórica do estudante pode ser medida pelos processos avaliativos desenvolvidos pela instituição escolar (MANTOVANI, 2006). Uma escola que não possui o plano pedagógico é uma instituição que não se conhece. Dessa forma, é fundamental o desenvolvimento de políticas públicas com a visão de fortalecer o “staff” educacional das escolas, e encarar esse

corpo de técnicos como imprescindível no processo educativo. A qualidade de ensino resulta do envolvimento de todos os participantes da estrutura educacional¹³. Desta maneira, central ao projeto político-acadêmico da decolonialidade é o reconhecimento de múltiplas e heterogêneas diferenças coloniais, destarte como as múltiplas e heterogêneas reações das populações e dos sujeitos subalternos a colonialidade de poder (COSTA e GROSGOUEL, 2016).

Em oposição à educação bancária – no qual os educadores "depositam" informações nos estudantes de maneira passiva e autoritária. Este sistema reflete e reforça estruturas de poder opressivas. Primeiramente, a educação bancária tende a perpetuar a ideologia da classe dominante, mantendo as relações de poder existentes e limitando a capacidade dos estudantes de questionar e transformar sua realidade. Além disso, ao tratar os estudantes como recipientes passivos, essa abordagem promove a aceitação passiva da realidade, desestimulando o pensamento crítico e a ação transformadora. Outro ponto é que a educação bancária desconsidera o contexto cultural e social dos estudantes, reforçando uma perspectiva colonialista que ignora suas experiências e conhecimentos prévios - Paulo Freire (2005) propõe a educação dialógica como um caminho para a transformação social. Esta abordagem é caracterizada pela dialogicidade, onde a interação entre educador e educando é baseada no diálogo, permitindo que ambos sejam co-criadores do conhecimento. Esse processo valoriza as experiências e saberes dos estudantes (saberes locais, inclusive), promovendo uma troca contínua e significativa. Através do diálogo, os educandos desenvolvem uma compreensão crítica de sua realidade social, política e econômica, num processo que Freire denomina conscientização. Este é essencial para a emancipação, pois permite que os indivíduos reconheçam as estruturas de opressão e se mobilizem para transformá-las. Ademais, a educação dialógica incentiva a prática reflexiva, onde a teoria e a prática se interligam, promovendo ações concretas que busquem a transformação social.

Assim, o pensamento freiriano entra em um projeto político-pedagógico ativo ao substituir a passividade da educação bancária pela participação ativa e crítica dos estudantes na educação dialógica. Este projeto visa a transformação social, promovendo a igualdade e a

¹³ Um exemplo é o inspetor escolar, um profissional que não deve cuidar somente da parte burocrática, mas também procurar um método de trabalho menos controlador, tornando-se mais participativo e democrático, mais orientador da aplicação da norma e mais estimulador da criticidade e da criatividade tão necessária à melhoria do funcionamento do sistema (SANTANA e NUNES, 2011).

justiça social através do empoderamento dos educandos. A educação deixa de ser um instrumento de domesticação para se tornar um meio de libertação, onde o diálogo, a reflexão crítica e a ação transformadora estão no centro do processo educativo. Desta forma, o pensamento freiriano oferece uma visão radicalmente diferente da educação, que não apenas educa, mas emancipa e transforma.

Nesse contexto na busca pela decolonialidade, vale ressaltar a importância do conceito de "pretuguês" de Lélia Gonzalez (2020), que descreve a influência das línguas africanas no português falado no Brasil. Ele reflete a fusão linguística resultante da interação entre o português e as línguas dos africanos escravizados, evidenciando a resistência e a criatividade cultural afro-brasileira. O "pretuguês" incorpora palavras, expressões e estruturas gramaticais africanas, demonstrando a significativa contribuição africana na formação da identidade e da cultura brasileira. A pensadora negra estadunidense bell hooks, em seu livro *Ensinando a transgredir* defende que a educação como prática libertadora é aquela que se propõe a conhecer o que está "além das fronteiras do aceitável" (Hooks, 2019, p. 24), criando novas visões, permitindo transgressões e sendo contra fronteiras. Para tanto, uma proposta epistemológica que critica o pensamento hegemônico e sua pretensa universalidade, tal qual a decolonial e sua imensa variedade interna, se coloca como um ponto de partida fundamental na tentativa de criação de uma educação que "aumenta nossa capacidade de ser livres" (Hooks, 2019, p. 13).

Considerações finais

Este artigo teve como intuito refletir sobre a prática avaliativa no contexto escolar brasileiro, com contribuições do pensamento decolonial e de Paulo Freire. O princípio da colonialidade se faz presente na escola como instituição de diversas maneiras, inclusive na avaliação, no qual o racismo institucional ainda persiste. Entendo que a decolonialidade deve ser uma prática social constantemente debatida no âmbito escolar e também nos cursos de formação de professores, estes cada vez mais precarizados e racializados. A cultura da violência e a recente e difícil conjuntura política brasileira, marcada por perseguições a docentes e desvalorização de conquistas históricas da educação brasileira como a liberdade de cátedra também assinala esse cenário de tensão que se reflete na relação entre docentes e estudantes.

Há uma necessidade na valorização da equipe escolar que representa a busca pela qualidade de ensino, o que impacta, em última instância, num processo mais humanitário de avaliação. Técnicos administrativos, psicólogos, assistentes sociais, entre outros profissionais representam muito na melhoria do ensino. Faltam profissionais, e isso tem impacto direto na relação entre professor e estudante - marcada pela inquietação por ambos os lados. A busca por uma educação inclusiva e humanizada passa necessariamente pelo reforço da equipe escolar, como também da dialogicidade de Freire, ou seja, à natureza essencialmente dialógica do processo educativo, no qual o diálogo é visto como o meio fundamental para a construção do conhecimento e para a emancipação dos indivíduos.

A avaliação deve levar em conta as particularidades e necessidades dos alunos de maneira individualizada. Deve ser formativa, valorizando um processo contínuo, ou seja, no dia-a-dia da sala de aula, com todos os agentes escolares envolvidos. A prática da meritocracia deve ser repensada no desenvolvimento escolar que tem como objetivos a educação inclusiva e decolonial.

Os estudantes devem ser pensados dentro de sua complexidade como indivíduo pertencente a um conjunto social de maneira democrática e libertária. Também salientamos que a ausência de políticas públicas que facilitem o convívio escolar é uma importante lacuna que está no cerne da tensa relação entre professores e estudantes e que se reflete na prática educativa, inclusive na atividade avaliativa. Devemos buscar, dessa maneira, uma educação libertadora democrática pensando a partir dos sujeitos e suas identidades sociais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRÉ, M.E.D.A; PASSOS, L. F. “Para além do fracasso escolar: uma redefinição das práticas avaliativas”. In: Aquino, Julio Groppa. **Erro e fracasso na escola. Alternativas teóricas e práticas**. São Paulo: Summus, 1997.

DUDH. ASSEMBLEIA GERAL DA ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Paris, 1948. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2018/10/DUDH.pdf>.

BOURDIEU, P. **A reprodução**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992.

- _____. **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.
- _____. **Meditações pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BRASIL. **Constituição Federal de 1988**. Org. Yussef Said Cahali. 9.ed. rev., ampl. e atual. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2007.
- CAMARGO, A. L. C. “O discurso sobre a avaliação escolar do ponto de vista do aluno”. **Revista da Faculdade de Educação**, Universidade de São Paulo, v. 231(1- 2), pp. 283-302, 1997.
- CAREAGA, A. **La evaluación como herramienta de transformación de la práctica docente**. Universidade de los Andes, Mérida: Educere, 2001.
- CARVALHO, José Murilo. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2001.
- CHALHOUB, S. **A meritocracia é um mito que alimenta as desigualdades**. In: Jornal da Unicamp, 7 de jun. 2007. Disponível em: <https://www.unicamp.br/unicamp/ju/noticias/2017/06/07/meritocracia-e-um-mito-que-alimenta-desigualdades-diz-sidney-chalhoub> acesso em: 29 de maio de 2019.
- CHARLOT, B. **Relação com o saber – elementos para uma teoria**. Porto Alegre: Artes Médicas, 2000.
- COSTA, J.B.;GROSFOGUEL,R. “Decolonialidade e perspectiva negra”. **Sociedade e Estado**. Brasília, v.31., n.1, 2016.
- FERNANDES, C. O.; Freitas, L.C. **Indagações sobre currículo: currículo e avaliação**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2007.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: o nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. **História da sexualidade vol. 1: A vontade de saber**. São Paulo: Edições Graal, 2010.
- FREIRE, P. **Cartas à Guiné-Bissau**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____. Pedagogia do Oprimido. 42. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

GERHARDT, H.P. “Educação libertadora e globalização”. In FREIRE, A.M.A (org.). **A pedagogia da libertação em Paulo Freire**. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

GOFFMAN, E. **Stigma – Notes on the management of spoiled identity**. New Jersey: Prentice-Hall, 1963.

GONZALEZ, L. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Editora Zahar, Rio de Janeiro, 2020.

HOOKS, B. **Ensinando a transgredir**. Editora WMF Martins Fontes. São Paulo, 2019.

LEGRAMANDI, A.B;GOMES, M.T. “Insurgência e resistência no pensamento freiriano: propostas para uma pedagogia decolonial e uma educação emancipatória”. **Revista Ambiente e Educação**. São Paulo, USP, v.12, n.1, pp.24-32, 2009.

LEITE, L.H.A., RAMALHO, B.B.M.,CARVALHO, P.F.L. A educação como prática de liberdade: uma perspectiva decolonial sobre a escola. **Educação em Revista**. Belo Horizonte, v.35, 2019.

LUCKESI, C. **Avaliação da aprendizagem escolar: estudos e proposições**. 14. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

MANTOVANNI, E.E. **A avaliação no ensino de História e as contribuições da psicopedagogia**. PUC-Campinas, 2006.

MOMBAÇA, J. **Não vão nos matar agora**. Editora Cobogó, 1 ed. Rio de Janeiro, 2021.

OCDE. TALIS 2013. **Results: An international perspective teaching and learning**. OECD, Paris, 2014.

PARLERMO, Z. “La Universidad Latinoamericana em la encrucijada decolonial”. **Revista de Estudos Críticos**. Universidad Nacional del Comahue, n.1, ano, 1, 2010.

PERRENOUD, P. **Avaliação: da excelência à regularização das aprendizagens: entre duas lógicas**. Porto Alegre: Artmed, 1998.

QUIJANO, A. “Colonialidad del poder y clasificación social”. In CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R.(Org.) **El giro decolonial: reflexiones para uma diversidad epistémica mas allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, pp.93-127.

QUIJANO, A. “Colonialidad del poder y clasificación social”. **Journal of World Systems – Research**. Vol. XI, n.2, 2000, pp.342-386

SANTANA, K.E.S; NUNES, S.C. **Inspeção escolar no processo motivacional suas implicações e importância na educação**. Faculdade Católica de Uberlândia, 2011.

WERNECK, Jurema. **Racismo institucional**. São Paulo: Ibraphel Gráfica, 2013.

HEGEL E A FILOSOFIA COLONIAL DA HISTÓRIA

HEGEL AND THE COLONIAL PHILOSOPHY OF HISTORY

Sergio dos Santos Gonçalves¹

RESUMO

Este artigo tem como objetivo realizar uma interpretação da Filosofia da História de Hegel, pois entende-se que essa obra está inserida em uma hermenêutica colonial, na medida de em que são seus ideais eurocêntricos e racistas que a fundamentam. Na primeira parte deste artigo é feito um recorte analítico da introdução da Filosofia da História de Hegel e seus principais pontos, como a história universal, o desenvolvimento do espírito e a noção de progresso. Em seguida, na segunda parte, é demonstrado como essa obra do filósofo alemão está circunscrita em uma hermenêutica colonial. Por fim, é adotada uma interpretação da Filosofia da História hegeliana que afirma que se trata, de fato, de uma Filosofia Colonial da História, a entendendo como um sintoma da colonialidade, ao mesmo tempo que uma ferramenta de sua manutenção. É possível chegar a essa conclusão, pois se detecta que os padrões de sub-ontologização racial que a colonialidade e a modernidade trazem estão imbricados com a filosofia hegeliana de tal maneira que não é possível separar o pensamento do filósofo dessas crenças eurocêntricas e racistas.

Palavras-chave: Colonialidade; Hegel; Filosofia da História; Racismo; Hermenêutica colonial.

ABSTRACT

This article aims to carry out an interpretation of Hegel's Philosophy of History, as it is understood that this work is inserted in a colonial hermeneutics, insofar as its Eurocentric and racist ideals are the basis for it. The first part of this article provides an analytical outline of the introduction to Hegel's Philosophy of History and its main points, such as universal history, the development of the spirit and the notion of progress. Then, in the second part, it's demonstrated how this work by the German philosopher is circumscribed within a colonial hermeneutics. Finally, an interpretation of the Hegelian Philosophy of History is adopted which states that it is, in fact, a Colonial Philosophy of History, understanding it as a symptom of coloniality, at the same time as a tool for its maintenance. It is possible to reach this conclusion, as it is detected that the patterns of racial sub-ontologization that coloniality and modernity bring are intertwined with Hegelian philosophy in such a way that it is not possible to separate the philosopher's thought from these Eurocentric and racist beliefs.

Keywords: Coloniality; Philosophy of History; Hegel; Racism; Colonial hermeneutics.

¹ Graduado e mestrando em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e pós-graduado na Especialização em Ciências Sociais e Educação Básica pelo Colégio Pedro II. E-mail de contato: sergioldsg08@gmail.com

Introdução

Durante a modernidade, fazer filosofia, sobretudo fazer filosofia política, consistia em articular conceitos chave como humanidade, liberdade, Estado e moralidade. Os filósofos postulavam suas teorias como pretensiosamente universais, ou seja, aplicáveis a toda a humanidade, mesmo utilizando de ideias particulares de onde conheciam, ou por experiência própria, ou por estudo. Entretanto, as discussões a respeito desses conceitos não levam em conta questões políticas de povos que existem fora da Europa. O que isoladamente não é um problema, mas cai em contradição quando se almeja aplicação universal de suas filosofias. A respeito disso, nossa interpretação é de que os filósofos que seguem por esse caminho se baseiam na ideia fundadora da colonialidade de que os povos não europeus não fazem parte da categoria de humanidade da mesma maneira que os europeus fazem (DUSSEL, 1993; MALDONADO-TORRES, 2007).

Hegel se insere em um horizonte hermenêutico moderno em que as produções de filosofias europeias de maior impacto para o pensamento político se confundem com o eurocentrismo e o racismo, no sentido de que uma depende da outra para existir. Assim, nossa leitura de Hegel não tem a intenção de ser um comentário especialista a respeito do filósofo, mas consiste em capturar como em *Filosofia da História* o filósofo alemão estava propagando ideias que dependem necessariamente de um ponto de vista eurocêntrico e racista. Se trata de um exercício de descolonização da filosofia que busca estudar filósofos europeus, mas conhecendo e demarcando seus limites hermenêuticos quando pensados a partir de contexto e ponto de vista próprios. Ao nos entendermos como uma produção de filosofia brasileira e latino-americana, entendemos também que não precisamos tomar os filósofos europeus como a única fonte de uma filosofia válida para realização dessa filosofia. Seguindo a perspectiva decolonial, como fazem pensadores latino-americanos como Aníbal Quijano, Enrique Dussel e Nelson Maldonado-Torres, podemos começar nossos estudos na Europa – o que é quase inevitável nas atuais condições acadêmicas em que a filosofia europeia é a hegemônica em termos de ensino e pesquisa –, mas não precisamos terminar nela.

Hegel e sua Filosofia da História

Em seu livro *Filosofia da História*, publicado postumamente em 1837, Hegel escreve sobre a realização do espírito ao longo da história, destacando algumas características que os

povos devem possuir para que o espírito se realize através deles. O que interessa a nossa pesquisa é entender como, para Hegel, a realização do espírito na história universal depende de fundamentos eurocêntricos e racistas que o próprio filósofo assume abertamente, de tal maneira que não há como distinguir a filosofia do alemão de um ideal supremacista europeu. Antes de nos aprofundarmos mais nesta interpretação, é necessário compreender precisamente os principais conceitos desta obra. Para isso, analisaremos os quatro primeiros capítulos da introdução da obra em questão.

Filosofia da História é considerado por muitos como uma das principais obras do autor, onde possivelmente representa o seu pensamento de forma mais desenvolvida. A filosofia de Hegel, em geral, pode ser entendida não apenas como uma valorização da metafísica, mas, e assim o próprio admite, como um apelo para religião como uma instituição necessária para o ser humano (HEGEL, 1996, p. 118). A proposta de Hegel neste livro é a de descrever como o espírito evolui através de diferentes povos que se situam em diferentes períodos da história, cada um com sua própria cultura. Essa evolução do espírito seria sempre direcionada pela liberdade e pela razão. Tratar da evolução do espírito na história humana é tratar da realização divina na humanidade. O espírito é Deus, que existe não transcendentalmente em relação a nós, mas de maneira imanente. Para o filósofo, o ser humano é a autorreflexão do espírito na natureza, pois é o ser que possui liberdade, o que torna possível que o espírito se realize através dele. Essa realização do espírito é pautada na evolução, ou seja, em progresso teleológico. Isso nos permite a caracterizar essa obra como teo-teleológica, visto que ela trata da realização progressiva do espírito, de Deus, que avança para um fim da história. Esse progresso do espírito absoluto ocorre quando um povo atinge um nível de autocompreensão máximo a respeito do seu próprio espírito, o que se passou em diferentes momentos históricos na humanidade.

Por ser uma atividade do pensamento, essa é, ao mesmo tempo, preservação e transfiguração, uma vez que, ao anular a realidade – a permanência daquilo que ele é –, o espírito alcança a essência, o pensamento, o elemento universal daquilo que ele apenas era. Seu princípio não é mais esse fim imediato – como era –, mas a essência dos mesmos.

O resultado desse processo é que o espírito, ao se tornar objetivo e fazer dessa sua existência um objeto do pensamento, por um lado, destrói a forma determinada de sua existência, por outro, compreende o elemento universal que essa existência envolve, dando assim uma nova forma ao seu princípio inerente. Com isso, altera-se

a determinação substancial desse espírito do povo, ou seja, o seu princípio eleva-se a outro – aliás, superior (ibid 1996, p. 98).

Assim, a história se direciona para realização plena do espírito absoluto, que também designa uma realização plena da liberdade humana, visto que nós somos parte do espírito enquanto agentes de manifestação da liberdade no tempo:

[...] a liberdade em si mesma, que encerra a infinita necessidade de se tornar consciente – pois ela é, segundo seu conceito, o conhecimento de si –, é o fim a que ela tende e a única finalidade do espírito. Na história universal tudo convergiu para esse objetivo final (ibid 1996, p. 32).

De acordo com Hegel, o espírito chega a seu ponto de desenvolvimento mais elevado na modernidade, mais especificamente na cultura germânica/europeia da qual ele mesmo fazia parte, pois é o tempo no qual ele entende que existia autocompreensão, esse conhecimento de si. Isso significa que, segundo o filósofo, a consciência e a concretização da liberdade – que é o sentido que move a história na sua direção – existia na cultura germânica.

Considerando o princípio cristão da autoconsciência e da liberdade, assinalo nestas páginas, provisoriamente, a diferença que também surge, em essência, na própria observação do princípio da liberdade: a história universal é o progresso na consciência da liberdade – um progresso cuja necessidade temos de reconhecer. Ao falar de uma maneira geral sobre a distinção entre o saber e a liberdade, disse que os orientais só sabiam que um único homem era livre, e no mundo grego e romano alguns eram livres, enquanto nós [germânicos/europeus] sabemos que todos os homens em si – isto é, o homem como homem – são livres (ibid 1996, p. 31).

Hegel define a história universal como “a evolução da consciência do espírito no tocante à sua liberdade e à realização efetiva de tal consciência” e afirma que tal evolução ocorre em “uma gradação crescente” a partir de uma dialética “que cria determinações e as supera, e, mediante essa superação, ganha uma característica afirmativa, até mesmo mais rica e mais concreta” (ibid 1996, p. 81–82). Isso significa que “a história universal é, de maneira geral, a exteriorização do espírito no tempo, enquanto a natureza é o desenvolvimento da ideia no espaço” (ibid 1996, p. 91). Esse desenvolvimento da história universal na natureza ocorre a partir da humanidade, mais especificamente, ao longo do progresso da autocompreensão nos povos, na medida em que Hegel entende que o ser humano é uma extensão do espírito. A respeito do que compreende como espírito particular de um povo, o filósofo afirma: “o

conteúdo determinado que recebe a forma de universalidade, e que existe na realidade concreta que é o Estado, é o próprio espírito do povo” (ibid 1996, p. 65–66). A evolução do espírito de um povo é a realização do progresso do espírito divino em direção a uma "totalidade abrangente em si":

Os princípios das sucessivas fases do espírito que anima os povos – em uma sequência necessária de níveis – são apenas momentos do desenvolvimento de um único espírito universal, que por meio deles se eleva e completa na história, até se tornar uma totalidade abrangente em si (ibid 1996, p. 99).

É a partir do espírito de um povo que ele forma sua história particular, ou seja, a partir das ações que o definem é que um povo consegue compreender conjuntamente seus costumes e que leis eles acreditam que devam ser aplicadas universalmente, o que culmina na formação do seu próprio Estado:

Uma sociedade que se fixa e se eleva à condição de Estado exige, no lugar de ordens subjetivas – que são suficientes para as necessidades do momento –, imperativos, leis e decisões abrangentes e universalmente válidas, produzindo tanto uma exposição quanto interesse em compreender ações e acontecimentos em si determinados e duráveis em seus resultados (ibid 1996, p. 78–79).

Um povo só consegue agir de maneira histórica, ou seja, fazer parte da marcha evolutiva do espírito, se conseguir aproximar seu próprio espírito de um estágio de liberdade plena a partir da sua autodeterminação, ou seja, do que vem a ser a sua história particular, que Hegel define da seguinte maneira:

É nela que se expressam concretamente todas as facetas da consciência e do querer, da realidade total desse povo. É na história que uma nação encontra o cunho comum de sua religião, de sua constituição política, de sua moralidade objetiva, de seu sistema jurídico, de seus costumes e também de sua ciência, arte e habilidade técnica (ibid 1996, p. 82).

Enquanto o espírito de um povo é o conteúdo de sua essência, a história particular de um povo se dá na forma em que ele organiza esse conteúdo. Dito isso, o Estado é uma das instituições que o filósofo julga central para que o espírito divino se realize em um povo e, conseqüentemente, que este povo seja considerado parte da história universal: “Na história universal, lidamos com indivíduos, que formam povos, e com totalidade, que são os Estados

(ibid 1996, p. 25). A razão, um dos conceitos mais trabalhados pela filosofia moderna que impulsionou o Iluminismo, também é fundamental para o filósofo alemão, sendo necessária para a realização do espírito absoluto na humanidade. Segundo Hegel, o acontecimento do universal, a passagem de consciência para concretização (ou de potência para ato), seja do espírito ou da história, depende significativamente da razão.

Ela [razão] é o conteúdo infinito, toda essência e verdade, a própria matéria que ela fornece à elaboração de sua própria atividade, pois ela não carece, como o ato finito, de materiais externos e de meios dados que lhe ofereçam alimentos e objetos. Ela se nutre de si mesma, é o seu próprio pressuposto, e seu objetivo é o objetivo final absoluto. Assim, ela própria realiza sua finalidade e a faz passar do interior para o exterior, não apenas no universo natural, mas também no universo espiritual – na história universal. Tal idéia é o verdadeiro, o eterno, a potência pura e simples, que se manifesta no mundo e somente ela se manifesta, sua honra e magnificência: eis o que a filosofia demonstra, como dissemos, e aqui se pressupõe demonstrado. [...] Portanto, o estudo da história universal resultou e deve resultar em que nela tudo aconteceu racionalmente, que ela foi a marcha racional e necessária do espírito universal; espírito cuja natureza é sempre idêntica e que a explicita na existência universal. Tal deve ser, como dissemos, o resultado do estudo da história (ibid 1996, p. 20–21).

Aqui, temos uma aproximação de alguns conceitos: razão e história universal, marcha racional e espírito universal. Porém, mais especificamente, se trata de uma aproximação entre razão e universalidade. É a partir da razão que os indivíduos pensam, agem de acordo com a liberdade da qual se tornam conscientes e formam Estados. Um dos principais dispositivos de afirmação da particularidade europeia moderna enquanto universal abstrato consiste em afirmar que a presença de determinado povo na história universal depende da formação de um Estado. Vale mencionar que aqui é considerada uma ideia de Estado que surge na Europa e a ela é aplicada universalmente como um aspecto necessário para formação de povos no mundo inteiro. Dentro da filosofia hegeliana, esse raciocínio fundamenta a argumentação de que os africanos e toda a reunião humana em sociedade que existe fora do dogma de Estado estão fora da história universal. Cria-se uma ideia de universalidade baseada em construções propriamente europeia, pois essa filosofia está servindo a um projeto político com o objetivo de excluir não europeus da universalidade humana.

Na história universal só se pode falar dos povos que formam um Estado. É preciso saber que tal Estado é a realização da liberdade, isto é, da finalidade absoluta, que ele existe por si mesmo; além disso, deve-se saber que todo valor que o homem possui, toda realidade espiritual, ele só o tem mediante o Estado. [...] No Estado, o universal está nas leis, em determinações gerais e racionais. Ele é a ideia divina, tal qual existe no mundo. Ele é assim o objeto mais próximo da história universal, no qual a liberdade recebe a sua objetividade e usufrui dela. A lei é a objetividade do espírito e da vontade em sua verdade, e só a vontade que obedece à lei é livre, pois ela obedece a si mesma, está em si mesma livremente. Quando o Estado, a pátria, constitui uma coletividade da existência, quando a vontade subjetiva do homem se submete às leis, a oposição entre liberdade e necessidade desaparece. O racional como substancial é necessário; somos livres quando o reconhecemos como lei e quando seguimos essa lei como substância de nossa própria essência (ibid 1996, p. 53–54).

De acordo com Hegel, um povo que não possui cultura nem espírito próprios é incapaz de formar um Estado. Como a religião, a arte e a filosofia de um povo que ajudam a formar seu Estado e seu espírito, um povo que não formou um Estado sequer pode ser concebido como tal, pois ele não haveria atingido a sua autocompreensão, no sentido de identificar a sua própria cultura enquanto a essência de seu espírito. Nesse mesmo aspecto, podemos acrescentar a religião como um fator utilizado para afirmar uma particularidade como universalidade. Para Hegel (1996, p. 66), “a representação de Deus constitui, assim, o fundamento universal de um povo”. Isso significa que um povo, para se identificar enquanto tal, precisa dessa representação de Deus, que consiste, para o filósofo, na representação de um Deus cristão, mais especificamente protestante. Em comparação entre as religiões que dominavam a América do Norte (protestantismo) e a América do Sul (catolicismo) após o processo colonizatório, Hegel considera a protestante com características mais evoluídas historicamente:

Da religião protestante nasceu a confiança recíproca dos indivíduos, a fé em seu caráter, porque na Igreja protestante as obras religiosas são toda a vida e, em geral, toda a sua atividade. Já entre os católicos, o fundamento de tal confiança não poderia existir, porque nos negócios do mundo não reinam senão a força e a submissão voluntária; e essas formas chamadas constituições são apenas instrumentos necessários, que protegem contra a desconfiança (ibid 1996, p. 107).

Apesar da religião que domina a América do Norte ser a mesma da maioria da Europa, Hegel (1996, p. 108–109) pontua que na primeira “reina a mais exacerbada licenciosidade de imaginação em matéria religiosa, faltando-lhe essa unidade que é mantida nos Estados

européus”. Isso significa que a realização do espírito absoluto não depende apenas de povos históricos agindo a partir de sua autocompreensão em direção a liberdade plena, mas que isso seja determinado especificamente por diretrizes cristãs protestantes.

De maneira semelhante, a língua é tida como um fator importante para formação de um povo histórico. A língua, como sinal de inteligibilidade, é considerada um pressuposto para construção do Estado e para formação da história de um povo. Entretanto, como Hegel (1996, p. 81) comenta que com a "expansão dos povos, suas separações e migrações" levou a língua para outros territórios, podemos assumir que ele só considera como língua aquelas que ele mesmo é capaz de compreender. Não passa pela capacidade de compreensão ou pelo interesse do filósofo alemão reconhecer que outros povos possuem outras línguas e sua própria inteligibilidade, capacidade de imaginação e de criação para além de “meros enunciados imediatos” (idem). Os povos que Hegel não compreendia a fala e/ou escrita não possuem língua, segundo o filósofo, o que os torna mudos e fora do início da história universal. Eles apenas adentram a história quando as línguas europeias lhes são trazidas. A particularidade da língua, assim como a religião e o Estado, é também um dispositivo utilizado como formador de um pretense universal que vai se apresentando cada mais exclusivo, dentro de perímetro europeu.

A língua é o ato da inteligência teórica propriamente dita, pois é a sua própria manifestação exterior. Sem a língua, as atividades da recordação e da fantasia são meros enunciados imediatos. Porém, esse ato de inteligência teórica, o seu desenvolvimento posterior e o que está mais concretamente ligado a este último – a expansão dos povos, suas separações, misturas e migrações – permanecem ocultos sob a névoa de um passado mudo. Não são atos de uma vontade tomando consciência de si mesma, da liberdade assumindo outra exterioridade ou uma realidade própria. Não pertencendo a esse elemento verdadeiro, aqueles povos não tiveram história, malgrado o seu desenvolvimento idiomático. O rápido desenvolvimento da língua, o progresso e a dispersão das nações só ganham importância e interesse por razões concretas pelo contato com os Estados, ou por começarem a constituir organizações estatais por conta própria (idem).

Hermenêutica Colonial do Pensamento Hegeliano

A constituição dessa língua – assim como do Estado e da religião nos parâmetros históricos considerados necessários para a realização do espírito – depende do uso da razão. Ao observar a relevância que Hegel (e filosofia moderna em geral) atribui à razão na filosofia e na história, devemos nos atentar para como isso se reflete nas suas afirmações a respeito de africanos não possuírem nenhuma razão, nem filosofia, nem história. Nesse contexto, afirmar que africanos e outras populações que foram colonizadas, como os povos originários da América, por exemplo, não possuem razão é afirmar que eles não são capazes de produzir filosofia nem formar Estados, o que não os qualificariam para serem inseridos na história universal (enquanto realização do espírito). A razão na filosofia moderna, assim como na filosofia grega, é considerada um dispositivo constitutivo da humanidade em oposição aos outros animais, que é o que permite o nosso pensamento e conhecimento. Com Hegel, não é diferente:

Como o animal não pensa, só o homem, apenas este possui a liberdade – e só por ser pensante. A consciência da liberdade implica que o indivíduo se compreende como pessoa, isto é, em sua individualidade e, ao mesmo tempo, como universal, capaz de abstrair-se de todas as particularidades, compreendendo-se, por conseguinte, como infinito em si (ibid 1996, p. 89–90).

Hegel entende que todas essas categorias – Estado, religião e língua – são importantes para que um povo conheça a sua própria cultura e que forme seu próprio espírito. São fatores que o filósofo entende como determinantes para formações de todos os povos, ou seja, de maneira universal. Entretanto, aqui ocorre o que Enrique Dussel (2012, p. 69) pontua como principal movimento do eurocentrismo, pois religião é sinônimo da religião europeia, língua é sinônimo da língua europeia, Estado é sinônimo das construções sociais, jurídicas e políticas europeias, utilizando uma particularidade como régua para universalidade dos povos. Por fim, o resultado é que apenas uma cultura europeia pode tornar um povo histórico o suficiente para que o espírito absoluto se realize nele. Na verdade, o próprio espírito absoluto é um espírito estritamente europeu, pois só se realiza na Europa, ou em quem se espelha na mesma (deliberadamente ou não). A filosofia da história universal é constituída de tal maneira que se identifica totalmente com a afirmação do eurocentrismo.

A colonialidade atua nos países latino-americanos de tal maneira que eles acabam formando suas identidades nacionais de acordo com ideais de seus colonizadores. Segundo

Nelson Maldonado-Torres (2018, p. 49), a colonialidade moldou a ordem das sociedades modernas a partir de três eixos: as experiências vividas em um tempo e espaço por cada sujeito (colonialidade do ser), o conhecimento e a produção de saber do sujeito (colonialidade do saber), e a estrutura da sociedade, as relações de poder e a cultura na qual o sujeito está imerso (colonialidade do poder). Um dos principais pontos nessa mudança colonial junto a modernidade é justamente o peso que noção de raça passa a exercer na percepção de ser, saber e de poder. Assim, Hegel está inserido em um horizonte hermenêutico colonial de tal maneira que, mesmo sem anunciar isso, ele propaga ideais ético-políticos que são marcantes para o projeto moderno-colonial. É uma forma de fazer filosofia que se iguala totalmente ao racismo, não havendo separação entre a produção filosófica e a desumanização de pessoas não europeias.

Este povo, o Norte, Europa (para Hegel sobretudo Alemanha e Inglaterra), tem assim um “direito absoluto” por ser “portador” do Espírito neste “momento de seu Desenvolvimento”. Diante de cujo povo todo outro povo “não tem direito”. É a melhor definição não só de “eurocentrismo”, mas também da própria sacralização do poder imperial do Norte e do Centro sobre o Sul, a Periferia, o antigo mundo colonial e dependente (DUSSEL, 1993, p. 22).

A imposição de um espírito europeu é tão potente nas suas colônias que impede a autodeterminação do espírito desses países mesmo após se tornarem independentes, ou seja, após o fim do colonialismo. Por que os europeus não permitiram que aqueles que eles colonizaram se desenvolvessem completamente e viessem a constituir seu espírito de forma original? Por que não tiveram a chance de “dar às suas leis, ao seu direito e à sua moralidade objetiva a forma de ciência” (HEGEL, 1996, p. 96)? Por que eles impuseram as suas próprias leis, artes, ciência e, de forma mais óbvia, o próprio Estado, através não apenas da colonização, mas da lógica colonial que permaneceu após seu término, isto é, a colonialidade? A única possibilidade de responder essas perguntas passa pela compreensão de que, dentro da hermenêutica colonial, povos não brancos e europeus são entendidos como uma sub-categoria da humanidade, sendo apenas os brancos e europeus parte da humanidade propriamente dita. De acordo com Maldonado-Torres (2007, p. 146), isso designa o que ele nomeia como diferença sub-ontológica, pois a invenção da raça é o que separa hierarquicamente “o ser e o que está mais abaixo do ser”. Dessa forma, a imposição das normas europeias a indígenas e africanos se trata, do ponto de vista colonial, de uma tentativa de educação ao que é humano de verdade, motivo que faz com que Hegel (1996, p. 103–104) ache a escravidão justificada.

A colonialidade é constitutiva da modernidade de tal forma que a perspectiva decolonial entende que ambas são dois lados de um único projeto (MIGNOLO, 2017). Esse projeto tem como um de seus pilares de sustentação a criação da ideia de raça com o objetivo de justificar os critérios para hierarquizar os seres humanos, posicionando os europeus colonizadores no topo dessa hierarquia. Maldonado-Torres (2007, p. 132) afirma que “em termos gerais, quanto mais clara a pele de alguém, mais próximo se estará de representar o ideal de uma humanidade completa”. Na América Latina e na África, colocar pessoas racializadas em situações de desumanização (a partir de pobreza, violência, escravidão e exploração da força de trabalho etc.) é a norma no projeto de modernidade/colonialidade, que é hegemônico há cerca de cinco séculos. Nesse sentido, a produção moderna de filosofia e de ciências humanas também se deu em um contexto de afirmação desses ideais coloniais.

Hegel considera algumas instituições juntamente a questões culturais e características geográficas como parâmetros para a classificação da historicidade dos povos, assim como para a evolução do espírito. Essa determinação de características que são especificamente europeias (portanto, regionais, particulares) são consideradas parte da essência da humanidade, que é um conceito que aparenta indicar uma universalidade da espécie humana. Embora estejamos construindo uma interpretação própria da filosofia da história de Hegel, ele mesmo delimita geograficamente onde a história universal se realiza. O alemão afirma que por motivos naturais climáticos, a região onde se encontra a maior parte da Europa e da América do Norte é a mais propícia para realização da história universal, excluindo lugares considerados pelo filósofo como extremamente quentes e frios.

Inicialmente, devemos apontar as condições naturais que devem ser excluídas de uma vez do grande drama da história universal: as regiões frígidas e as tórridas não são o solo propício para povos históricos [...]. O ser humano está permanentemente voltado para a natureza [nas regiões extremas]: para os raios ardentes do sol ou para o gelo estarrecedor. Por isso, o verdadeiro palco da história universal é a zona temperada, ou melhor, o norte dessa região, porque é ali que a terra apresenta um aspecto continental – e, como dizem os gregos, “tem o peito mais largo” (HEGEL, 1996, p. 102).

Ainda assim, Hegel (1996, p. 109) trata de ser mais específico e distingue novamente a América do Norte da Europa, afirmando que a primeira ainda precisa ser “desbravada” e desenvolver uma “sociedade civil” e um “Estado orgânico” como a segunda. Se a América do

Norte está distante de uma comparação com as formações dos Estados europeus, a América do Sul também passa longe. Ou seja, o “Novo Mundo” não é considerado palco da história universal, pelo menos não nesse período com a cultura que possuía na época, seja na América do Sul, ou na América do Norte:

Por ser a terra do futuro, a América não nos interessa aqui, pois, no que diz respeito à história, nossa preocupação é com o que foi e com o que é, e, em relação à filosofia, nos ocupamos do que não é nem passado nem futuro, mas do que, simplesmente, é, em existência eterna: a razão. E isso já é o bastante para nos ocupar. Deixando de lado o Novo Mundo e os sonhos que ele é capaz de suscitar, passemos ao Velho Mundo, isto é, ao palco da história universal (ibid 1996, p. 110).

Se trata, basicamente, de separar os lugares que possuem a cultura europeia do resto do mundo, afirmando que a Europa é o centro do processo da história universal. Essa posição filosófica pode ser definida como uma universalização pretensiosamente abstrata, que, na verdade, não passa de uma produção também situada de um local geopolítico, que também é concreto. Esse local particular, assim como sua cultura e suas pessoas, tem suas características distintas de outros locais, pessoas e culturas. Essa particularidade (ser europeu) é erguida moral e metafisicamente como superior em relação a todos os outros, afirmando que aqueles de acordo com esse parâmetro possuem valor ontológico real, o que os situa como uma totalidade. Esse é um fenômeno que Dussel (2012, p. 67) já havia pontuado a respeito da relação entre modernidade e eurocentrismo:

Na modernidade, o etnocentrismo europeu foi o primeiro etnocentrismo “mundial” (o eurocentrismo foi o único etnocentrismo mundial que a história conhece: universalidade e europeísmo tomam-se idênticos; é desta falácia reducionista que deve libertar-se a filosofia). O mundo ou a eticidade do filósofo – como é o de um sistema hegemônico (grego, bizantino, muçulmano, cristão medieval e, principalmente, o moderno) – pretende se apresentar como “o mundo” humano por excelência; o mundo dos outros é barbárie, marginalidade, não-ser.

Hegel assumidamente não foge disso, pois entende que o universal e Europa são a mesma ideia:

[...] o Mediterrâneo, o centro da história universal. Ali se encontra a Grécia, ponto luminoso da história. Depois, na Síria, temos Jerusalém, o centro do judaísmo e do cristianismo; a sudeste estão Meca e Medina, berços da fé muçulmana; a oeste, Delfos

e Atenas; ainda mais a oeste, Roma; às margens do Mediterrâneo, acham-se ainda Alexandria e Cartago. Assim, o Mediterrâneo é o coração do Velho Mundo; ele o condiciona e vitaliza. Sem ele não se poderia representar a história universal, que seria como a antiga Roma ou Atenas sem o fórum, onde tudo se reunia. A imensa Ásia oriental ficou afastada do processo da história universal e não se inseriu na Antiguidade; tampouco o norte da Europa, que só mais tarde veio a participar na história universal, pois esta se limitou às terras adjacentes ao Mediterrâneo (HEGEL, 1996, p. 111).

Filosofia Colonial da História

Para fundamentar seu argumento de que a Europa o é centro do desenvolvimento da história universal e, portanto, do espírito absoluto, Hegel segue para comentar características do Sul, tanto nas Américas, como na África. O filósofo mantém uma linha de raciocínio na qual a afirmação ontológica dos europeus enquanto humanos significa necessariamente a negação ontológica da humanidade das pessoas do Sul, que é precisamente de acordo com o que entendemos sobre a hermenêutica colonial. Os europeus só podem se afirmar como centro da história universal pelos mesmos motivos que eles consideram africanos, indígenas, asiáticos etc. povos fora da história: eurocentrismo e racismo.

No sul, os nativos foram tratados de forma mais violenta e utilizados para serviços pesados, para os quais as suas forças eram insuficientes. Mansidão e indiferença, humildade e submissão perante um *crioulo*, e ainda mais perante um europeu, são as principais características dos americanos do sul, e ainda custará muito até que europeus lá cheguem para incutir-lhes uma dignidade própria. A inferioridade desses indivíduos, sob todos os aspectos, até mesmo o da estatura, é fácil de se reconhecer [grifo do autor] (ibid 1996, p. 103–104).

Esse discurso de duas vias hegeliano – a respeito da superioridade da Europa e a inferioridade do Sul –, que também é da filosofia moderna em geral, segue inclusive um caminho de apropriação daquilo que não é europeu. Isso demonstra que não se trata de entender que são as especificidades da Europa que a tornam o auge do desenvolvimento do espírito, mas a própria concepção eurocêntrica que está imersa nessa filosofia. Tudo a respeito do homem para ser considerado histórico – cultura regional, características geográficas etc. – precisa ser da Europa para que a narrativa se mantenha. Se determinado aspecto de um país não é

originalmente europeu, mas eles consideram isto evoluído, esse aspecto ou esse país passa a ser europeu à força.

A segunda parte da África é a região fluvial do Nilo – o Egito –, destinada a se tornar um grande centro de cultura independente – e, por isso mesmo, isolada do resto da África, como a própria África está isolada de outras partes do mundo. A parte norte da África, que pode ser denominada região litorânea (pois o Mediterrâneo tem feito o Egito recuar constantemente), é banhada pelo Mediterrâneo e pelo Atlântico – um maravilhoso trecho de terra onde se erguia Cartago, e onde hoje estão o Marrocos, Argel, Túnis e Trípoli. Esse trecho tinha que ser integrado à Europa – e os franceses fizeram um esforço bem-sucedido nesse sentido, recentemente –, pois, tal como a Ásia Menor, está voltado para a Europa (ibid 1996, p. 117).

Por outro lado, o que acontecia na maioria dos casos quando os colonizadores europeus encontravam nativos nas colônias era um tratamento com uma violência que não costumavam utilizar nas metrópoles de onde vinham. Uma possível interpretação é que essa diferença poderia ser justificada pelo que Wanderson Flor do Nascimento denominou como “colonialidade da vida”, que significa o

processo de criar uma ontologia da vida que autorize pensar que algumas vidas são mais importantes do que outras, desde o ponto de vista político, fundando assim uma hierarquia e uma justificativa para dominação, exploração, submissão sob o pretexto de ser este um caminho para o desenvolvimento da vida menos desenvolvida (NASCIMENTO, 2009, p. 13).

O filósofo brasileiro cunhou esse conceito pensando no fato de que, contemporaneamente, países considerados desenvolvidos não se cobram de utilizar os mesmos parâmetros em pesquisas que envolvam pessoas de países considerados desenvolvidos – estas ficam menos protegidas. A colonialidade da vida opera no mesmo eixo ontológico que permite a não-ética de guerra, princípio colonial definido por Maldonado-Torres. Ambas as ideias estão fundadas na sub-ontologização das vidas das pessoas ameríndias e africanas. Maldonado-Torres (2007, p. 137) argumenta que a colonialidade, a partir do projeto moderno de invenção da raça, faz com que a existência das pessoas racializadas passe a acontecer numa espécie de submundo e que essas vidas são tratadas de forma distintas do que o habitual pelos europeus:

Quando os conquistadores chegaram nas Américas, não aplicaram o código ético que regulava seu comportamento em seus reinos. Suas ações eram reguladas pela ética,

ou, melhor dizendo, pela não-ética da guerra. [...] *O que ocorreu nas Américas não foi só a aplicação dessa ética, senão uma transformação e naturalização da não-ética da guerra, elevada ao ponto de produzir uma realidade definida pela condenação.* Pode-se entender o colonialismo moderno como condenação, ou vida no inferno caracterizada pela naturalização da escravidão, agora justificada na relação com a constituição biológica e ontológica de sujeitos e povos e não somente pelas suas crenças [grifos do autor].

Isso também remete a passagem de Carl Siger que Wanderson Flor do Nascimento utiliza para demonstrar como ainda no século XX os colonizadores podiam agir de forma que seria reprovada eticamente nos seus países, mas que não havia quem fosse os reprovar nas suas colônias:

Os países novos são um vasto campo aberto às atividades individuais, violentas, que, nas metrópoles, se chocariam contra certos preceitos, contra uma **concepção prudente e regrada de vida**, mas que, nas colônias, podem desenvolver-se mais livremente e melhor afirmar, em consequência, o seu valor [grifos do autor] (SIGER apud NASCIMENTO, 2009, p. 14).

Em outras palavras, se deseja que o Norte cometa as barbaridades mais inimagináveis de acordo com sua própria ética nas colônias do Sul, como se estivesse gastando as suas fichas de barbárie onde é eticamente aceitável. Podemos traçar um paralelo com a maneira que Hegel analisa a invasão seguida de colonização espanhola na América do Sul:

Os espanhóis apossaram-se da América do Sul para dominar e enriquecer, tanto pelas funções políticas quanto pela opressão. Como a metrópole à qual estavam subordinados ficava muito distante, eles tinham espaço à vontade para exercitar o seu arbítrio. Os espanhóis usaram a força, a habilidade e a confiança para alcançar um grande predomínio sobre os índios (HEGEL, 1996, p. 107).

Passando especificamente para maneira como Hegel analisa a África no progresso de realização do espírito absoluto na história, inicialmente, Hegel (1996, p. 117) já reconhece que abandona a categoria da universalidade para analisar os negros. Esse conceito de universalidade é o que justamente vinha sendo utilizado em conjunto da ideia de humanidade, ou seja, sempre que algo é afirmado sobre a humanidade, é afirmado de um ponto de vista supostamente universal, de modo que seria válido para todos os seres humanos. Isso significa que, para ele, os negros africanos estão fora da humanidade. Assim, se comprova que o caráter de universalidade da humanidade tem uma demarcação muito específica, pois o autor argumenta

que nos negros “nada evoca a ideia do caráter humano” (ibid 1996, p. 118), vide que eles não existem de acordo com os termos que englobam e delimitam essa suposta universalidade: a religião dos negros africanos é diferente da europeia, assim como não são encontrados Estados da exata maneira como se encontravam na Europa. Para Hegel, a essência do ser humano está conectada estritamente com uma ideia de religião e de Estado que são constitutivas exclusivamente da Europa. Ao encontrarem povos que vivem de forma própria, fora desses parâmetros que são atribuídos como universais para a humanidade com base em eurocentrismo e racismo, eles são classificados pelos europeus como não humanos, como algo inferior ontologicamente.

O caráter tipicamente africano é, por isso, de difícil compreensão, pois para apreendê-lo temos que renunciar ao princípio que acompanha todas as nossas ideias, ou seja, a categoria da universalidade. A principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com a própria vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência. Em sua unidade indiscriminada e compacta, o africano ainda não chegou a essa distinção de si como indivíduo e de sua generalidade essencial. Por isso, carece também do conhecimento de uma essência absoluta, que seria um outro, superior a ele mesmo. O negro representa, como já foi dito, o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a ideia do caráter humano. Os extensos relatórios dos missionários comprovam esse fato, e o maometismo parece ser a única coisa que traz a cultura, de certa forma, até os negros (ibid 1996, p. 117–118).

Aqui, “negros” e “homem” são nitidamente duas categorias separadas, sendo “homem” tudo que envolve as características e determinações dos povos ocidentais e europeus e “negros” como tudo a respeito dos africanos – o que, por si só, são afirmações racistas.

Se a arbitrariedade é o absoluto, a única objetividade real que a intuição alcança, assim o espírito que se encontra nesse nível não pode conhecer a universalidade. Por isso, os negros demonstram esse desprezo total com relação ao homem, que sob o ponto de vista jurídico e moral constitui a determinação básica. Também não existe o conhecimento da imortalidade da alma, apesar de surgirem fantasmas dos falecidos. A carência de valor dos homens chega a ser inacreditável (ibid 1996, p. 119–120).

Na sequência, o filósofo alemão retoma a ideia de que a consciência da própria liberdade é essencial para o homem – em uma referência ao que o distingue dos animais – para

afirmar que os negros foram escravizados por não possuírem consciência da própria liberdade. Tal afirmação parte de um europeu que nunca se encontrou em uma situação na qual teve que escolher entre ser escravizado ou a morte. É importante ressaltar esse argumento que está sendo utilizado em um discurso abertamente racista, pois o encontramos esse tipo de argumento contemporaneamente. Nesta época, para quem se favorecia da escravidão, era mais conveniente afirmar que os africanos foram os culpados pela própria escravidão – retirando-lhes da posição de vítimas – do que tomar medidas para responsabilizar quem de fato comandava regimes escravocratas e o tráfico de pessoas, visto que isso interferiria diretamente no crescimento econômico desses Estados. Da mesma maneira, atualmente, é mais simples para o patriarcado culpabilizar as mulheres que sofrem violência de gênero, afirmando que elas mesmas permitiram que isso ocorresse, do que romper com um ideal estruturalmente machista que as colocam numa posição de defesa pela própria vida constantemente.

Para a filosofia moderna, apenas homens europeus são pessoas. Apenas homens europeus possuem moralidade, lei, Estado, consciência da própria liberdade, religião “propriamente dita”. O homem europeu é início e o fim da universalidade da humanidade, da história e do espírito.

Outro fato característico entre os negros é a escravidão. Os negros são escravizados pelos europeus e vendidos na América. Entretanto, em sua própria terra, sua sorte é, na prática, ainda pior; lá existe realmente a escravidão absoluta – já que o fundamento da escravidão é que o homem não possua consciência de sua liberdade e assim se degenera, tornando-se uma coisa sem valor. Entre os negros, os sentimentos morais são totalmente fracos – ou, para ser mais exato, inexistentes. Os pais vendem os seus filhos, ou vice-versa, dependendo de quem tiver primeiro a oportunidade. Por meio da insidiosa influência da escravidão, todos os laços morais de respeito que mantemos uns em relação aos outros desaparecem. Os negros nem pensam em cobrar dos outros o que nós estamos acostumados a exigir (HEGEL, 1996, p. 120).

Com o ideal de não-ética da guerra, Maldonado-Torres (2007, p. 137–138) nos ajuda a capturar como a escravidão e o racismo modernos comandados pelos europeus se distinguem de outras formas de escravidão e racismo que já ocorriam na humanidade, na África ou em outro continente:

Que seres humanos podem ser convertidos em escravos quando são vencidos em guerra se traduz, nas Américas, na suspeita de que os povos conquistados, e mais

tarde os povos não europeus no geral, são constitutivamente inferiores e, portanto, devem assumir a posição de escravos e servos. [...]

Sugiro aqui que, no tocante a concepção de sujeitos, o racismo moderno, e por extensão a colonialidade, pode ser entendido como a radicalização e naturalização da não-ética da guerra. Esta não-ética incluiu práticas de eliminação e escravização de certos sujeitos – particularmente, mas não unicamente, indígenas e negros – como parte da colonização.

Ainda sobre a escravidão, Hegel afirma ser contra a abolição imediata, por entender que é por meio dela – e apenas dela – que os negros africanos podem ser educados. Entretanto, a colonialidade é esse vão entre as raças que nunca fecha completamente, criado pela eterna suspeita de toda desumanidade que os corpos racializados podem representar. Assim, para os brancos eurocêntricos iluministas, por mais que os europeus continuem “ensinando aos negros o caminho para a emancipação” (ANDRADE, 2017, p. 306), os negros jamais aprenderão completamente, pois jamais serão brancos o suficiente para isso.

Existente mesmo no Estado, a escravidão é uma fase de educação, um momento de passagem de uma existência isolada e sensível para um tipo de participação futura, em uma moralidade mais sublime e na cultura associada a essa moralidade. A escravidão é, em si e por si, injustiça, pois a essência humana é a liberdade. Mas para chegar à liberdade o homem tem que amadurecer. Portanto, a abolição progressiva da escravidão é algo mais apropriado e correto do que a sua abrupta anulação (HEGEL, 1996, p. 124).

Por fim, Hegel admite que, na sua visão, a África é muito pouco evoluída historicamente e que o espírito absoluto ainda se encontraria nela em um estágio mais inicial:

Com isso, deixamos a África. Não vamos abordá-la posteriormente, pois ela não faz parte da história mundial [...]. Na verdade, o que entendemos por África é algo fechado sem história, que ainda está envolto no espírito natural, e que teve que ser apresentado aqui no limiar da história universal (HEGEL, 1996, p. 124).

Considerações Finais

Em conclusão, podemos afirmar que a *Filosofia da História* de Hegel está inserida em um horizonte hermenêutico colonial. Isso significa que sua obra em que é estruturada por um

projeto moderno que tem como objetivo promover e manter um ideal racista e eurocêntrico a respeito de tudo que envolve o ser humano. Na mesma medida, a *Filosofia da História* de Hegel evidentemente toma parte para que esse projeto se mantenha hegemônico. Essencialmente, se trata de afirmar uma humanidade cuja universalidade é exclusiva², entendendo essa humanidade não necessariamente como uma categoria de espécie biológica, mas definitivamente ontológica, na qual se age a partir de uma supremacia branca e europeia. Nesse sentido, podemos destacar que mesmo após a comprovação de que não existem raças humanas distintas biologicamente, ou seja, após a comprovação de que o racismo científico era apenas uma crença infundada cientificamente, essa crença permaneceu no imaginário de muitas pessoas – da mesma maneira que a colonialidade permaneceu após o fim do colonialismo.

Ao demonstrar as raízes racistas da filosofia de Hegel, este trabalho não tem como objetivo propor que esse filósofo jamais seja estudado, porque era racista. Quando encaramos esse “centro da história universal” de onde vem os principais pensadores da filosofia moderna, precisamos entender por completo o que eles dizem, de onde dizem e por que razões dizem. Essa interpretação filosófica só pode ser realizada porque parte de um pressuposto de que toda filosofia é pensada por um corpo e que é influenciada por este. Assim, quando a corporeidade é exposta abertamente como parte desse processo, revelamos uma faceta que não é assumida pela filosofia moderna, que é tão essencial quanto outras que ela se orgulha: a colonialidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, É. A OPACIDADE DO ILUMINISMO: O RACISMO NA FILOSOFIA MODERNA. **Kriterion: Revista de Filosofia**, v. 58, n. 137, p. 291–309, ago. 2017.

DUSSEL, E. **1492: O encobrimento do outro (A origem do mito da Modernidade)**. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, E. D. **Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão**. 4a. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

² Essa noção tanto de humanidade e como universalidade exclusiva foi inspirada no trabalho de dissertação de Pedro Gonçalves (2018), onde o autor elabora como a filosofia de Kant está atrelada a bases racistas em que o filósofo alemão admite textualmente crer.

GONÇALVES, P. A. P. **Crítica da razão racista: a colonialidade do pensamento racial de Kant**. Dissertação (Mestrado)—Curitiba: Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2018.

HEGEL, G. W. F. **Filosofia da história**. Tradução: Maria Rodrigues; Tradução: Hans Harden. 2. ed. Brasília: Editora UnB. Edição do Kindle., 1996.

MALDONADO-TORRES, N. SOBRE LA COLONIALIDAD DEL SER: CONTRIBUCIONES AL DESARROLLO DE UN CONCEPTO. **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**, p. 127–167, 2007.

MALDONADO-TORRES, N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. Em: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO TORRES, N.; GROSGOUEL, R. (Eds.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 31–61.

MIGNOLO, W. D. COLONIALIDADE: O LADO MAIS ESCURO DA MODERNIDADE. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, p. 1–18, 2017.

NASCIMENTO, W. F. DO. A modernidade vista desde o Sul: perspectivas a partir das investigações acerca da colonialidade. **Padê: Est. em Filos., Raça, Gên.e Dir. Hum., Brasília**, v. 1, n. 1/2, p. 1–19, 2009.

O MATERIALISMO DA PALAVRA E O PALAVRISMO DA MATÉRIA – DE LACAN A NANCY E PARA ALÉM

THE MATERIALISM OF THE WORD AND THE WORDINESS OF MATTER – FROM LACAN TO NANCY AND BEYOND

C. C. Coelho¹

RESUMO

Neste artigo articulo a noção de corpo e ser-com tal qual aparece na obra de Jean-Luc Nancy com o neologismo produzido por Jacques Lacan na sua conferência sobre o Sintoma de 1975, a saber, o *motérialisme* que traduzo como *materialismo da palavra* e acrescento um segundo tradução com inspiração no pensamento de Nancy e dando continuidade aquilo desenvolvido no livro “Ontofagia”, o *palavrismo da matéria*. O pensamento da desconstrução nos ajuda a pensar a singularidade, aquilo que aparece como excesso nas estruturas coletivas que nos produzem. Do grande Outro de Lacan ao pequeno outro de Nancy há um abismo, um espaçamento infinito.

Palavras-chave: desconstrução; linguagem; materialismo; psicanálise.

ABSTRACT

In this article I articulate the notion of body and being-with as it appears in the work of Jean-Luc Nancy with the neologism produced by Jacques Lacan in his conference on Symptom, at 1975, namely, *motérialism* that I translate as *materialism of the word* and I add a second translation inspired by Nancy's thinking and continuing that developed in the book “Ontofagia”, *the wordiness of the matter*. The thought of deconstruction helps us to think about singularity, that what appears as excess in the collective structures that produce us. From big Other of Lacan to small other of Nancy there is an abyss, an infinite spacing.

Keywords: deconstruction; language; materialism; psychoanalysis.

¹ Carlos Cardozo Coelho é professor colaborador da Pós-graduação em Filosofia da UERJ, doutor em Filosofia pela PUC-Rio com estágio sanduíche na Université de Paris X - Nanterre la Défense. Tem pós-doutorado pela UERJ e é psicanalista membro do EBEP-Rio. E-mail: psicanalistacoelho@gmail.com

*O simbólico do simbólico e a verdade da verdade,
é que o sentido não seja atado, mas por atar, cada
vez, por cada um, em todo sentido. Isto que é
sensato do sentido – a psicanálise é bem
posicionada para o saber – é que ele surge para
aquém da oposição entre o sensato e o insensato.*
Jean-Luc Nancy

*dans ce **motérialisme** que réside la prise de l'inconscient
– je veux dire que ce qui fait que chacun n'a pas trouvé
d'autres façons de sustenter que ce que j'ai appelé tout à
l'heure le **symptôme**.*

Jacques Lacan

Pretendo, aqui, atar estas duas citações para articular aquilo desenvolvido no livro “*Ontofagia, um materialismo mágico*” (Coelho, 2020), mas desta vez sob outra visada. Não fenomenológica ou hermenêutica, mas, se assim o posso dizer, *ultrafenomenológica* (Nancy, 2002). Da aparição enquanto tudo aquilo que há e da aparição enquanto, sempre, comparação.

Não há nada de mais profundo ou secreto que a própria aparição/comparação.

Para Nancy, ser é igual a ser-com; ser-com é igual a corpos endereçando-se uns aos outros.

Ontologia do corpo = excrição do ser. Existência endereçada ao fora (*lá* não há nenhum gesto de endereçar, nenhuma destinação; e no entanto – mas como? – há destinatários: eu, tu, nós, os corpos, em suma). Ex-istência: os corpos são o existir, o ato mesmo da ex-istência, o *ser*. (Nancy, 2000, p.20)

Para ele tudo aquilo que existe são corpos e para ser-com os outros (a mesma coisa que existir), basta ter um corpo. Ser é ter/ser um corpo e ter/ser um corpo significa estar encadeado numa rede de relações (*rapport*): ser-com. Contrariando Heidegger que pensa o ser-com como uma estrutura do *Dasein*, tudo aquilo que é, seja um animal ou uma pedra, produz mundo e, por conseguinte, existe com os outros existentes. Existência = co-existência.

Comparecer, ser-com e comer. Espero que ao alcançarmos o final deste texto cheguemos em algum lugar por entre *Isso*.

*

Voltemos ao título: o *materialismo* da palavra e o *palavrismo* da matéria.

Trata-se de uma reflexão sobre a palavra e sobre a matéria: da matéria à palavra e da palavra à matéria. Mas poderíamos colocar de diversas outras formas como, de fato, já o foi colocado ao longo da história da Filosofia: a coisa e o nome; sentido e a referência (*sinn* e *bedeutung*); significação vazia e o seu preenchimento (*Bedeutung* e *Erflung*) etc.

De Lacan a Nancy. Da Filosofia aos confins da psicanálise e mais além. Das palavras que escrevo a como elas tocam, materialmente, os seus olhos, aqui e agora, a cada vez.

A filosofia tradicionalmente é conhecida pela busca incessante pela Verdade única, pelo incondicionado, pelo universal. Em contrapartida, a psicanálise parte da experiência clínica da escuta de um sofrimento singular. Podemos dizer que

[...] ela [a filosofia] pergunta como o universal pode ser objeto de um pensamento e como um objeto, qualquer que seja ele; pode ser pensado segundo o universal. [...] Kant tinha um nome para isso, ele dizia “o incondicional”. A razão exige o incondicionado, é a sua paixão. Ela exige isto que não depende de nada de prévio, de nenhuma condição já colocada. Se eu admito uma condição, algo prévio, eu não posso começar a filosofar. Ou bem a objetividade universal é dada, e ela não pode variar. Ou bem ela só é uma disposição inconsistente, um mingau de “valores”, de virtudes e de bom senso que podemos aquecer e servir sobre tudo. Há hoje um modo cultural da “filosofia” que aquece sem cessar este mingau bem leve, deixando flutuar no seu vapor a vaga promessa de uma verdade final incondicionada. Nós apoiamos assim uma ideologia ético-pragmática consensual e barata, dopando completamente o valor de mercado do título de agora em diante custoso de “filósofo” (Nancy, 2004, 9-10).

Segundo Nancy, a Filosofia está submissa a essa procura incessante pelo incondicional, mesmo as filosofias contemporâneas de tradição hermenêutica que passaram pelo confronto com o estruturalismo, com a psicanálise e com o marxismo (os mestres da suspeita). Tratam-se de filosofias que problematizam a ideia de verdade única, pensando a multiplicidade de culturas, de linguagens, de interpretações, de modos de existência etc., mas sempre com algo de anterior e mais fundamental a esta multiplicidade que estabelece um critério universal. Como exemplo podemos pensar no “multiculturalismo” que repousaria na imagem de uma natureza única em cima da qual as culturas se organizariam e variariam. Este tipo de pensamento, ao pensar *algo* como anterior que (des)encadeia todas as redes de existentes, cai na lógica daquilo que Derrida (1967) nomeou como metafísica da presença.

Pensando em termos de linguagem, podemos dizer que existiria um mundo homogêneo, ou ao menos relativamente homogêneo, que seria externo ao fato linguístico e que a linguagem o expressaria. Neste contexto cada língua seria uma *visão de mundo* acerca deste mundo único e revelaria um aspecto disso que permanece de externo. Desde ao menos o advento do estruturalismo linguístico colocamos em questão esta visada ontológica da linguagem. O problema da tradução nesse sentido seria apenas uma maneira de transpôr de uma língua para a outra, essa diferente visada sobre aquilo que permanece o *mesmo* e excede a própria linguagem. Mas, como veremos, a questão é muito mais de transformação e mutação do que tradução neste movimento representativo.

Quando passamos do paradigma da tradução para o paradigma da transformação (entre línguas), uma série de questões se colocam. Como é possível, por exemplo, expressar algo de verdadeiro? Como podemos, por exemplo, falar materialmente dos dispositivos de racialização sem fazer recurso ao incondicional? Para responder estas questões precisaremos ainda percorrer um trajeto.

Segundo Nancy, há um discurso que sustenta que mesmo após a crise da metafísica ocidental (e da representação), mesmo após aquilo que Nietzsche chamou de “morte de Deus” e que depois virou o “fim do homem”² e o “fim do mundo”³, ainda podemos encontrar algo de seguro, um solo firme para nos apoiarmos. Para o francês isto acaba se tornando um discurso de poder por parte da filosofia. A filosofia acaba tentando assegurar e garantir uma validade a esta disciplina que sempre foi – e permanece sendo – refém do incondicional.

Os filósofos não saem da terra como champinhons, dizia Marx. A filosofia não saiu do “milagre grego” nem de uma brusca revelação do *logos*. Ela nasceu de uma retirada das condições dadas num mundo de deuses, de sacrifícios, de hierarquias e de hierofanias. Ela nasceu de uma retirada das razões do mundo. Aquilo que restava sem razão, é o que ela representou como o ser colocado a nu, ou como o *logos*, mais tarde como a certeza do sujeito, ou como a sua transcendência intencional, ou como a história, etc.: mas, cada vez, o desejo de razão traduz em verdade isto, que o mundo se engajou na ausência de razão.

Isto que desde então deveio crônico, é a compulsão de exigir um incondicionado lá onde, com efeito, tudo está retirado, toda origem, toda filiação. O incondicionado é

2 Derrida, 1972, 129-164

3 Nancy, 1993, 13-21

requisitado porque nós somos sem condição dada. Só resta, se podemos dizer, o dom no estado puro: o mundo, a história, o homem enquanto dom que nada o precede. (Nancy, 2004, p.12)

Se por um lado a filosofia sempre buscou o incondicionado e somos sem condição dada, como podemos escapar ao vale tudo e afirmar a materialidade das nossas relações sem apagar a singularidade? Neste caminho o encontro entre filosofia e psicanálise pode ser proveitoso.

*

Prometemos *pensar com* Lacan e *com* a matéria da psicanálise, para isso precisamos falar do *corpo significante* e temos que entender que o conceito de “significante” lacaniano não é estruturado analogamente ao “significante” saussuriano. Ao contrário, o significante de Lacan não implica necessariamente um “significado”, pois o psicanalista francês substituiu o conceito de signo – indissociável da distinção entre significante (forma fônica) e significado (forma semântica) – pelo conceito de algoritmo. O algoritmo seria o signo cancelado, o signo marcado pela falta do significado (aspecto inteligível). Desta forma, Lacan desviaria do dualismo antropológico tradicional.

O algoritmo não é o signo. Ou melhor: o algoritmo é o signo enquanto não significa (sobre o modo da representação do significado pelo significante). Poder-se-ia talvez arriscar a escrever: o algoritmo é o signo (cancelado). Signo sob canceladura de preferência a signo destruído (Nancy; Lacoue-Labarthe, 1991, p. 47)

Se podemos ler este *corpo significante* de maneira crítica ao reproduzir o dualismo antropológico⁴ (como o fazem Derrida e Nancy, pois para eles o significante fálico ainda ocuparia a função de significado ao encadear as remessas significantes), Lacan vai mostrar o significante e a sua materialidade para além dessa oposição ocidental entre sensível e inteligível, abrindo espaço para repensarmos a própria noção de “corpo”. Se por um lado o corpo tem um aspecto imaginário diante do olhar do outro na formação do eu, ele é, ao mesmo tempo, corpo simbólico e corpo real. Como Lacan afirma na conferência sobre o sintoma de 75:

4 Para uma leitura distinta do estruturalismo e do pensamento saussureano diante da tradição metafísica, mostrando como o pensamento de Saussure foi mais além do que presumia Derrida e Nancy ver Maniglier, 2011 e Coelho, 2013.

Se o homem – dizê-lo assim parece uma banalidade – não tivesse o que se chama um corpo, eu não vou dizer que ele não pensaria, pois isto é óbvio, mas ele não estaria profundamente capturado pela imagem de seu corpo.

O homem está capturado pela imagem de seu corpo. Este ponto explica muitas coisas e, inicialmente, o privilégio que tem dita imagem para ele. Seu mundo, se é que esta palavra tem algum sentido, seu *Umwelt*, o que o rodeia, ele o *corpo-reifica*, o faz coisa à imagem de seu corpo.

Não tem a menor ideia, certamente, do que acontece neste corpo. Como sobrevive um corpo? (Lacan, 2017, p. 8)

Segundo Lacan, o homem é capturado pela imagem de seu corpo e reifica seu mundo a partir deste *corpo imaginário*, denegando outras dimensões que extrapolam e excedem a imagem deste suposto corpo. Esse processo imaginário faz parte dos processos de produção dos sujeitos. Mas o corpo ao mesmo tempo em que se reconhece através desse campo imaginário, ele é atravessado pelas palavras (o campo simbólico) e pelo real – que resiste. Ele (o real) resiste enquanto *impossível* de ser apropriado, enquanto aquilo que não cessa de não se escrever. Resiste ao espelho e às palavras. As palavras (a estrutura simbólica) que preexistem a todo corpo “individual” modalizam e abrem – ao mesmo tempo fechando-se – possibilidades para que determinado corpo produza-se singularmente, mas essa singularidade se dá sempre na inscrição de uma estrutura (coletiva) previamente dada e anterior ao sujeito (este sempre cindido e atravessado pela diferença).

“O poder de nomear os objetos estrutura a própria percepção” (Lacan, 2010, p. 231).

A oposição entre masculino e feminino (Perelson, 2018), por exemplo, mascara um mecanismo de dominação (fálico) no interior da qual o masculino é lido como termo positivo e o feminino é lido sempre como privado e em falta em relação ao termo primevo. Este mecanismo de dominação está inscrito na própria língua (no simbólico) e permite com que sejamos capazes de enxergar e projetar o masculino ao azul e o feminino ao rosa.

*

Retomemos o título deste texto. O *materialismo da palavra* convertido em *palavrismo da matéria* abre outro continente de sentido, outro sentido da própria palavra sentido e, com ela, da palavra “palavra”.

É, se me permitem empregar pela primeira vez esse termo, nesse *motérialisme* onde reside a tomada do inconsciente – quero dizer que é o que faz com que cada um não

tenha encontrado outros modos de sustentar a não ser o que a pouco chamei o sintoma.
(Lacan, 1975, p. 12-13)

Motérialisme, um intradutível que, aqui, diante de vocês, traduzo o seu impossível mesmo: ao substituir o “a” pelo “o” da palavra *matérialisme* (materialismo), Lacan cria um neologismo que coloca a palavra *mot*, que em francês quer dizer palavra, no interior da própria materialidade da matéria. O incorporal da palavra faz, neste sentido, corpo. A longa tradução que faço aqui, “*materialismo da palavra e palavrismo da matéria*”, tenta dar um passo a mais para além do poder impessoal (*das Man*) e material que as palavras portam. Um passo a mais para pensar o poder daquilo que escapa ao campo da linguagem humana, ou melhor, aquilo que comparece como *excesso*. O impossível desta tradução já atesta o caráter limítrofe do que trazemos e nos coloca diante do próprio paradigma da transformação entre-línguas.

Não é casual que justamente nesta conferência sobre o sintoma e o corpo, Lacan vai trazer sua frase polêmica “a mulher não existe”. Não existe na medida em que é definida (a mulher) pelo pensamento ocidental como em falta, como derivada de algo original. Nesse sentido, o autor vai apontar para a diferença sexual tal qual ela é desenvolvida no Ocidente, apontando o seu limite e o seu caráter constructo-ficcional. Podemos dizer, analogamente, que os corpos periféricos não existem, que os animais não existem, ou que as pessoas trans não existem (Coelho, 2021). Elas não existem na justa medida em que a existência é medida pela régua do Homem (o suposto sujeito neutro universal). Aonde, afinal, está o planeta Vênus de Frege que permanece sempre o mesmo? E o *Sexo*, como o encontramos? E o *algo de algo* que a tradição insiste em *dizer*?

A mulher não existe, mas também não há relação sexual, nos diz Lacan. Nancy, por outro lado, falando da singularidade que excede toda estrutura simbólica sem se excluir dela (ser singular plural), nos diz que há relação (*rappor*t), há tocar, mas tocar que toca o intocável (Nancy, 2001), neste sentido a mulher existe. Para que o toque seja possível é preciso que um espaçamento permaneça entre aquilo que toca e aquilo que é tocado, caso contrário o que ocorreria seria a fusão ou destruição. Tocar o intocável é a condição da relação atravessada pela sua própria impossibilidade – impossibilidade de toda presença plena e de toda relação apropriadora. Duas formas de dizer o “mesmo”: **há relação, mas não há relação.**

O *não há* que evidencia a precariedade e a incompletude estrutural de toda estrutura, junto do *há* que afirma a posição singular de cada existente que transita por estruturas como

sexo/gênero, por exemplo. Duas formas de romper com o Mesmo e dizer outramente: paralaxe, corpos para além da representação, pulsão de morte. Finitude que abre ao infinito, diria Nancy. Se a estrutura se impõe, se o Outro grandioso determina previamente todas as localidades possíveis, é a partir desta localidade que um corpo singular opera um deslocamento. O corpo é, neste sentido, ou melhor, neste endereçamento singular que pontuamos aqui, o sintoma mesmo deste mundo dividido e cindido em tantas categorias que reproduzem o Mesmo: natureza/cultura, corpo/alma, sexo/gênero, animal/humano, coisa/nome etc. Sempre categorias que transformam toda alteridade singular em *Outro do Mesmo*.

O Um é sempre mais de Um e, contudo, menos do que o Um, como repete frequentemente Derrida.

Diante da afirmação da inexistência (da mulher, da raça, dos animais e de um corpo total), o que importa dizer é que *nós*, contudo, existimos. Existimos enquanto mulheres, enquanto homens e *existentes mais do que seus gêneros*. Existimos enquanto existindo para além da masculinidade e da feminilidade, apesar de carregarmos suas marcas (simbolicamente) inscritas em nossos corpos. Excrevemos apagando, como num bloco mágico (Freud, 2021). Mesmo aquilo que desaparece no ar, deixa sua marca e sua memória. Existimos enquanto singularidades, enquanto sendo aquilo que somos, moldados para ser algo, mas deslocando aquilo que nos molda.

O que chamo de *materialismo da palavra* é o “fato” da palavra se tornar material e produzir mundos: raça não é biológico, mas simbólico – e o simbólico está também inscrito/excrito no corpo, deixa suas marcas e produz os seus corpos. Em contrapartida, o *palavrismo da matéria* atesta para a singularidade que excede esta estrutura, o fato de que o corpo vai sempre diferir da estrutura que atualiza. A matéria excede e, para além da linguagem, segue um encadeamento diferencial – produzindo mundos e colapsando estruturas – estas sempre finitas.

Uma palavra a mais para além das palavras. Um corpo a mais para além dos corpos.

Toda suposta unidade é a própria escansão de si. A palavra é matéria, ela produz localidade. Eu digo “negro”, eu produzo uma localidade plenamente material diante de mim: uma pessoa é racializada. “Raça” e “cor” não existem fora da relação que é imposta por um encontro – o encontro de uma língua supremacista (branca), com uma boca singular que

atualiza o seu sistema. O encontro de uma língua supremacista com um corpo que escapa aos aparelhos epistemológicos ocidentais. Uma língua materno-paternal (Coelho, 2021) que insiste em informar e enformar toda alteridade que excede as suas determinações. Aqui a *materialidade da palavra* aparece com toda sua força e violência: o racismo é estrutural e estruturante.

Raça não existe, mas raça existe. A mulher não existe, mas mulheres singulares existem. O animal não existe, mas animais existem. Lacan diz, pensando no aspecto estrutural e simbólico da relação, “não há”. Nancy diz, pensando na alteridade radical que excede toda estrutura: “há”. Lacan diz “Outro”. Nancy diz “outro”.

O grande Outro é aí. O *materialismo da palavra* está aí. Ela, a palavra, preexiste a todos nós. Ela produz localidades, lugares, identidades e nos determina antes mesmo que possamos pronunciar qualquer “coisa”. Aprendemos o que quer dizer ver, já vendo, através dela. Aprendemos a tocar, tocando, nos tocando, no interior do seu corpo, no interior da nossa língua que determina aquilo que somos e aquilo que podemos ser. O problema da língua supremacista ocidental (Coelho, 2021) é que ela se afirma universal, transcendendo sua própria localidade – intransponível. Nada mais irreal que essa demanda torpe pelo Real presente a si, pelo olho de Deus, pelo dizer algo de algo, por dizer algo do Mesmo.

Isso tudo já está dito e redito, não tem nada de novo. Quem aponta nos anos 80, por exemplo, para esse problema que nomeei como materialismo da palavra e identifiquei ao lugar do grande Outro, é Neusa Santos Sousa no seu livro *Tornar-se negro* (2022) ao elaborar sobre a questão do estrangeiro. Contudo, o materialismo da palavra, aquele do grande Outro e da estrutura coletiva Impessoal (*das Man*) que produz localidades, pode também apontar para aquilo que eu nomeio como o *palavrismo da matéria*. O há de Nancy, a pulsão (vida-morte), o jogo e o movimento do *real* que escapa a apropriação e que atravessa toda materialidade da palavra (o campo da linguagem), estendendo seu campo não permitindo que ele esgote a “realidade”, deixando aberto o espaço para o irrepresentado. Aqui podemos começar a responder a questão que havia permanecido em aberto.

O real. O que isso quer dizer? Podemos dizer o indizível e aquilo que escapa ao Impessoal? Podemos representar o irrepresentável? E o espaço do irrepresentado, como mantê-lo aberto? Para que uma escuta analítica opere, trata-se de manter aberto espaço para o pequeno outro (Nancy, 2013; Coelho, 2020) que excede o campo imaginário. Manter espaço para a

alteridade, manter a vida aberta através da morte. Abrir-se ao que escapa de todo o campo das representações é o exercício mais difícil, contudo aquele que nos convoca. O real enquanto impossível é aquilo que nos permite permanecer abertos a uma diferença a mais, aquilo que resiste a todo mecanismo de apropriação e que só pode se afirmar singularmente, a cada vez.

O radicalmente outro (diferente do Outro) é da ordem do impossível, da singularidade – humana ou mais que humana– que excede toda a nossa capacidade de representar. Radicalmente outro é, mais do que ver, *se ver visto*, como aponta Derrida (2006). Vivemos sempre dentro de um regime de identidades definidos previamente: homem/mulher, adulto/criança, hétero/homo, cis/trans, liberal/comunista, carnista/vegano etc. Cada uma dessas identidades é marcada em nossas peles e não podemos olhar para fora delas. Contudo, o *radicalmente outro* é aquilo que excede estas identidades que marcam a nossa pele (mostrando sua não naturalidade) e, ao mesmo tempo, abrem espaço para o deslocamento, para a desconstrução, para um novo campo de oposição e novas formas identidades que, por sua vez, também serão finitas. Não há retorno a nenhuma verdade ou origem para além da própria diferença: a diferença que é o próprio espaçamento e a ex-posição dos corpos.

Como não querer mudar este ser que a linguagem supremacista marca em nossa pele? Mas como mudar se estamos todas grudadas e besuntadas de colonialismo, de sexismo, de cissexismo, de heterossexismo, de capacitismo, de racismo e de tantas violências incomensurável? “Mais um privilegiado falando merda: um macho escroto como todos, um branco elitista, um comunista fantasioso, uma vegana hipócrita, uma feminista branquela” e assim por diante... Existe o esforço de perceber que nada é natural, não existe o “homem”, o “animal”, nem o “humano” fora da produção que nós mesmas somos, mas estamos todas tão mergulhadas nesta produção e na sua reprodução que não sabemos sequer atuar de outras formas. Como diz Preciado, “o corpo engole o poder” e cada língua-estrutura produz seus mecanismos de poder e os seus corpos devoradores. O que isso significa? Que transformar e sair de uma estrutura especista não é um simples ato de vontade: somos engolidas pelo poder e engolimos, com nossos corpos, o poder. O “homem” deve performar seus músculos sustentados por pedaços de corpos de animais e agredir toda representação feminina; uma “mulher” deve ter uma cintura fina, seios grandes e quadris largos para parir bebês e exercer poder sexual sobre os “homens”; um “cachorro” deve ser comportado, latir apenas para estranhos e nunca morder um humano que não ameaçar a propriedade privada de seu dono (sua casa, seu corpo ou o corpo de sua mulher etc.); uma “galinha” deve ser uma máquina de colocar ovos para nutrir os corpos humanos; um “homem” deve ser um “homem”, uma “mulher” deve ser uma

“mulher”, um “cachorro” deve ser um “cachorro” e uma “galinha” deve ser uma “galinha”, e aí de você se tentar ser qualquer outra coisa para além dos nomes que nos foram legados, ou apontar para a não-naturalidade destes nomes produtores de localidades. (Coelho, 2021, p. 205-206)

Num caminho não muito distante deste trazido pela citação anterior, sigamos Lacan na conferência supracitada,

É sempre com a ajuda de palavras [*mot*] que o homem pensa. E é no encontro destas palavras [*mots*] com seu corpo que alguma coisa se desenha. Aliás, ousarei dizer a propósito o termo inato – se não houvesse palavras [*mots*], de que poderia testemunhar o homem? É aí que ele coloca o sentido. (Lacan, 2017, p. 11)

Contudo, para nossa intenção aqui, não basta dizer que as palavras e a estrutura simbólica são anteriores (não apenas de maneira cronológica) e que as palavras nos permitem ver as coisas (os corpos) e moldá-las – a ideia saussuriana que o ponto de vista preexiste ao objeto (Saussure, 1972) pode ser acrescida à ideia de Viveiros de Castro (2011) de que o ponto de vista preexiste, também, ao sujeito –, pois dizer isso seria pensar o corpo ainda no registro da representação, do dizer enquanto dizer algo de algo (*apophansis*).

Não basta dizer que não existem fatos antes do discurso e que o discurso molda o nosso corpo, o que não deixa de ser verdade, mas uma verdade parcial e mal interpretada. Contudo, cremos que na psicanálise, assim como em certo estruturalismo, outra noção de corpo mais complexa está operando. Tanto a partir de Freud quanto de Lacan podemos encontrar outra interpretação que não a dessa dualidade: sentido desencarnado e corpo enquanto plataforma de sentido. Dizer que não há fatos antes do discurso, por exemplo, quer dizer que não existe possibilidade de um ponto de vista ocupar a posição de Deus, de olho de Deus e enxergar as coisas enquanto “fatos” que escapam a sua própria perspectiva: os “fatos” são sempre mediados por um ponto de vista – um discurso (Haraway, 1995). Os “fatos” se apresentam sempre na estrutura do testemunho.

Para falar na linguagem estruturalista, usando a definição que Benveniste (2005) faz do arbitrário do signo, tal qual Saussure (radicalmente arbitrário, ou seja, tanto do lado significante quanto do lado significado) o desenvolve em oposição à tradição: o signo é arbitrário *a priori*, mas deixa de sê-lo *a posteriori*. Originariamente existe a arbitrariedade, a verdade do arbitrário. Mas quando se instaura uma estrutura, não existe mais arbitrariedade, mas necessidade.

Uma língua impõe uma forma de se expressar e estabelece critérios: produz um mundo singular. Cada mundo (e, por conseguinte, cada língua) possui regras e hierarquias, ele é formado por identidades que determinam e limitam os existentes que circulam e fundam este mundo: necessidade. A oposição entre masculino e feminino produz corpos moldados em determinada normatividade (meninos usam azul, meninas usam rosa, dizem por aí), mas em si mesmos eles não revelam uma verdade ou um fato para além da sua própria necessidade performativa que repousa numa contingência – ontológica. Existir é estar no interior de identidades circunscritas, mas uma língua e um mundo, desta perspectiva, estão sempre em processo de desconstrução por repousarem numa arbitrariedade radical que lhes antecede (de maneira não cronológica, enquanto virtualidade).

A desconstrução, tal qual abordamos aqui, é a abertura à infinita alteridade (que de “fato” preexiste ao mundo e às identidades), é o que faz com que as estruturas existenciais se reorganizem e as identidades se modifiquem, pois nunca há apenas uma língua e um ponto de vista.

O *motérialisme*, tal qual me aproprio dele, estendendo o seu sentido pela dupla tradução (transformação) que proponho, descreve de maneira crucial aquilo que chamamos num trabalho de materialismo mágico (cf. Coelho, 2020) e que Louis Althusser (1982) chamou de Materialismo do encontro ou materialismo aleatório. Isso que traduzimos de maneira precária por materialismo da palavra não pode ser lido como uma mera afirmação de que o corpo seria “apenas” da ordem do discurso e do encadeamento dos significantes. Lá onde palavra e matéria se fundem, um campo problemático se instaura: o campo do corpo e da matéria enquanto limite e enquanto *encontro* da sua pluralidade de formas impossíveis. Esta estratégia não precisa pender apenas para um dos lados, o lado da palavra, como se interpreta usualmente, mas ela desloca ambos os termos. Onde não há fatos anteriores ao discurso, aquilo que quer dizer discurso e aquilo que quer dizer um fato aparece outramente. Se o discurso come o corpo, o corpo come o discurso. Há, assim, um deslocamento do sentido da palavra “palavra” (e do simbólico), mas também um deslocamento do sentido de material (e de real).

Como afirma Christian Dunker,

Contra a tendência a recuar da noção de organismo, como faz habitualmente o multiculturalismo, que tenta restringi-la e neutralizá-la como vocabulário regional das ciências biológicas é que precisamos recorrer a uma atitude multinaturalista (Viveiros de Castro), e perguntar, *qual organismo?*

Para Butler é preciso desconstruir a ideia de que o corpo-organismo preexiste à aquisição de seu significado sexual. Tal ideia remonta a uma série de dicotomias metafísicas e naturalizadas, que podem ser pensadas como múltiplas. Há múltiplas formas de interpretar a oposição entre cultura e natureza (animismo, totemismo, naturalismo) (Dunker, 2021, p. 101)

Lá onde a tradição pensou a linguagem enquanto representação e todo dizer enquanto *dizer algo de algo*, a novidade do estruturalismo foi romper com a “estrutura” representativa da linguagem e mostrar que um signo não é *signo de*, mas ele *vale* em oposição aos outros signos do sistema. Cada língua produz, para Saussure, uma visão singular de mundo e produz os seus objetos. Em contrapartida, Viveiros de Castro (2011) vai mostrar que uma língua – ou uma perspectiva – produz também os seus sujeitos. O que o *motérialisme*, que traduzo traindo, vai mostrar, em aliança com o *materialismo mágico*, o materialismo do encontro e também com o perspectivismo ameríndio? Que a própria matéria e os corpos não são presentes a si e que a língua não produz apenas uma visão de mundo, mas produz mundos e sentidos comuns.

Isto não quer dizer que nós seríamos o conteúdo do sentido, seu preenchimento ou seu resultado, como se nós disséssemos que o homem é o sentido (o fim, a substância, ou o valor) do ser, da natureza ou da história. O sentido neste sentido, isto é, a significação a qual reportar e medir um estado de fato, é precisamente o que nós dissemos ter perdido. Mas o sentido, como o elemento no qual as significações podem ser produzidas, e circular, eis o que nós somos. (Nancy, 2013, p. 19)

E continua:

Não há outro sentido, se me é permitido dizer assim, que o sentido da circulação – e ele vai em todos os sentidos simultaneamente, em todos os sentidos de todos os espaços-tempos abertos pela presença a presença. Todas as coisas, todos os entes, todos os existentes, os passados e os por-vir, os viventes e os mortos, os inanimados, as pedras, as plantas, os pregos, os deuses – e “os homens”, isto é, aqueles que expõem como tal a partilha e a circulação, dizendo nós, *se dizendo nós* em todos os sentidos possíveis desta expressão, e se dizendo nós para a totalidade dos entes. (Nancy, 2013, p. 21)

Para Nancy, o sentido não remete a um fora da linguagem, a uma realidade inerte, a estados de alma, ou a qualquer Origem: não há O planeta Vênus presente a si. Pelo contrário, o sentido nos envia uns aos outros, ele é o fato de que nós nos exteriorizamos e nos enviamos para fora de nós mesmos, uns com os outros – uns aos outros. Ou seja, Nancy mostra que somos nós mesmos que fazemos o sentido ao nos relacionarmos, ou melhor, ao nos reportarmos uns aos outros, não estipulando preços aos outros entes ou contabilizando-os por qualquer critério, mas expondo o valor absoluto que cada ente é, singular e pluralmente. Mundo não quer dizer outra coisa para Nancy que “o ser mesmo como valor absoluto em si de tudo aquilo que é: *mas*

este valor absoluto como o ser-com de tudo que é, ele mesmo nu e inavaliável” (Nancy, 2013, p. 22).

A circulação – ou a eternidade – vai em todo o sentido, mas ela só vai para tanto se ela for de um ponto a outro: o espaçamento é sua condição absoluta. De lugar em lugar, de instante em instante, sem progressão, sem traço linear, golpe por golpe, e caso por caso, acidentalmente por essência, ela é singular e plural em seu princípio mesmo. Não mais que preenchimento final, ela não possui nenhuma origem. Ela é a pluralidade originária das origens e a criação do mundo em cada singularidade: criação contínua na descontinuidade de suas ocorrências discretas. Nós somos entretanto – *nós outros* encarregados desta verdade, mais do que nunca a *nossa*, a verdade deste paradoxo “primeira pessoa do plural” que faz o sentido do mundo como o espaçamento e o entrelaçamento de tantos mundos – terra, céu, história – que há ter-lugares do sentido, ou passagens da presença. “Nós” diz – e “nós dizemos” o único acontecimento no qual a unicidade e a unidade consiste na multiplicidade. (Nancy, 2013, p. 22-23)

O que Nancy propõe, portanto, é algo como uma ontologia do “nós”, mas um nós que carrega em si o hiato, o espaçamento, a ruptura – a abertura de um buraco – que nos coloca sempre em direção aos outros, aos outros “nós” que cada “eu” é. Mais de Um e menos do que o Um. Ou seja, nós somos sempre juntos, mas, ao mesmo tempo, nós não somos, não sob a forma de uma totalidade fechada, pois cada mundo é aberto a outro(s) mundo(s), há sempre espaçamento e ruptura – separação.

Não há referência fora desse jogo de sentido que é uma remessa de endereçamentos sem começo e sem fim. Cada sentido é inscrito e escrito ao mesmo tempo num corpo. Eu falo a mesma língua portuguesa que Bolsonaro, contudo, quando cada um de nós pronuncia a palavra “democracia”, estamos afirmando, a partir de um significante comum, uma cadeia de sentido radicalmente oposta. Somos engolidos pelo grande Outro e pelo impessoal, pelo *não há*, mas mesmo assim afirmamos uma singularidade, um *há*. Há comunidade entre nós, mas há, ao mesmo tempo, uma diferença radical. Cada mundo que diz “nós” é em si mesmo rompido pela pluralidade que cada mundo é. Não podemos afirmar algo como um mundo fechado, cada afirmação e atualização de um sistema, por ser sempre singular, descoloca.

Esta ficção que chamamos de indivíduo não pode ser separada do(s) mundo(s) do qual faz parte, do “nós”. Cada “eu” não é nada mais que o fruto dos existentes que ele se relaciona, dos mundos que partilha. Podemos dizer que, ontologicamente, um “eu” é uma infinidade de encontros. Ele é sempre determinado por uma pluralidade que o antecede (não cronologicamente), por um não-sentido. Um “eu” é uma multidão, e um “nós” é um mundo

partilhado entre diversos existentes, mas um mundo sempre aberto por esta ruptura que o conduz a outros “nós”.

“Nós” não é um sujeito – no sentido da autoidentificação e da autofundação egoica (se toda via este não tem nunca lugar fora de um “nós”) – e “nós” não é também “composto” por sujeitos (a lei de uma tal composição é a aporia de toda a “intersubjetividade”). “Nós”, entretanto, não é um nada, é mesmo cada vez “alguém”, assim como “cada um” é alguém. É por isso que não há “nós” universal: mas de um lado “nós” se diz, cada vez, de alguma configuração, grupo, rede, grande ou pequena, e de outro lado “nós” dizemos “nós” por “todo mundo”, isto é também, verdadeiramente, para a coexistência muda e sem “nós” do universo inteiro, coisas, bestas, gentes. “Nós” não diz nem o Um, nem a adição de “uns” e de “outros”, mas “nós” diz “um” de uma maneira singular plural, um por um e um com um. (Nancy, 2013, p. 99)

O materialismo da palavra atesta a inscrição comum que marca nossa pele, um nó(s) que nos funda, enquanto o palavrismo da matéria, ao dar agência aos existentes não-humanos (os outros do Mesmo sempre definidos privativamente), ao pensar ser como ser-com e não como estrutura restrita do *Dasein*, abre espaço para a singularidade e para o radicalmente outro.

*

observações extras sobre as pedras e diferentes modos de comer

Diz-se com frequência, vocês devem estar já cansadas/os/es de escutar, “o eu é um outro”; “o mesmo é, também, outro, apenas o denega”; “o eu é cindido e dividido”; “não existe o eu sem um outro que o antecede”; “a diferença é anterior a identidade”; “a diferença é anterior a identidade e a diferença” etc. Repete-se com frequência estas sentenças. Eu estou cansada de repetir. Contudo, eu as repeti algumas vezes. Aqui, diante de vocês, diante de seus corpos-olhos, corpos-ouvidos, corpos-abertos-ao-escrito.

Mas há uma frase a mais que gostaria de discutir: “**eu como outro**”. Podemos discutir sobre isso por muito tempo. Isso já foi o meu tema de pesquisa, mas hoje, especificamente, escrever sobre isso me causa um pouco de indigestão. Tomei um antiácido antes de começar a escrever “isso”. E, no final das contas é justamente sobre “isso” que falo: o corpo, o excesso do desejo e a produção-destruição de identificações.

Esta ideia traz um movimento absolutamente antagônico à metafísica tradicional, a saber, contra a ideia do “eu” enquanto unidade total, enquanto individuo inteiro e presente a si, senhor dos seus próprios desejos, plenamente autônomo, senhor de suas pulsões e de seus

instintos. Nada mais contrário ao que eu vinha dizendo. “Eu como outro” surge enquanto inversão da busca incessante pelo incondicionado e pelo *Mesmo*. De um lado um sujeito cindido, de outro um sujeito total ou em busca pela completude. De um lado uma crítica à própria categoria moderna de sujeito, de outro a afirmação e a demanda pela presença.

Em ambos os casos, o existente não humano permanece *fora de lugar*. Uma capivara ou uma pedra não são reconhecidas enquanto “eu”, seja um eu-monólito ou um eu-partido. Os existentes extra-humanos permanecem na passividade. Seja no sujeito total ou no sujeito atravessado pela falta, quem tem mundo é sempre aquele que se representa através da linguagem. Diante do sujeito moderno, os animais são máquinas e as pedras são apenas isso, simplesmente pedras, seja lá o que isso possa querer dizer. Mesmo diante do *Dasein*, o ente que existe ao colocar em questão o seu próprio estatuto ontológico, os animais apresentam-se na sua pobreza de mundo e as pedras não possuindo mundo, porque não possuem linguagem e, por conseguinte não podem *ser-com*. Lhes falta aquilo que há em excesso no humano. Porém, como defendo em *Ontofagia* (2020) e na esteira de Nancy, ser é ser-com e tudo aquilo que é, na medida em que é um corpo, existe no modo da relação, do endereçamento e da construção coletiva de diversos mundos plurais. Mais além desse pensamento, eu acrescento: ser é comer e ser-com é, antes de tudo, admitir que somos também comidos. Ser-com: comer e ser-comido. Sempre repito: ***a ontofagia é uma ontologia dos buracos***: das aberturas singulares que se abrem no interior da Impessoalidade.

A ontologia tradicional, de Aristóteles a Heidegger, diante dos existentes extra-humanos, presume que comemos, mas esquece que aquilo que comemos nos come de volta e, por conseguinte, existe ativamente e produz positivamente um mundo. Quando piso no chão, o chão rochoso ou terroso pisa de volta, ele pesa sobre mim. Eu nem preciso falar de uma pedra que pode estar no rim de algum de nós, circulando entre nós, e da dor que ela pode causar e nos deslocamentos de mundos que ela pode produzir. Talvez vocês não consigam continuar a ler estas linhas se esta pedra “decidir” mover-se. Mais precisamente: nunca se trata de uma decisão sua (ou da pedra), mas resultado de um encontro, de um sentido ou de um endereçamento. Posso falar também do café que te toma e que te transforma numa pessoa agitada; posso falar na cadeira que molda o meu corpo curvado enquanto escrevo esta linha; posso falar no celular que produz sujeitos vinculados a novos modos de relação; podemos falar, como o faz Nancy, na técnica enquanto agência independente de qualquer tipo de inteligência humana ou divina (Nancy, 2010).

As implicações desse pensamento são radicais, a começar pela afirmação e abertura para a singularidade que muitas vezes leituras tortas do pensamento da diferença nos levam a negar. Somos convidadas/os/es a pensar a singularidade dos mundos para além do mundo humano, dos mundos que não podemos acessar senão diante da afirmação do nosso próprio limite. Não podemos ver com os olhos de uma pedra, mas podemos nos ver vistos por ela. Metáfora estranha mas que deve permanecer na sua estranheza para que entendamos a radicalidade do que está sendo colocado. Para usar outra metáfora, capacitista, como a maioria das metáforas filosóficas ocidentais, ponto de vista é, também, ponto de cegueira e aquilo que o pensamento ocidental denega é, ao mesmo tempo, o ponto de vista e o ponto cego.

Sabemos que para desconstruir um movimento não basta inverter a metafísica, temos que inverter e deslocar. Não basta afirmar a mulher em detrimento do homem, afirmar o animal em detrimento do humano, afirmar o preto em detrimento do branco, afirmar a pedra em detrimento da linguagem. A inversão faz parte do processo de desconstrução, enquanto movimento de afirmação da alteridade, mas a singularidade radical é aquela que excede toda e qualquer oposição, é aquela que, desde o interior, nos convoca para fora dela. Mas o fora, esse é o grande ensinamento de Nancy, sempre opera dentro: nem imanência, nem transcendência, mas *transimanência*. O há e o não há da relação sexual: sempre uma transa iminente (Coelho, 2020).

Trazendo menos para as praças de luta e mais para as batalhas conceituais (se é que possível fazer essa oposição), não basta afirmar o corpo em detrimento da alma ou a matéria em detrimento da forma. O próprio sentido da palavra “sentido” deve ser invertido para que “corpo”, “matéria”, “forma”, “palavra” ou “pedra”, possam fazer sentido.

Aqui quem inverte pode ser a língua, mas quem desloca é a boca, mas não a boca que pronuncia a palavra “pedra”, mas a boca que mastiga, os olhos que devoram e o corpo que digere. “Eu como outro”, pode ser relido, então, em eu como o outro, empregando o verbo comer. Eu mastigo e a pedra deglute, os outros, todos os outros. Mas a cada mordida tudo me come e nos come de volta. Eu como pedra, mas a pedra me come de volta. Eu como vocês e vocês me comem.

Os jesuítas, na inocência e infantilidade de sua epistemologia supremacista, chegaram aqui e vieram catequizar, ensinar, educar e doutrinar. Mas não sabiam eles que, no interior da

sua violência colonial, ao tentar devorar-nos sem deixar resto algum, eles também foram devorados.

A língua portuguesa, língua imposta pelo colonizador, é esburacada por resistências múltiplas, por vozes infinitas e que instauram a finitude em toda suposta permanência. Português atravessado e rasgado por sotaques e línguas outras que foram mortas, mas que, também, perfuraram, cortaram, dilaceraram a língua: aquela dos jesuítas. O português virou, dentre outras coisas, dentre muitas coisas, aquilo que Lélia Gonzales (2020) chamou de pretuguês: lá onde falam em negatividade, a nega é ativa. Lá onde pensaram falar os jesuítas, falam Krenaks e Kopenawas. A língua não sai ilesa, ninguém sai ileso ao encontro, a comparação mesma que é existir/coexistir.

Desta forma, convertemos *o materialismo da palavra*, esta produção de estruturas e de localidades (raça, gênero, classe, espécie etc.), em *palavrismo da matéria*, a afirmação da singularidade que deve vir junto de toda estrutura impessoal. A cada vez que atualizamos uma estrutura, um deslocamos singular opera.

Não me peça que eu lhe faça um texto como se deve. Correto, branco, suave, muito limpo, muito leve. Sons, palavras, são navalhas e eu não posso escrever como convém, sem querer ferir ninguém. Não há como excrever a desconstrução seguindo modelos previamente estipulados e seguros. Excrever a desconstrução e a singularidade de um (*mais de um*) corpo, isto é, *o palavrismo da matéria*, é excrever o fora dentro, é trazer para o seio da coletividade a própria ruptura e o excesso que são constitutivos dela e que ela insiste em denegar.

Eu assino e penso, como navalha, com os dentes afiados. Com todos os dentes que estão por todo o meu corpo e por todos os corpos, em vocês e em mim.

de Jacarepaguá,

C. C. Coelho

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, Louis. “Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre (1982), in: ALTHUSSER, Louis. *écrits philosophiques et politiques*, Tome I, Paris: STOCK/IMEC, 1994.
- BENVENISTE, Émile. *Problemas de Linguística Geral I*. São Paulo: Pontes, 2005.
- BERNARDO, Fernanda. “Verso para uma poética”. in: *Revista Filosófica de Coimbra – n.º 31*, Coimbra: 2007, p. 71-142.
- BERNARDO, Fernando. “Lévinas e Derrida, “um contacto no coração de um quiasma””. in: *Revista Filosófica de Coimbra – n.º 33*, Coimbra: 2008, p. 39-78.
- COELHO, Carlos C. *Ontofagia, um materialismo mágico*. Rio de Janeiro: Ape’ku, 2020.
- COELHO, Carlos C. “O animal que não existe: orifícios coloniais, o delírio do Nome e uma língua salivante”. In: PARENTE, A. DANNER, F. da SILVA, M. A. *Animalidade: fundamentos, aplicações e desafios contemporâneos*. Porto Alegre: Editora Fi, 2021.
- DILTHEY, Witney *L’Édification Du monde historique dans les sciences de l’esprit*, trad. e pres. Sylvie Mesure, Paris: Cerf, 1988.
- DERRIDA, Jacques. *De la Gramatologie*. Paris: Minuit, 1967.
- DERRIDA, Jacques. *Eperons – les styles de Nietzsche*, Paris: Flammarion, 1978.
- DERRIDA, Jacques. *Le toucher – Jean-Luc Nancy*, Paris: Éditions Galilée, 2000.
- DERRIDA, Jacques. *Psyché: Invention de l’autre I*. Paris: Galilée, 1987.
- DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*. Paris: Éditions Galilée, 1993.
- DERRIDA, J. *L’animal que donc je suis*. Paris: Galilée, 2006.
- DUNKER, Christian. “Corporeidade em psicanálise: corpo, carne e organismo”, in: DUNKER, Christina; RAMIREZ, Heloisa; ASSADI, Tatiana. *A pele como litoral*. São Paulo: Zagodoni Editora, 2021.
- FREUD, Sigmund. (1974). *Achados, idéias, problemas* [1938]. Edição Standard brasileira. v.23. Rio de Janeiro: Imago, 1974. 23v.
- FREUD, Sigmund. (1920). *Além do Princípio do Prazer*. Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, Sigmund. (1919). *Notas sobre o “bloco mágico”*. In: O Eu e o Id, “autobiografia” e outros textos. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, p. 267-282, 2021.
- GONZALES, Lélia. *Por um feminismo afro latino americano*, Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- HARAWAY, Donna. *Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. In: **Cadernos Pagu**, [S. l.], n. 5, p. 7–41, 2009. Disponível

em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>. Acesso em: 16 set. 2022.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. M. S. C. Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

LACAN, Jacques. *Coférence à Génève sur le symptôme*, L'École de la Cause freudienne, «La Cause du Désir» vol.1 N° 95, 2017, pages 7-24.

LACAN, Jacques. *Seminário – Livro 2, o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*, Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

MANIGLIER, Patrice. *La vie énigmatique des signes. Saussure e la naissance du structuralisme*. Paris: Leo Scheer, 2006.

NANCY, Jean-Luc. *Adoração: Desconstrução do Cristianismo II*. Trad. F. Bernardo. Coimbra: Pallimage, 2014.

NANCY, Jean-Luc. *À l'Écoute*, Paris: Galilée, 2002.

NANCY, Jean-Luc. *Corpus*, Paris: Métailié, 2006 (Trad. port. de Tomás Maia. Lisboa: Vega, 2000).

NANCY, Jean-Luc. *Dans quel monde vivons-nous?*. Paris: Galilée, 2010.

NANCY, Jean-Luc. *Être, singulier, pluriel*. Paris: Galilée, 2013.

NANCY, Jean-Luc. *L' "il y a" du rapport sexuel*. Paris: Galilée, 2001.

NANCY, Jean-Luc. *Le pois d'un pensée*. Paris: La Phocide, 1970. (Trad. F. Bernardo. Coimbra: Pallimage, 2011).

NANCY, Jean-Luc. *Le sens du monde*. Paris: Galilée, 1993.

NANCY, Jean-Luc; LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *O título da letra*, Rio de Janeiro: Escuta, 1991.

PERELSON, Simone. “Do ‘limbo feliz’ de Herculine ao ‘tecnogênero’ de Preciado: um novo cenário para a abordagem psicanalítica da sexuação.”, in: Revista Ágora (Rio de Janeiro) v. XXI n. 3 set/dez 2018, p. 289-300

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

RICOEUR, Paul. *O Conflito das interpretações*. Porto: Res Editora, s/a.

SANTOS SOUZA, Neusa. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

SAUSSURE, Ferdinand. *Cours de linguistique générale. Édition critique préparée par Tullio de Mauro*. Paris: Payot, 1972.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

ANARQUISMO E LEI

POR UMA ÉTICA PÓS-ANARQUISTA DA DESOBEDIÊNCIA*

Saul Newman¹

Tradução: Bruno Latini Pfeil; Cello Latini Pfeil

Este artigo usa a filosofia política do anarquismo para questionar criticamente os limites da autoridade legal, mostrando que a alegação da lei sobre obediência incondicional é, em última análise, injustificada. Aqui, recorro a Walter Benjamin para desmascarar os fundamentos violentos da autoridade legal, e para explorar respostas críticas e radicais a isso – através da noção de ‘greve geral do proletariado’ de Georges Sorel e da noção correlata de ‘violência divina’ de Benjamin, ambas interpretadas de uma forma notavelmente anarquista. No entanto, defendo que esta desconstrução das fundações ontológicas da lei pode ser direcionada ao próprio anarquismo. O anarquismo baseia a sua crítica à autoridade política e legal numa espécie de substrato orgânico, cientificamente verificável e moralmente legítimo, propiciando a base imanente para as relações comunitárias para além da lei. Como alternativa a esta abordagem fundacionalista, proponho aquilo a que se pode chamar um *anarquismo ontológico*, que perturba todas as ordens estabelecidas. Eu desenvolvo a partir disso um projeto político e ético anarquista ou, mais precisamente, *pós-anarquista*, que envolve uma contestação contínua da autoridade legal e das práticas coercitivas do poder estatal.

* Publicado originalmente em inglês no periódico *Griffith Law Review* (2012), v. 21, n. 2.

¹ Professor de Teoria Política, Goldsmith, University of London.

In a word, we reject all legislation – privileged, licensed, official, and legal – and all authority, and influence, even though they may emanate from universal suffrage, for we are convinced that it can turn only to the advantage of a dominant minority of exploiters against the interests of the vast majority in subjection to them. It is in this sense that we are really Anarchists.²

– Mikhail Bakunin³

A legal order thought of as sovereign and universal, not as a means in the struggle between power complexes, but as a means of preventing all struggle in general would be a principle *hostile to life*.⁴

– Friedrich Nietzsche⁵

De todas as filosofias políticas radicais e revolucionárias, nenhuma se opõe mais implacavelmente à instituição da lei do que o anarquismo. O anarquismo pode ser caracterizado como uma filosofia antinômica baseada na rejeição da pretensão de autoridade da lei. É uma pretensão que os anarquistas consideram moralmente questionável, irracional e totalmente injustificada. Ao sustentar essa perspectiva, o anarquismo mira no próprio fundamento da lei. Revela a ignomínia da exigência tautológica de que a lei seja obedecida simplesmente porque é a lei, e não por causa de qualquer outro critério racional ou moral⁶. Ainda mais herético, o anarquismo afirma que a lei é uma imposição desnecessária e que a vida pode ser vivida e a sociedade organizada sem autoridade legal. Enquanto a lei baseia sua exigência por nossa obediência em sua suposta capacidade de pôr fim à anarquia violenta do estado de natureza, os anarquistas recusam esse artifício da teoria do contrato social, defendendo, em vez disso, uma concepção completamente diferente de anarquia – uma ordem social racional baseada na cooperação voluntária, e não na autoridade centralizada.

² Em tradução livre para o português: “Em uma palavra, nós rejeitamos toda a legislação – privilegiada, licenciada, oficial, e legal – e toda a autoridade, e influência, mesmo que possam emanar do sufrágio universal, pois estamos convencidos de que elas possam se voltar apenas para a satisfação de uma minoria dominante de usurpadores contra os interesses de uma vasta maioria a eles subjugada. É neste sentido que nós somos realmente Anarquistas.”

³ Bakunin (1953), p. 241.

⁴ Em tradução livre para o português: “Uma ordem legal considerada soberana e universal, não como um recurso na luta entre poderes complexos, mas como um recurso de prevenção de toda luta em geral, seria um princípio *hostil à vida*.”

⁵ Nietzsche (1989), p. 76.

⁶ Michel Montaigne compreendia a estrutura tautológica da autoridade legal: ‘And so laws keep up their good standing not because they are just, but because they are the laws; that is the mystical foundation of their authority, they have no other ... Anyone who obeys them because they are just is not obeying them the way he ought to.’ [Em tradução livre para o português: E então a lei mantém sua boa reputação não porque é justa, mas porque são as leis; este é o fundamento místico de sua autoridade, elas não têm outro... Qualquer um que as obedeça porque são justas não as está obedecendo da maneira como deveria]. *Essais*, Book 3, Ch 13. Citado em Derrida (1992), p 12.

É devido à severidade dessa oposição que o anarquismo apresenta um ponto de partida crítico singular – talvez o único genuíno – a partir do qual se pode questionar a autoridade ontológica e a legitimidade da lei. Ou seja, se a própria lei deve ser justificada, ela deve enfrentar o desafio lançado pelo anarquismo. Não é minha intenção aqui, contudo, mostrar como a lei poderia se redimir – deixo isso para os teóricos do direito. Em vez disso, pretendo explorar as maneiras pelas quais o conceito de autoridade legal é desestabilizado e desconstruído pelo anarquismo. O central aqui é a figura ambígua da anarquia. A anarquia constitui uma espécie de suplemento perigoso à lei: é o horizonte vazio e anômico sobre o qual a lei intervém. No entanto, pela perspectiva anarquista, a anarquia se refere à possibilidade de vida para além da lei. Ademais, se a condição da anarquia compõe a base ontológica anterior ao estabelecimento da lei, isso significa que a lei é, em última análise, baseada em força sem fundamento. Explorarei isso com base no ensaio "Crítica da Violência", de Walter Benjamin, um texto que interpreto de uma forma nitidamente anarquista.

No entanto, ao mesmo tempo, interrogarei criticamente os fundamentos ontológicos do próprio anarquismo e a estabilidade de sua oposição maniqueísta entre humanidade e sociedade, por um lado, e lei e autoridade, por outro. Esse arranjo conceitual depende, conforme sugiro, de uma ordem alternativa da lei – uma ordem fundamentada na natureza e na ciência, em vez de na soberania política. Ao invés desse fundacionalismo, proponho o que pode ser chamado de anarquismo ontológico, que desestabiliza todas as ordens jurídicas. A partir disso, desenvolvo um projeto político e ético anarquista – ou, mais precisamente, *pós-anarquista* – que envolve uma contestação crítica contínua da autoridade legal.

O Anarquista Perante a Lei

O anarquismo é uma tradição filosófica e política heterodoxa, que abrange várias perspectivas, vozes e movimentos diferentes. Não obstante, o que une esses elementos díspares é a rejeição fundamental da autoridade política e legal e a convicção de que quanto menos a vida for governada, melhor⁷. Todavia, deve ficar evidente que o anarquismo no qual estou primordialmente interessado é aquele que emana da tradição da esquerda radical, ou mesmo herética – que, no entanto, abrange formas de anarquismo individualista e filosófico –, e não o

⁷ Citando Henry David Thoreau (2000), p 17, 'That government is best which governs not at all'. [Em tradução livre para o português: O melhor governo é aquele que não governa nada].

que se passa sob o paradoxal termo "anarquismo de direita" (anarcocapitalismo) ou "libertarianismo econômico". A despeito de alguns aspectos importantes dessa última tradição⁸, considero essa ideologia de 'livre mercado' como sendo, em última instância, inconsistente para com os princípios anarquistas de igualdade e liberdade. Não há reconhecimento algum, nessa ideologia, das múltiplas coerções do mercado capitalista irrestrito e da dimensão com que as relações de propriedade privada produzem desigualdade, exploração laboral e, portanto, a violação da liberdade e da autonomia individuais. Também não há nada nesse cenário que evite que o acúmulo de poder econômico resulte no acúmulo de poder político ou no surgimento de um aparato de proteção centralizado que, por fim, torna-se o estado⁹.

Também deve ser observado que estou interessado em explorar um anarquismo além do anarquismo, ou o que chamei em outro lugar de pós-anarquismo¹⁰. Aqui, "pós" não indica uma ruptura com a tradição anarquista, tampouco implica que o anarquismo seja de alguma forma obsoleto e que tenha sido superado¹¹. Pelo contrário, refere-se a um impulso desconstrutivo que percebo estar no cerne do anarquismo e que afirma sua continuidade com a tradição anarquista, ao mesmo tempo em que busca radicalizar e renovar sua política por meio de um questionamento dos fundamentos ontológicos do anarquismo clássico. Simplificando, minha argumentação é que o paradigma epistemológico do anarquismo dos séculos XVIII e XIX, com suas raízes no positivismo e no racionalismo, e com suas suposições sobre nossas tendências naturais à coesão social e à coexistência harmoniosa, não pode ser sustentado, ainda menos à luz da teoria pós-estruturalista que questionou as metanarrativas morais, racionais e políticas universalizantes (incluindo as revolucionárias) e que evidenciou a natureza discursivamente construída e indeterminada de todas as identidades sociais. O pós-anarquismo, portanto, refere-se a uma série de intervenções na filosofia contemporânea e na teoria social e política que mobilizam os entendimentos críticos do pós-estruturalismo, da desconstrução e da psicanálise a fim de traçar novos caminhos rizomáticos para uma política anarquista

⁸ De fato, há importantes constituições à teoria do direito pela tradição libertária de direita, e elementos de sua própria crítica à lei imposta pelo Estado compartilham alguns pontos em comum com uma abordagem anarquista de esquerda. Veja, por exemplo, Benson (2011); Stringham (2006).

⁹ Ver o pensamento de Robert Nozick (1974) sobre o surgimento do Estado mínimo a partir da condição de anarquia.

¹⁰ Ver Newman (2001, 2010).

¹¹ De fato, o anarquismo se hoje – à luz dos movimentos anticapitalistas globais pós-Seattle, incluindo o Occupy – tornou-se mais relevante, o que foi observado por muitos, incluindo David Graeber (2002).

contemporânea¹². Neste artigo, procuro desenvolver uma abordagem especificamente pós-anarquista da lei, uma abordagem que recorre e dá continuidade ao impulso crítico e antiautoritário do anarquismo do século XIX, ao mesmo tempo que repensa a relação entre subjetividade, práticas políticas e lei. Em vez de insistir sempre na transcendência revolucionária da lei, talvez a política radical possa ser pensada de forma mais produtiva hoje enquanto formas localizadas de resistência nos interstícios da lei e do poder¹³, como modos agonísticos de negociação e contestação com a lei, e o cultivo de espaços e práticas autônomos, diversos e experimentais para além da lei – uma espécie de *política situada de antipolítica* que, no entanto, se dá no horizonte ético da desconstrução da lei. Essa forma de pensar sobre a lei e a política está muito próxima de certas abordagens dos estudos jurídicos críticos, que também visam à desconstrução anárquica da lei e propõem uma contestação da autoridade legal e da violência¹⁴ – contudo, poucas referências ao pós-anarquismo, ou ao próprio anarquismo, podem ser encontradas nessa literatura¹⁵.

Para começar a reparar essa lacuna, precisamos primeiro entender os fundamentos da rejeição anarquista à autoridade legal. Essa rejeição gira em torno de duas reivindicações inter-relacionadas: primeiro, que a lei e as obrigações legais violam a liberdade individual e, como disse William Godwin, o direito ao juízo privado; e segundo, que a lei não tem autoridade legítima – que ela se baseia na força, na violência e na fraude, e que apenas consagra a desigualdade econômica e a dominação política.

Para os anarquistas, o princípio da obrigação legal e política necessariamente entra em conflito com o princípio da autonomia individual e da ação conforme os ditames da consciência de cada um. O ponto de partida do anarquismo filosófico é a afirmação da autonomia moral do indivíduo, uma posição que *pode*, como Robert Paul Wolff argumenta, levá-lo a, em certos momentos, cumprir determinados comandos por razões prudenciais, por exemplo, ou em se tratando de uma questão técnica sobre a qual o indivíduo não tem experiência e se dispõe a confiar em alguém que tenha, mas ao mesmo tempo isso *não* significa que o indivíduo obedeça

¹² Ver o trabalho de Todd May (1994) e Lewis Call (2003). Ver também Rousselle e Evren (2011).

¹³ Aqui, Simon Crichtley se referiu ao anarquismo como uma política ‘intersticial’ que opera nas fendas do poder do Estado, criando espaços distantes a ele (ver 2008).

¹⁴ Ver, por exemplo, Fitzpatrick e Hunt (1987); Douzinas et al (1994); Cornell et al (1992); Brown e Halley (2003).

¹⁵ Essa situação começou a mudar, contudo, e há gradativamente um engajamento mais sério do anarquismo nos estudos críticos do direito. Ver, por exemplo, Loizidou (2011). Houve também uma oficina com a temática de ‘Desobediência’ feita na Birkbeck School of Law em 2011, em que o tema do anarquismo e sua relação com a lei foi central (Loizidou 2013).

a um comando *simplesmente porque é um comando*¹⁶. Obedecer a comandos¹⁷ – sejam eles comandos políticos ou mesmo decisões legais – é um reconhecimento da *autoridade* de outra pessoa sobre si e, portanto, uma revogação de sua própria autonomia. O princípio da autoridade, conforme encarnado no estado, e o princípio da autonomia individual são irreconciliáveis. Como diz Wolff, “a marca definidora do estado é a autoridade, o direito de governar. A principal obrigação do homem é a autonomia, a recusa de ser governado”¹⁸. Para Godwin, anarquista do século XVIII, não poderíamos ter a esperança de alcançar uma existência mais virtuosa a menos que fôssemos capazes de tomar livremente nossas próprias decisões com base em nosso próprio julgamento moral e racional. Ainda assim, a obediência exigida pela lei prejudica o desenvolvimento independente das capacidades racionais do indivíduo: se as pessoas estiverem acostumadas a simplesmente obedecer às regras por si mesmas, então suas faculdades racionais não serão exercitadas e suas mentes permanecerão em um estado de adormecimento¹⁹. Nosso julgamento próprio – e não qualquer compulsão externa – deve, portanto, ser a única coisa que determina nossas ações e que poderia legitimamente impor obrigações ao indivíduo. Qualquer interferência sobre esse direito é algo que diminui a santidade do ser humano. É por isso que Godwin acreditava que o direito ao juízo privado deveria se desdobrar em assuntos civis, assim como em simples questões de consciência individual; de fato, os dois campos são inseparáveis. No entanto, esse direito de formar livremente as próprias opiniões e de moldar as circunstâncias nas quais se vive sempre se depara com a violência determinante da lei e da autoridade política: “Refleti profundamente”, suponhamos, “sobre a natureza da virtude e estou convencido de que um determinado procedimento me cabe. Mas o verdugo, amparado por um decreto do parlamento, me assegura que estou enganado”²⁰.

Além disso, a lei envolve a aplicação de regras universais abstratas a situações singulares, o que, muitas vezes, é uma verdadeira injustiça para com as mesmas. De acordo

¹⁶ Ver Wolff (1970), p 16.

¹⁷ Ver a lei em termos de comandos, cuja desobediência é passível de punição, é a premissa básica da teoria da jurisprudência de John Austin (1995).

¹⁸ Wolff (1970), p 18. Na versão original em inglês: The defining mark of the state is authority, the right to rule. The primary obligation of man is autonomy, the refusal to be ruled.

¹⁹ Godwin (1985), p 692.

²⁰ Godwin (1985), p 689. Na versão original em inglês: I have deeply reflected upon the nature of virtue, and am convinced that a certain proceeding is incumbent upon me. But the hangman, supported by an act of parliament, assures me I am mistaken.

com Godwin, a jurisprudência seria uma espécie de leito de Procusto de regras gerais²¹, não menos espúrias do que credos e catecismos, que reduziriam as diferenças individuais a determinações arbitrárias. As leis seriam baseadas em tradições antiquadas e precedentes obscuros criados há muito tempo, cujas razões teriam sido esquecidas, mas sua autoridade sobre o indivíduo permaneceria absoluta. A justiça, por outro lado, só poderia ser aplicada se as particularidades de cada caso individual fossem levadas em consideração. Portanto, a aplicação estrita da lei seria uma tirania injusta exercida sobre o indivíduo. Para Godwin, então, “é difícil hesitar em concluir universalmente que a lei é uma instituição da mais perniciosa tendência”. De fato, em sua aplicação cega e absolutista, a lei não seria diferente do exercício da força política. Essa rejeição da lei em nome da autonomia individual também é compartilhada por Max Stirner, que considera o estado de direito como uma imposição intolerável de uma vontade alheia sobre a vontade do indivíduo:

As pessoas se esforçam para distinguir a lei de ordens arbitrárias [*Befehl*], de uma portaria: a primeira vem de uma autoridade devidamente autorizada. Mas uma lei sobre a ação humana (lei ética, lei estatal, etc.) é sempre uma *declaração de vontade*, e, portanto, uma ordem.²²

Se, portanto, a lei não pode ser distinguida de uma regra arbitrária, de ordens impostas de cima para baixo – se ela não é diferente, em outras palavras, do poder e da força –, então há pouco para realmente justificar a autoridade da ordem político-jurídica.

A maioria dos discursos que, em um momento ou outro, serviram para legitimar a violência e a dominação do estado são, como argumentam os anarquistas, teoricamente fraudulentos – meras mistificações ideológicas que mascaram o funcionamento real do poder. As explicações contratualistas sobre o surgimento da autoridade político-jurídica não são mais convincentes do que a antiga doutrina do direito divino. Para Mikhail Bakunin, a teoria do contrato social seria uma “farsa indigna” e uma “ficção absurda”, um truque barato impingido

²¹ Nota dos tradutores: Newman se refere ao mito de Procusto, personagem da mitologia grega e integrante do enredo da história de Teseu. Procusto possuía uma cama de ferro de sua estatura e convidava viajantes a se abrigarem em sua morada, deitando-se em seu leito. Caso o viajante fosse alto e excedesse o tamanho do leito, o anfitrião cortaria seus membros a fim de que ele coubesse na cama. Caso fosse baixo, o anfitrião o esticaria até que preenchesse a cama. Assim, com a expressão “Leito de Procusto”, Newman se refere a esse personagem mitológico que buscava fazer caber, por meio da força e da tortura, indivíduos cujas corporalidades não cabiam em seu próprio molde.

²² Stirner (1995), p 174. Na versão original em inglês: People are at pains to distinguish *law* from arbitrary *orders* [*Befehl*], from an ordinance: the former comes from a duly entitled authority. But a law over human action (ethical law, state law, etc.) is always a *declaration of will*, and so an order.[#]

às pessoas para fazê-las pensar que o estado é legítimo e fundamentado em seu consentimento. A contradição dessas teorias do contrato social é que, ao mesmo tempo em que imaginavam uma condição de selvageria primitiva ou de competição egoísta, defendiam que as pessoas subitamente tiveram a iniciativa de se unir para formar um acordo coletivo racional²³. As origens de nosso suposto consentimento em relação ao governo são altamente duvidosas e paradoxais: em vez de termos sacrificado livremente nossa liberdade natural, os anarquistas afirmam que o governo e os sistemas legais foram violentamente impostos a nós por meio da conquista. A lei e o poder do estado são impostos não no interesse geral da sociedade, mas no interesse das elites econômicas e políticas; as leis eram, como disse Pierre-Joseph Proudhon, “véus para os poderosos e ricos, grilhões que nenhum aço poderia quebrar para as pessoas comuns e os pobres, redes de pesca nas mãos do governo”²⁴. Além disso, os sistemas jurídicos surgiram, como reconheceu Bakunin, não por meio de um acordo coletivo, mas por meio de uma luta entre grupos poderosos – não entre indivíduos, como na concepção hobbesiana – em que um grupo vence todos os demais e estabelece sua dominação²⁵. De maneira semelhante, Peter Kropotkin descreve como, nas sociedades europeias durante o século XVI, entidades independentes, como guildas, associações livres, comunidades de vilarejos e cidades medievais, começaram a ser conquistadas e destituídas por um aparato estatal cada vez mais centralizado e absolutista – um processo que foi realizado por meio da violência e não do consentimento, e que levou à aniquilação de tais entidades sociais autônomas²⁶. Foi esse processo de captura estatal que, além disso, propiciou formas mais hierárquicas e desiguais de sociedade, e resultou na dominação de elites políticas, religiosas e econômicas.

Assim, as perigosas circunstâncias de liberdade e igualdade que Hobbes acreditava que constituíam o estado de natureza, e que ele via como tão destrutivas para a coexistência humana, são precisamente as circunstâncias que os anarquistas consideram como a base da comunidade ética – circunstâncias que foram obscurecidas sob a sombra iminente do Leviatã. Na verdade, o violento estado de natureza – baseado na competição egoísta – existe atualmente e tem sido fomentado pelo estado e pelo capitalismo. A anarquia que constitui a base ontológica

²³ Bakunin (1953), p 165.

²⁴ Proudhon (2006), p 90. Na versão original em inglês: gossamer for the mighty and rich, ferrets that no steel could smash for the little people and the poor, fishing nets in the hands of government.

²⁵ Bakunin (1953), p 354.

²⁶ Ver Kropotkin (1943).

da teoria do contrato social, e que a lei e a soberania supostamente eliminam, propicia aos anarquistas a base ontológica para a possibilidade de vida além da lei.

A ideia do consentimento democrático não é tão melhor do que a do contrato social para oferecer uma justificativa convincente à obediência da lei. O fato de as leis serem feitas hoje em um sistema democrático, por representantes eleitos, não lhes confere maior legitimidade. Não é que um estado democrático não seja, por si só, preferível a, digamos, um estado autoritário ou uma monarquia absolutista, mas sim que os mecanismos de sufrágio universal e representação eleita não garantem de fato a igualdade e a liberdade – e, em realidade, muitas vezes operam para negá-las.

A ideia de responsabilidade democrática e de um governo que represente a vontade e os interesses do povo é simplesmente uma ilusão que esconde o abismo absoluto entre o povo e o poder²⁷. De fato, vivemos hoje uma situação paradoxal em que a universalização da democracia como o único regime legítimo coincide com níveis sem precedentes de apatia, desinteresse e cinismo dos eleitores em relação ao processo democrático. Isso indica que a democracia deixou de ser algo que desafiava o poder das elites e passou a ser algo que legitima seu governo.

Uma outra defesa da santidade do estado de direito em uma sociedade democrática é a ideia de que a lei nos protege dos excessos da soberania – que ela controla e limita o poder executivo. Argumenta-se que o estado de direito deve ser respeitado, porque a lei nos protege não apenas uns dos outros, mas também do governo, que deve obedecer à lei. Entretanto, sob uma perspectiva anarquista, essa afirmação – fundamental para a teoria liberal – deve ser questionada. Embora seja verdade que, em certos casos, a lei protege os direitos individuais e pode ser usada para contestar determinadas decisões do governo, a fé liberal na capacidade da lei de limitar o poder é ingênua e equivocada.

Nada demonstra isso melhor do que a lógica do estado de exceção, que para Carl Schmitt, teórico da soberania, é absolutamente central para o poder do estado²⁸. A soberania é, em última análise, o poder de suspender a ordem constitucional e o estado de direito, e de agir de maneira extrajurídica, precisamente para defender-se de uma ameaça existencial. Ainda

²⁷ Bakunin (1953), pp 217-18.

²⁸ De fato, para Schmitt, o soberano é ‘aquele que decide o estado de exceção’. (2005), p 5.

assim, a relação da exceção para com a lei é altamente paradoxal. Embora o soberano, no momento de exceção, suspenda a lei e aja independentemente dela, isso também garante a sobrevivência da lei na medida em que a autoridade da lei é garantida, em última instância, pelo estado que tem o poder de suspendê-la. Em outras palavras, para proteger o sistema jurídico, o soberano deve ter permissão para agir por fora dele. Além disso, como aponta Giorgio Agamben, embora a exceção exceda a lei, algum tipo de provisão é feito na maioria dos sistemas jurídicos para suspendê-la em tempos de emergência²⁹. A lei, portanto, incorpora sua própria falta, sua própria suspensão; há uma relação paradoxal entre a lei e a ilegalidade, entre o estado de direito e sua revogação. O estado de exceção não está fora nem dentro da lei, mas sim dentro e fora ao mesmo tempo; é uma espécie de buraco negro no qual a lei cai, ou melhor, que a lei abre para si mesma, onde as distinções entre lei, poder e violência entram em colapso.

Por acaso não temos visto uma extensão cada vez maior – na verdade, poderíamos dizer *normalização* – do estado de exceção nos últimos tempos com a chamada "Guerra ao Terror", em que o poder soberano excedeu seus limites constitucionais usuais ao autorizar práticas como detenção indefinida, vigilância doméstica não autorizada e rendição secreta³⁰, bem como a tortura de suspeitos de terrorismo? Nesses casos, a lei tem sido incapaz de evitar esses abusos ou tem sido ativamente cúmplice ao autorizá-los. Entretanto, do ponto de vista anarquista, não há nada de excepcional na exceção; na verdade, ela é a própria essência do poder do estado. Apesar de sua separação formal, a lei e a soberania, o poder legal e o poder político estão unidos e trabalham para sustentar um ao outro. Essa estrutura permanente de lei, poder e violência será explorada mais detalhadamente na discussão de Benjamin, logo em seguida. Entretanto, já podemos perceber como é problemático simplesmente opor a ordem da lei à ordem do poder e supor que a primeira necessariamente nos protege da segunda.

Finalmente, os anarquistas argumentam que a lei é desnecessária; que a estrutura jurídico-política consagrada no estado é uma imposição injustificada, perturbadora e parasitária sobre a sociedade. Nas palavras de Godwin, os governos "colocam a mão na engrenagem que existe na sociedade e põem um fim ao seu movimento"³¹. A sociedade é um organismo movido

²⁹ Agamben (2005), p 1.

³⁰ Nota dos tradutores: o termo na versão original é "covert rendition", que também traduzimos por rendição acobertada, rendição sigilosa.

³¹ Godwin (1968), p 92.

por mecanismos e forças naturais; ela tem a capacidade de auto-organização e coexistência comunitária pacífica sem a intrusão do estado e do sistema legal. O espectro aterrorizante da anarquia violenta, imaginada nos limites da lei, não passa da disrupção e da violência criadas pelo próprio estado³². Já existiram muitas ideias – e, aliás, experimentos práticos locais – de formas alternativas não-estatistas de organização social, em que a ênfase reside em práticas descentralizadas e voluntárias em vez de estruturas legais e coercitivas centralistas³³. Fundamental para essas formulações tem sido o conceito de comunidade auto-organizada, que, embora possa envolver certas limitações quanto ao comportamento de seus membros, não seria constituída pela lei propriamente dita³⁴.

Tendo, assim, exposto a vacuidade da lei – sua interferência injustificada na autonomia moral, seus fundamentos ilegítimos e sua superfluidade – o anarquismo argumenta que a lei não possui nenhuma validade quanto à exigência de nossa obediência. Portanto, a desobediência à lei é, em muitas ocasiões, justificada moral e racionalmente. Essa posição abrange desde a afirmação relativamente branda de alguns anarquistas filosóficos, como Chaim Gans, de que há limites morais para o nosso dever de obedecer à lei³⁵, até o anarquismo insurrecional que entende a revolução contra a autoridade e a destruição do poder do estado e das leis criadas pelo homem como a condição fundamental da emancipação humana. Por essa razão, o anarquismo está associado à prática da desobediência civil e à tradição de resistência moral e não conformidade exemplificada por figuras como Tolstoi, Thoreau, Ghandi, Martin Luther King Jr. e o Movimento dos Direitos Civis, bem como aos movimentos contemporâneos contra a guerra, contra a violência do estado, contra a espoliação ambiental, contra o capitalismo global e a ganância corporativa. Hoje, também poderíamos mencionar a ocupação de praças e locais públicos em todo o mundo – da Praça Tahrir ao Occupy Wall Street. Esses movimentos podem ser vistos como um exercício de um "direito de juízo privado" coletivo, desafiando a autoridade legal e política. Ocupar espaços públicos – e, assim, reivindicá-los como genuinamente públicos – significa uma desconstrução da autoridade legal e a emergência de uma prática política autônoma fora da ordem estabelecida pela lei. Tais movimentos criam seus próprios padrões de legitimidade, que não são determinados por leis, mas sim pela tomada

³² Nós somos lembrados aqui do slogan que se originou de Pierre-Joseph Proudhon: ‘Anarquia é ordem, governo é guerra civil’.

³³ Para discutir algumas dessas possibilidades, ver Clark (2007).

³⁴ Ver, por exemplo, Taylor (1982).

³⁵ Para Gans: ‘O dever de obedecer a lei não é, e não pode ser, um dever absoluto’: (1992), p 120.

de decisão consensual e pela atuação direta dos envolvidos, bem como por um horizonte comum de oposição. É claro que esses movimentos não necessariamente se identificam com o anarquismo; de fato, no caso de muitos movimentos de desobediência civil, faz-se um apelo à lei em nome de uma justiça maior. No entanto, ao fazê-lo, eles também *excedem* o princípio da autoridade legal, expandindo-o para um horizonte mais amplo. Meu argumento é, portanto, que a prática da desobediência civil – que pode, é claro, assumir muitas formas – sempre envolve um momento de *auto-autorização para além da lei*, abrindo um espaço político autônomo e, portanto, situando-se no terreno ético do anarquismo. O importante aqui é que, em seu gesto de resistência ao princípio da obrigatoriedade legal, em sua *inservidão* voluntária³⁶, esses movimentos incorporam uma ruptura ética da autoridade legal e política.

Violência Legal e Violência Anárquica

No entanto, ao considerarmos essa noção de resistência como uma ruptura ética da lei, somos forçados a confrontar uma série de questões e ambiguidades. Como a resistência ou a oposição à violência da lei poderia ser imaginada senão como outra forma de força ou violência? A violência contra a lei é tão eticamente problemática quanto a violência perpetrada pela lei, ou é um meio justificado para atingir um fim? O que poderia impedir o estabelecimento de novas formas de coerção e autoridade legal após a derrubada do sistema jurídico e político existente? Essas são questões que afrontam todas as formas de política radical e revolucionária, inclusive o anarquismo; de fato, são questões com as quais qualquer política genuinamente revolucionária deve se haver se quiser evitar cair na armadilha de reafirmar o poder e a violência contra os quais se opõe.

O ensaio de Walter Benjamin, "Crítica da Violência" ["Kritik de Gewalt"], lança uma luz especial sobre essas questões, pois trata da relação íntima entre lei, violência e poder. O problema ético que Benjamin aborda nesse sentido é como desenvolver uma crítica da violência

³⁶ Tomo emprestada esta expressão de Michel Foucault: 'A crítica será a arte da inservidão voluntária, da indolência reflexiva' [Critique will be the art of the voluntary inservitude, of reflective indocility]. (1996), p 386. Essa é obviamente uma referência à famosa tese de Étienne de La Boétie sobre servidão voluntária, na qual ele afirmava que o domínio do tirano sobre nós não se baseia na coerção, mas em nossa submissão e escravidão voluntárias a ele; e, portanto, tudo o que era necessário para que fôssemos livres era que lhe déssemos as costas e não mais obedecêssemos (veja 2011). Com isso, ele revela o lado anárquico da lei - o fato de que a autoridade jurídico-política se baseia em nada além de nossa recusa ou incapacidade de reconhecer nossa própria liberdade.

que não simplesmente a reproduza. Seu argumento é que não podemos criticar a violência com base na lei e na autoridade legal, porque isso está inextricavelmente ligado à violência de várias maneiras. Tampouco podemos fazer qualquer distinção coerente entre violência legal e ilegal, legítima e ilegítima. A lei sempre se articula por meio de uma violência que tanto preserva seus limites quanto os ultrapassa, e a violência sempre estabelece uma nova lei. A violência está sempre presente na própria fundação de um novo sistema jurídico. Aqui, Benjamin se aproxima de uma forma de anarquismo que busca desconstruir os fundamentos da lei, apontando para a condição anômica, "anárquica", anterior ao estabelecimento de um novo sistema legal. Ele dá o exemplo da violência militar, que estabelece um novo sistema legal no lugar do sistema antigo por meio da assinatura de um tratado de paz após uma conquista, bem como a pena de morte, que significa o poder supremo da lei sobre a vida e cujo objetivo não é tanto a punição daqueles que transgridem a lei, mas o estabelecimento de uma nova lei. O argumento de Benjamin é que a lei sempre se instancia – fundando e reafirmando a si mesma – por meio da violência. A violência traz a lei à existência, dá vida a ela, dá-lhe vitalidade: "a violência, a violência coroada pelo destino, é a origem da lei"³⁷.

Benjamin introduz uma distinção conceitual entre a violência "legisladora" (*rechtsetzend*) e a violência "preservadora da lei" (*rechtserhaltend*): a violência que estabelece uma nova lei e a violência que impõe a lei existente. Seu objetivo, no entanto, é mostrar como essas duas formas de violência se confundem, de modo que haja uma oscilação contínua entre elas. O principal exemplo que ele dá é o da polícia, na qual são combinadas, "em uma espécie de mistura espectral", essas duas formas de violência³⁸. O uso da violência policial no intuito de garantir a aplicação da lei é obviamente uma preservação da lei. No entanto, também é uma ação legisladora, porque a polícia atua nos limites da lei e tem autoridade para determinar como a lei é aplicada em determinadas situações. A polícia às vezes age fora da lei, ou às suas margens, para aplicá-la. A violência legal da polícia muitas vezes se alastra incontrolavelmente pelo espaço civil, determinando a lei nos espaços de exceção onde seus limites não são nítidos:

A polícia intervém 'por razões de segurança' em inúmeras situações em que não há nenhuma situação legal clara, quando não está meramente, sem a menor relação com fins legais, acompanhando o cidadão como um obstáculo brutal em uma vida regulada por decretos, ou simplesmente supervisionando-o.

³⁷ Benjamin (1996), p 242. Na versão original: violence, violence crowned by fate, is the origin of the law.

³⁸ Benjamin (1996), p 242. Na versão original: in a kind of spectral mixture.

Aqui somos mais uma vez lembrados da utilização da ideologia da "segurança" na autorização de poderes policiais excepcionais de detenção, vigilância e violência contra suspeitos de terrorismo³⁹. Entretanto, o que também é evidente é a mundanidade, o cotidiano da violência policial. O policiamento de protestos, por exemplo, em que a polícia é conhecida por usar a violência para deliberadamente induzir os manifestantes à violência, de modo que tenham uma desculpa para responder com uma violência ainda maior, é um exemplo dessa dimensão "excepcional" do poder policial. Poderíamos citar especificamente a tática policial controversa do "kettling", que é, na verdade, uma forma de detenção em massa ad hoc; nesse caso, um espaço excepcional – nem estritamente legal nem estritamente ilegal⁴⁰ – é criado pela polícia como uma forma de intimidar e coagir os manifestantes. Portanto, o momento de exceção, o momento da suspensão legal da lei, que Schmitt via como a expressão "milagrosa" do poder soberano, não é nada excepcional. Como os anarquistas demonstraram, isso faz parte da estrutura "normal" do poder do estado e pode ser testemunhado nas práticas cotidianas de policiamento. Também não se trata de a exceção estar fora da lei. A violência policial não está nem totalmente dentro nem totalmente fora da lei, mas sim em uma espécie de terra de ninguém na qual uma se confunde com a outra. A lei se articula por meio de uma violenta imposição que, ao mesmo tempo, não se pode controlar e que excede seus limites; trata-se de um excesso violento que perturba e constitui os limites da lei. Esse contínuo borrão da fronteira, essa ambiguidade legal que está no cerne do poder da polícia, é o motivo pelo qual Benjamin o descreve como "uma violência [que] não tem figura, assim como não tem figura sua aparição espectral, jamais tangível, que permeia toda a vida dos Estados civilizados"⁴¹. Temos a sensação de que as sociedades atuais são literalmente controladas por sua polícia. Isso não é menos evidente em estados democráticos liberais do que em estados autoritários. De fato, Benjamin faz a importante observação de que, ao passo que o despotismo da polícia é uma

³⁹ O assassinato de Jean Charles de Menezes pela polícia, que foi confundido como um terrorista em uma estação de metrô de Londres em 2005 simplesmente por estar se comportando 'suspeitosamente' (uma alegação que posteriormente se mostrou ser mentira), serve como um lembrete dos riscos letalmente violentos da segurança policial.

⁴⁰ A questão é que o 'kettling' não tem base real na lei - é uma medida extrajurídica e uma ilustração precisa do ponto de vista de Benjamin sobre a atuação da polícia onde não existe uma situação legal clara e, de certa forma, que cria a própria lei. Recentemente, houve uma série de contestações legais importantes, embora sem sucesso, à prática do kettling no Reino Unido, principalmente após os protestos contra o G20 em 2009 (em que houve outra fatalidade como resultado da violência policial) e os protestos estudantis em 2010. Talvez sem surpresa, a "legalidade" do kettling foi confirmada pelos tribunais do Reino Unido. Em 2012, a Corte Europeia de Direitos Humanos em Estrasburgo também decidiu que o kettling da polícia era legal, encerrando uma campanha legal de dez anos de uma mulher que foi vítima de kettling em um protesto em Londres em 2001: veja Lewis (2012).

⁴¹ Benjamin (1996), p 243. Na versão original: formless, like its nowhere-tangible, all-pervasive, ghostly presence in the life of civilized states.

espécie de resquíio dos regimes absolutistas, para os quais sua presença era, de certa forma, bem adequada, nas democracias - definidas pela separação da autoridade legislativa e executiva – seu "espírito" é mais perturbador e devastador⁴².

A lei é melhor compreendida em seus limites, através de sua violência operacional, através dos excessos daqueles que a aplicam. Os teóricos jurídicos que desejam entender a lei devem olhar para as táticas da polícia, não para as decisões dos juízes; devem olhar para a violência da securitização em vez de olhar para os livros de direito, constituições e jurisprudência. Não que não sejam importantes, mas a questão, conforme ilustrado por Benjamin, é que a lei é indistinguível da violência de sua aplicação cotidiana.

Além disso, se a lei deve ser entendida *por meio de sua ligação com a violência*, ao mesmo tempo a violência deve ser entendida por meio de sua ligação com a lei. A afirmação crítica de Benjamin é que a violência é violenta por meio de sua relação com a lei, seja a violência que preserva o sistema legal, seja a violência que derruba o sistema legal apenas para fundar um novo em seu lugar. Essa perspectiva torna a política radical e as questões de oposição, resistência e revolução profundamente problemáticas e ambíguas. Quantas revoluções já derrubaram violentamente um regime de poder e lei, apenas para estabelecer um novo em seu lugar; quantas revoluções apenas reafirmaram o lugar do poder do estado, o núcleo misterioso que une lei e violência e que produz a oscilação contínua entre eles? Em uma discussão sobre política revolucionária que possui uma nítida afinidade com o anarquismo, Benjamin invoca a distinção de Georges Sorel entre a greve geral *política* e a greve geral *proletária*. Para Sorel, cujo pensamento se inspira no anarco-sindicalismo, a greve política busca pressionar os capitalistas a conceder melhores condições aos trabalhadores, enquanto a greve proletária busca transformar diretamente as relações de produção. Além disso, enquanto a greve política funciona por meio do mecanismo do estado e, portanto, é propensa às manipulações dos políticos socialistas, a greve proletária se afasta do estado e promove o desenvolvimento de relações autônomas entre os próprios trabalhadores. Com isso, ela pressupõe a abolição ou a transcendência radical do poder do estado. Enquanto o primeiro modo de ação busca apenas reformar a sociedade, a greve proletária é uma ruptura radical e

⁴² Benjamin (1996), p 243.

violenta para com a sociedade existente⁴³. O primeiro é social-democrata e, em última análise, reformista, enquanto o segundo é anarquista⁴⁴.

É importante ressaltar que, para Sorel, embora a violência seja intrínseca a essa ruptura revolucionária – na verdade, Sorel vê a luta do proletariado contra a sociedade burguesa como ocorrendo em um "campo de batalha" mítico –, a violência deve ser entendida aqui como simbólica e ética, e não como violência física real contra pessoas. De fato, Sorel faz uma distinção importante entre o que ele chama de "força" burguesa, que se refere à violência legal do estado e que envolve a imposição de uma determinada ordem social - um exemplo disso é o Terror Jacobino que sucedeu a Revolução Francesa – e a "violência" proletária, um termo que Sorel reserva para a violência revolucionária que declara guerra ao próprio poder do estado e a todas as ordens sociais impostas, e ainda assim não possui, *por essa mesma razão*, em última análise, derramamento de sangue⁴⁵. Para Sorel, o que torna a violência violenta em um sentido físico – o que transforma a violência em "força" – é sua legalização e estatização. A violência contra o estado, por outro lado - precisamente porque é genuinamente revolucionária – seria consideravelmente menos violenta.

Essa distinção entre as greves políticas e proletárias, e entre força e violência, evidencia dois caminhos alternativos no pensamento e na prática política radical. Eu sugeriria que não se trata tanto das alternativas entre reformismo e revolução, mas sim das alternativas entre políticas estatistas e não estatistas. Aqui, a política estatista se refere não apenas à estratégia social-democrata ou reformista de trabalhar dentro do sistema capitalista estatal, mas *também* à estratégia vanguardista revolucionária de tomada violenta do estado e ao uso implacável do poder estatal para consolidar a revolução. Analisando as coisas dessa forma, Lênin e Bernstein, por exemplo, operam dentro do mesmo paradigma estatista. Sorel identificou os problemas da estratégia estatista: ela não só deixa de transformar radicalmente as relações sociais - algo que só pode ser alcançado por meio de ação autônoma direta - como também, pelo menos no caso da vanguarda, emprega as piores formas de violência (*força*) na supressão da contrarrevolução e na imposição de uma nova ordem social. O problema aqui, conforme reiterado por Benjamin, é que esse tipo de política instrumentalista, de meios-fins e estrategista apenas funda uma nova

⁴³ Ver Sorel (1961).

⁴⁴ Na articulação de Benjamin da distinção de Sorel, 'o primeiro desses empreendimentos é legislativo, mas o segundo é anarquista': (1996), p. 246.

⁴⁵ Sorel (1961), pp 171-2.

autoridade, uma nova lei, um novo estado – e o faz por meio da violência. A questão aqui é se o anarquismo, como uma forma revolucionária de política, pode escapar dessa dialética de violência e lei; é possível evitar esse ciclo interminável de reafirmação revolucionária do poder do estado? Minha resposta seria que o anarquismo trabalha dentro de um paradigma de política não-estatista que certamente está muito mais próximo da greve proletária de Sorel; se preocupa mais com o desenvolvimento de relações sociais autônomas que pressupõem a dissolução radical do estado do que com a captura real do poder estatal. Com efeito, isso tocou o cerne da disputa - ao mesmo tempo conceitual, política e estratégica – entre o anarquismo e o marxismo, uma disputa que remonta ao século XIX, quando a Primeira Internacional estava ferozmente dividida entre revolucionários marxistas e socialistas estatistas de um lado, e socialistas libertários do outro⁴⁶. Tratava-se de um debate complexo sobre o uso do poder do estado na política revolucionária, e se o estado era simplesmente um reflexo das relações econômicas e dos interesses de classe, como argumentavam os seguidores de Marx, e, portanto, poderia ser usado pelo proletariado; ou se constituía uma esfera autônoma de dominação, que, portanto, precisava ser destruída em vez de capturada, como argumentavam anarquistas como Bakunin e Kropotkin⁴⁷. Além disso, os anarquistas argumentavam que a estratégia vanguardista dos marxistas – mais tarde incorporada ao leninismo – na qual a revolução seria liderada por um partido, apenas perpetuaria o poder do estado e estabeleceria novas relações pós-capitalistas de dominação e exploração. Pelo contrário, uma transformação social genuína – caracterizada por Bakunin como uma "revolução social", em oposição a uma mera "revolução política" – implicava que as pessoas agissem de forma autônoma e direta para transformar as relações sociais e construir organizações e habilidades autônomas. Bakunin exigia "a abolição total da política" e que as pessoas "organizassem seus poderes à parte do estado e contra ele"⁴⁸. O anarquismo é uma política de autonomia - o que eu chamaria de uma *política de antipolítica*⁴⁹.

⁴⁶ Ver Bakunin (1990).

⁴⁷ Bakunin (1953), p 221 explica essa compreensão diferente do poder de Estado: 'Eles [marxistas] não sabem que o despotismo reside não tanto na forma do Estado mas no princípio mesmo do poder político e estatal'.

⁴⁸ Bakunin (1953), p 337.

⁴⁹ Veja minha discussão sobre essa relação paradoxal entre política e antipolítica em Newman (2010). Além disso, a palavra 'autonomia' – que é central para a minha concepção de pós-anarquismo – não busca invocar a noção kantiana do sujeito autônomo obediente à lei moral universal (bem como ao Estado e suas leis no domínio 'privado' da sociedade civil). Em vez disso, quero propor uma noção alternativa de autonomia, mais próxima do anarquismo, e que aponte para a capacidade de ação autodeterminada sem ser guiada por uma norma ou padrão racional preestabelecido de autonomia. Isso deriva, em parte, do entendimento de autonomia de Cornelius Castoriadis, com o qual ele se refere à autoinstituição da sociedade – em outras palavras, a liberdade e a capacidade das pessoas de determinar suas próprias condições de existência, de refazer conscientemente seu mundo social, um mundo que elas geralmente vivenciam na forma alienante de instituições sociais, políticas e econômicas

O anarquismo deve ser encarado como o horizonte ético e político da crítica de Benjamin à violência legal, e de fato a noção enigmática de Benjamin de "violência divina" – violência que não está vinculada à lei – deve ser entendida como um tipo de movimento anarquista que ataca a lei, encarnando uma ruptura transformadora, mas que ao mesmo tempo não derrama sangue⁵⁰. A violência divina deve ser distinguida da "violência mítica", que é a violência que funda a lei, que traz a lei à existência e fixa o sujeito como perpetuamente cativado por ela por meio da culpa. A violência mítica é a violência fundadora do estado e da ordem legal, algo que também se aplica à violência estratégica e estatista da política revolucionária. Por outro lado, a violência divina destrói a lei, rompendo seus limites⁵¹. A violência divina é a única maneira de escapar da oscilação interminável da lei e da violência e de destruir o poder que a origina:

Com a quebra desse ciclo mantido por formas míticas de lei, com a suspensão da lei com todas as forças das quais ela depende e, finalmente, com a abolição do poder do Estado, uma nova época histórica é fundada.

A abolição do poder do estado que funda essa nova era histórica talvez indique uma *anarquia-por-vir* (*anarquia por vir*, parafraseando Derrida)⁵². Ademais, Benjamin sugere que as possibilidades de não-violência podem ser encontradas no mundo das relações e acordos particulares baseados em "cortesia, simpatia, pacificidade e confiança"⁵³ – em outras palavras, nas relações autônomas, voluntárias e cooperativas que são encontradas, segundo os anarquistas, nas relações sociais cotidianas e que apontam para a possibilidade de vida além da lei e do poder do estado.

anônimas sobre as quais não têm controle (veja Castoriadis 1987). Portanto, a ideia de autonomia que estou invocando aqui é diferente da noção kantiana no sentido de que não há subordinação a uma lei moral universal que se torna a condição para nossa ação racional; ao contrário, ela implica uma inventividade e experimentação contínuas com normas e limites que permanecem constitutivamente abertos. Aqui estamos mais próximos de uma relação ética do eu com o eu no sentido foucaultiano, em que a ética se torna um modo de autoformação autônoma e aberta, em vez de uma hermenêutica do eu (ver Foucault 2000b, 2000a). A autonomia não implica uma identidade fixa, predeterminada e soberana - o indivíduo liberal, por exemplo - cuja liberdade deve ser assegurada, mas sim um projeto contínuo e aberto no qual novos modos e práticas de liberdade são inventados.

⁵⁰ Esta conexão com o anarquismo é estranhamente ignorada por muitos comentaristas no texto de Benjamin. Em uma curiosa leitura equivocada, Slavoj Žižek (2008) associa a 'divina violência' com a violência excepcional do Terror revolucionário Jacobino.

⁵¹ Benjamin (1996), pp 249-50.

⁵² Eu estou, claro, me referindo à noção de Derrida de 'democracia por vir, algo que, como eu havia sugerido em outro lugar, deve possuir uma inflexão anarquista. Ver (2010), pp 249-50.

⁵³ Benjamin (1996) p 244. Na versão original: courtesy, sympathy, peaceableness and trust.

Direito Natural e Anarquismo Ontológico

Sugeri até agora – e particularmente por meio desta leitura de Benjamin – que o anarquismo é uma política e uma filosofia que recusa a fundação da lei; que invoca, pelo contrário, o rompimento ético e político de toda autoridade legal. Entretanto, encontramos uma certa aporia aqui. A crítica do anarquismo à lei é, ao mesmo tempo, baseada em uma pressuposição da lei natural. Bakunin, por exemplo, propõe uma divisão ontológica fundamental entre as leis da natureza, que constituem a sociedade humana e a cuja autoridade nos submetemos incondicionalmente porque são intrínsecas ao nosso próprio ser; e as leis "artificiais" do estado, cuja autoridade devemos rejeitar:

Mas é necessário distinguir as leis naturais das leis autoritárias, arbitrarias, políticas, religiosas e civis... leis que, sob o pretexto de uma moralidade fictícia, sempre foram a fonte da mais profunda imoralidade. Assim, temos a obediência involuntária e inevitável a todas as leis que constituem, independentemente de toda vontade humana, o próprio destino da natureza e da sociedade; mas, por outro lado, deve haver independência (tão quase incondicional quanto possível) por parte de todos com relação a todas as pretensões de ditar a outras pessoas, com relação a todas as vontades humanas (coletivas e individuais) que tendem a impor não sua influência natural, mas sua lei, seu despotismo.⁵⁴

Assim, Bakunin estabelece uma espécie de oposição maniqueísta entre duas ordens ontológicas da lei: uma natural, racional, moral, a fonte da liberdade e da sociabilidade humanas, e a cuja autoridade obedecemos absolutamente; e outra artificial, corrupta, irracional, imoral, destrutiva da liberdade e da sociabilidade humanas, e cuja autoridade despótica temos o direito de desafiar. Essa ideia de autoridade natural como uma espécie de infra-lei é uma maneira interessante de pensar sobre a resistência e a desobediência às leis do estado⁵⁵. O

⁵⁴ Bakunin (1953), p 168. Na versão original: But it is necessary to distinguish natural laws from authoritarian, arbitrary, political, religions, and civil laws ... laws which under the pretext of a fictitious morality, have always been the source of the deepest immorality. Thus we have the involuntary and inevitable obedience to all laws which constitute, independently of all human will, the very fate of Nature and society; but on the other hand, there should be independence (as nearly unconditional as it is possible to attain) on the part of everyone with respect to all claims to dictate to other people, with respect to all human wills (collective as well as individual) tending to impose not their natural influence but their law, their despotism.

⁵⁵ No entanto, devemos distinguir isso do entendimento mais familiar do direito natural encontrado na jurisprudência ou na tradição liberal clássica. Aqui, embora a lei natural seja vista como superior e normativamente circunscrita à lei positiva e à autoridade do governo (ver Finnis 1980, pp. 23-4), ao mesmo tempo ela é a base ontológica sobre a qual a lei e o governo emergem. Por exemplo, na teoria do contrato social lockeiana, a lei natural e os direitos naturais só podem ser realizados na medida em que forem instituídos em uma comunidade política soberana; sua função é fornecer a base para uma forma legítima de governo, mesmo que imponha - pelo menos em teoria – limites normativos ao poder do governo. Por outro lado, a ideia de lei natural proposta por

problema, no entanto, é que isso pressupõe um tipo de identidade essencial ou ordem ontológica orgânica fora do poder que é racional e moral, que predetermina as relações sociais e que gera as condições de possibilidade para uma sociedade sem estado. A revolta da sociedade contra o estado é, portanto, estabelecida sobre a base moral e racional proporcionada pela natureza – uma base que, além disso, é cientificamente verificável. Essa abordagem positivista que buscava revelar os mecanismos naturais e os impulsos da sociedade para além da influência corruptora do poder, da religião e da ideologia foi fundamental para a filosofia anarquista clássica do século XIX. O anarquismo se via, em parte, como uma ciência da sociedade e como um projeto racional de progresso humano e emancipação da opressão e do obscurantismo. Kropotkin, por exemplo, acreditava que as possibilidades de sociabilidade e cooperação humanas poderiam derivar de um instinto biológico permanente de ajuda mútua que era perceptível em espécies animais⁵⁶. Encontramos uma abordagem semelhante mais recentemente no pensamento de Murray Bookchin, cuja filosofia do "naturalismo dialético" reconhece as possibilidades de uma sociedade racionalmente ordenada inserida em uma espécie de totalidade social imanente à natureza, e cujo desdobramento dialético produziria o florescimento da liberdade humana⁵⁷. Assim, para o anarquismo, a base para uma ordem social nova e mais racional, baseada na cooperação e em arranjos voluntários, já é fornecida pela natureza.

Não quero, de forma alguma, descartar a possibilidade de uma sociedade sem estado e sem lei, nem sugerir que as pessoas sejam incapazes de organizar suas vidas de forma voluntária e cooperativa. De fato, não pode haver uma concepção de anarquismo sem considerar seriamente essa possibilidade. O que pode ser questionado, entretanto, é a ideia de que essa ordem é, de alguma forma, imanente às relações sociais e baseada em fundamentos naturais. Como alternativa, eu proporia uma virada de campo – ou, melhor ainda, um campo movediço ou um *campo sem chão* – sobre a qual seriam estabelecidas as possibilidades de desobediência, resistência e insurreição. Uma maneira de pensar sobre isso é por meio de uma

Bakunin não incorpora a constituição de uma ordem estatal “justa”, mas sim a dissolução de todas as ordens estatais. A lei natural, para os anarquistas, não é uma base sobre a qual reformar, moderar ou melhorar a autoridade político-legal (para fazê-la aderir ao “estado de direito” ou aos princípios naturais de justiça), mas para destruí-la. A noção de lei natural proposta aqui por Bakunin talvez esteja mais próxima da ideia de Ernst Bloch de que a lei natural incorpora uma dimensão utópica de emancipação humana, dignidade e justiça, que é sempre confrontada com a dominação e a injustiça do Estado: O orgulho da carruagem reta, a lei natural... é o elemento que resiste, o elemento insurgente em toda revolução”. Bloch (1986), p 275; ver também Douzinas (2000).

⁵⁶ Ver Kropotkin (1972).

⁵⁷ Ver Bookchin (1982), p 31.

reconfiguração da ideia de anarquia. Até aqui, discuti duas concepções contrastantes de anarquia: uma é aquela que forma o pano de fundo da lei, a anarquia hobbesiana da violência sem lei que fornece, na teoria jurídica, a justificativa para a lei (aqui também poderíamos incluir a condição anômica do estado de exceção, que é um tipo de anarquia *da lei*); a segunda é a leitura anarquista da anarquia, que se refere às capacidades da sociedade para a auto-organização independente, pacífica e autônoma para além do estado e da lei. O problema com essas duas concepções – por mais diferentes que sejam – é que ambas são essencialistas e pressupõem uma certa imagem das relações sociais, uma sombria e violenta, a outra harmoniosa e racional. No lugar disso, poderíamos pensar em uma forma de anarquismo ontológico ou "anarquia", referindo-se a uma desconstrução ou deslocamento de fundações absolutas e identidades essenciais – incluindo aquelas que fundam a ordem do direito e aquelas que fundam a ordem do pós-direito⁵⁸. Aqui, Reiner Schürmann se refere ao "definhamento" da *arché* invocado na ideia de Heidegger sobre o encerramento da metafísica. Ao contrário do pensamento metafísico, em que a ação sempre deve ser derivada e determinada por um primeiro princípio, "a anarquia" (...) sempre designa o definhamento de tal regra, o relaxamento de seu domínio⁵⁹. É importante ressaltar que Schürmann distingue essa noção de "anarquia", ou o "princípio da anarquia", do anarquismo clássico de Proudhon, Kropotkin, Bakunin e outros, que buscavam *deslocar* a origem, substituir o "poder racional", *principium*, pelo poder da autoridade, *princeps* - uma operação tão metafísica quanto possível⁶⁰. Em outras palavras, os anarquistas clássicos buscavam abolir a autoridade jurídico-política, mas proclamavam outro tipo de autoridade em seu lugar: a autoridade epistemológica da ciência e a autoridade moral da sociedade. Assim, no lugar do estado, surge uma forma mais racional de organização social. Por outro lado, de acordo com Schürmann:

A anarquia que estará em questão aqui é o nome de uma história que afeta a base ou o fundamento da ação, uma história em que o alicerce cede e em que se torna óbvio que o princípio de coesão, seja ele autoritário ou "racional", não é mais nada além de um espaço em branco privado de poder legislativo e normativo.⁶¹

⁵⁸ Nota dos tradutores: na versão original, o autor utiliza o termo "post-law", que traduzimos por "pós-direito". Todavia, como a palavra "law" faz referência tanto a "direito" quanto a "lei" e "legislação", compreendemos que "post-law" pode significar "pós-lei", "pós-legislação" ou, em suma, um momento posterior à aplicação ou ao exercício do campo jurídico.

⁵⁹ Schürmann (1987).

⁶⁰ Schürmann (1987), p 6. Na versão original: to *displace* the origin, to substitute the "rational power", *principium*, for the power of authority, *princeps* – as metaphysical an operation as there has been.

⁶¹ Schürmann (1987), p 6. Na versão original: The anarchy that will be at issue here is the name of a history affecting the ground or foundation of action, a history where the bedrock yields and where it becomes obvious

A an-arquia, nesse sentido, desestabilizaria a base ontológica da autoridade legal, porém também afastaria a autoridade científica e racional da crítica anarquista da lei. Assim, a anarquia envolve um questionamento da soberania de todos os princípios fundamentais. Os fundamentos absolutos são desprovidos de poder normativo e não podem mais servir facilmente como base natural para o estabelecimento de um novo sistema de regras e instituições. Isso não significa que formas de organização pós-soberanas e pós-legais sejam impossíveis, mas apenas que, ao levantar a questão das alternativas políticas, não podemos necessariamente confiar no que acreditamos ser a autoridade das leis naturais, dos princípios morais absolutos, dos fundamentos biológicos ou de uma racionalidade universalmente compreendida.

Conclusão: Pós-Anarquismo, Lei e Política da Desobediência

O deslocamento an-árquico dos fundamentos ontológicos aponta para um *pós-anarquismo* – pelo qual entendo não como um movimento além do anarquismo, mas como um movimento desconstrutivo *dentro* do anarquismo, que ao mesmo tempo assevera a contingência ontológica da política como uma contestação contínua das estruturas e práticas de poder. O pós-anarquismo, como discuti acima, baseia-se em certas ideias de pensadores pós-estruturalistas, como Michel Foucault, Jacques Derrida, Jacques Lacan, Gilles Deleuze e Felix Guattari (bem como pensadores heideggerianos como Schürmann) – em particular, sobre o deslocamento de identidades estáveis e unificadas, os limites discursivamente construídos da realidade social e o funcionamento produtivo e generalizado do poder. Sugiro que, apesar dos problemas que essa análise coloca para o naturalismo e o racionalismo do anarquismo do século XIX, o pós-estruturalismo compartilha com o anarquismo um ethos antiautoritário, caracterizado por um desejo de interrogar o poder e desmascarar as relações violentas e hierárquicas ocultas não apenas nas instituições (certamente na lei), mas também nos discursos, práticas e normas sociais cotidianas que muitas vezes consideramos apolíticas⁶². Portanto, o pós-estruturalismo pode ser visto como uma *forma de anarquismo*, que dá continuidade e amplia os parâmetros da crítica anarquista à autoridade (até mesmo aos fundamentos ontológicos que sustentaram o anarquismo clássico) e que converge com outras vertentes do pensamento e da política radicais que surgiram com maio de 68, amplamente caracterizadas

that the principle of cohesion, be it authoritarian or ‘rational’, is no longer anything more than a blank space deprived of legislative, normative, power.

⁶² Para uma melhor discussão sobre as conexões entre anarquismo e pós-estruturalismo, ver Newman (2001).

como a Nova Esquerda, incluindo o Situacionismo, os Provos e os Autonomistas. A questão central aqui é uma política descentralizada de revolta espontânea e ação direta autônoma – uma política anárquica de fluxo e desejo⁶³ – em oposição ao paradigma marxista e leninista da luta de classes coordenada centralizadamente por um partido. Ainda assim, onde um anarquismo (ou pós-) anarquismo de inspiração pós-estruturalista difere do anarquismo clássico é em seu reconhecimento de que a luta contra o poder não pode ser um evento do tipo tudo ou nada que expresse a totalidade das forças sociais e prometa a libertação universal da humanidade. Em vez disso, ela deve ser vista em termos de formas de resistência localizadas, diferenciadas, parciais e fragmentadas que ocorrem dentro e contra a ordem do poder, em um campo de múltiplas lutas, estratégias e táticas localizadas – um antagonismo contínuo sem a promessa de uma vitória final ou emancipação universal. Como diz Foucault:

Em vez disso, há uma pluralidade de resistências, cada uma delas um caso especial: resistências que são possíveis, necessárias, improváveis; outras que são espontâneas, selvagens, solitárias, combinadas, desenfreadas ou violentas; outras ainda que são rápidas para se comprometer, interessadas ou sacrificiais; por definição, elas só podem existir no campo estratégico das relações de poder.⁶⁴

Mas que implicações isso tem para pensar sobre a lei e sobre as práticas de resistência e desobediência? Eu destacaria, brevemente, dois pontos-chave que emergem com uma abordagem pós-anarquista. A primeira diz respeito à relação entre a lei e as relações de poder. Uma das limitações do anarquismo clássico era entender o poder em grande parte em termos de autoridade legal e política soberana – ou seja, o estado – e, portanto, não ser capaz de levar suficientemente em conta a complexidade das relações de poder. Como é bem conhecido, Foucault argumentou que o que ele chamou de imagem "jurídico-soberana" do poder, em que o poder era entendido em termos de lei, proibição e repressão – o poder de dizer "não"⁶⁵ –, obscurecia a natureza difusa, múltipla e produtiva do poder na era moderna, particularmente em suas formas disciplinares e biopolíticas. A lei não é de forma alguma deslocada ou substituída pelo poder, de acordo com Foucault; pelo contrário, sob o "regime" do poder

⁶³ É curioso que Murray Bookchin foi tão depreciativo em relação a esse movimento, descartando-o como um 'anarquismo de estilo de vida' e contrastando-o com o que ele considerava um anarquismo social mais responsável, coletivista e orientado para a classe. Ver Bookchin (1995).

⁶⁴ Foucault (1998), p 96. Na versão original: Instead there is a plurality of resistances, each of them a special case: resistances that are possible, necessary, improbable; others that are spontaneous, savage, solitary, concerted, rampant, or violent; still others that are quick to compromise, interested or sacrificial; by definition they can only exist in the strategic field of power relations.

⁶⁵ Ver a crítica de Foucault à 'hipótese repressiva' (1998).

disciplinar e biológico, a lei opera cada vez mais para produzir a norma. No entanto, ao mesmo tempo, essa percepção implica em uma abordagem mais sutil sobre a lei por parte daqueles que se rebelam: a rejeição absoluta da lei e da autoridade não resolve necessariamente o problema do poder nem nos oferece qualquer linguagem para contestar as limitações e restrições, as novas formas de normalização que podem surgir em uma sociedade pós-jurídica, limitações que talvez sejam, à sua maneira, tão coercitivas quanto a lei, justamente por não serem explicitamente expressas ou codificadas. O que é necessário, então, é uma contestação contínua e agonística tanto do poder quanto da lei, em que seus limites são continuamente testados e questionados. Em outras palavras, os anarquistas nunca podem ter certeza de que, só porque transcenderam a autoridade legal em uma nova forma de vida comunitária, eliminaram para sempre o potencial de dominação; o horizonte radical da transcendência da lei inaugurado pela "violência divina" de Benjamin exige, ao mesmo tempo, uma reflexão contínua sobre os limites éticos do poder e a invenção, como diria Foucault, de novas "práticas de liberdade" como sendo um "trabalho paciente que dá forma à nossa impaciência pela liberdade"⁶⁶.

Além disso, se a liberdade for vista de forma mais produtiva como uma prática contínua ou um "trabalho" agonístico, em vez de um estado eterno, então devemos considerar a possibilidade de mobilizações estratégicas de leis particulares – como, por exemplo, as leis de direitos humanos, por mais inadequadas que sejam – contra relações particulares de poder e práticas de dominação⁶⁷. Se um anarquista acabar na frente de um juiz, é provável que ele queira um bom advogado. É possível que, às vezes, as leis possam ser usadas para defender os espaços de liberdade existentes e até mesmo abrir novos espaços. Isso aponta para um certo "pragmatismo" em relação às práticas de resistência e desobediência: trabalhar tanto contra a lei quanto, às vezes, com ela; trabalhar dentro e fora, e abrir espaços heterogêneos e indisciplinados de resistência dentro da própria lei⁶⁸.

⁶⁶ Foucault (2000), p 319.

⁶⁷ Como Ben Golder e Peter Fitzpatrick (2009) mostram, no pensamento de Foucault a lei não apenas facilita e abre outros espaços e subjetividades para a disciplina; ela também pode, em outras situações, operar *contra* a disciplina. Lei e disciplina existem de tempos em tempos em uma relação agonística. Ver pp 26-29.

⁶⁸ Por exemplo, embora critique a autoridade legal, Judith Butler (2004) ainda vê um papel importante para a lei desempenhar contra o poder excepcional do soberano. Consulte as pp. 50-100. Veja também a discussão de Loizidou (2007) sobre isso. Nesse ponto, eu gostaria de discordar de um certo "purismo" anarquista, exemplificado, por exemplo, pelas opiniões de David Goodway (2012), que insiste em uma distinção conceitual rigorosa entre as formas anarquistas e não anarquistas de ação direta, protesto e resistência: os anarquistas, que veem os protestos como um meio para atingir um fim, que é a revolucionarização da sociedade, devem ser distinguidos de outros que buscam objetivos mais "modestos", como derrubar uma política ou lei governamental específica. Quero desafiar a absolutez dessa distinção e, em vez disso, afirmar o anarquismo como uma política

Em segundo lugar, essas práticas de resistência e liberdade ocorrem no terreno ético da justiça, que pode ser visto em termos de um desvio anárquico da lei⁶⁹. Aqui, o pensamento de Emmanuel Levinas é útil para desenvolver uma crítica à soberania das instituições jurídicas e políticas. Para Levinas, a anarquia descreve o encontro ético com o Outro – um encontro que perturba a soberania das identidades autônomas e, particularmente, das instituições soberanas. No entanto, Levinas faz uma distinção entre seu conceito de anarquia ética e o anarquismo – que, como uma forma de política, estabelece uma nova *arché*; como vimos, ela estabeleceu o princípio da racionalidade – a organização racional da ordem social – no lugar da autoridade política irracional do estado. A compreensão de anarquia de Levinas aponta mais uma vez para a ideia da perturbação dos fundamentos ontológicos. É uma noção de anarquia que perturba os fundamentos naturais da comunidade anarquista, mas que também perturba a *arche*⁷⁰ do estado e da lei. Assim, ela é radicalmente diferente da “anarquia” do estado ou da natureza, que renuncia o surgimento da autoridade do estado, ou da condição anômica da exceção, cuja ilegalidade (violência mítica, nos termos de Benjamin) sustenta a lei. A anarquia levinasiana, em outras palavras, é algo que transcende o binário entre lei e anarquia:

A noção de anarquia, tal como a estamos introduzindo aqui, tem um significado anterior ao significado político (ou antipolítico) atualmente atribuído a ela. Seria autocontraditório estabelecê-la como um princípio (no sentido que os anarquistas a entendem). A anarquia não pode ser soberana como uma *arché*. Ela só pode perturbar o Estado - mas de uma forma radical, possibilitando momentos de negação sem qualquer afirmação. O Estado, então, não pode se estabelecer como um Todo. Mas, por outro lado, a anarquia pode ser declarada.⁷¹

“impura”, não dogmática, que trabalha em várias frentes, dentro e contra o sistema, e não necessariamente evita reivindicações e reformas ao lado de outras formas de ação direta e organização autônoma.

⁶⁹ Para uma discussão sobre isso, ver Stona (2011). De fato, para Derrida (1978), p 138, ‘Ética, no sentido de Levinas, é uma Ética sem Lei e sem conceito’ [Ethics, in Levinas’s sense, is an Ethics without Law and without concept’. Para uma discussão mais elaborada sobre o pensamento de Levinas em relação à lei, ver Diamantides (2009).

⁷⁰ Nota dos tradutores: na versão original, o termo está disposto como “arche”, sem acento como em “arché”. “Arche” pode tanto significar “arché” quanto pode se referir, em inglês, à abreviação da arquitetura de um elemento, seja em termos de engenharia, seja em relação à sua estruturação de diferentes formas (simbólicas, imaginárias, históricas etc.). Assim, escolhemos por manter a palavra “arche” tal como na versão do autor, porém ressaltamos os outros sentidos que essa palavra pode ter em português.

⁷¹ Levinas (1989) pp 88-125. Na versão original: The notion of anarchy as we are introducing it here has a meaning prior to the political (or anti-political) meaning currently attributed to it. It would be self-contradictory to set it up as a principle (in the sense that anarchists understand it). Anarchy cannot be sovereign like an *arche*. It can only disturb the State – but in a radical way, making possible moments of negation without any affirmation. The State then cannot set itself up as a Whole. But, on the other hand, anarchy can be stated.

Portanto, a anarquia não é em si uma política; ela não propõe uma forma particular de organização social, nem mesmo uma estratégia política específica. Pelo contrário, trata-se apenas do que perturba o estado e a lei externamente. De fato, a anarquia é aquilo que perturba *qualquer* ordem política. Mas isso *não* significa que ela não tenha efeitos políticos⁷². É um tipo de distância ética da política que, no entanto, perturba a ordem política, abre-a para o Outro que a excede, e esse é um gesto *político*. A anarquia mantém viva a necessária tensão ou o instante de suspensão entre a ética e a política, impedindo que uma seja eclipsada pela outra. Nesse sentido, ela é a própria condição para se fazer política de forma ética. É o que abre as práticas e os discursos políticos a um questionamento ético quanto a seus próprios limites, exclusões e potencialidade autoritária.

Não estou sugerindo que a anarquia – entendida dessa forma – deva substituir o anarquismo. Pelo contrário, eu diria que esse “espírito” desconstrutivo da anarquia está implícito no antiautoritarismo do próprio anarquismo, ainda que, ao mesmo tempo, exista em tensão com seu próprio fundacionismo. Além disso, se – como Derrida sugere – a justiça é o que excede a lei, o que abre suas estruturas para o Outro, o que desestabiliza a autoridade legal ou a auto-autorização da lei⁷³, então podemos dizer que o anarquismo é a filosofia política mais alinhada à justiça.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Miguel Abensour (2002) ‘An-archy Between Metapolitics and Politics’ 8(3) Parallax 5.
- Giorgio Agamben (1995) State of Exception, trans Kevin Attell, University of Chicago Press.
- John Austin (1995) The Province of Jurisprudence Determined, ed Wildred Rumble, Cambridge University Press.
- Mikhail Bakunin (1953) The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism, ed GP Maximoff, Collier-Macmillan.
- Mikhail Bakunin (1990) Statism and Anarchy, trans and ed Marshall S Shatz, Cambridge University Press.
- Walter Benjamin (1996) ‘Critique of Violence’, in Marcus Bullock and Michael W Jennings (eds), Selected Writings, Vol 1, 1913–1926, Belknap Press.

⁷² Ver a discussão de Miguel Abensour sobre anarquia e política levinasiana, em (2002): 5-18.

⁷³ Ver Derrida (1992) p. 15.

- Bruce Benson (2011) *The Enterprise of Law: Justice Without the State*, The Independent Institute.
- Ernst Bloch (1986) *Natural Law and Human Dignity*, trans Dennis J Schmidt, MIT Press.
- Étienne de La Boétie (2011) *Discourse de la servitude volontaire*, Editions Neuchateloises.
- Murray Bookchin (1982) *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Cheshire Books.
- Murray Bookchin (1995) *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm*, AK Press.
- Wendy Brown and Janet E Halley (eds) (2003) *Left Legalism/Left Critique*, Duke University Press.
- Judith Butler (2004) 'Indefinite Detention', *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Verso.
- Lewis Call (2003) *Postmodern Anarchism*, Lexington Books.
- Cornelius Castoriadis (1987) *The Imaginary Institution of Society*, trans Kathleen Blamey, Polity Press.
- Samuel Clark (2007) *Living Without Domination: The Possibility of an Anarchist Utopia*, Ashgate.
- Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld and David Gray Carlson (eds) (1992) *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Routledge.
- Simon Critchley (2008) *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*, Verso.
- Jacques Derrida (1992) 'Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority"', in Drucilla Cornell et al (eds), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Routledge.
- Jacques Derrida (1978) *Writing and Difference*, trans Alan Bass, Routledge.
- Marinos Diamantides (ed) (2009) *Levinas, Law, Politics*, Routledge-Cavendish.
- Costas Douzinas (2000) 'Human Rights and Postmodern Utopia' 11 *Law and Critique* 219.
- Costas Douzinas, Peter Goodrich and Yifat Hachamovitch (eds) (1994) *Politics, Postmodernity, and Critical Legal Studies: The Legality of the Contingent*, Routledge.
- John Finnis (1980) *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press.
- Peter Fitzpatrick and Alan Hunt (eds) (1987) *Critical Legal Studies*, Blackwell.
- Michel Foucault (1996) 'What is Critique?' in James Schmidt (ed), *What is Enlightenment? Eighteenth Century Answers and Twentieth Century Questions*, University of California Press.

Michel Foucault (2000a) 'The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom', in Paul Rabinow (ed), *Ethics: Essential Works of Michel Foucault 1954–1984: Volume 1*, trans Robert Hurley, Penguin.

Michel Foucault (2000b) 'What is Enlightenment?' in Paul Rabinow (ed), *Ethics: Essential Works of Michel Foucault 1954–1984: Volume 1*, trans Robert Hurley, Penguin.

Michel Foucault (1998) *The Will to Knowledge: the History of Sexuality Vol 1*, trans Robert Hurley, Penguin. Chaim Gans (1992) *Philosophical Anarchism and Political Disobedience*, Cambridge University Press. William Godwin (1985) *Enquiry Concerning Political Justice*, Penguin.

William Godwin (1968) *Anarchist Writings*, ed Peter Marshall, Freedom Press. Ben Golder and Peter Fitzpatrick (2009) *Foucault's Law*, Routledge.

David Goodway (2012) 'Not Protest but Direct Action: Anarchism Past and Present', policy paper, *History & Politics*, March, <http://www.historyandpolicy.org/papers/policy-paper-131.html>.

David Graeber (2002) 'The New Anarchists' 13 *New Left Review* 61.

Peter Kropotkin (1947) *Ethics: Origin and Development*, trans LS Friedland, Tudor.

Peter Kropotkin (1943) *The State: Its Historic Role*, Freedom Press.

Peter Kropotkin (1972) *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, ed Paul Avrich, New York University Press.

Emmanuel Levinas (1989) 'Substitution', in Sean Hand (ed), *The Levinas Reader*, Blackwell.

Paul Lewis (2012) 'Human Rights Court Backs Police "Kettling"', *The Guardian*, 15 March, <http://www.guardian.co.uk/uk/2012/mar/15/human-rights-court-police-kettling>.

Elena Loizidou (2007) *Judith Butler: Ethics, Law, Politics*, Routledge-Cavendish.

Elena Loizidou (2011) "'This is What Democracy Looks Like'", in Jimmy Casas Klausen and James Martel (eds), *How Not to be Governed: Readings and Interpretations from a Critical Anarchist Left*, Lexington Books.

Todd May (1994) *The Political Philosophy of Post-structuralist Anarchism*, Penn State Press.

Saul Newman (2001) *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the Dislocation of Power*, Lexington Books.

Saul Newman (2001) 'Derrida and the Deconstruction of Authority' 27(3) *Philosophy and Social Criticism* 1.

Saul Newman (2010) *The Politics of Post-anarchism*, Edinburgh University Press.

Friedrich Nietzsche (1989) *On the Genealogy of Morals*, ed and trans Walter Kaufmann, Vintage Books.

Robert Nozick (1974) *Anarchy, State and Utopia*, Blackwell.

Pierre-Joseph Proudhon (2006) 'The Authority Principle', in Daniel Guérin (ed), *No Gods, No Masters: An Anthology of Anarchism*, trans Paul Sharkey, AK Press.

Duane Rousselle and Süreyya Evren (2011) *Post-anarchism: A Reader*, Pluto Press.

Carl Schmitt (2005) *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans G Schwab, University of Chicago Press.

Reiner Schürmann (1987) *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, trans Christine-Marie Gros, Indiana University Press.

Georges Sorel (1961) *Reflections on Violence*, trans TE Hulme and J Roth, Collier Books.

Matthew Stone (2011) 'Law, Ethics and Levinas's Concept of Anarchy' 35 *The Australian Feminist Law Journal* 89.

Max Stirner (1995) *The Ego and Its Own*, ed. David Leopold, Cambridge University Press.

Edward Stringham (ed) (2006) *Anarchy and the Law: The Political Economy of Choice*, The Independent Institute.

Michael Taylor (1982) *Community, Anarchy and Liberty*, Cambridge University Press.

Henry David Thoreau (2000) 'Civil Disobedience', in Paul Lauter (ed), *Walden and Civil Disobedience*, Houghton Mifflin.

Robert Paul Wolff (1970) *In Defense of Anarchism*, University of California Press.

Slavoj Žižek (2008) *Violence: Six Sideways Reflections*, Picador.