

Jade Oliveira Chaia
Maria Clara Rodrigues
Michelly Alves Teixeira
(Orgs.)

COLEÇÃO DO ENCONTRO NACIONAL
DE PESQUISA NA GRADUAÇÃO EM
FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

CADERNOS

VOLUME 2



A atividade costumeira de pesquisar, realizada quase sozinha, ganhou força e expandiu-se para os grupos de estudos e aprimorou o desenvolvimento das pesquisas posteriores à própria graduação. A força do após surge, antes de mais nada, da graduação, da que cada indivíduo possui, do seu processo de formação. Nesta Quinta Edição, a temática do encontro voltou-se para à área de Estética e Filosofia da Arte, cujo título estabelecido foi *Imagens lacunares: um convite ao imaginário*, em referência tanto a Walter Benjamin quanto a Georges Didi-Huberman, entretecendo tradição e contemporaneidade. A ideia central foi pensar a noção de imaginário em seu mais amplo sentido, passando por questões da filosofia, das artes e da política e demais abordagens que envolvem o amplo campo da Filosofia. No decorrer do evento, as comunicações se mostraram cada vez mais aprimoradas, de maneira tal que decidimos ser necessário dar visibilidade, que incentivaríamos ainda mais a produção científica no âmbito inicial da formação. O material disponibilizado aqui, foi selecionado através de chamada pública, assim como pela avaliação das e dos pareceristas, que nos auxiliaram a torná-las mais refinadas para publicação.



Cadernos

Universidade de Brasília

Reitora: Márcia Abrahão

Vice-reitor: Enrique Huelva

Instituto de Ciências Humanas

Diretor: Neuma Brilhante Rodrigues

Vice-diretor: Herivelto Pereira

Departamento de Filosofia

Chefe: André Leclerc

Vice chefe: Agnaldo Cuoco Portugal

Coordenação Geral

Jade Oliveira Chaia

Comissão Organizadora

Felipe Matos Lima Melo

Iasmin Leiros Sarmento da Silva

Indi Nara Corrêa Fernandes Colem

Maria Clara Rodrigues Rocha

Michelly Alves Teixeira

Sally Barcelos Melo

Comissão Científica

(Pareceristas *ad hoc*)

Bianca Rocha Machado

Daniel Rodrigues Ramos

Fábio Mascarenhas Nolasco

Jefferson Martins Cassiano

Luciano Magalhães Alves

Marcella Assis de Moraes

Priscila Rossinetti Rufinoni

Rodrigo Rocha Silveira

Rogério Santos dos Prazeres

Apoio:





Coleção do Encontro



adernos

Coleção do Encontro Nacional de Pesquisa na
Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília

Volume 2

Organizadoras

Jade Oliveira Chaia
Maria Clara Rodrigues
Michelly Alves Teixeira



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

Arte de capa: Angle of Incidence (2016) - David Robinson

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



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

CHAIÁ, Jade Oliveira; RODRIGUES, Maria Clara; TEIXEIRA, Michelly Alves (Orgs.)

Cadernos, volume 2: Coleção do Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília [recurso eletrônico] / Jade Oliveira Chaiá; Maria Clara Rodrigues; Michelly Alves Teixeira (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

128 p.

ISBN - 978-65-5917-270-2

DOI - 10.22350/9786559172702

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. ENPGFIL; 2. Filosofia; 3. Universidade de Brasília; 4. Instituto de Ciências Humanas; 5. Departamento de Filosofia;
I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Sumário

Apresentação **9**

Jade Oliveira Chaia
Maria Clara Rodrigues
Michelly Alves Teixeira

Prefácio **11**

As cifras da pesquisa acadêmica

Priscila Rossinetti Rufinoni

1 **18**

A cidade como expressão da luta de classes disputas pelo espaço urbano e o direito à cidade

Matheus Felipe da Silva Rios Santos

2 **35**

Walter Benjamin leitor de Brecht as contradições da arte contemporânea

Iasmin Leiros Sarmiento da Silva

3 **55**

Biopolíticas: itinerário de um conceito

Davi Maranhão De Conti

4 **80**

Dialética e pragmática na crítica de Habermas à ideologia tecnocrata

André Tavares Whilds

5 **109**

Arte e política: formação para a emancipação em Jacques Rancière

Michelly Alves Teixeira

Apresentação

*Jade Oliveira Chaia
Maria Clara Rodrigues
Michelly Alves Teixeira*

Inicialmente, gostaríamos de agradecer o apoio, sobretudo, da Professora Dra. *Priscila Rossinetti Ruffinoni*, sem a qual, o segundo volume desta coleção não seria possível.

Gostaríamos de agradecer, igualmente, ao corpo docente do departamento, em especial, às professoras *Ericka Marie Itokazu*, *Maria Cecília Pedreira de Almeida* e *Raquel Imanishi Rodrigues* e aos professores *Agnaldo Portugal*, *Alex Calheiros*, *Alexandre Hahn*, *Alexandre Costa-Leite*, *André Leclerc*, *André Luis Garcia*, *Claudio Reis*, *Erick Calheiros*, *Fábio Mascarenhas*, *Gilberto Tedeia*, *Herivelto Pereira*, *Marcio Gimenes*, *Marcos Aurélio Fernandes*, *Philippe Lacour*, *Samuel Simon*, *Scot Randall Paine* e *Wanderson Flor* pelo apoio, disponibilidade e por sempre nos instigarem a pesquisar.

Gostaríamos também de agradecer às e aos integrantes da comissão científica, *Bianca Rocha Machado*, *Daniel Rodrigues Ramos*, *Fábio Mascarenhas Nolasco*, *Jefferson Martins Cassiano*, *Luciano Magalhães Alves*, *Marcella Assis de Moraes*, *Priscila Rossinetti Ruffinoni*, *Rodrigo Rocha da Silveira* e *Rogério Santos dos Prazeres*, que contribuíram para o aperfeiçoamento dos textos selecionados para o segundo volume desta coleção.

O Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (ENPGFIL-UNB) é uma iniciativa dos próprios e das próprias estudantes em fomentar e aprimorar a produção acadêmica,

especialmente, de estudantes da graduação, de modo a propiciar discussões e trocas de experiências em nível científico.

O processo de formação dos encontros (e desencontros) que ocorreram no passado, forneceram novas formas de tratar a pesquisa, novos problemas que passaram a orientar, talvez, as nossas próprias investigações. Como se trata de pesquisas em filosofia no âmbito da graduação, o formato do evento passou, pouco a pouco, a se transformar. Ainda em processo de metamorfose, o corpo discente de pesquisadoras e pesquisadores passou a crescer e a se tornar cada vez mais independente.

A atividade costumeira de pesquisar, realizada quase sozinha, ganhou força e expandiu-se para os grupos de estudos e aprimorou o desenvolvimento das pesquisas posteriores à própria graduação. A força do após surge, antes de mais nada, da graduação, da que cada indivíduo possui, do seu processo de formação.

Nesta Quinta Edição, a temática do encontro voltou-se para à área de Estética e Filosofia da Arte, cujo título estabelecido foi *Imagens lacunares: um convite ao imaginário*, em referência tanto a Walter Benjamin quanto a Georges Didi-Huberman, entretecendo tradição e contemporaneidade. A ideia central foi pensar a noção de imaginário em seu mais amplo sentido, passando por questões da filosofia, das artes e da política e demais abordagens que envolvem o amplo campo da Filosofia

No decorrer do evento, as comunicações se mostraram cada vez mais aprimoradas, de maneira tal que decidimos ser necessário dar visibilidade, que incentivaríamos ainda mais a produção científica no âmbito inicial da formação. O material disponibilizado aqui, foi selecionado através de chamada pública, assim como pela avaliação das e dos pareceristas, que nos auxiliaram a torná-las mais refinadas para publicação.

Assim sendo, desejamos a todes uma boa leitura!

Prefácio

As cifras da pesquisa acadêmica

Priscila Rossinetti Rufinoni

Este livro é produto do *V Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília – ENPGFIL/UnB*, evento cujo primeiro ensaio se deu logo após a abertura do curso noturno de Filosofia da UnB, produto da política de ampliação universitária – REUNI. O evento, nesse seu princípio, foi organizado mais por jovens docentes do que por discentes, tendo em vista as inespecificidades do modelo de iniciação científica para as áreas de Humanas, no formato fixado por outras ciências em pôsteres com gráficos que não nos pareciam auxiliar muito a construção de conhecimento e debates formativos na Filosofia. Para nós, recém-chegados, era clara a necessidade de um espaço para debates, minicursos e mesas temáticas nos quais estudantes, e mesmo o corpo docente, pudessem apresentar suas pesquisas no tempo e no formato adequados a esse tipo de estudos, proporcionando debates e trocas. Assim, em 2012, foi proposta de forma embrionária a *I Semana de Iniciação Científica e Iniciação à Docência*, que está documentada no editorial da revista *Pólemos*, v. 1, n. 2, 2012. Aliás, outra iniciativa, esta revista, ligada ao mesmo movimento de incentivo à pesquisa discente na graduação.

Seguiram-se os eventos: *I Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia* (2014), organizado por mim e pelos professores André Muniz e Alex Calheiros, com a participação ativa do Centro Acadêmico. Nesse encontro, a chamada para apresentação tornou-se nacional, trazendo para o evento estudantes de diversas universidades; o *II Encontro*

Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia (2015), organizado pela mesma equipe; o *III Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia* (2016), coordenado pelos integrantes do Centro Acadêmico Ernani Maria Fiori; o *IV Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia* (2017), organizado pelo coletivo de estudantes, contando com o apoio do Centro Acadêmico e da Revista *Pólemos*; o *V Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia* (2018), também levado a cabo pelo coletivo de estudantes, com o apoio do Centro Acadêmico, da Revista *Pólemos* e do Departamento de Filosofia; o *VI Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia* (2019), organizado pelo coletivo de estudantes e contando com o auxílio do professor Herivelto de Souza, da Fundação de Apoio a Pesquisa do Distrito Federal, do Instituto de Ciências Humanas, do Departamento de Filosofia, da Atlética Dialética, do Centro Acadêmico e, novamente, da Revista *Pólemos*. Em 2020, com a pandemia de Covid-19, não houve edição do evento; o próximo, marcado para final de setembro e início de outubro de 2021, foi elaborado novamente por discentes. Nota-se que, com o passar dos anos, cada vez mais o evento saiu das mãos dos docentes para o núcleo de iniciativas de estudantes.

E esse encontro que começou como um problema da iniciação científica passou a ser, com o tempo, o espaço mais importante do Departamento de Filosofia da UnB, anteriormente ocupado pela Semana de Filosofia, evento de extensão na qual se congregavam escolas do DF, além de vários núcleos de pesquisa. Mais importante pois consegue escapar à especialização, aos nichos, consegue aglutinar mesas diversas, temas diversos e interesses conflitantes, embora compostíveis num espaço universitário. Infelizmente, não sei se a universidade consegue perceber a especificidade de um movimento como este, como não sei se consegue perceber a especificidade de um saber que não se expõe plenamente em pôsteres, gráficos e formulários pré-fabricados de submissão de planos de

trabalho, subdivididos em caixas de texto estanques: resumo, problema, método, resultados. Uma ciência de problemas e resultados talvez não deixe entrever – e mesmo escamoteie – o quanto o processo e o desenvolvimento do próprio texto em suas prerrogativas textuais intrínsecas, do próprio saber, são fundamentais para se evitarem as cifras mortas com as quais contabilizamos pontos em *rankings*. E o como essa cisão não é apenas um formalismo neutro ou “científico”, mas uma escolha pela partição, pelo escamoteamento do processo e de suas dificuldades internas e externas. Por exemplo, apesar de inúmeros esforços, não conseguimos trazer para a abertura do *VENPGFIL* a escola CEM 02 de Planaltina, escola com a qual tínhamos à época uma parceria em projetos do departamento. Consegue-se trazer pensadores do mundo todo para as salas privadas dos grupos específicos, mas não conseguimos nem minimamente estabelecer laços de cooperação e aprendizado com o que está próximo, com as escolas do DF. E a questão não é pontualmente esse caso, mas a explicitação de uma longa tentativa de criar esses laços sempre frustrada por prioridades diversas.

Para além de um problema nosso, dos departamentos de filosofia propriamente, a universidade precisa pensar se essa pesquisa dos pôsteres, formulários e gráficos pode, sozinha, sobreviver ao momento no qual a ciência e a tecnologia estão condensadas na imagem-símbolo de um velho astronauta conhecido mais pelas propagandas de colchão que pela ciência. A imagem é retrô e mesmo um tanto simpática, como o astronauta do Mauricio de Souza, na qual se conjuga o imaginário hiper tecnológico de conquista do espaço do pós-guerra às pequenas benesses de uma tecnologia ao alcance de todos, distribuída em travesseiros e camas desenvolvidas pela NASA. Tecnologia por um lado inexplicável, intrincada, inumana e, por outro, comezinha, simplória, familiar, ao alcance da compreensão do homem comum, sem firulas especulativas que lhe

demandariam trabalho de pensamento inútil, já que não contabilizável nas esferas dessa vida privada de descanso e felicidade a preços módicos. Nesse pêndulo em que ora estamos na via láctea sublime, ora no frívolo conforto do lar, não há no meio nenhum espaço de mediação para questionamentos humanos, questionamentos sociais, para disputas realmente produtivas; como não há movimento processual de uma caixa de texto para outra nos formulários de submissão de projetos. Uma ciência que se produz, portanto, sem explicitar seus problemas e questões imanentes, suas relações de poder, seus interditos e suas implicações na sociedade da qual emerge.

Gostaria de citar Vladimir Safatle, que esteve na UnB na fatídica semana anterior à última eleição, quando experimentávamos um estranho medo de estar onde sempre estivemos, debatendo o que sempre foi nossa especialidade, ou exercendo aquilo para o qual fomos formados e contratados no fim das contas. Em seu livro *Só mais um esforço*, publicado pela editora Três estrelas, no qual avalia sem indulgência ou autoindulgência o que nos levou ao ponto em que estamos, assim trata a nova universidade, alavancada por políticas públicas como o REUNI:

A demissão política dos intelectuais foi resultado da convergência de três fatores. Primeiro, vivemos em um movimento global de bloqueio das relações entre universidade e sociedade civil. Isso se deve a uma forma de gestão social que promete aos intelectuais a ascensão ao posto de consumidores de serviços globais, graças à internacionalização das universidades e à submissão delas a processos de avaliação cujos métodos são tão opacos quanto dignos do Pai Ubu. Aos poucos, as universidades foram se transformando em “guetos de luxo”, um misto de agência de viagens para colóquios internacionais e consumo de produtos culturais globais com espaço para a produção especializada de um saber cujos resultados, muitas vezes, não são sequer publicados na língua local de seus países, já que a transformação do inglês em língua franca implica retornar a uma situação medieval na qual a classe intelectual não pode mais ser lida pela população nacional da qual ela faz parte. (Safatle, 2018, p. 98)

O livro de Safatle parece não ter a ver com nosso evento, mas, no fundo, ele opera por imagens. Aliás, pensamos esse *VENPGFIL* muito antes de tudo que se seguiu em 2018, mas nunca imaginei que ele seria tão certo ao focar imagens. No livro de Safatle temos a imagem de uma sociedade da desapareição e da mentira consentida, na foto de Herzog, um oximoro terrível, o enforcado de joelhos; a imagem de uma sociedade de conciliação, na foto de Lula com as mãos sujas de petróleo, como herdeiro do desenvolvimentismo, ou a reedição de “O petróleo é nosso”; a imagem do Itamaraty em chamas em 2013, figura da revolta sem sujeito e sem nome, ainda em vias de ser cooptada por alguma força nomeadora, que nós sabemos agora qual foi. E podemos atualmente somar outras imagens-símbolo dessa derrocada... Voltando a nosso ícone espacial, o astronauta de Maurício de Souza, a universidade amoldou esse dilema, separando de um lado um espaço absolutamente especializado, franqueado em língua hermética a seus pares, de outro um espaço meramente técnico, a partir do qual doamos à sociedade, quando muito, os resultados práticos de um processo, na forma de consumo. Ou, se quisermos uma versão mais local, o velho doutorzismo dos senhores que ostentam um anel de cientistas, aliado ao mais chão anti-intelectualismo prático, o dilema de Brás Cubas, ou as ideias como capas ilustradas para estofos do velho arcaísmo nunca superado, as almofadas que amortecem os embates sociais.

Daí, evidentemente, nos afastamos do ensino médio, deixamos para trás os dilemas de um outro professorado e de um outro mundo estudantil, que não mais nos interessa, ou interessa apenas como cifra abstrata a ser tratada em *papers* para congressos. E mesmo na universidade, cada vez mais se deixa para trás a dimensão do ensino, para articular uma dimensão superior, a via láctea das pesquisas insondáveis; todos sabem que o

que menos vale para um acadêmico é a sala de aula. Os próprios alunos descobrem logo isso.

Nesse sentido eu queria saudar a competência e a capacidade das estudantes Jade, Iasmin, Michelly, Maria Clara, Sally e Indi e do estudante Felipe, que, apesar de tudo ter dado errado nesse 2018 ainda tão ensombreador, ousaram mesmo assim levar a cabo o evento do qual resulta este livro. Sem financiamento ou apoio formal, eles foram em frente. E acho importante, em um momento no qual um imaginário dos anos 1960 parece dar forma ao nosso universo acadêmico – imaginário, é preciso lembrar, das belas donas de casa pilotando seus magníficos equipamentos técnicos, aspiradores de pó e máquinas de lavar, desenvolvidos por capazes homens de uniforme da NASA – , que se chamem à luz outras figuras da ciência, que não usam uniforme nem produzem objetos de consumo, que invocam outras nuances da pesquisa, que são mulheres, mas não necessariamente aquelas contempladas pelo digno Ministério da Família. Nem podemos esquecer que há sim uma sombra da filosofia em tudo isso, congregada na imagem do filósofo como um homem branco, velho, culto e desbocado, que profere palavrões e mensagens da mais balofa metafísica com a mesma certeza, reafirmando aquela piscadela à Brás Cubas de que todo jargão de autenticidade é só balela para possibilitar o que realmente interessa. Algumas imagens são simbólicas. Esperemos que elas tenham a potência de explicitar o interdito.

Os textos selecionados pelos pareceristas para o livro, apesar de não se centrarem no tema do evento, cujo título era *Imagens Lacunares*, têm todos esta característica de serem mediadores entre uma filosofia mais técnica, acadêmica no bom e no mau sentido, e aspectos plurais da sociedade, das artes, do mundo. Todos, em uma feliz coincidência, explicitam o quanto a mediação das ciências humanas é imprescindível a qualquer universo científico, para além dos “métodos” pré-fabricados em formulários.

O texto que abre o livro, de Matheus Felipe da Silva Rios Santos, já mostra como o debate sobre a cidade no século XIX entre a utopia e a ciência social é o solo a partir do qual podemos, ainda, discutir as nossas cidades; do mesmo modo, a reflexão de Iasmin Leiros Sarmento da Silva sobre Brecht e Benjamin não prescinde de pensar tais questões no solo em ebulição do teatro brasileiro; o artigo de Davi Maranhão De Conti, preciso, elabora tanto o histórico da noção de biopolítica como a abordagem inovadora da constituição desse poder em Michel Foucault; André Tavares Whilds enfoca a crítica de Habermas a essa tecnocracia de que a universidade moderna é produto e cifra; ao final, o tema crucial do laço crítico entre os níveis de formação na estrutura social reabrem o debate a partir dos olhos da arte e do mestre Jacotot, no texto de Michelly Alves Teixeira.

A cidade como expressão da luta de classes disputas pelo espaço urbano e o direito à cidade

*Matheus Felipe da Silva Rios Santos*¹

Introdução

A cidade enquanto agrupamento humano organizado em um limite territorial fixo surge, fundamentalmente, com o processo de sedentarização dos seres humanos e o desenvolvimento das técnicas de agricultura, e altera profundamente a relação entre o homem e a natureza pois, para fixar-se em um território é necessário garantir o domínio total e permanente sobre este, tornando necessária uma organização socioespacial e uma divisão social do trabalho (o que implica o desenvolvimento de novas normas jurídicas), fatores que tornam indissociável da existência material da cidade a sua existência política. A consolidação deste domínio territorial e associação humana que dará início às formas primitivas de cidade proporciona o ócio necessário também ao desenvolvimento da cultura e da religiosidade, dando origem a determinados ritos e costumes tradicionais que se materializam, inicialmente, no culto aos ancestrais². Através do culto enquanto processo ritualístico que envolve o fluxo e aglomeração humana em pontos de encontro fixos, as noções religiosas provenientes de experiências oníricas e de suas construções imagéticas de um processo de vida após a morte passam a serem talhadas de maneira artística no

¹ É licenciado em Filosofia pela Universidade de Brasília. Atualmente atua como docente na educação básica de ensino. Durante sua formação foi diretor do Centro Acadêmico de Filosofia "Ernani Maria Fiori". Dedicou-se ao estudo de autores do campo marxista e da estética, especialmente Walter Benjamin e Henri Lefebvre, com o objetivo de entender as expressões da luta de classes no ambiente urbano e suas implicações na produção do espaço. E-mail: matheus_rios97@hotmail.com.

² Fustel de Coulanges explora a dimensão religiosa do surgimento da cidade em seu livro *A Cidade Antiga*.

território, através das inscrições consideradas sagradas nas paredes das habitações e dos locais de culto³.

Assim, ao abandonar suas necessidades animais imediatas, o ser humano passa a atuar e deixar suas marcas de sua existência nas estruturas naturais e nas obras produzidas por si mesmo (MUMFORD, 1965), caracterizando a cidade como espaço político de expressão dos anseios e do conjunto de ideias que perpassam a vida social, moldando a forma da cidade de acordo com as relações de poder vigentes e a moral estabelecida, tornando a cidade uma materialização do processo de construção da própria história da sociedade. O desenho das casas, as formas geométricas, a complexidade das obras citadinas e de seus monumentos, além de contar a história daqueles que as construíram, configuram também sua concepção subjetiva de mundo, moldada a partir das condições materiais do seu período histórico.

A própria noção do conceito de cidade é alterada com o tempo, configurando-se inicialmente como uma prática social, e só posteriormente é ideologicamente despojada deste aspecto, em uma tentativa da classe dominante de caracterizá-la exclusivamente como um espaço geográfico. Para os gregos, a *pólis* designava uma prática política relacionada à participação dos cidadãos na vida da cidade (entendendo aqui cidadão como o indivíduo que, por direito, pode participar da vida política, o que na Grécia antiga correspondia a somente uma parcela da população), e que neste período histórico tinha sua expressão máxima na *ágora*: uma representação espacial do poder que, retirado das mãos de um rei único, se realiza na praça, onde os cidadãos participam diretamente, e que se distingue do

³ Consultar Lewis Mumford (*A cidade na história*. Itatiaia: Belo Horizonte, 1965) e Fustel de Coulanges (*A cidade Antiga*. Editora das Américas: São Paulo, 1961).

espaço destinado ao culto das divindades, caracterizando este espaço como destinado à realização do poder dos homens (ROLNIK, 1995).

A partir da discussão aristotélica sobre a origem e a essência da cidade grega⁴, por exemplo, podemos compreender alguns elementos que nos permitem analisar a progressão e o desenvolvimento daquilo que se caracteriza como cidade nos séculos posteriores e o fenômeno urbano, pensando o regime político vigente em determinados períodos históricos e analisando que tipo de finalidade é imposta à vida coletiva e ao destino da cidade. Porém, analisaremos de maneira mais detida aquilo que a cidade representa na contemporaneidade, apresentando a discussão marxista sobre o desenvolvimento da industrialização no século XIX e os impactos do crescimento do espaço urbano, sua disputa com o campo, e a partir da finalidade que é imposta à cidade com o advento do capitalismo, compreender também a nova forma de vida social que surge e que garante à classe social burguesa o domínio e a exploração (aberta e simbólica) da classe trabalhadora. A partir da concentração populacional provocada pela necessidade de produção acelerada, mão de obra barata e mercado consumidor, a cidade se torna gradualmente um espaço de vigilância constante e de vida programada, suprimindo a liberdade e a dimensão criadora da vida humana em prol de uma doutrina mercadológica da novidade, onde se apresentam nas vitrines serviços e produtos seriados com diferentes formas e as mesmas funções.

A urbanização acelerada e o crescimento desordenado das cidades que pode ser visto hoje é expressão fiel das características mais fundamentais do modo de produção capitalista, e, ao mesmo tempo, são pressupostos sem os quais o sistema que tem como ponto vital a acumulação de capital e a exploração da força de trabalho não poderia existir. A

⁴ Consultar ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Antônio Campelo Amaral. Vega, 1998.

hierarquia social desenvolvida através da concentração dos meios de produção nas mãos de uma classe social específica adquire uma expressão urbana que, de maneira explícita, reproduz incessantemente e de acordo com a pressão do mercado imobiliário um contraste gritante entre a infraestrutura e os bens de consumo coletivo destinados ao centro da cidade – onde as classes dominantes e a indústria se estabelecem predominantemente – e a situação de abandono e pobreza das periferias, guetos e favelas, cidades-dormitório – para onde é expulsa a maior parte da classe trabalhadora.

O problema da segregação espacial e da habitação são gerados diretamente pelo capital que avança sobre o campo, consumindo e dominando-o em busca de lucros cada vez mais expressivos, bem como a situação de superexploração do proletariado urbano, que na luta por sobrevivência desenvolve meios inusitados de superar a crise urbana e amenizar as mazelas sociais às quais é condicionada. Porém, é um engano pensar que a crise urbana e os problemas habitacionais estão restritos aos países subdesenvolvidos ou às pequenas cidadelas e bairros periféricos: segundo o Departamento de Habitação e Desenvolvimento Urbano, em 2017 cerca de 553.742 pessoas estavam sem moradia nos Estados Unidos da América, em Nova York, cerca de 75 mil pessoas⁵. A cidade, para além de um espaço onde se desenvolve a luta de classes, apresenta-se também como um produto derivado.

Veja-se a seguir as noções dos socialistas utópicos e do socialismo científico acerca da natureza das desigualdades sociais, bem como a contribuição de Marx e Engels para compreender os fundamentos do capitalismo e a luta de classes como o motor da história, assim como a

⁵ AUMENTO do número de sem-teto nos EUA é 'bomba relógio'. BBC News Brasil, 2018. Disponível em <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-45809130>>. Acesso em 17 de junho de 2020.

natureza do Estado capitalista na manutenção da dominação de classe pela burguesia sobre o proletariado e a natureza revolucionária da classe trabalhadora.

1. A crítica do socialismo utópico e a construção do socialismo científico

Charles Fourier, Robert Owen e Saint-Simon, socialistas utópicos do início do século XIX, fizeram as primeiras críticas voltadas para o fenômeno urbano e o desenvolvimento industrial da sociedade capitalista, em um momento da história do capitalismo onde a indústria conformava grandes aglomerações urbanas ao seu redor – um fenômeno comum, resultado do modo de produção capitalista e da concentração de trabalhadores despossuídos, que mais tarde se tornarão operários e, posteriormente, conformarão um exército de reserva –, dando origem às cidades que adquirem formas espaciais diversas, de acordo com as necessidades do desenvolvimento da concentração de capital.

Contudo, as teorias dos socialistas utópicos não expressavam mais que uma reflexão do “o estado incipiente da produção capitalista, a incipiente condição de classe” (ENGELS, 1961, p. 309), sem um compromisso de classe específico, acreditando em uma possibilidade de convencer os representantes máximos da burguesia de que era necessária uma nova forma de vida, a libertação da humanidade em conjunto, combatendo as injustiças. A expressão máxima desse ideal no planejamento urbano é nos modelos de cidades desenvolvidos por Owen e Fourier, que buscavam solucionar os problemas da sociedade industrial por meio da construção de comunidades alternativas planejadas racionalmente. Tal é o caso dos *falanstérios*⁶ de Owen, cuja busca era reduzir as horas de trabalho e dividi-

⁶ Em sua proposta, os falanstérios seriam associações autogeridas e autossustentáveis, com cerca de 2000 habitantes trabalhadores, que contribuiriam para a sustentação geral do núcleo, por sua vez dividido em setores de atividades específicas – como setor de produção, de lazer, educação, jardins etc., considerando os fatores essenciais para a vida humana. Porém, sua incapacidade de compreensão mais ampla e aprofundada do fenômeno capitalista ocasionou o

la de maneira justa, pensando o melhoramento da habitação e a educação como ponto fundamental de uma sociedade *racionalmente* pensada. Acreditava na educação e ampliação do conhecimento como forma de emancipação e de conquista de uma sociedade que priorizasse o bem-estar geral.

Já no século XIX, a partir da investigação do modo de produção capitalista promovida por Karl Marx e Friedrich Engels, desenvolve-se o socialismo científico, a partir do qual se desenvolve o conceito da luta de classes e as particularidades do modo de produção capitalista, bem como a noção da necessidade da ditadura do proletariado, invertendo a dominação política de classe imposta pela burguesia contra os trabalhadores.

A percepção e compreensão do materialismo histórico e dialético proporciona novas ferramentas para uma análise mais aprofundada do fenômeno urbano; desse modo, conquista-se uma compreensão mais complexa do desenvolvimento da cidade impulsionada sob o capitalismo na conta de um fenômeno oriundo da dominação promovida pela classe social que emerge após o feudalismo, qual seja, burguesia, que dá uma nova roupagem à luta de classes, bem como redefine todos os problemas de habitação, apropriação do espaço e constituição formal da cidade como processos vinculados às necessidades de acumulação do capital e perpetuação das relações de produção capitalistas.

A proposta de Marx e Engels, fundamentada na compreensão do capitalismo como sistema baseado no contraponto entre duas classes fundamentais, a classe trabalhadora e a burguesia, contraponto organizado segundo a composição das relações de produção: uma classe é destituída dos meios de produção e explorada pela outra, pela extração de

fracasso dos falanstérios, afinal ele não compreendia a luta de classes, a concentração dos meios de produção nas mãos de uma classe específica e o processo de extração da mais-valia como fundamento da desigualdade e da miséria da classe trabalhadora.

mais-valor de seu trabalho, e a outra, a pequena classe social privilegiada detentora dos meios de produção. Nos termos dessa leitura, os problemas sociais que desse contraponto emergem só são passíveis de resolução mediante revolução social, com a transformação radical nas relações de produção, uma transformação que extinguiria a classe burguesa e possibilitaria o surgimento de uma sociedade justa e igualitária.

Para dar conta desse contraponto em seu estudo da sociedade capitalista, os autores distinguiram dois conceitos básicos para a compreensão da transformação do produto em mercadoria: o *valor de uso* e o *valor de troca*. Segundo Marx (2000, p. 57), valor de uso é a utilidade de uma coisa, determinada pelas propriedades materialmente inerentes à mercadoria e só existe através delas. O valor de uso surge na relação entre o consumidor e a coisa. Já o valor de troca, ou simplesmente *valor*, visa possibilitar a comparação entre os diferentes valores de uso, qualitativamente distintos entre si, de modo quantitativo. É o *valor* que possibilita a constituição da relação social entre indivíduos, mediante a troca mercadorias comparadas por esse parâmetro meramente quantitativo. Além disso, descobre-se que o que constitui e agrega o *valor* de uma determinada coisa (a grandeza de valor) é a quantidade de trabalho socialmente necessário para sua produção.

Assim, no modo de produção capitalista, a classe burguesa é responsável por apropriar-se da força de trabalho (elemento agregador de valor) por meio da aquisição de um período da vida do trabalhador pago por meio de um salário, que não corresponde ao seu esforço de produção, mas sim ao tempo gasto na produção de mercadorias, e tem seu valor mínimo baseado na quantidade de bens e serviços necessários apenas à manutenção da vida do trabalhador, destituindo-o de toda e qualquer possibilidade de usufruto de várias necessidades da vida cotidiana, que agora são todas transformadas em mercadoria, como por exemplo os espaços de lazer. Eis

como se organiza, portanto, a sociabilidade sob a apropriação privada por poucos dos meios de produção: esses proprietários estabelecem relações com os não-proprietários, mediante “troca de equivalentes” [tempo de trabalho – salário], e apropriam-se de mais-valor, o excedente não-pago ao trabalhador, que produziu muito mais que o “equivalente em salário” recebido para trabalhar duramente o tempo de trabalho vivo que vendeu ao comprador.

Tal dinâmica impulsiona, já há séculos, a acumulação de riquezas em um mesmo polo da sociedade. Segundo a lei geral da acumulação capitalista, essa acumulação implica, na outra ponta, o aumento da pobreza, a miséria e a piora das condições de vida, agravada pela porção que “não conseguiu vender seu tempo de trabalho”, porção que forma uma população excedente que assegura a existência do capitalismo, o “exército industrial de reserva”. Essa massa de trabalhadores desempregados amplia-se cada vez mais com o desenvolvimento tecnológico e com as guerras, proporcionando as condições necessárias para a diminuição de salários devido à competição entre os trabalhadores desempregados por melhores condições de vida, e que por isso passam a aceitar se submeter a qualquer regime de trabalho em troca de sua subsistência⁷.

Passemos a outra característica essencial do capitalismo: a divisão e organização do trabalho nos locais de trabalho, ao mesmo tempo em que, na sociedade, reina o caos na produção de mercadorias. Eis o retrato de um sistema que obedece apenas à dinâmica da concorrência e do conflito de interesses entre a classe dos proprietários dos meios de produção, ou seja, da burguesia. Por essa via, o capitalismo consolida uma anarquia produtiva que impossibilita a ordenação da produção com base em um

⁷ Ver ENGELS, F. Do socialismo utópico ao socialismo científico. In: MARX, K. ENGELS, F. *Obras Escolhidas*, Vol 2. Vitória: Rio de Janeiro, 1961. (p. 328).

planejamento, o que leva ao recorte tratado aqui, que é o de apontar os efeitos da apropriação dos meios de produção por uns poucos, o que implica travar e negar o controle socialmente organizado da produção pelos diretamente interessados, os que vendem sua força de trabalho.

Como romper essa trava? Segundo Marx e Engels (2005, p. 50)⁸, é necessário um levante popular que tenha como vanguarda a classe trabalhadora, o proletariado: a única classe capaz de levar a revolução social adiante e construir uma sociedade sem exploração de uma classe por outra. É necessário à classe trabalhadora apossar-se do instrumento que, na sociedade burguesa, atua de forma a garantir o direito à propriedade privada dos meios de produção mediante violência da repressão institucionalizada sob um Estado, que por seu turno é o instrumento e expressão do poder político dessa classe. Somente suprimindo a classe social dominante e somente com a classe por ela oprimida expropriando-lhes os meios de produção que se realizaria uma sociedade sem exploração de classe, assim caminhando em direção à sociedade comunista.

2. A constituição urbana e a disputa pelo espaço na cidade capitalista

Ao valer-se da compreensão da dinâmica econômica e política do capitalismo, Marx e Engels apontam a urbanização acelerada como decorrência do desenvolvimento industrial e das forças produtivas, bem como do fim das antigas relações sociais feudais⁹, substituídas pelas

⁸ “Todas as classes que no passado conquistaram o poder trataram de consolidar a situação adquirida submetendo toda a sociedade às suas condições de apropriação. Os proletários não podem apoderar-se das forças produtivas sociais senão abolindo o modo de apropriação a elas correspondente e, por conseguinte, todo modo de apropriação existente até hoje. Os proletários nada têm de seu a salvaguardar; sua missão é destruir todas as garantias e seguranças da propriedade privada até aqui existentes. [...] É natural que o proletariado de cada país deva, antes de tudo, liquidar a sua própria burguesia” (MARX, K. ENGELS, F., 2005, p. 50)

⁹ A relação com a terra na sociedade feudal ainda tinha uma significação e afetividade conferida pela relação social entre o senhor de terras e os servos, assim como não havia também um planejamento urbano por não existir ainda a mercantilização do espaço através da especulação imobiliária, como deixa claro Raquel Rolnik: “Sendo comunal, a terra urbana era simplesmente ocupada pelos moradores, à medida que ali iam se instalando” (ROLNIK, 1995, p. 32-33)

relações capitalistas, cujo colapso inicia o conflito entre cidade e campo e a corrosão das condições de vida e moradia para os trabalhadores, cada vez mais precárias.

A burguesia submeteu o campo à cidade. Criou grandes centros urbanos; aumentou prodigiosamente a população das cidades em relação às dos campos e, com isso, arrancou uma grande parte da população do embrutecimento da vida rural. Do mesmo modo que subordinou o campo à cidade, os países bárbaros ou semibárbaros aos países civilizados, subordinou os povos camponeses aos povos burgueses, o Oriente ao Ocidente. (MARX; ENGELS, 2005, p. 44)

O operário, submetido às condições capitalistas, se encontra em uma situação de instabilidade permanente, e tem como condição essencial para sua sobrevivência a moradia, que se torna necessidade vital para que possa continuar a existir e a trabalhar. Porém ele encontra-se submetido às mudanças e ao movimento constante do mercado, à diminuição dos salários, ao crescimento do desemprego e ao movimento que transforma todas as demais coisas em mercadoria, postas assim sob posse e comando dos grandes capitalistas em sua busca por realização de lucro.

O surgimento de novas favelas, a segregação espacial, as diferentes e desiguais apropriações do espaço, a utilização predatória do ambiente natural, o crescimento e inchaço das metrópoles, o fracasso dos planos diretores e das novas tentativas de planejamento urbano, são muitos os resultados impostos pela apropriação privada dos meios de produção.

É claro como a luz do dia que o Estado atual não pode nem quer remediar o mal da habitação. O Estado não é senão o poder organizado conjunto das classes possuidoras, dos latifundiários e dos capitalistas, dirigido contra as classes exploradas, os camponeses e os operários. O que os capitalistas (e somente deles se trata aqui, pois os latifundiários que participam nesse problema

aparecem antes de tudo como capitalistas) tomados individualmente não querem, seu Estado não quer tampouco. Portanto, se os capitalistas isoladamente deploram a miséria da habitação, mas nada fazem para aliviar mesmo superficialmente suas mais espantosas consequências, os capitalistas em seu conjunto, o Estado, não farão muito mais. O Estado se preocupará, no máximo, em conseguir que as medidas usuais, que representam um paliativo superficial, sejam aplicadas em toda parte de maneira uniforme, e já vimos que efetivamente é o que se verifica. (ENGELS, 1961, p. 118)

Tendo por objeto as reformas empreendidas por Haussman em Paris no Segundo Império¹⁰, pode-se perceber a maneira a partir da qual a burguesia resolve os problemas da cidade. Como aponta Engels (1961), resolve-se um problema sempre criando um novo. No caso de Haussman, o projeto político e estratégico de racionalização do espaço por meio de ruas retilíneas reproduz a ideologia burguesa da possibilidade de aplicação de um planejamento urbano que, ao menos a nível ideológico, supere momentaneamente a expressão urbana da luta de classes, manifestada no combate de rua que dava origem às barricadas em Paris. Esta pretensão orienta-se pela ideia de que a realidade é racional, e de que a vida na cidade é possível de ser reduzida a leis cognoscíveis e infalíveis a partir das quais se orienta a intervenção estatal, evitando surpresas desagradáveis aos interesses dos especuladores ou dos grandes empresários e ignorando totalmente seu caráter internamente contraditório enquanto espaço social. Dessa maneira, segundo Rezende (1982), pretende-se que a cidade

¹⁰ Essas reformas se basearam na destruição dos pontos estratégicos de organização e combate dos revoltosos de Paris em prol da construção de grandes espaços abertos, os boulevares, orientada através de um discurso estratégico de embelezamento e higienização do espaço, que tenta esconder sua essência burguesa através do obscurecimento do objetivo fundamental de abertura do espaço em grandes e largos corredores (facilitando o uso de canhões contra as revoltas populares, massacrando qualquer indício de rebelião instantaneamente). A abertura dos boulevares largos tomou do povo parisiense a sua maior arma de luta em prol da garantia da ordem, pois a sua largura propositalmente impedia a construção de novas barricadas e ao mesmo tempo permitiam que as forças repressoras chegassem cada vez mais rapidamente aos pontos de revolta, impedindo qualquer foco de insurreição. A partir desta modernização, a cidade passa a consolidar em si aspectos essenciais de uma mercadoria complexa: expande-se a infraestrutura, sistema viário, e outros elementos que passam a caracterizá-la como um produto de consumo, disponível apenas para aqueles que possam pagar.

reproduza um sistema harmonioso, dotado de racionalidade própria e sem crises internas, que são entendidas como desordens pontuais e capazes de superação por estas reformas estruturais. As reformas de Haussmann resultaram em uma higienização social no centro da cidade e na eliminação completa dos bairros operários, bem como a expulsão dos antigos moradores do centro da cidade devido à sua posterior valorização e consequente aumento do custo de vida.

Para além disso há uma relação entre a segregação espacial e o nível de participação social e tipo de cidadania outorgada ao indivíduo cidadão, tema bastante explorado pelo geógrafo Milton Santos:

Mas há cidadania e cidadania. Nos países subdesenvolvidos, de um modo geral, há cidadãos de classes diversas; há os que são mais cidadãos, os que são menos cidadãos e os que nem mesmo ainda o são. Para Tereza Haguette (1981-1982), o escopo da cidadania “não é o mesmo nos países metrópoles e nos satélites”¹¹. Trata-se, devemos ressaltar, de escopo outorgado, estabelecido pelos que mandam, mas jamais de escopo finalístico a atingir. (SANTOS, 2007, p. 24)

O direito à participação política, bem como o acesso às políticas públicas está condicionado ao espaço habitacional ocupado pelo indivíduo que pode ou não ter sua cidadania respeitada ou até mesmo não ter cidadania, a depender de sua distância das metrópoles (sejam elas em nível internacional ou mesmo municipal), como no caso das “cidades satélites” em Brasília, que se localizam a uma distância média de trinta quilômetros do centro do poder político e não dispõem de infraestrutura básica para o atendimento de suas necessidades, bem como seus moradores são

¹¹ Citação do livro *Os direitos de cidadania do Nordeste brasileiro*, de Tereza M. Frota Haguette, página 125. A seguir: “[...] a cidadania, como subdesenvolvimento, está associada à divisão internacional do trabalho. Seu escopo não é o mesmo nos países metrópoles e nos satélites. Em uma economia mundial baseada em metrópoles politicamente fortes e satélites nacionais fracos, a cidadania – como a riqueza e o desenvolvimento econômico – é desigual e estratificada.”

impossibilitados de acessar seu espaço através de inúmeros artifícios dos quais o Estado se utiliza, como por exemplo, o preço da passagem de ônibus e o trajeto das linhas do transporte público (que custam caro e não passam por alguns espaços para que se mantenha a higiene social promovida pelo planejamento urbano perverso e setorizado da cidade moderna).

Compreendendo o Estado como instrumento de expressão dos interesses das classes dominantes, é um contrassenso cogitar que as reformas estruturais possam sanar os problemas urbanos e os problemas de habitação. O Estado burguês só existe para assegurar as relações de produção e a dominação burguesa, e o caminho para a resolução dos problemas urbanos perpassa então pela necessidade de uma revolução social que reconfigure as relações sociais, e essa só pode ser levada adiante pela classe revolucionária: o proletariado.

Considerações finais

Ao construir a cidade, o homem fundamentalmente forja a si mesmo. A disputa é: que homem é o que queremos forjar, o ser social coletivo em um espaço urbano organizado coletivamente, a efetivar a experiência de cidadania que marca a passagem para uma cidade mais justa, ou o homem egoísta ao qual pouco importam as demais partes que constituem a cidade, desde que esteja garantido a riqueza de seus herdeiros?

O conceito de “cidade” pensado de maneira ampla, aponta uma prática que reproduz em si as relações sociais e exprime a realização da história. Pela cidade pode-se resgatar, tendo por foco sua constituição material, as memórias coletivas de grupos sociais que, em conflito, realizaram modificações magníficas e produziram as mais belas obras de arte e as mais terríveis formas de vida social. A orientação da classe dominante define os fins da cidade, e, conseqüentemente, desenvolve estruturas que

sejam capazes de conduzi-la perfeitamente de encontro à realização de seus interesses.

Esse movimento, nos dias atuais, orienta a cidade para ter como fim último o lucro, assinalando a opção política que pode ser sintetizada na máxima “os fins justificam os meios”, meios que se mostram opressivos, como vimos no decorrer do texto: a imposição de uma marcha bem definida pelo jogo de seus interesses, incorporados pela máquina estatal e seus mecanismos de vigilância, controle e repressão, é a imposição de uma marcha aos acontecimentos que interessa a apenas uma das partes que constitui o espaço urbano, qual seja, a classe dos proprietários dos meios de produção, movidos todos pela lógica que lhes interessa, a lógica da busca do lucro que tudo mercantiliza de modo abstrato, que move sua relação com as pessoas e as coisas, pouco importam os meios, a violência e os silenciamento necessários para o sucesso de sua empreitada.

Dessa maneira, o advento do capitalismo transforma a cidade em um espaço que reflete de maneira brutal a luta de classes, expondo o contraste gritante entre a riqueza e a pobreza, desenvolvendo mecanismos de segregação espacial e os conflitos à céu aberto entre os poderosos e os oprimidos, bem como a luta pelo direito de pertencer. O contraste entre o valor de uso e o valor de troca da cidade acaba por revelar a perversidade da mercantilização desta obra magnífica: se perde, ao transformar a cidade em uma grande mercadoria, a sua propriedade comunal, e por consequência sua caracterização enquanto espaço público, tão cara ao exercício da cidadania e da política. As obras gigantes e edifícios imponentes e o crescimento das periferias se tornam símbolos de uma dominação e exploração crescente, imponente, que tem todos os desprovidos de riquezas como adversários, e expressam uma dominação também simbólica.

O processo de expansão do capitalismo avança igualmente sob a reorganização da estrutura viária e das habitações urbanas, bem como cria

uma nova cultura e novo modo de se viver, caracterizado pelo individualismo e a ganância de lucrar com qualquer coisa, desde os produtos artesanais até as relações familiares e a religião. Essa disputa entre o proletariado e a classe dominante burguesa acaba por transformar a cidade em uma arena. No processo de destruição dos bairros populares para a construção dos boulevares parisienses de Haussmann ou na construção da famosa Avenida Presidente Vargas sob a Praça Onze, se encontram interesses antagônicos e tentativas de padronizar, ordenar, higienizar a vida pública, expulsando a classe trabalhadora dos espaços de convívio social e suprimindo a cultura popular em prol das fantasias burguesas de uma vida isolada dos conflitos sociais em sua torre de marfim.

O mecanismo de exploração e de exclusão espacial da classe trabalhadora dos centros urbanos e a constante pressão capitalista com o interesse de remoção destas camadas populares (seja necessária a supressão da existência das comunidades ou não) dos espaços visíveis, implica também uma desqualificação do periférico enquanto alguém que seja provido de direito do exercício da cidadania e de uma defesa de seus interesses. A cidade adquire então significados diferentes para cada indivíduo de acordo com o lugar em que se ocupa na cidade, e concomitantemente, o lugar em que ocupa no tecido urbano reflete imediatamente o seu valor. Sua disposição espacial indica a completude com a qual participa da cidade, seu nível de possibilidade de exercício da cidadania¹². Nesse sentido, além da pobreza gerada diretamente pelo modelo econômico e que o trabalhador sofre na pele todos os dias em casa e em seu posto de trabalho, ainda recai sobre si a pobreza gerada pelo modo de organização do espaço, pelo lugar que lhe

¹² “Há, num extremo, os que podem utilizar todos os recursos aí presentes [...]. Na outra extremidade, há os que nem podem levar ao mercado o que produzem, que desconhecem o destino que vai ter o resultado do seu próprio trabalho, os que, pobres de recursos, são prisioneiros do lugar, isto é, dos preços e das carências locais. Para estes, a realidade urbana é uma realidade onírica, pertencente ao domínio do sonho insatisfeito, embora também seja uma realidade objetiva. [...] Por isso são cidadãos diminuídos, incompletos.” (SANTOS, 2007, p. 140).

é reservado no degrade da realidade urbana de acordo com sua capacidade de aquisição de bens, e que lhe priva de direitos essenciais a vida humana.

Referências

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Antônio Campelo Amaral. Vega, 1998.

AUMENTO do número de sem-teto nos EUA é 'bomba relógio'. Disponível em:
<https://www-bbc-com.cdn.ampproject.org/v/s/www.bbc.com/portuguese/amp/geral-45809130?amp_js_v=a2&_gsa=1&usqp=mq331AQCCAE%3D#referrer=https%3A%2F2Fwww.google.com&_tf=Fonte%3A%20%251%24s> Acesso em: 1 abr 2019, 14:13

BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.

Carta de Atenas.1993. *Assembleia do CIAM*, Congresso Internacional de Arquitetura Moderna <<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Carta%20de%20Atenas%201933.pdf>> Acesso em: 1 abr 2019, 14:14

COULANGES, Fustel de. *A cidade Antiga*. Editora das Américas: São Paulo, 1961.

ENGELS, Friedrich. Do socialismo utópico ao socialismo científico. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich, *Obras Escolhidas*. Vol. II. Vitória: Rio de Janeiro, 1961.

ENGELS, F. Contribuição ao problema da habitação. In: Marx, K.; Engels, F. *Obras Escolhidas*. Vol. II. Editorial Vitória: Rio de Janeiro, 1961.

FEDATTO, Carolina Padilha. *Um saber nas ruas: o discurso histórico sobre a cidade brasileira*. Campinas, São Paulo, 2011.

KOWARICK, Lúcio. *A espoliação urbana*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. São Paulo: Documentos, 1969.

MARX, Karl. *Do Capital*. Livro 1. Os Pensadores. Editora Nova Cultural: São Paulo, 2000.

MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto Comunista*. Boitempo: São Paulo, 2005.

MUMFORD, Lewis. *A cidade na história*. Itatiaia: Belo Horizonte, 1965.

ORLANDO, C. F. *Reforma urbana ou revolução social?* Uma discussão sobre os limites e o papel das propostas de reforma da cidade brasileira. Universidade de Brasília: Brasília, 1999.

REZENDE, Vera. *Planejamento urbano e ideologia: quatro planos para a cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

ROLNIK, Raquel. *O que é a cidade?* São Paulo: Brasiliense, 1995.

SANTOS, Milton. *O Espaço do Cidadão*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2007.

WOLFF, Francis. *Aristóteles e a política*. São Paulo: Discurso, 1999.

Walter Benjamin leitor de Brecht as contradições da arte contemporânea

Iasmin Leiros Sarmiento da Silva ¹

Introdução

*Até hoje, a história de toda sociedade é a história das lutas de classes.*²

O percurso que se dará aqui ao pensar a arte busca reconhecer como relevante o processo e a condição de sua atividade na construção social da humanidade. A produção artística está inteiramente ligada ao seu tempo histórico, sendo ela uma atividade humana que tem seu processo de produção ligado a fortes determinações políticas. Participante dos processos das relações sociais, a arte acompanha a forma com que a sociedade se materializa.

Walter Benjamin em seus ensaios *A crise do romance* (1930), *Experiência e pobreza* (1933) e *O narrador* (1936), trabalha a transformação do conceito de experiência (*Erfahrung*) que servirá aqui como introdução das reflexões em torno da problemática das contradições da arte contemporânea levantada por Benjamin em seus estudos sobre o *teatro épico* de Bertolt Brecht.

Nestes ensaios, Benjamin propõe que a forma com que as experiências são transmitidas encontra-se prejudicada devido à configuração da

¹ Graduada em Filosofia pela Universidade de Brasília (2021) e mestranda no Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL/UnB), na linha de História da Filosofia. Integrante do Grupo de Pesquisa Ética e Filosofia Política (2016), na mesma universidade. Desenvolve, desde 2017, pesquisa em companhia das obras de Walter Benjamin no domínio da Estética e Filosofia da Arte. Tem como principal eixo de pesquisa o debate filosófico sobre o conceito de "experiência" a partir de categorias estéticas, epistemológicas e políticas. E-mail: iasminleiros@gmail.com.

² MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do partido comunista*. Tradução de Sérgio Tellaroli. 1ª edição. São Paulo: Penguin Classics/ Companhia das Letras, 2012, p. 44.

sociedade. Com o caráter da sociedade capitalista moderna, os valores da tradição estão em risco. Enfraquece-se a capacidade de transmitir saberes, portanto de intercambiar experiências e assim possibilitar uma vida coletiva. O enfraquecimento acontece devido ao aceleração da vida humana. Com isso, a experiência (*Erfahrung*) transforma-se em vivências (*Erlebnisses*) isoladas.

A transmissão da experiência está diretamente relacionada à arte de contar histórias. Essa arte é a arte de narrar, que sofre com a falta das condições para a sua realização, dado o contexto em que se inscreve. Antes a experiência transmitida pertencia a uma comunidade de vida e de discurso, que com o passar do tempo foi impedida devido ao rápido desenvolvimento do capitalismo. A técnica transforma-se e causa impactos sobre a forma da capacidade humana de assimilação, portanto exerce um caráter destruidor sobre a *forma* de intercambiar experiências. Benjamin situa o impacto do alto desenvolvimento da técnica no período da Primeira Guerra, quando um soldado em retorno de sua batalha não consegue falar sobre o que viveu.

Se existia a transmissão de saberes dos mais velhos aos mais jovens, hoje, a memória que o ser humano carrega já não é vista com tanta importância para a construção social, porque este agora é um indivíduo isolado desvinculado de uma memória e palavra comuns.

Existem dois grupos importantes para entender a posição histórica do narrador. O primeiro é aquele que conhece suas tradições, o trabalhador camponês que não saiu de seu país e carrega consigo toda história de sua comunidade. O segundo é o viajante, o marinheiro comerciante que traz de longe muitas histórias para contar. Para Benjamin, o narrador por excelência é Nicolai Leskov, que carrega consigo a distância espacial e a distância temporal como caráter da sua arte de narrar — fruto do trabalho de agente russo, que possibilitou várias viagens e conhecimento das

condições russas. Neste período, o escritor produziu a maioria de suas obras literárias.

Analisando as condições postas por Benjamin, é possível notar a importância do senso prático como característica marcante de um narrador nato. Existe uma natureza que se relaciona com o senso prático e essa relação funciona de modo útil. Para entender essa utilidade, o conselho é um bom exemplo. Antes o conselho era algo que se recebia como a espera de um saber. Hoje temos dificuldade de entendermos essa relação. Com a extinção da arte de narrar, a sabedoria não é algo frequente. Benjamin chama atenção para todo esse movimento de empobrecimento das experiências. Não se trata apenas de um “sintoma de decadência” ou uma “decadência moderna”. Está inteiramente ligado às forças produtivas seculares, que têm como realidade uma estrutura que impede o discurso vivo.

O que vai culminar, nesse caso da narrativa, é o surgimento do romance enquanto gênero literário. O romance surge como gênero junto com o livro, no início do período moderno, logo quando a imprensa aparece, e traz um traço forte da sociedade capitalista moderna. Seus personagens, inspirados no indivíduo isolado, não falam sobre suas preocupações e não recebem conselhos.

As características do romance existem desde a antiguidade, mas elas não haviam influenciado na forma narrativa da sociedade. Foi com a burguesia ascendente que o romance encontra espaço ativo para o seu florescimento. É por ela que o caráter narrativo irá retroceder. A poesia épica tinha como forte característica a oralidade. Com a mudança das relações de produção, a produção literária se modifica, tornando as condições para a existência da literatura épica bastante difíceis. A comunicação humana se desenvolve na modernidade através das transformações técnicas de produção e promove uma nova forma. Com as mudanças das relações de produção, as relações sociais também se alteram e um novo

modo de comunicação toma o lugar da sabedoria. A nova forma é a informação.

A informação não carrega um valor que perdura. Diferente da narrativa, ela só se mantém viva no momento da novidade. Não constrói memórias, mas, sim, dados que, no máximo, delimitam um estado de coisas que dura por um curto espaço de tempo. Os impactos proporcionados por esse modo de comunicação humana são consequências das mudanças das relações de produção. Com o desenvolvimento da técnica, o trabalhador passa a mudar sua forma de produzir os materiais. Antes o modo de trabalho era o do artesão, que não só sabia a forma de fazer as coisas, como também as conhecia, e transmitia esse conhecimento enquanto fazia seu trabalho. A arte de narrar está inteiramente ligada ao trabalho manual de uma comunidade. Antes você conhecia o que se fazia. Hoje, com a transformação da técnica, a relação do homem com o que ele produz está cindida. O indivíduo encontra-se isolado justamente por causa dessa cisão com o meio em que vive. Benjamin vai além em seus posicionamentos e nos põe a pensar:

Podemos ir mais longe e perguntar se a relação entre o narrador e sua matéria – a vida humana – não seria ela própria uma relação artesanal. Não seria sua tarefa trabalhar a matéria-prima da experiência – a própria e a alheia – transformando-a num produto sólido, útil e único? (BENJAMIN, 2012a, p. 239)

Ao refletir sobre o que está posto por Benjamin, retomo algo que já havia sinalizado. Benjamin, nesses textos, trabalha de forma a percorrer o processo histórico das técnicas literárias e aproxima a relação da arte – do fazer humano – ao modo como a sociedade se relaciona com os processos de produção. Para o início de uma reestruturação da experiência (*Er-fahrung*), entender a relação do narrador com a matéria mostra-se essencial.

A respeito disso, é possível também atribuir a responsabilidade do escritor e do artista com a produção como uma questão fundamental, e Benjamin em seus estudos sobre o teatro épico de Brecht dá atenção a isso. A forma da montagem que estrutura o teatro brechtiano é a abordagem escolhida por Benjamin. Para este autor, a montagem é o material que reaviva o caráter épico; “a montagem faz explodir o ‘romance’, estrutural e estilisticamente, e abre novas possibilidades, de caráter eminentemente épico” (2012b, p. 57), caráter esse que corresponde à forma narrativa que se mostra empobrecida em nossos tempos.

O aparelho teatral é a escolha do presente estudo para pensar o material de montagem trabalhado por Benjamin. O autor questiona as condições do teatro de sua época buscando analisar as suas funções e o poder organizacional causado por elas no todo produtivo da obra. A dissociação da arte e a política precisa ser evitada ao pensarmos por essas vias. Benjamin visa à importância da luta pela socialização dos meios de produção nas esferas culturais, pois estas configuram uma dimensão social-política que tem um alcance significativo quando a questão é nos organizarmos para reconstruir um fazer comum; para isso, a organização deve ser pautada em práticas revolucionárias. Os principais ensaios que desenvolvem essas questões e que seguirão como referência para a presente pesquisa são: *Que é o teatro épico?* (1931) e *O autor como produtor* (1934).

1. O teatro épico

Para começar a tratar do *teatro épico*, existem vários pontos de partida, mas Benjamin, ao se perguntar sobre as condições do teatro em sua época, começa a analisar os motivos de o teatro ter como resultado o abismo entre ator e público. A orquestra desaparece no fosso e passa a exercer a função de proporcionar um êxtase através do som. A elevação do palco torna a operação da orquestra inacessível aos olhos do público,

construindo com isso um dispositivo que colabora com o tipo de teatro ilusionista. Essa crítica é feita por Brecht aos teatros que buscam apresentar os problemas da ordem da vida e usam o palco como uma janela para o mundo real.

Essas estruturas operacionais do aparelho teatral refletem a transformação histórica do teatro e seus objetivos enquanto pertencente a uma classe. Por isso, o palco elava-se com o caráter de transformação para o ideal de “tribuna”. As funções são atribuídas com o objetivo de controlar tudo o que ali é produzido e afirmar a peça como representação do real. Essa estrutura torna o abismo entre atores e público significativa, pois reflete sobre as condições em que as relações sociais acontecem e como elas influenciam a produção artística. Benjamin cita Brecht quando o dramaturgo expõe a necessidade de os artistas tomarem consciência de seu papel e assim se posicionarem quanto ao seu modo de produção.

Essa falta de clareza sobre sua situação, que hoje predomina entre músicos, escritores e críticos, acarreta consequências graves, que não são suficientemente consideradas. Pois acreditando possuir um aparelho que na realidade os possui, eles defendem esse aparelho, sobre o qual não dispõem mais de qualquer controle e que não é mais, como supõem, um instrumento a serviço do produtor, mas que se tornou um instrumento contra o produtor. (BENJAMIN, 2012c, pp. 83-84)

Para Brecht, essa posição necessária do ator quanto ao seu papel altera a noção tradicional de que o teatro se funda na literatura, modelo aristotélico que tem o texto como meio de encadear as ações. Nem o teatro comercial tem essa característica, como também ela não vale para o teatro brechtiano. A função do texto atua de modo instrumental nos dois casos. O primeiro utiliza o texto com o objetivo de preservar a atividade teatral, e o segundo com o intuito de modificá-la.

O drama é o caráter do “teatro contemporâneo” (*Zeittheater*). A forma desse teatro são as peças tese, que trazem uma natureza política e utilizam-se dessa posição supondo que ali se faz justiça à tribuna. O fato de os artistas não terem consciência da situação do aparelho teatral proporcionou a continuação do franqueamento às massas proletárias de ideais construídos pela classe burguesa e para a classe burguesa. Um aparelho criado para os interesses da classe dominante só vai produzir para a classe dominante, e os efeitos disso são sentidos na organização da luta de classes quando mais um dos meios de produção não se encontra sob o seu domínio.

As relações entre palco e público, diretor e atores, texto e representação precisam ser modificadas, e são essas mudanças das funções que compõem a parte estruturante do teatro épico. Essas seis funções já citadas vão ser modificadas com o objetivo de expurgar qualquer dispositivo que busque proporcionar uma dimensão estética de ilusão quanto ao que está sendo representado.

O objetivo do teatro épico é não deixar de levar em consideração a dimensão estético-política. Ele quebra com a produção sempre direcionada para o divertimento noturno. Dessa forma, o público não é mais uma cobaia que apenas presencia o palco como uma janela para o mundo; logo, o que está acontecendo no palco não pode ser visto como um espaço mágico. O palco não tem limitações com o público de maneira pré-estabelecida pela sua organização, pois o compreende como uma plateia de pessoas interessadas, que podem vir a contribuir com a obra. O texto, com relação à representação, não estará submetido apenas a interpretações referentes ao modo de incorporação do papel do ator; o texto é parte importante e seu controle deve ser rigoroso. A representação não irá tratar o texto como fundamento, pois esse servirá como controle das experiências obtidas, e assim sempre estará sujeito a análises e reformulações. Para

o ator, o diretor passa a ser parte integrante na organização das teses, deixa de ser uma pessoa atrás da cortina que se limita a passar instruções e controlar os efeitos obtidos. O diretor não vai mais esperar que o ator seja mero mímico que incorpora um papel, antes o ator é um funcionário, que a todo momento precisa estar preparado para inventariar o seu papel, ou seja, exercer sua função a partir do caráter aberto do teatro épico em um trabalho com as teses que podem se modificar no decorrer das apresentações.

Brecht, em seus estudos sobre o teatro, trabalha a relação entre teoria e prática como pressuposto para a organização da obra. Busca pensar como, nos tempos contemporâneos, essas duas coisas encontram-se cindidas, afetando o modo como a cultura estabelece sua ligação com as práticas políticas. Como forma de evitar isso, para Brecht, o *gesto* é o material do ator no teatro épico capaz de exercer a função dialética na obra. Ele é dificilmente falsificável e tem um começo e um fim determinável. O caráter fechado do gesto acaba possibilitando um fluxo vivo, pois, a cada encerramento, ocorre uma interrupção e, nessa interrupção, obtêm-se mais gestos.

Como o teatro épico é gestual, a sua forma literária é algo a ser destacada para melhor entendimento de suas funções. A interrupção da ação é fundamental no modo organizacional das teses que são trabalhadas no teatro brechtiano. A função do texto não busca ser um modelo estimulante do tema, as interrupções são dispositivos que causam o corte da ação, evitando o sentimentalismo no todo da obra. Benjamin observa que muito se fala que o teatro épico exerce a função de representar as condições, remetendo a um caráter totalmente ligado a algo que na verdade pertence ao teatro naturalista. Os objetivos ilusionistas do teatro naturalista não tornam possível a consciência de ser teatro. Esse caráter consciente é reprimido para se obter a determinação da realidade. Em contraposição, o

teatro épico busca manter a consciência de ser teatro, proporcionando um espaço de consciência contínua, viva e produtiva.

O teatro épico corresponde às novas formas técnicas, como o cinema, o rádio e o jornal, lugares em que o indivíduo moderno busca suprir sua necessidade por informação. O que vai torná-lo diferente é como a técnica organiza a obra. É através da *montagem dialética*, causada pelas interrupções e obtenções dos gestos, que se tem uma configuração episódica em que a qualquer momento o público pode “embarcar”. Para isso, cada episódio precisa conter um valor como um todo. Justamente o caráter fechado, já apresentado ao explicarmos a ação dialética do gesto, que faz com que o público seja participante de modo consciente.

A consciência faz com que a realidade seja ordenada pelos participantes e, com isso, o real é reconhecido de maneira diferente do teatro naturalista, pois as condições no teatro épico são descobertas pelo efeito do assombro, e não de forma arrogante. Esse assombro é referente a uma prática socrática, que desperta o interesse do indivíduo de maneira originária. Brecht acredita no potencial do teatro épico em transformar esse interesse originário em um interesse de especialista³.

Para o dramaturgo, o público “não pensa sem motivo”. Benjamin explica o seguinte sobre a intenção do teatro épico: “No esforço de interessar essas massas pelo teatro, como especialistas, e de modo algum pelo caminho da ‘formação’, o materialismo dialético de Brecht afirma-se inequivocamente.” (BENJAMIN, 2012c, p. 87). O fato de o caminho do teatro épico não seguir pela via da formação exprime um dos objetivos principais da arte política que corresponde a sua estrutura. O teatro épico

³ Benjamin lembra que essa característica de especialista é algo que Brecht comparava com as pessoas no estádio de futebol. Benjamin cita uma passagem de Brecht: “Desse modo, teríamos muito em breve um teatro cheio de especialistas, da mesma forma que um estádio esportivo está cheio de especialista.” (BENJAMIN, W. *Magia e técnica, Arte e Política – Ensaios sobre literatura e história da cultura*; In: Que é o teatro épico? 2012, p. 87)

quer fazer com que os meios de produção artísticos deixem de servir a uma só classe. Para isso, ele altera as funções construindo um espaço em que seja possível a participação ativa do público. O artista não está ali para formar as massas, ele está ali como parte da obra, assim como o público, e exerce, através do gesto, um papel dialético, fazendo com que o teatro seja um espaço não só de ensinamento, mas também de aprendizado. Estas são as condições para que a arte teatral exerça a função de uma prática revolucionária. Cito Marx na Terceira *Tese sobre Feuerbach* ao expressar a função da educação para uma prática revolucionária:

A doutrina materialista de que os homens são produto das circunstâncias e da educação, de que homens modificados são, portanto, produto de outras circunstâncias e de uma educação modificada, esquece que as circunstâncias são modificadas precisamente pelos homens e que o próprio educador tem de ser educado. Por isso, ela necessariamente chega ao ponto de dividir a sociedade em duas partes, a primeira das quais está colocada acima da sociedade (por exemplo, em Robert Owen).

A coincidência entre a alteração das circunstâncias e a atividade humana só pode ser apreendida e racionalmente entendida como prática revolucionária. (MARX *Apud* J JINKINGS; SADER, 2012, p. 42)

É por este propósito da prática revolucionária, portanto da construção de uma obra que tenha uma relação dialética originária – a relação entre teoria e prática – que o teatro épico tem sua forma análoga ao programa pedagógico do marxismo. O teatro épico quer opor-se ao drama burguês, devido à busca de fazer com que o público perceba como estranhas as condições em que vive, sendo necessário distanciá-las através do pensamento crítico. Portanto, o objetivo é não só reconhecer as contradições, mas também estranhar e pensar sobre elas na organização das lutas políticas.

A consciência do ator quanto ao seu trabalho produtivo pode ser também pensada quando tratamos do escritor, intelectual e artista do nosso tempo. O ator produzirá obras destinadas ao serviço dos interesses da luta de classes. Para que tenha uma produção livre do controle que a sociedade capitalista moderna exerce na construção cultural, o ator precisa reconhecer-se como produtor e estabelecer uma tendência que seja útil para a organização do proletariado, evitando, com isso, a posição de tutela das massas e participação dos meios de produção de modo reformista, que nada ajudam no processo da luta de classes.

2. A condição do escritor e artista como produtores

Ao pensar nas funções que os escritores, artistas e intelectuais exercem na sociedade, a relevância deles é concentrada de modo fundamental na construção social, como foi analisado nos estudos de Benjamin sobre o teatro épico de Brecht. Quando os atores não tomam consciência das condições a que estão submetidas pela delimitação da história que se escreve pela classe dominante, eles encontram-se controlados por um instrumento e sua produção também.

Benjamin inicia, no ensaio *O autor como produtor*⁴, a questão da autonomia do autor. A situação social contemporânea exige que o autor se posicione quanto à causa de sua atividade. No caso dos escritores burgueses que não se preocupam com as condições sociais ao produzir obras que se destinam à diversão, eles escolhem a autonomia, o que significa submeterem-se às exigências do mercado. Como vimos em algumas reflexões sobre o teatro épico, essa condição submissa pode ser tudo, menos liberdade.

⁴ Este ensaio foi apresentado por Benjamin em uma Conferência pronunciada no instituto para o estudo do fascismo em Paris, no dia 27 de abril de 1934. O autor estava foragido na França, enquanto Hitler prendia e matava militantes comunistas e socialistas na Alemanha.

Mas Benjamin está preocupado em desenvolver a relação do autor engajado como produtor, ou seja, o autor que se põe ao lado do proletariado. O autor passa a orientar a sua atividade de modo útil ao proletariado na luta de classes. Para isso, exige-se a qualidade da obra que exerce a tendência revolucionária, pois a *tendência política* correta compreende a uma *tendência literária*.

O autor trabalha com a relação entre *tendência* e *qualidade*, que pode ser pensada em comparação com a forma clássica da relação entre *forma* e *conteúdo*. Mas ele acrescenta a esta relação um trato dialético. Para isso, é preciso entender que a obra literária está inserida no contexto das relações sociais vivas, que são estabelecidas pela relação de produção. Quanto a essa questão, Benjamin escolhe fazer a seguinte pergunta: “Antes, pois, de perguntar qual a posição de uma obra literária em *relação* às relações de produção da época, gostaria de perguntar: qual é a sua posição *dentro* dessas relações?” (BENJAMIN, 2012d, p. 131). Portanto, o interesse está em pensar sobre a *técnica literária* das obras e quais são suas posições de produção possíveis no capitalismo.

Para Benjamin, a relação entre o teatro e a literatura acompanha o entendimento do autor sobre todas as formas artísticas dentro das condições capitalistas, portanto a importância de repensar as funções da literatura aparece no momento em que o autor elabora sua teoria sobre a função do produtor, já que, no estudo sobre o teatro épico, Benjamin assume que a relação da literatura e o teatro precisa ser repensada, pois os gêneros se modificaram e a organização da obra é construída e analisada por seus elementos.

O conceito de técnica em Benjamin tem como objetivo dar importância à questão da tendência literária, pois essa pode consistir em um progresso ou em um retrocesso da técnica literária. Assim, através da

técnica, é possível compreender melhor a relação entre tendência política e qualidade literária.

Explicada a relação entre os conceitos para começar a pensar sobre a condição dos autores, Benjamin traz como exemplo de escritor progressista que contribuiu com o desenvolvimento da técnica literária o trabalhador intelectual Sergei Tretiakov. Ele fez a distinção entre *escritor informativo* e *escritor operativo*. O escritor informativo é aquele que ocupa o espaço dos jornais, mas também escreve romances e poemas. Após a revolução, a noção de escritor altera-se para escritor operativo. Esse modelo fez parte da transformação dos escritores que passaram a entender que, além de noticiar os acontecimentos, precisam contribuir para a produção destes acontecimentos. Benjamin chama atenção para a repressão que sofre a força produtiva artística de seu tempo e, para resistir a isso, é necessário que se pense nas condições das técnicas contemporâneas à época. Os conceitos de formas e de gêneros precisam ser atualizados. Todas essas formas são históricas e estão sujeitas a surgir e a desaparecer segundo as necessidades de seu tempo.

As formas literárias encontram-se cindidas; ciência e literatura, crítica e produção original, cultura e política são vistas sem qualquer tipo de relação. Nos jornais, é possível acompanhar essa confusão de gêneros. A impaciência do leitor é um dispositivo explorado pela imprensa liberal que passa a organizar o conteúdo do jornal por esse critério. Existe a impaciência do político que espera uma informação, como também existe a espera do especulador que busca uma dica para fazer seus investimentos. Estes são leitores privilegiados. Além destes leitores, há também a impaciência do excluído, que ainda acredita ter direito de falar sobre o que pensa. Sabendo disso, a imprensa liberal aproveita e cria espaços para a manifestação desses leitores. Por meio destes, cria-se um falso espaço de

participação, que consiste em uma assimilação sem critério dos fatos que se liga à assimilação sem critério dos leitores.

Como oposição a esse processo, Benjamin dá o exemplo da produção literária na União Soviética durante o período revolucionário. A partir das experiências obtidas do *Teatro-Jornal* por Tretiakov, a diferença entre escritor e público foi eliminada. O leitor soviético era também escritor. Fazia parte da qualificação do trabalho escrever sobre o trabalho. Escrever não estava na posição de autoridade, mas sim na de produto de uma experiência politécnica. Converte-se o meio de produção literário através da sua socialização. O trabalhador escreve sobre a sua área de trabalho, e deste modo a fusão dos gêneros foi acontecendo.

A imprensa é o lugar em que a palavra está mais degradada pelo capitalismo. Por isso, a imprensa deve ser meio de conquista dos escritores. Benjamin dá exemplo dos escritores da Alemanha participantes da intelectualidade de esquerda responsáveis pelos grandes movimentos literários dos anos 20, referentes à República de Weimar. Suas produções apenas pareciam revolucionárias, simpatizavam com o socialismo, mas só de modo teórico. Eles não tinham consciência de que eram trabalhadores sem meios de produção. Não paravam para pensar sobre sua própria relação com a técnica, por isso tinham como característica uma posição reformista diante da luta de classes. Desqualificavam intelectualmente os trabalhadores organizados e limitavam-se em movimentos racionais geradores de “bons argumentos”.

Como já foi afirmado várias vezes aqui em relação ao ator, ao artista e ao intelectual, no momento em que o escritor passar a entender sua posição dentro do processo produtivo – a de que, como trabalhador manual, ele não tem domínio dos meios de produção –, ele saberá qual é seu lugar na luta de classes. A burguesia, ao controlar a educação, controla os meios de produção do escritor, colocando-o em uma função formadora; por isso,

dependendo da tendência escolhida pelo escritor, estará ele colaborando com os ideais da classe burguesa. É importante destacar que a consciência dos escritores no processo produtivo não os transformará em proletariado. Eles precisam reconhecer suas condições e, assim, escolher o caminho da luta revolucionária, tendo bem claro, em sua posição, que o processo revolucionário não se trava entre capitalismo e inteligência, mas sim entre capitalismo e proletariado.

3. Algumas reflexões sobre a relação do contexto político e as produções artísticas do teatro brasileiro

As questões até agora trabalhadas me levaram a pensar sobre o processo produtivo cultural brasileiro. Na busca de referências sobre a influência que o teatro épico trouxe ao processo produtivo cultural, acabei conhecendo a escritora Iná Camargo⁵.

Iná Camargo produziu, em seu doutorado, o livro *A hora do teatro épico no Brasil*. O estudo tem como objeto o final da década de 1970 e a década de 1980. Houve primeiramente uma influência pessoal para o desenvolvimento da pesquisa, pois Iná foi vítima da repressão do teatro pela Ditadura Militar brasileira. Neste período, o cenário artístico estava tomado pela repressão direta dos militares sobre a atividade teatral. A pergunta que guiou seus próximos envolvimento com os estudos foi: o que é que o teatro tem de tão grave que a ditadura precisa perseguir estudantes fazendo teatro? Como escritora participante do processo produtivo na posição de militante contra a ditadura, Iná passa a estudar a “arte política” dos anos 60 até os dias atuais.

Em seu livro *A hora do teatro épico no Brasil*, a autora trabalha aspectos importantes de todo o processo histórico do teatro. Ela faz uma análise consistente da peça *O Rei da Vela*, de dramaturgia de Oswald de

⁵ Professora aposentada da USP e Assessora da Coordenação de Cultura do MST.

Andrade. Essa é uma das peças mais importantes para entender como, no período de 1964, o teatro brasileiro sofre consequências estéticas regressivas, e o teatro épico no Brasil, que vinha construindo a desmercantilização e a politização do teatro, passa de força produtiva a artigo de consumo.

O debate é extenso e acontece entre críticos e o grupo do Teatro Oficina. Este teve seu espaço incendiado em 1964. Para a reabertura do teatro após a sua reconstrução, Zé Celso, membro do Teatro Oficina, em conjunto com o seu grupo, escolhe encenar a peça de Oswald, cujo texto foi escrito em 1933 e publicado em 1937. A encenação é feita como manifesto, dada a realidade política que o teatro estava enfrentando.

Os relatos do grupo nos passam quais foram as circunstâncias da escolha da peça para a releitura. Diz Zé Celso em *O Rei da Vela: Manifesto do Oficina*:

E o Rei da Vela (viva o mau gosto da imagem!) iluminou um escuro enorme do que chamamos realidade brasileira, numa síntese inimaginável. E ficamos bestificados quando percebemos que o teto deste edifício nos cobria também. Era a nossa mesma realidade brasileira que ele ainda iluminava. (CELSO *Apud* ANDRADE, 2004, p. 22)

Essa encenação, em 1967, não foi tão bem aceita pelas forças políticas vigentes à época. O grupo Oficina teve de alterar muito da estrutura da peça para que fosse possível que a encenação acontecesse. Essas modificações receberam bastantes críticas, e Iná Camargo não só faz um mapeamento dessas críticas, como também faz a análise do que foi feito pelo grupo Oficina e propõe, durante o percurso do livro, algumas considerações sobre o texto de Oswald de Andrade. Cito Iná na repercussão da releitura do *Rei da Vela* sob forma modificada pela censura do poder vigente em 1967:

A estreia de *O Rei da Vela* foi cercada de uma espalhafatosa campanha publicitária, contando até com anúncio no jornal *O Estado de S. Paulo*, que prometia num só espetáculo: realismo, revista, ópera e ainda Missa Negra para exprimir o surrealismo brasileiro”. [...] assim foi vendido e assim foi comprado *O Rei da Vela*. Produziu-se na crítica uma tal unanimidade em torno dos avanços por ela introduzidos no teatro brasileiro que as poucas vozes discordantes (Décio de Almeida Prado e Alberto D’Aversa) mal se fizeram ouvir e, quando ouvidas, foram rápida e levemente descartadas. (CAMARGO COSTA, 2016, pp. 184-185)

Ao acompanhar esse debate, fica claro que as questões da arte e sua condição nos tempos contemporâneos sobre as quais se refletiu aqui exercem uma ligação direta com o contexto político, que é determinante não só na construção histórica do teatro brasileiro, mas também na configuração cultural brasileira como um todo.

Por isso, o embate entre os teóricos do teatro brasileiro aparece aqui como um embate político que pode contribuir como um exemplo para o entendimento sobre o teatro épico e a relação do autor enquanto produtor. Nota-se através da identificação feita por Iná que as posições políticas do Teatro Oficina influenciaram o teatro brasileiro no ponto de vista estético. Durante o artigo, o esforço em mostrar a relação entre arte e política aconteceu com base nos estudos sobre o teatro épico brechtiano. Brecht também foi fundamental para Benjamin no trabalho de analisar as funções do autor como produtor diante da luta de classes, portanto acompanhamos a elaboração de Benjamin sobre a função do intelectual dentro das condições capitalistas.

Iná Camargo traz um registro relevante para estas considerações. Faz importantes análises sobre as práticas revolucionárias artísticas e as reacionárias em diferentes momentos na história do teatro brasileiro, mostra-

nos a relação direta entre as condições sociais e políticas e as produções artísticas.

Considerações finais

O presente estudo fornece algumas bases necessárias para compreender o modo de produção cultural dentro do processo produtivo da sociedade capitalista moderna e levanta algumas considerações sobre os efeitos destas condições.

A primeira, consiste em como a transformação da experiência está ligada às relações de produção e como essa condição altera o modo de vida das pessoas. A segunda, trata-se de reparar em como a transformação da experiência modifica a comunicação entre os seres humanos e qual o papel da obra de arte para a reconstrução das relações sociais e políticas.

Com isso, este texto busca afirmar a necessidade de os produtores de arte se posicionarem de modo a estabelecer uma tendência revolucionária às técnicas literárias, como por exemplo, o teatro, o rádio e o jornal. Para isso, o escritor, o intelectual e o artista do nosso tempo precisam reconhecer que eles são trabalhadores sem meios de produção e, sabendo de suas condições, precisam passar a aderir a uma produção que consista em práticas revolucionárias para a tomada dos meios de produção. Caso contrário, há a necessidade de se reconhecer que contribuem para a classe dominante sob o véu da concepção de “liberdade”.

Por fim, algumas reflexões sobre a relação do contexto político e as produções artísticas do teatro brasileiro foram feitas com o intuito de dar exemplo de como as teses trabalhadas no todo do estudo correspondem à realidade da produção artística brasileira. Também foi fruto da ampliação das questões aqui desenvolvidas, que seguem como potencial para os futuros estudos que se comprometem com a tarefa de pensar como a

produção artística pode contribuir na construção do conhecimento frente as nossas lutas políticas.

Referências

ANDRADE, Oswald de. *O Rei da Vela* – São Paulo: Globo, 2004.

BENJAMIN, Walter. – *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução Sérgio Paulo Rouanet; Prefácio Jeanne Marie Gagnebin – 8ª Ed. revista – São Paulo: Brasiliense, 2012 – (Obras Escolhidas v. 1)

BENJAMIN, Walter. “A crise do Romance”. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*; tradução Sérgio Paulo Rouanet; prefácio Jeanne Marie Gagnebin – 8ª Ed. revista – São Paulo: Brasiliense, 2012a – (Obras Escolhidas v. 1)

BENJAMIN, Walter. “O narrador”. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*; tradução Sérgio Paulo Rouanet; prefácio Jeanne Marie Gagnebin – 8ª Ed. revista – São Paulo: Brasiliense, 2012b – (Obras Escolhidas v. 1)

BENJAMIN, Walter. “Que é o teatro épico?”. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*; tradução Sérgio Paulo Rouanet; prefácio Jeanne Marie Gagnebin – 8ª Ed. revista – São Paulo: Brasiliense, 2012c – (Obras Escolhidas v. 1)

BENJAMIN, Walter. “O autor como produtor”. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*; tradução Sérgio Paulo Rouanet; prefácio Jeanne Marie Gagnebin – 8ª Ed. revista – São Paulo: Brasiliense, 2012d – (Obras Escolhidas v. 1)

COSTA, Iná Camargo. Palestra sobre o ensaio O Autor como Produtor. Marcos Soares e Maria Elisa Cevasco (orgs.). São Paulo: Humanitas, 2008.

COSTA, Iná Camargo. *Entrevista Brasil de Fato* – “Os intelectuais têm pavor de revolução”
– 11/04/2012.

COSTA, Iná Camargo. Brecht e o Teatro Épico – Palestra realizada no Teatro Fábrica a
03/05/ 2005

COSTA, Iná Camargo. A hora do teatro épico no Brasil. / Iná Camargo Costa. – 2. Ed. – São
Paulo: Expressão Popular, 2016.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. Manifesto do partido comunista; Tradução de Sergio
Tellaroli; posfácio de Marshall Berman; revisão técnica Ricardo Musse. – 1. Ed. – São
Paulo: Penguin Classics/ Companhia das Letras, 2012.

JINKINGS, Ivana. SADER, Emir. As armas da crítica: antologia do pensamento de
esquerda: clássicos / Ivana Jinkings, Emir Sader [organizadores; tradução de Paula
Almeida]; São Paulo, SP: Boitempo, 2012.

Biopolíticas: itinerário de um conceito

*Davi Maranhão De Conti*¹

Introdução

Neste artigo busco realizar duas tarefas distintas, ambas de modo introdutório. A primeira consiste em traçar o desenvolvimento histórico da noção de biopolítica, de modo a ampliar a compreensão acerca do sentido do termo. O conceito de biopolítica não foi cunhado por Foucault e possui uma longa história anterior a seu uso pelo filósofo francês. Sua interpretação do conceito, entretanto, marca uma ruptura em relação às leituras que a precedem. Como nota Thomas Lemke (2011), Foucault não se opõe apenas à ideia de processos vitais como fundamento da política, afasta-se também de teorias que percebem a vida como objeto da política.

Em vez de remeter os processos e estruturas políticas a determinantes biológicos, Foucault analisa o movimento histórico pelo qual a “vida” torna-se o centro de estratégias políticas. Voltamo-nos para sua obra para realizarmos a segunda tarefa a que nos propomos neste artigo: revelar o modo como a noção de biopolítica vem à tona em seus estudos. Nosso objetivo, portanto, não é lançar luz sobre o amplo horizonte da noção de biopolítica em Foucault, mas antes apresentar a elaboração da problemática do biopoder no interior de sua obra, considerando apenas o desenvolvimento inicial do conceito, seu alvorecer.

¹ Mestre em filosofia política pela Universidade Federal de Goiás, Davi Maranhão De Conti dedica-se ao estudo da obra de Michel Foucault. Suas investigações se voltam especialmente para a noção de biopoder, que é utilizada como instrumento para compreender o presente. Ao lado da biopolítica, a crise pandêmica é um dos temas centrais de seus escritos. E-mail: decontidavi@gmail.com.

Antes de nos voltarmos para Foucault, acompanharemos o desenvolvimento da noção de biopolítica a partir de seu surgimento em princípios do século XX, quando é utilizada pelo cientista político sueco Rudolph Kjellen. Nesse período, o termo relaciona-se ao organicismo, *i.e.*, à concepção do Estado como um organismo vivo, de que deriva a defesa da aplicação de conhecimento biológico à política. Essa definição organicista do Estado não demora a ganhar traços racistas, e a metáfora do “corpo da população” passa a designar uma comunidade autoritária, hierárquica e racialmente homogênea.

Após as atrocidades da Segunda Guerra Mundial, o conceito de biopolítica ressurge, apenas na década de 1960, em território francês. Para Esposito (2017), o que ocorre então é mais uma tentativa de livrar o conceito de biopolítica de uma interpretação amaneirada, que haveria levado ao racismo, do que um real esforço de elaboração conceitual. Formula-se, nesse momento, uma metapolítica, que se ancora em valores humanísticos. O anseio de escapar às formulações que desembocaram em teses nazistas debilita a especificidade do termo. Reforça-se a necessidade de “pensar uma política ‘mais humana’, que considere as várias dimensões do homem, biológica econômica e social, e que promova seu desenvolvimento como ser complexo²” (CUTRO, 2005, p. 20, tradução nossa).

Também na década de 1960, no mundo anglo-saxão, o conceito de biopolítica ganha outro sentido. Agora o termo passa a remeter à perspectiva de cientistas políticos que usam os conceitos e métodos de pesquisa biológicos para compreenderem o comportamento político. Seus esforços deságuam em teses deterministas, em que se confere demasiada importância ao fator biológico na interpretação dos fenômenos sociais. Críticos

² “È necessario pensare ad una politica ‘più umana’, che tenga conto delle varie dimensioni dell’uomo, biologica, economica e sociale, e che ne promuova lo sviluppo come essere complesso” (CUTRO, 2005, p. 20).

dos cientistas sociais que não considerariam a centralidade do aspecto biológico entre os determinantes políticos, os “biopolíticos”, como se autodenominam, terminam por conferir-lhe demasiada importância, reforçando o dualismo entre natureza e sociedade a que eles próprios tencionam se oporem.

A enorme atenção conferida às questões ambientais na década de 1970, sobretudo após a divulgação do relatório intitulado “Os Limites do crescimento³”, alcança a noção de biopolítica, que ganha nova interpretação; o termo passa a remeter às políticas que objetivam encontrar soluções para a crise ambiental global. Não demora para que essa ideia abranja também um segundo componente, uma variante tecnocêntrica. Uma nova aplicação da noção de biopolítica que passa a remeter não à proteção dos fundamentos naturais da vida, mas à sua exploração.

Foucault não faz referência a qualquer dessas leituras do conceito, o que é justificável, uma vez que a distância que delas assume é a exata razão da relevância de sua interpretação. A despeito dessa distância, a reflexão foucaultiana, conforme Esposito (2017), partilha com as demais leituras ao menos a necessidade crítica de que surgem, a qual se vincula a uma insatisfação acerca do modo como a modernidade construiu a relação entre política, natureza e história. No que diz respeito a essa relação, explica Esposito (2017, p. 33), a “operação iniciada por Foucault na metade de anos 1970 manifesta uma complexidade e uma radicalidade de todo incomparáveis com as teorizações anteriores”. A biopolítica, na obra de Foucault, não é uma província da política tradicional, ela estabelece uma transformação na ordem da política: “a entrada dos fenômenos próprios à

³ Este relatório, publicado em 1972, foi solicitado pelo Clube de Roma e elaborado por uma equipe do Instituto Tecnológico de Massachusetts. Por meio de modelos científicos e simulações computadorizadas, ele busca revelar os limites demográficos e ecológicos do crescimento. Além disso, demanda intervenção política para interromper a destruição do meio ambiente.

vida da espécie humana na ordem do saber e do poder – no campo das técnicas políticas” (FOUCAULT, 2017, p.153).

1. Do organicismo ao racismo

Nesta seção consideramos a origem do conceito de biopolítica e seus primeiros desdobramentos. O termo associa-se inicialmente ao organicismo social, corrente de pensamento que considera os Estados como formas de vida que disputam entre si o espaço vital.

O conceito não é um neologismo foucaultiano, surge na Europa continental e remonta ao início dos Novecentos. O cientista político sueco Rudolph Kjellen foi um dos primeiros a utilizá-lo. Em 1914, na obra *Der Staat als Lebensform*, Kjellen vincula a noção de biopolítica a sua convicção de que o Estado se caracteriza por lutas sociais relativas a conflitos entre interesses e ideias articulados por classes e grupos⁴.

Kjellen, bem como muitos de seus contemporâneos, compreende o Estado como *forma vivente*, detentora de instintos e impulsos naturais. O Estado deixa de ser percebido como sujeito de direito nascido de um contrato voluntário e passa a ser considerado como um “conjunto integrado por homens que se comportam como um único indivíduo ao mesmo tempo espiritual e corpóreo” (ESPOSITO, 2017, p. 24)⁵. Contrapondo-se à ideia hobbesiana de que só é possível conservar a vida por meio de uma construção artificial, ganha espaço a ideia de que não é possível superar, no estado político, o estado natural.

Esse processo de naturalização da política experimentaria uma importante aceleração, em 1920, em razão do ensaio *Staatsbiologie* -

⁴ Essa concepção do Estado como organismo vivo levaria à defesa da aplicação do conhecimento biológico ao campo político. Advoga-se a formulação de um conhecimento médico capaz de restabelecer a saúde do Estado, extirpando as causas do mal, o que permite entrever o horizonte fúnebre da política Nacional-Socialista.

⁵ Essa transformação, segundo Esposito (2017), revela o cerne da semântica biopolítica: a referência a um substrato natural, resistente e subjacente a qualquer abstração ou elaboração institucional.

Anatomie, Physiologie, Pathologie des Staates, de Jakob von Uexküll. A proposta de Uexküll, bem como a de Kjellen, relaciona-se à ideia de um Estado-corpo unido pela relação harmônica de seus próprios órgãos. Para Uexküll, entretanto, não se trata mais de um Estado qualquer, mas do Estado alemão em que ganha força a vertente da patologia, que se aprofundaria nos regimes totalitários, quando aumentam as referências a “parasitas”, que se dividem entre “simbiontes”, que podem ser úteis ao Estado, e parasitas propriamente, instalados como corpo estranho no interior do corpo estatal. Essa hipótese de uma síndrome degenerativa do Estado acompanha-se de um programa regenerativo, que alcançaria desenvolvimentos macabros nos decênios sucessivos.

Publicado em Londres em 1938, o texto *Bio-politics – an essay in the physiology, pathology and politics of the social and somatic organism*, de Morley Roberts, é o primeiro documento expressamente dedicado ao conceito de biopolítica. O pano de fundo é mais uma vez o vínculo da política com a biologia e em particular com a medicina. Como explica Cutro,

se ‘a política é uma arte de governar a vida e a economia da cidade’, uma biopolítica será, para Roberts, um modo de ter à disposição ‘alguns meios para detectar distúrbios que o político deverá tratar com o bisturi’. O político deverá aprender a pensar em termos *matemáticos, lógicos e cirúrgicos*⁶. (CUTRO, 2005, p. 17, tradução nossa)

A biopolítica teria a tarefa de reconhecer os riscos orgânicos que ameaçam o corpo político e preparar os mecanismos de defesa para fazer-lhes frente. Roberts compara o aparato defensivo do estado e o sistema imunitário e, na mesma direção que Uexküll, menciona mecanismos de

⁶ “Se ‘la politica è un’arte di governare la vita e l’economia della città’, per Roberts una biopolitica sarà un modo de avere a disposizione ‘alcuni mezzi biologici per individuare i disordini che il politico dovrà trattare con il bisturi’. Il politico dovrà imparare a pensare in termini *matematici, logici e chirurgici*” (CUTRO, 2005, p. 17).

expulsão imunitária de tipo racial. Como explica Esposito (2017, p. 25), a analogia desenvolvida por Roberts entre o rechaço inglês aos judeus e uma crise anafilática do corpo político indica um desenvolvimento cada vez mais evidente dessa primeira elaboração biopolítica: a política que se formula diretamente sobre o *bíos* arrisca-se sempre a subordinar o *bíos* à política. Durante o período do Nacional-Socialismo, o caráter antidemocrático e conservador da concepção organicista de Estado ganha contornos claramente racistas e a metáfora do “corpo da população” passa a designar uma comunidade autoritária, hierárquica e racialmente homogênea.

A ideologia nacional socialista repousa sobre a crença de que as relações sociais e os problemas políticos podem ser atribuídos a causas biológicas. Não obstante, representantes do regime muitas vezes rejeitaram concepções biológicas deterministas, argumentando que fatos naturais eram históricos e espirituais. Como observa Lemke (2011), é difícil falar de uma concepção nacional-socialista coerente de biopolítica em razão do amplo arcabouço teórico do movimento; apesar disso, é possível definir dois aspectos gerais da biopolítica nacional-socialista: “a fundamentação do programa biopolítico em higiene racial e ‘biologia hereditária’ (*Erbbiologie*) e [...] a combinação dessas ideias com considerações geopolíticas⁷” (LEMKE, 2011, p. 12, tradução nossa). Preocupações acerca da pureza da raça coincidiam com a batalha contra inimigos nacionais internos e externos, e ideias biopolíticas aliavam-se a considerações geopolíticas.

Ainda que a biopolítica racista perca qualquer reputação científica ou política séria após as atrocidades da Segunda Guerra Mundial, continua a ter apelo. Como nota Lemke (2011, p. 15, tradução nossa), “representantes

⁷ “hereditary biology” (*Erbbiologie*) and [...] the combination of these ideas with geopolitical considerations” (LEMKE, 2011, p. 12).

de movimentos de direita ainda hoje usam o conceito de biopolítica para se queixarem sobre a ignorância do ‘*Zeitgeist*’ em relação à ‘questão da raça⁸’” (LEMKE, 2011, p. 15, tradução nossa). Um exemplo da persistência desse tema é a obra de Jacques Mahieu, antigo membro da Waffen SS que escapou para a Argentina após a Segunda Guerra Mundial. Para Mahieu, o papel da ciência política contemporânea seria definir as causas das crescentes lutas raciais e colisões étnicas, e o sentido da biopolítica seria calcular a totalidade dos processos genéticos na medida em que eles influenciam a vida das comunidades humanas (Lemke, 2011).

2. Natureza humana e comportamento político

Nesta seção, voltamo-nos para as interpretações do conceito de biopolítica que, após a Segunda Guerra Mundial, despontam, inicialmente na França, como um repúdio aos desenvolvimentos precedentes do conceito, e, quase simultaneamente, nos Estados Unidos e na Inglaterra, onde se associa ao pensamento de cientistas políticos que pretendem aproximar os conceitos e os métodos de pesquisa biológicos dos estudos sociológicos. No primeiro caso, ocorre um enfraquecimento da especificidade do conceito de biopolítica que visa a desviá-lo de seu passado sombrio. No segundo, há uma valorização excessiva do suposto fundamento biológico do comportamento político, hipótese que não é acompanhada por qualquer explicação razoável acerca do modo como esses fatores biológicos se relacionam com elementos culturais e sociais.

Após as atrocidades da Segunda Guerra Mundial, o conceito de biopolítica volta à cena na década de 1960, sobretudo na França. Propõe-se uma reformulação semântica do termo ainda que à custa de enfraquecer a especificidade da categoria em favor de uma versão neo-humanística

⁸ “Representatives of right-wing movements still use the concept of biopolitics today, in order to complain about the ignorance of the “*Zeitgeist*” toward the ‘question of race’” (LEMKE, 2011, p. 15).

mais domesticada. Como explica Bazzicalupo, “trata-se de uma retomada do tema biológico em tom prudente, hesitante, pois ainda é recente o estarrecedor êxito totalitário da eugenia nazista e do socialismo de Estado” (BAZZICALUPO, 2017, p. 31). Esse novo interesse pelo conceito desperta com a obra *La Biopolitique - essai d'interpretation de l'histoire de l'humanité et des civilisations*, de Aron Starobinski. Para ele, como explica Bazzicalupo (2017, p. 31), o bios, o domínio das forças cegas e da vontade de potência, deve ser contrastado pela justiça, pela caridade e pela verdade espirituais.

A despeito de admitir a importância às vezes negativa das potências naturais da vida, Starobinski sugere que a política incorpore elementos espirituais capazes de governar em função de valores metapolíticos. Para o autor, a biopolítica não nega as forças cegas da violência e da vontade de poder; pelo contrário, afirma sua existência, como forças elementares da vida. Deve rejeitar, contudo, a ideia de que sejam forças inexoráveis, que não possam ser moldadas por forças espirituais, da justiça, da caridade e da verdade (Esposito, 2017).

Para Esposito (2017, p. 28), os trabalhos acerca da biopolítica desenvolvidos em solo francês entre as décadas de 60 e 70 evidenciam mais uma dificuldade de livrar o conceito de biopolítica de uma formulação amaneirada do que um esforço real de elaboração conceitual. Conduziriam, dessa forma, a uma perda de identidade do conceito de biopolítica, que se transforma em uma espécie de humanismo ou, segundo Esposito (2017, p. 28), em “uma sorte de ‘ontopolítica’ a que se atribui a tarefa de livrar o gênero humano de sua atual tendência economicista e produtivista”.

Também no mundo anglo-saxão os estudos biopolíticos ganham relevância entre as décadas de 1960 e 1970. Esse interesse inicia-se formalmente apenas em 1973, quando começam as pesquisas sobre biologia e política da *International Political Science Association*, remonta,

entretanto, aos anos 1960, quando James C. Davies publica a obra *Human Nature in Politics*. Biopolítica passa a ser o termo empregado para descrever a perspectiva dos cientistas políticos que usam os conceitos biológicos e as técnicas de pesquisa biológica para estudar, explicar, prever e às vezes recomendar o comportamento político.

Conforme Lemke (2011), os representantes dessa tendência partilham uma crítica à orientação teórico-metodológica das ciências sociais, que, ao supor que os seres humanos são em princípio livres, acabaria por conferir demasiada importância a processos de aprendizagem e socialização, falhando em reconhecer que o comportamento político humano é em larga medida condicionado biologicamente. Segundo Lemke, a partir desse ponto de vista,

o surgimento de hierarquias na sociedade humana não é um fenômeno social, mas antes um resultado inevitável da história evolucionária. [...] biopolíticos⁹ frequentemente apresentam proposições e premissas econômicas como fatos naturais. Assim, seres humanos são por natureza dispostos à competição por recursos escassos e, uma vez que são equipados biologicamente de modo diferente para situações competitivas, o poder é distribuído de maneira desigual. Hierarquias sociais são consideradas necessárias e inevitáveis¹⁰ por essa razão. (LEMKE, 2011, p. 18)

Os trabalhos de “biopolíticos” revelam uma imagem bastante pessimista dos seres humanos e da sociedade. Não obstante, como sugere

⁹ Esse termo, utilizado por Sommit e Peterson em 1987 no texto “Introduction - main currents in biopolitics”, será adotado por Lemke para referir-se aos representantes dessa retomada do conceito de biopolítica no interior das ciências políticas.

¹⁰ “the emergence of hierarchies in human society is not a social phenomenon but rather an inevitable result of evolutionary history. The reason given for this is that asymmetrically distributed opportunities for access and participation allegedly offer evolutionary advantages, since stable and predictable relationships are supposed to favor the transmission of one’s genes to the next generation. In order to establish solid grounds for this assumption, biopoliticians often present economic propositions and premises as matters of natural fact. Accordingly, human beings are by nature disposed to competition over scarce resources, and insofar as they are differently equipped biologically for competitive situations, power is distributed unequally. For this reason, social hierarchies are said to be necessary and unavoidable” (LEMKE, 2011, p. 18)

Lemke (2011), seria errado equipará-los a posições nacional-socialistas ou racistas, uma vez que nenhuma orientação política específica se segue necessariamente de que se suponha a existência de características inatas. As posições políticas variam consideravelmente entre os “biopolíticos”, o que estende-se de reformistas sociais declarados a autores cujas teses assumem distintos padrões racistas. De acordo com Bazzicalupo, diante das características da sociobiologia anglo-saxônica, entende-se por que desde seu surgimento ela gera tanto assombro; não apenas pela arrogância do projeto, como pelo reducionismo presente nas versões de marcado viés adaptacionista e biodeterminista. O pano de fundo dessa linha de interpretação da biopolítica é a sombra inquietante da vertente seletiva e racista do darwinismo. Como nota Bazzicalupo (2017, p. 29), “o fantasma do uso biopolítico da genética nunca desaparece”.

Ainda que biopolíticos demandem que conhecimento biológico seja levado em conta nas ciências sociais, como fatores biológicos, culturais e sociais interagem são questões que permanecem sem explicação. Não se esclarece como o suposto ‘fundamento biológico’ produz padrões particulares de comportamento político. Como explica Lemke (2011, p.19-20, tradução nossa), “ao iniciarem pela ideia de que a ‘natureza’ é [...] uma esfera fechada, com a convicção de que essa esfera fechada molda decisivamente a ação política, biopolíticos propõem e prolongam o próprio dualismo entre natureza e sociedade cuja existência lamentam¹¹”. Não são apenas incapazes de superar o suposto dualismo entre natureza e sociedade que caracteriza as ciências sociais, aprofundam essa dicotomia, estabelecendo uma importância muito maior para os fatores biológico nas análises sócio-políticas.

¹¹ “In starting from the idea that “nature” is an autonomous system and a closed sphere, with the conviction that this closed sphere decisively shapes political action, biopoliticians put forward and prolong the very dualism of nature and society whose continuing existence they also bemoan” (LEMKE, 2011, p. 19-20)

3. Ecopolítica e biotecnologia

Esta seção expõe dois outros usos do conceito de biopolítica¹². O primeiro, que desponta ao final da década de 60, desloca a noção de biopolítica para as questões ambientais. Uma maior consciência em relação aos desafios ecológicos e aos riscos representados pela ação humana para a continuidade da vida no planeta acompanha-se de uma alteração do sentido do termo biopolítica, a qual o aproxima de questões relativas à proteção dos “fundamentos naturais da vida”. O segundo emerge pouco depois como um complemento ao primeiro. Os avanços da biotecnologia, da biomedicina e da bioengenharia são o pano de fundo dessa nova apropriação do conceito de biopolítica, que o avizinha de questões bioéticas. Contudo, termo já não remete à proteção de uma natureza que não deva ser tocada, volta-se para a exploração dessa mesma natureza.

Ao final da década de 1960, ganha força uma linha de interpretação da temática biopolítica em que o termo passa a significar políticas e esforços regulatórios destinados a encontrar soluções à crise ambiental global. Como nota Lemke (2011), essa transformação no conceito de biopolítica se faz evidente em *Politik zwischen Macht und Recht*, do cientista político alemão Dietrich Gunst. Para Gunst, a biopolítica engloba “qualquer coisa que tenha a ver com política de saúde e regulação da população, em conjunto com proteção ambiental e questões relativas ao futuro da humanidade”¹³ (LEMKE, 2011, p. 23, tradução nossa). Problemas políticos e sociais que resultam de uma população mundial crescente, fome e dificuldade em assegurar alimentação apropriada em diversos países, poluição da água e do

¹² O primeiro encerra-se em uma lógica naturalista, tematiza a interação entre processos naturais e sociais para determinar as respostas políticas corretas para os problemas ambientais; o segundo não pretende adaptar a sociedade a um ambiente natural separado, mas sim transformar o meio ambiente por meios científicos e tecnológicos (Lemke, 2011).

¹³ “Anything to do with health policy and the regulation of the population, together with environmental protection and questions concerning the future of humanity” (LEMKE, 2011, p. 23).

ar, esgotamento dos recursos naturais, redução das fontes de energia são temas centrais na obra de Gunst. Para ele, esses problemas só podem ser resolvidos por meio de uma política voltada para a vida, de medidas que permitam a criação de uma ordem mundial ecológica, o que demandaria uma adequação das estruturas econômicas a exigências biológicas.

A ideia de que a biopolítica proteja os fundamentos naturais da vida logo passa a abarcar um segundo componente. O florescente movimento ambiental e uma maior sensibilidade em relação às questões ambientais foram acompanhados por importantes inovações biotecnológicas, as quais criaram preocupações acerca da regulação e controle do progresso científico. Esses novos temas levam a uma ramificação da noção de biopolítica, que agora se aproxima de considerações bioéticas¹⁴ relativas à negociação coletiva para se chegar a um acordo acerca da aceitabilidade social daquilo que é tecnologicamente possível. Como nota Lemke (2001), a versão ecológica da biopolítica, que se atribui a tarefa de preservar os fundamentos naturais da vida, é integrada a uma variante tecnocêntrica, que se volta para a exploração desses fundamentos.

O conceito de biopolítica foucaultiano representa uma ruptura na trajetória histórica traçada até aqui. Para Foucault esse termo sinaliza uma transformação na ordem da política: “a entrada dos fenômenos próprios à vida da espécie humana na ordem do saber e do poder – no campo das técnicas políticas” (FOUCAULT, 2017, p.153). Foucault se opõe à ideia de processos vitais como fundamento da política e se afasta também de teorias que percebem a vida como objeto da política.

¹⁴ A bioética é “o estudo sistemático da conduta humana no âmbito da ciência da vida e dos cuidados de saúde à luz de valores e princípios morais. A bioética configura-se como uma reflexão normativa em relação aos problemas biomédicos levantados por questões práticas como o aborto, a fecundação artificial, os transplantes de órgão, a eutanásia, a experimentação humana e animal” (CUTRO, 2005, p. 7, tradução nossa). Texto original: “lo studio sistematico dela condotta umana nell’ambito dele scienze della vita e della cura della salute alla luce dei valori e dei principi morali. La bioetica si configura come una riflessione normativa in mérito ai problemi biomedici sollevati da questionari pratiche come l’aborto, la fecondazione artificiale, i trapianti d’organo, l’eutansia, la sperimentazione umana e animale” (CUTRO, 2005, p. 7)

Segundo Esposito (207, p. 34), “a operação iniciada por Foucault na metade de anos 1970 manifesta uma complexidade e uma radicalidade de todo incomparáveis com as teorizações anteriores” (ESPOSITO, 2017, p. 34). Em Foucault, explica Lemke (2011, p. 33, tradução nossa), “a biopolítica não complementa competências e estruturas política tradicionais por meio de novos domínios e questões. Ela não produz um alargamento da política, mas transforma seu cerne¹⁵”. Como nota Bazzicalupo (2017, p. 35), “Foucault representa [...] um ponto de virada crucial. A sua reflexão e uso do termo biopolítica imprimem uma rotação no eixo de perspectiva”. Foucault não toma a vida como fundamento biológico de ações políticas, nem como objeto da política, o que ele realiza é uma investigação acerca do modo como a vida é alçada ao centro das estratégias poder.

4. Governo dos viventes

Nesta seção busca-se apresentar o movimento inicial da questão biopolítica no pensamento de Foucault. O interesse é revelar a origem da temática do biopoder em seus primeiros escritos. Não avançaremos sobre as principais questões relativas ao biopoder, porque o interesse é de lançar luz sobre o que se pode considerar como um prelúdio da ideia de biopoder no pensamento Foucault. A noção de biopolítica surge como um desdobramento de algumas questões que Foucault explora em seus primeiros textos: os avanços da medicina, o abandono do *tableau d'histoire naturelle* e o desenvolvimento de técnicas psiquiátricas são condição de possibilidade para a emergência do biopoder. Contribui para uma abordagem mais explícita do poder sobre a vida a variação metodológica levada a cabo por Foucault na década de 1970.

¹⁵ “According to Foucault, biopolitics does not supplement traditional political competencies and structures through new domains and questions. It does not produce an extension of politics but rather transforms its core” (LEMKE, 2011, p. 33).

Não obstante ser o autor central na discussão filosófica acerca do tema, Foucault dedicou-se pouco a debater diretamente os conceitos de biopolítica e de biopoder. Esses termos, que ele utiliza muitas vezes sem distinção,¹⁶ aparecem poucas vezes em sua obra, sobretudo se considerarmos apenas os textos publicados em vida, em que os conceitos ocorrem apenas no primeiro volume de *História da Sexualidade*. Discutidos em poucos pontos, esses conceitos, por outro lado, concentram uma série de interesses de Foucault, de seu interesse inicial pela medicina até seu foco em ética subjetiva.

Apenas no primeiro volume de *História da sexualidade*, publicado em 1976, e nos cursos realizados no *Collège de France* entre 1976 e 1979, Foucault considera diretamente os termos biopolítica e biopoder. Contudo, o tema relativo à biopolítica, *i.e.*, “à forma de poder ligada ao ser vivente, condicionada por e condicionante de sua especificidade” (BAZZICALUPO, 2017, p. 41), emerge já nos estudos sobre a clínica e a psiquiatria. A questão do biopoder surge no terreno médico-hospitalar. Como nota Bazzicalupo (2017, p. 41), as “formas de diagnose que se praticam na dimensão institucional, dependentes de um saber médico que procede por meio da classificação e objetivação do doente [...] são as manifestações mais precoces do poder de gestão dos seres vivos”.

Já em *Nascimento da Clínica*, nota Cutro (2005, p. 10, tradução nossa), Foucault percebe como o desenvolvimento da instituição hospitalar acompanha-se de um sonho de governo dos viventes. Nessa obra Foucault expõe a transição da medicina nosológica para a moderna clínica

¹⁶ É importante notar que, a despeito de estabelecer uma clara distinção entre as noções de biopolítica e de biopoder em *La volonté de savoir*, Foucault utiliza esses termos indistintamente durante a maior parte o tempo. A não ser para marcar a diferença entre biopolítica e anatomopolítica que Foucault apresenta em *La volonté de savoir*, também não distinguiremos os conceitos de biopolítica e de biopoder. A noção de biopolítica será utilizada sobretudo com o sentido ampliado que Foucault confere inicialmente à noção de biopoder, que é definido como um poder dual que envolve, simultaneamente, indivíduo e população.

médica. A primeira busca identificar a doença em sua essência, para além das contingências e distrações representadas pelo corpo concreto do paciente individual. Neste caso, explica Foucault, “quem desejar conhecer a doença deve subtrair o indivíduo com suas qualidades singulares” (FOUCAULT, 2011, p. 14). Na clínica médica, pelo contrário, “o olhar não é mais redutor, mas fundador do indivíduo em sua qualidade irreduzível” (FOUCAULT, 2011, p. XIII). A experiência clínica é “a abertura [...] do indivíduo concreto à linguagem da racionalidade” (FOUCAULT, 1977, 2011, p. XIII), é “um novo recorte das coisas e o princípio de sua articulação em uma linguagem na qual temos o hábito de reconhecer a linguagem de uma ‘ciência positiva’” (FOUCAULT, 2011, p. XVII).

É no campo médico-hospitalar que Foucault inicia a análise “tanto da potência produtiva, positivizante do poder sobre a vida, como daquela enigmática ambivalência entre norma interna e normalização que está no âmago da biopolítica” (BAZZICALUPO, 2017, p. 42). Segundo Bazzicalupo,

Esse positivismo programaticamente pedagógico, empenhado na melhoria da vida humana desde que sejam acatadas as normas da natureza e da própria vida, revela [...] aquilo que será identificado por Foucault como o eixo da biopolítica: a produtividade do poder em normalizar os comportamentos desviantes quando segue aquelas que são reconhecidas como leis da natureza, as normas biológicas. (BAZZICALUPO, 2017, p. 22).

Raramente se consideram as obras iniciais de Foucault em estudos contemporâneos acerca da biopolítica, porque, em seus primeiros escritos, ele não apenas não se dedica a uma análise do poder e das formas de racionalidade política, como também não utiliza o conceito de biopolítica ou de biopoder, volta-se antes para a emergência e desenvolvimento do conhecimento moderno. Essa razoável justificativa acaba por ocultar

importantes elementos dos estudos iniciais de Foucault que são parte da formulação do conceito de biopolítica.

A questão biopolítica vincula-se estreitamente aos temas de suas pesquisas iniciais. As transformações no poder político exploradas em *Vontade de saber* remetem às mudanças no conhecimento sobre a vida evidenciadas anteriormente em *As palavras e as coisas*. O surgimento do biopoder diz respeito tanto à mudança na compreensão da noção de vida quanto à transformação da racionalidade de poder que ocorre a partir do século XVII.

O homem ocidental aprende, pouco a pouco, o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidade de vida, saúde individual e coletiva, forças que se podem modificar, e um espaço em que se podem reparti-las de modo ótimo. Pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político; o fato de viver não é mais esse sustentáculo inacessível que só emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e de sua fatalidade: cai, em parte, no campo de controle do saber e de intervenção do poder. (FOUCAULT, 2017, p. 154)

As mudanças no conhecimento acerca da vida possibilitam-se em razão da transformação epistêmica que ocorre no século XIX e que Foucault investiga em *As palavras e as coisas*. Ao explorar as *epistemes* Clássica e Moderna, o filósofo nota que o século dezenove vivenciou uma transformação radical no modo como se percebe a vida, a qual envolve uma ruptura em relação à abordagem taxonômica da era Clássica e a inauguração de uma abordagem “sintética” em seu lugar. Conforme Foucault,

por oposição ao olhar simples que, percorrendo os organismos íntegros, vê desdobrar-se diante de si a profusão das diferenças, a anatomia, recortando realmente os corpos, fracionando-os em parcelas distintas, retalhando-os no espaço, faz surgir as grandes semelhanças que teriam permanecido invisíveis;

ela reconstitui as unidades subjacentes às grandes dispersões visíveis.
(FOUCAULT, 2007, p. 285)

Se a discussão em *A vontade de saber* enfatiza as transformações no poder político que a emergência do biopoder implica, igualmente importantes são as mudanças no conhecimento acerca da vida: são elas que fornecem as bases para a biologia moderna, um novo modo de compreender os organismos vivos, distinto da história natural da idade Clássica. Segundo Maria Muhle (2014, p. 80, tradução nossa), a nova *episteme* “emerge em razão de um deslocamento arqueológico que introduz a noção de ‘organização’ como fundamental para o estudo do vivente e substitui o ‘*tableau*’ da história natural pela [...] oposição entre o orgânico [...] e o inorgânico¹⁷” (MUHLE, 2014, p. 80, tradução nossa). Esse deslocamento arqueológico permite perceber a vida como essencialmente dinâmica, a vida é a tensão entre os dois polos do orgânico e do inorgânico.

Antes de servir-se da noção de biopolítica, Foucault trilha o percurso que a tem por destino. A emergência do termo relaciona-se diretamente à mutação metodológica que ocorre em sua obra na década de 1970, período em que ganha força a questão do poder como instrumento de análise capaz de explicar a produção de saberes. A mudança de uma arqueologia do saber para uma genealogia do poder abre espaço para o advento da noção de biopoder.

O termo arqueologia torna-se bastante comum nos escritos de Foucault a partir de 1966. Nesse período, como explica Revel, “Foucault opera com diferentes dimensões (filosófica, econômica, científica, política etc.) a fim de obter as condições de emergência dos discursos de saber de uma dada época” (REVEL, 2005, p. 16). Segundo Foucault,

¹⁷ “emerges because of an archeological dislocation that introduces the notion of ‘organization’ as fundamental to the study of the living and replaces the ‘*tableau*’ of natural history by the [...] opposition between the organic [...] and the inorganic” (MUHLE, 2014, p. 80).

a arqueologia busca definir [...] os próprios discursos, enquanto práticas que obedecem a regras. Ela não trata o discurso como *documento*, como signo de outra coisa, como elemento que deve ser transparente, mas cuja opacidade importuna é preciso atravessar [...] ela se dirige ao discurso em seu volume próprio, na qualidade de *monumento*. (FOUCAULT, 2012, p. 159)

Como observa Edgardo Castro (2018, Kindle edition, tradução nossa): “ao passo que a unidade de trabalho de metodologias formalistas é a proposição-significante e da interpretativa é a frase-significado, a arqueologia ocupa-se de enunciados e formações discursivas”. Segundo Roberto Machado (2006), se a arqueologia pode ser considerada um método, ela se caracteriza pela constante variação seus princípios, pela permanente redefinição de seus objetivos. A arqueologia é uma análise das formações discursivas, ela busca definir as condições de existência do discurso considerado como evento em relação a outros eventos.

Em muitas de suas obras [...] arqueológicas, Foucault está interessado em investigar como um tipo particular de saber implícito – o *savoir* –, que permeia um período histórico, isto é, o entendimento que conta como o “senso comum” daquele tempo/ lugar/ pessoa, molda o conhecimento explícito – a *connaissance* – que é institucionalizado nas disciplinas que constituem as ciências humanas, incluindo a ciência natural (p. ex., a biologia) e a social (p. ex., a Psicologia) (FEDER, 2018, Kindle Edition)

Ao longo dos anos 1970, Foucault desenvolve uma abordagem mais explícita do poder e de suas relações com o saber. Segundo Revel (2005, p. 17), “o conceito de ‘genealogia’ denota a necessidade de dirigir a leitura ‘horizontal’ das discursividades para uma análise vertical – orientada para o presente – das determinações históricas de nosso próprio regime de discurso”. Como explica Bazzicalupo (2017, p. 36), na genealogia, “as

verdades são indagadas na persistência e descontinuidade das práticas históricas e nos seus efeitos” (BAZZICALUPO, 2017, p. 36).

A publicação de *Arqueologia do saber*, como observa Castro (2018), pode ser vista, como um ponto de chegada e um ponto de partida, uma vez que nessa obra Foucault incorpora a análise das relações de poder para explicar as formações discursivas, em particular as ciências humanas. Desse modo, a arqueologia abre-se às investigações genealógicas. Para Foucault, “saber e poder se implicam mutuamente: não há relação de poder sem constituição de um campo de saber, nem de saber que não suponha e constitua, reciprocamente, relações de poder” (FOUCAULT, *SP*, p. 21-22). Conforme Machado (2006, Kindle Edition, posição 3240), “é essa análise dos saberes, que pretende explicar sua existência e suas transformações situando-os como peças de relações de poder ou incluindo-os em um dispositivo político, que Foucault chama ‘genealogia’”. Como explica Bazzicalupo,

Nessa versão do estruturalismo, o discurso possui materialidade, positividade. É possível uma análise concreta das formações discursivas-práticas, “dentro” das quais estão sistemas de verdade em competição ou colisão; dentro desses últimos, o poder funciona regulando, normalizando, supervisionando, mas também operando diferenciação e resistência. (BAZZICALUPO, 2017, p. 37)

Conforme Esposito (2017, p. 38), a genealogia foucaultiana da biopolítica começa no curso *Os anormais*, quando “o processo de desconstrução do paradigma soberano – nas duas vertentes de poder estatal e de identidade jurídica dos sujeitos – alcança o ápice” (ESPOSITO, 2017, p. 38). Como explica o filósofo italiano, no momento em que o ato criminoso não se vincula mais à vontade responsável do sujeito, mas à sua configuração psicopatológica, entra-se numa zona opaca entre direito e medicina, em

cujo fundo se desenha uma nova racionalidade centrada na problemática da vida, sua conservação, seu desenvolvimento, sua gestão.

Associada explicitamente ao termo biopolítica apenas a partir de meados da década de 1970, essa nova racionalidade de poder, que busca conservar, fomentar e gerir a vida, é apresentada no primeiro volume de *História da Sexualidade*. A biopolítica, nessa obra, resulta de uma transformação que compreende tanto o modo como se exerce o poder quanto a emergência de novos objetos de governo. Foucault evidencia dois elementos-chave dessa transformação: o poder soberano deixa de ser o único modo de exercício do poder e o sujeito político já não é mais exclusivamente sujeito de direitos (o povo), mas sujeito bioeconômico: a população.

Considerações finais

São dois os pontos que se deve reter deste texto. O primeiro é que há uma história do conceito de biopolítica, uma ampla gama de interpretações acerca do termo, muitas delas anteriores à leitura de Foucault, algumas contemporâneas a ela. Ainda que Foucault não realize qualquer menção às demais leituras do termo, conhecer a história da noção de biopolítica auxilia a compreender seu significado. A mobilidade da noção de biopolítica é fruto do incomensurável vínculo que o termo estabelece entre vida e política. A relação entre esses dois conceitos permite incontáveis interpretações, o que leva a uma diluição do sentido da noção de biopolítica. Esposito (2017) fala sobre o risco que se corre de o conceito de biopolítica tornar-se enigma. Conhecer a história desse conceito é também um modo de delimitar seu campo semântico. A maleabilidade da noção de biopolítica explicita-se no percurso histórico do conceito. A inextricável relação entre vida e política possibilita a formulação de teorias contrastantes.

Como mencionamos, a leitura de Foucault representa uma ruptura frente às demais interpretações do termo. Foucault não toma a vida como

fundamento da política, como o fazem os organicistas, em princípios do século XX, ao buscarem nos conceitos biológicos o lastro para a ação política. Foucault também não torna a dinâmica da vida objeto da política. Ele não busca formular uma ecopolítica que almeje a preservação da natureza, nem objetiva explorar essa mesma natureza para ampliar as aplicações produtivas da biotecnologia. Foucault mostra pela análise histórica o modo como a vida tornou-se o elemento central das estratégias de governo.

O segundo ponto que se deve reter deste artigo é que diferente do que alguns estudiosos acreditam o tema da biopolítica não surge inesperadamente na obra de Michel Foucault e, mais do que isso, não desaparece de seus estudos em seguida. Seus escritos iniciais acerca do nascimento da clínica e do desenvolvimento da psiquiatria, bem como suas reflexões tardias acerca do cuidado de si, guardam nítida relação com a problemática biopolítica. A noção de biopoder encontra-se latente nas pesquisas de Foucault acerca das transformações epistemológicas que ocorrem a partir do século XVIII e permitem o surgimento da biologia e a elaboração de um conhecimento médico-científico.

Foucault inicia a investigação acerca da produtividade do poder sobre a vida no campo médico-hospitalar. O objetivo de melhorar a vida humana adequando-a às normas da natureza e da própria vida revela a produtividade do poder em normalizar os comportamentos. O sonho de governo dos viventes que acompanha a instituição hospitalar torna-se progressivamente uma forma de intervenção social. A organização de “uma política da saúde e da consideração da doença como problema político e econômico” (FOUCAULT, 1994, p. 188, tradução nossa)¹⁸ é um dos modos em que o vivente se torna objeto do governo. Para Atonella Cutro (2005, p.

¹⁸ “d’une politique de la santé et d’une prise en consideration des maladies comme problème politique et économique” (FOUCAULT, 1994, p. 188).

10), “é por meio dessa passagem que Foucault chega a formular a tese de 1976 sobre a biopolítica”.

A emergência do tema da biopolítica na obra de Foucault é também fruto de uma mutação metodológica que envolve a passagem de uma arqueologia do saber para uma genealogia do poder. Foucault não se distancia de uma análise dos discursos – aspecto central da pesquisa arqueológica –, antes acrescenta a essa análise um estudo acerca das práticas governamentais. A investigação acerca dessas práticas permite-lhe desvendar a formulação do biopoder, *i.e.*, a elevação da vida ao centro das estratégias de poder.

A definição foucaultiana do conceito de biopolítica transformou radicalmente o debate político-filosófico contemporâneo. Progressivamente, categorias clássicas como “soberania” e “democracia” perdem capacidade interpretativa real. Conforme Esposito (2017, p. 20), “de qualquer ângulo que se olhe, direito e política aparecem sempre mais diretamente envolvidos, por algo que excede sua linguagem habitual, arrastando-os a uma dimensão externa a seus aparatos conceituais. Esse ‘algo’ [...] é justamente o objeto da biopolítica”.

O interesse de Foucault não é de enquadrar a vida como fundamento da política nem de tomá-la como objeto da política. O filósofo lança luz sobre o modo como a vida é implicada nas estratégias de poder. Antes de se voltar, em meados da década de 1970, para uma análise explícita das relações de poder, Foucault examinara questões diretamente relacionadas à problemática biopolítica. Suas considerações acerca do poder psiquiátrico e da instituição hospitalar denotam a implicação da vida nos mecanismos de poder.

A noção de biopoder lança luz sobre uma transformação essencial na racionalidade de poder que ocorre a partir do século XVII por meio de uma anatomopolítica – que se volta para o corpo como máquina, para seu

adestramento, ampliação de suas aptidões, extorsão de suas forças (Foucault, 2017) –, e de uma biopolítica – que surge um pouco mais tarde, por volta de meados do século XVIII, e se concentra no “corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos” (FOUCAULT, VS, p. 150).

O controle que se exerce no seio das instituições e que caracteriza o poder disciplinar, essa espécie de ortopedia social, não se subtrai ao longo do tempo, pelo contrário, amplia-se; os indivíduos tornam-se progressivamente tanto mais dóceis quanto mais úteis, realizando o interesse que norteia a anatomopolítica. O biopoder é um poder sobre a vida, e as vidas podem ser administradas individual ou coletivamente. Se, ao nível das instituições disciplinares, volta-se para os corpos individuais, de modo a adequá-los a uma norma preestabelecida; ao nível do Estado, visa a administrar a população como conjunto biológico, não para adequá-la a uma norma preestabelecida, mas para capturá-la em sua própria realidade.

Referências

- BAZZICALUPO, Laura. *Biopolítica: um mapa conceitual*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2017.
- BAZZICALUPO, Laura. *Biopolítica: una mappa concettuale*. 1ª. ed. Roma: Carocci editore, 2010.
- CANGUILHEM, Georges. *A vital rationalist: selected writings from Georges Canguilhem*. Nova Iorque: Zone Books, 1994.
- CASTRO, Edgardo. *Lecturas Foucaulteanas: una historia conceptual de la biopolítica*. La Plata: UNIPE: Editorial Universitaria, 2011.
- CASTRO, Edgardo. *Diccionario Foucault: temas, conceptos y autores*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2018;

CUTRO, Antonella. (Org.). *Biopolítica: storia e attualità di un concetto*. Verona: Ombre Corte, 2005.

ESPOSITO, Roberto. Biopolítica y Filosofía. *Revista de Ciencia Política*. Santiago: Pontificia Universidade Católica de Chile, v. 29, n. 1, p. 133-141.

ESPOSITO, Roberto. *Bíos: biopolítica e filosofia*. Torino: Editore Einaudi, 2004.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits: 1954-1988*. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. 2ª. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 1: a vontade de saber*. 6ª ed. São Paulo: Paz & Terra, 2017.

FOUCAULT, Michel. *O Nascimento da Clínica*. 7ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

LEMM, Vanessa. The Biological Threshold of Modern Politics: Nietzsche, Foucault and the Question of Animal Life. In: SIEMENS, H. W.; ROODT, V. (Eds.). *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*.

- LEMM, Vanessa. Cultura e economia em Nietzsche. *Cadernos Nietzsche* [online]. Vol.40, n.1, p. 67-91. São Paulo: Grupo de Estudos Nietzsche, 2019.
- LEMM, Vanessa; VATTER, Miguel. (Eds.). *The Government of Life: Foucault, Biopolitics and Neoliberalism*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2014.
- LEMKE, Thomas. *Biopolitics: an advanced introduction*. Nova Iorque: New York University Press, 2011.
- LEMKE, Thomas. *Biopolitik zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag GmbH, 2007.
- LEMKE, Thomas. *Introducción a la biopolítica*. Tradução de Lidia Tirado Zedillo. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- LEMKE, Thomas. The Government of Living Beings: Michel Foucault. In: LEMKE, T. *Biopolitics: an advanced introduction*. Nova Iorque: New York University Press, 2011.
- MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. 3^a. ed. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2006;
- MAUER, Manuel. *Foucault et le problème de la vie*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2015.
- MILLS, Catherine. *Biopolitics*. Nova Iorque: Routledge, 2018.
- MUHLE, Maria. A Genealogy of Biopolitics: the notion of life in Canguilhem and Foucault. In: LEMM, V; VATTER, M. (Eds.). *The Government of Life: Foucault, Biopolitics and Neoliberalism*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2014.
- MUHLE, Maria. *Eine Genealogie der Biopolitik: Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*. Stuttgart: Merz Academie, 2013.
- TAYLOR, Dianna (ed.). *Michel Foucault: Conceitos fundamentais*. Edição digital. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.

Dialética e pragmática na crítica de Habermas à ideologia tecnocrata

André Tavares Whilds¹

Introdução

A partir da interpretação de Habermas sobre o percurso histórico e filosófico do projeto de crítica da razão e crítica social, foi possível notar uma leitura intertextual da tradição moderna de crítica dialética, assim como perceber a sua continuidade. A leitura que Hegel tem da filosofia kantiana oferece a consideração da compreensão do momento histórico, isto é, a modernidade, vinculada estruturalmente com a respectiva concepção de razão, pois uma investigação que pretenda compreender a própria razão fornece, também, uma autocompreensão do período histórico que visa romper com o passado. Dessa forma, a capacidade de criticar a razão pode vir a se manifestar socialmente por meio de revoluções sociais. A esse vínculo presente na dualidade razão e história, Hegel concebe uma relação *dialética* de interdependência, que opera, também, nas relações entre sujeito e objeto, universal e particular, individual e social. Essa tradição crítica, que não se limita à filosofia, mas dialoga também com os teóricos das ciências humanas e sociais, culminou no século XX em uma denúncia à racionalidade enquanto nivelada a relações de poder, através de diagnósticos de uma época fadada à destruição da vida pela reificação e ao sofrimento consequente da separação entre sujeito e natureza, efetuada

¹ Formado em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB), atualmente cursando Mestrado em Filosofia pela mesma universidade. Minhas áreas de interesse de pesquisa são: filosofia política, filosofia da linguagem e da comunicação, epistemologia das ciências humanas e sociais e história da filosofia. E-mail: andretrwfil@gmail.com.

pelo esclarecimento, que acaba por se consolidar em uma razão instrumental e estratégica dominante das ordens sociais e econômicas, mas que também atua de forma repressiva no processo de individualização e comunicação.

Para lidar com o impasse aporético de Adorno e Horkheimer a respeito da crítica da razão e da sociedade, Habermas elabora a sua teoria do discurso e do agir comunicativo, pautado em um paradigma intersubjetivo de racionalidade, por meio das teorias acerca da comunicação e da compreensão simbolicamente mediada da realidade. Ao considerar as perspectivas da filosofia da linguagem, provenientes tanto da tradição analítica quanto da continental do século XX, Habermas introduz outras abordagens para a autocompreensão crítica da modernidade. Sobretudo na tradição analítica da filosofia, o interesse investigativo se desloca para a filosofia da comunicação, e tem consequências que abalam boa parte dos princípios fundamentais da racionalidade moderna. Sobre essas consequências se volta o interesse teórico de Habermas que, ao conceber uma transformação paradigmática na filosofia, desenvolve a pragmática formal e sua relação com a teoria crítica da sociedade, renovando o projeto de emancipação presente no discurso moderno em uma concepção neoclássica de modernidade. Assim, torna-se possível ressignificar as patologias sociais e criticá-las por meio de uma divisão de trabalho reestabelecida entre filosofia e sociologia.

1. Crítica dialética: razão e sociedade na modernidade

Para compreender o que significa reconhecer a modernidade enquanto tema da filosofia, pretendo apresentar, conforme os questionamentos levantados por Habermas no início do capítulo *Concepções da Modernidade* de seu livro *A Constelação Pós-Nacional* (2001), quando e por que ela foi concebida como uma condição específica, no

sentido de se opor ao passado e se autofundar como racional e esclarecida. Como e por que a interpretação filosófica da modernidade assumiu uma postura de crítica da razão e, por fim, por que a realização de sua interpretação constituiu para a filosofia uma teoria da sociedade.

É comum entre historiadores afirmar que a modernidade teve início pela ruptura com a escolástica, em que, com base no estabelecimento da autonomia da razão, desvalorizou o período imediatamente anterior e dele se distanciou para poder “fundar-se de modo normativo a partir de si mesmo” (HABERMAS, 2001, p.168). A filosofia e a ciência modernas passaram a se desenvolver nesses conformes. Nota-se que o surgimento das principais correntes epistemológicas modernas e contemporâneas foi marcado por uma redefinição da relação entre filosofia e ciências naturais. Os efeitos da revolução científica do século XVII provocaram na filosofia o aparecimento de reflexões críticas acerca das pretensões de validade erigidas pelo discurso científico. Essas reflexões, por sua vez, têm relações diretas com movimentos sociais que caracterizam a modernidade, como, por exemplo, a revolução francesa e o Iluminismo, como foi evidenciado primeiramente por Hegel. Assim, a crítica da tradição se expressa em uma autocompreensão e autocertificação da modernidade. Esse período histórico que se tornou reflexivo e se autofundamenta, para poder se justificar acerca de seus modelos e de sua normatividade, apoia-se na única autoridade que restou de sua crítica, a própria razão. A leitura que Hegel faz desse processo histórico identifica aquilo que ele chama de *princípio da subjetividade* para compreender o exercício de experiência de si mesmo. Pois a normatividade criada na modernidade se encontra na estrutura da razão mesma e é explicada por esse princípio da subjetividade.

Uma vez que Kant fez um uso autocrítico da razão e desenvolveu um conceito transcendental da faculdade da razão, então Hegel pôde ler as três *Críticas* de

Kant como uma interpretação decisiva da autocompreensão da modernidade. A *Crítica da Razão Pura* explica as condições de possibilidade de uma ciência natural objetivante que liberta o espírito humano das ilusões metafísicas. A *Crítica da Razão Prática* explica como as pessoas adquirem autonomia à medida que se juntam com base no conhecimento de leis que deram a si mesmas. E a *Crítica do Juízo* explica as condições necessariamente subjetivas de uma experiência estética que se tornou independente do contexto religioso. (HABERMAS, 2001, p.171)

Assim, para Kant em suas três *Críticas*, a razão de um sujeito cognoscente e consciente de si atua como um supremo tribunal, que avalia as justificativas de tudo o que pretende ser válido, fazendo de si mesmo objeto para sua compreensão. Hegel foi o filósofo que observou a corporificação do princípio da subjetividade em vários âmbitos da cultura e da sociedade, como por exemplo, na ciência empírica, na arte romântica, na moralidade abstrata e no direito formal burguês e percebeu o vínculo intrínseco entre a razão e a modernidade, ou seja, entre a filosofia e a história. Assim, na tentativa de superar as insuficiências da tradição kantiana que levaram o espírito à alienação de si mesmo pela cisão do sistema das relações vitais e da própria razão, Hegel elabora a sua filosofia enquanto uma crítica dialética imanente ao próprio princípio do esclarecimento, já que “a crítica de uma modernidade que só por esse caminho pode se certificar do seu conceito e, com isso, estabilizar-se sobre si mesma” (HABERMAS, 2000, p.32). Portanto, a filosofia de Hegel tem como uma de suas principais características consideráveis o vínculo entre a filosofia e a história da filosofia. Segundo sua teoria, é necessário considerar a contextualização histórica de uma determinada filosofia, pois essa relação não é extrínseca, na medida em que uma constitui a outra. Isso porque a compreensão de um *outro*, sendo este a história, a linguagem ou valores, por exemplo, fornece também uma constituição do sujeito que compreende

tais coisas. Uma forma de evidenciar essa afirmação seria realizando um experimento de pensamento e considerar como seria o sujeito se não houvesse essa cognição participativa. Este permaneceria inconsciente em um mundo de fenômenos sem sentido, se for considerada neste experimento a revolução epistemológica de Kant. Essa concepção traz vitalidade aos conceitos, que até então eram pensados como entidades imateriais. O mundo tal como é concebido se trata de um mundo elaborado pela racionalidade humana, considerando que essa atividade se encontra na possibilidade de o ser humano interagir com a realidade. A crítica dialética que Hegel propõe se direciona à relação entre o conteúdo apreendido e a forma com que se explica racionalmente o conteúdo, ou, em termos técnicos da filosofia tradicional, a relação entre o particular e o universal.

A análise de Hegel da história da filosofia mostra que a filosofia assumiu uma função de investigar o conhecimento das medidas fixas e do universal acerca das singularidades empíricas, bem como as leis por trás da desordem caótica de fenômenos, em que o conteúdo investigado parte das próprias intuições acerca da experiência do ser-aí. Ocorre nessa constatação um princípio da experiência, pois é necessária, para que haja tais conteúdos, a presença de um espírito vivo que exerça tal saber imediato e o revele em seu exterior e interior. Dessa forma, um conjunto de ciências empíricas que seguem esse princípio são fomentadas para a investigação da natureza e a construção do conhecimento. A razão subjetiva, que intui certo particular e se satisfaz ao submetê-lo a uma forma, acaba por identificar algo que por si não está conectado ao outro. Isso porque o particular e a forma são, na verdade, exteriores e contingentes. O pensamento especulativo é aquele que visa satisfazer essa necessidade da razão ao adotar o conteúdo empírico das demais ciências do entendimento e reconhecer suas leis necessárias, mas também ao introduzir outras categorias universais para seu próprio aperfeiçoamento. Esse tipo de pensamento reconhece,

por meio de seus conceitos, que o infinito não pode ser compreendido por meio de conceitos, sendo as determinações formais a respeito do conteúdo finitas. O entendimento de uma coisa, de um ser-aí, ou a maneira como o espírito apreende o real pela mediação de um conteúdo imediato, está disposto a cair em contradição por ter essa constituição de uma “rígida não-identidade dos pensamentos” (HEGEL, 1995, p.51) e acaba por gerar tudo aquilo que vem a ser considerado por Hegel como contradições reais da sociedade moderna, isto é, nesse dilema de uma universalidade abstrata, ou a primazia do universal pelo particular, certas anomalias sociais surgiram, como o estranhamento, a exploração e escravidão e a massificação. Para Hegel, segundo Habermas;

A positividade das instituições alienadas e das relações sociais coisificadas revela o princípio de subjetividade como um princípio de repressão que surge então como a violência velada da razão. O caráter repressivo da razão fundamenta-se na estrutura da auto reflexão, ou seja, na auto referência de um sujeito que conhece, que faz de si mesmo objeto. (HABERMAS, 2001, p.174)

A crítica dialética visa resolver esse problema da mediação sem abrir mão do objeto do espírito vivo, que é o pensar ao cair na negatividade e nas contradições. O modo como esse pensamento opera segue, a princípio, a consciência imediata e racionante na experiência e estabelece uma relação negativa com esse início de conhecimento. No momento em que o pensamento se opõe à forma e confronta a universalidade, confere ao objeto a liberdade de se desenvolver a partir de si, no sentido que o entendimento capta do conteúdo suas determinações apresentadas, ao mesmo tempo em que lhe permite se produzir livremente (HEGEL, 1995, p.52). Assim, a dialética atua na relação entre o *a priori* e o *a posteriori*, pois considera que a filosofia deve sua origem primeira à experiência pelo trabalho da negatividade, da mesma forma que possui um material

elaborado pelas ciências empíricas de determinações dos universais, gêneros, e conceitos em geral. A atividade filosófica, de uma perspectiva dialética, é a combinação dessas duas etapas. Portanto, é possível compreender o que se entende por uma relação constitutiva entre a razão e a história, uma vez que um objeto torna-se um determinado ser-aí de acordo com seu contexto histórico e, simultaneamente, a história de um momento depende da concepção que se tem dos objetos, ou seja, uma interação dialética entre o conceito sendo afetado por história e esta objetivando os conceitos.

A dialética do Iluminismo percebida por Hegel exerceu fortes influências em seus contemporâneos e na filosofia posterior, pois apresentou as insuficiências do paradigma subjetivista de racionalidade na modernidade pela crítica ao modelo teórico da relação sujeito-objeto. “A circunstância de que a consciência do tempo se destacou da totalidade e o espírito se alienou de seu si constitui para ele justamente um pressuposto do filosofar contemporâneo.” (HABERMAS, 2000, p.31) Isso significa que, em oposição a Kant, os conceitos não são mais concebidos como pertencentes ao sujeito e voltados para os objetos para descrevê-los, mas sim como a coisa em si dos objetos tal como ela é para os seres humanos e, portanto, o próprio desenvolvimento do mundo objetivo. Ao reconhecer na faculdade analítica de reflexão a violência contida no projeto tradicional de razão que faz de todas as coisas seus objetos, combinada com a manipulação desenfreada destes, considerando as ciências em desenvolvimento, Hegel percebeu que devia exaltar a negatividade dessa atividade do entendimento que assumiu a posição de razão, especialmente porque essa violência se incorpora também na sociedade, considerando o vínculo entre razão e social, intensificada na modernidade por assumir a sua orientação a partir da razão mesma.

A esfera do social – que hoje denominamos de *sociedade* – abriu-se em primeiro lugar sob o ponto de vista da dialética do Iluminismo como aquele âmbito dos fenômenos profundamente ambíguos que exige uma interpretação crítica. Isso explica por que a filosofia precisa de uma teoria da sociedade que realize com métodos próprios o seu programa de pesquisa de *diagnóstico de época* no âmbito de uma afirmação filosófica da dialética do Iluminismo. (HABERMAS, 2001 p. 175)

Dessa forma, a dialética hegeliana encaminhou a discussão filosófica para uma relação com aquilo que passou a se chamar no século XIX de *Ciências Humanas* e suas várias vertentes, como ciências sociais, culturais ou históricas. Essa especificidade científica se voltou ao projeto de crítica social, e várias hipóteses interpretativas foram formadas para lidar com questões epistemológicas, estéticas e também ético-políticas que surgiram com a autofundamentação e o estabelecimento dessas ciências.

Um dos percursores mais relevantes para esse projeto foi Marx. Por meio de uma apropriação do núcleo normativo da reflexão dialética, Marx foi capaz de interpretar a perspectiva hegeliana de um ponto de vista materialista e elaborar sua crítica da economia política, que por fim resultou em críticas estruturais ao capitalismo e à forma como se desenvolveu o pensamento burguês. As críticas que Marx formula em suas obras são apoiadas filosoficamente na dialética de Hegel. Por exemplo, a investigação dialética da produção em sua abstração presente nos *Grundrisse*, permitindo reconhecer as contradições entre as determinações universais formadoras da produção em geral, e o modo como opera o entendimento da sociedade burguesa acerca do mundo.

A autenticidade da dialética enquanto crítica, para Marx, está em sua negatividade. Isso significa que a estrutura conceitual do mundo e seu movimento não podem ser elevados a uma posição de sujeito independente, mas sim, devem permanecer na dimensão conceitual de uma existência

historicamente efetiva e não determinada completamente em conceitos. Essa compreensão, aplicada à economia política, permite a crítica ao valor de troca. Esse valor é concebido pela sociedade burguesa como independente e autônomo, a partir de um longo processo histórico de produção de sua efetividade. O valor que se autovaloriza constitui o sistema produtivo e é representado pelo *capital*.

A consideração dos escritos de Marx o levou a ser reconhecido por seus contemporâneos como um teórico da superestrutura, pois foi por meio de suas críticas que seu posicionamento foi assumido como parte daquilo que passou a ser chamado de *materialismo histórico*, isto é, “os fatos econômicos constituem a base e a causa determinante de todos os fenômenos históricos e sociais” (LALANDE, 1999, p.651). Contudo, esse tipo de abordagem histórica é considerado ingênuo e criticado por alguns pensadores, dentre eles o sociólogo Max Weber. Para Weber, o materialismo histórico de Marx não é capaz de captar as dinâmicas intramundanas que constituem a ética econômica moderna e por isso não é suficiente para explicar o surgimento e estabelecimento da racionalidade econômica capitalista enquanto um paradigma social no ocidente. Para tal, o materialismo histórico proposto por Marx deveria ser ampliado a uma teoria da ação capaz de explicar como a autovalorização do valor se torna possível enquanto uma máxima constituinte da ética de seres humanos pertencentes à forma capitalista moderna de organização social.

Apesar de Weber também compreender as mudanças na modernidade como voltadas, principalmente, para a tentativa de atingir um novo conceito de racionalidade “no contexto de um processo histórico-universal de desencantamento” (HABERMAS, 2001, p.177), fundamentado pelo intelecto humano, ou mais especificamente pelo princípio da subjetividade, a pergunta sobre por que e quais foram as condições que determinaram o capitalismo como uma fatalidade dominante na vida moderna levantam a

questão sobre a relação entre capitalismo e racionalidade. O contraponto central de Weber em relação ao materialismo histórico para lidar com esses questionamentos consiste na hipótese de que o surgimento do capitalismo moderno, entendido como uma nova ordem social, foi preparado, em certos aspectos, pela tradição religiosa. Essa hipótese, que se encontra em seu livro *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, é resultado de uma investigação histórica das religiões ocidentais e orientais, na tentativa de entender, a partir da conduta referente à ética religiosa, como foi possível essa forma de capitalismo no ocidente e porque não assumiu a mesma forma no oriente. Weber reconhece que o ímpeto de se obterem lucros é anterior à própria modernidade, e não é considerada como exclusiva do ocidente. Mas seu esforço consiste em apresentar aquilo que pode ser entendido como o fundamento normativo do capitalismo moderno ocidental, o que ele denomina de seu “espírito”, ou seja, uma ética que possibilitou a modernização da sociedade em conformidade com a racionalização na obtenção de lucro. Este sim se apresenta como exclusivo do ocidente moderno.

Weber associa a emancipação moderna ante a tradição religiosa vigente à reforma luterana, e são as seitas protestantes que fomentam o interesse de Weber pela ética religiosa, pois encontra indícios de que há algum vínculo entre elas e a forma capitalista ocidental.

Na sequência da queda das concepções de mundo tradicionais e de uma racionalização da cultura que a sucedeu, ocorreu uma propagação de credos privatizados e de uma consciência moral internalizada. Sobretudo a ética protestante fomentava um modo de vida racional e, desse modo, assegurava uma ancoragem valorativamente racional de modos de comportamento conforme a fins racionais. (HABERMAS, 2001, p.178)

Assim, o espírito capitalista que Weber se propôs a investigar, para além do impulso aquisitivo ou da valorização das riquezas, não se desenvolveu no oriente da mesma forma como foi desenvolvido no ocidente. Para compreender qual foi a relevância das concepções religiosas provenientes da reforma protestante para a consolidação do capitalismo, Weber desenvolveu a sua tese da *afinidade eletiva* entre o espírito do capitalismo e a ética protestante. Trata-se de uma relação contingente de auxílio recíproco entre a fé interiorizada do protestantismo e o desenvolvimento do capitalismo moderno, tal como apresentado pela tradição do marxismo ocidental. Essa forma de abordar a história do capitalismo supera a “ingenuidade” do materialismo histórico, como caracterizou Weber, pois justifica os fenômenos institucionais do capitalismo a partir de um enraizamento em práticas da ética racional do protestantismo ascético, sendo esse um exemplo de atuação institucional da racionalidade formal. Assim, pode-se conceber uma teoria social que não dependa de uma filosofia idealista da história, uma vez que ela é concebida pela descrição do engajamento prático de seres humanos e sua relação com o desenvolvimento do paradigma social moderno. A explicação proposta por Weber pode ser comparada com a filosofia hegeliana, como Habermas propõe:

Enquanto este último (Hegel) compreendeu os âmbitos significantes das sociedades modernas como corporificações de uma razão centrada no sujeito, Weber compreende a modernização da sociedade como uma institucionalização da ação conforme a fins racionais. (HABERMAS, 2001, p.177)

Por essa percepção dialética da história, pode-se compreender como foi possível, em questões comportamentais, a internalização daquilo que Weber chama de *summum bonum* da ética capitalista: “ganhar dinheiro e sempre mais dinheiro” (WEBER, 1999, p.30) como um fim em si mesmo. A interpretação que Weber apresenta da cooperação entre capitalismo e

ética influenciou uma série de questões sobre a relação entre a cultura e a ordem social vigente. Com sua teoria da ação para investigar o processo de racionalização dos sistemas capitalistas, a crítica operada pela tradição do marxismo ocidental voltou sua atenção à visão de uma sociedade administrada, em que a cultura desempenha um papel de controle social com interesses a fins racionais. A mesma racionalidade que percorreu a promessa moderna da emancipação individual do passado pré-moderno passou a se desenvolver enquanto dominação em diversos modelos de socialização. Os imperativos funcionais do Estado e da economia desses modelos passaram a ser interpretados, não só no nível de suas instituições e subsistemas, mas também no nível das estruturas de personalidade, como foi desenvolvida pela primeira geração da Escola de Frankfurt, ao direcionarem suas críticas à indústria cultural e aos meios de comunicação de massa enquanto instrumentos de controle social, e ao progresso da ciência e da técnica enquanto fonte principal do alastramento da racionalidade instrumental na sociedade.

Algumas das reflexões acerca dessas teses mais contemporâneas podem ser encontradas no livro *Dialética do Esclarecimento*, de Horkheimer e Adorno, expoentes da teoria crítica. Os autores, ao refletirem sobre o entrelaçamento entre racionalidade e realidade social, desenvolveram uma denúncia da racionalidade subjetiva que, por ter em vista o esclarecimento pela separação entre espírito subjetivo e natureza, é absorvida por uma racionalidade instrumental que administra a dominação da natureza, tanto exterior quanto interior. O livro pode ser compreendido, portanto, como sugere Habermas, enquanto uma “retro-tradução das teses weberianas na linguagem da filosofia da história hegeliano-marxista” (HABERMAS, 2001, p.180) e apresenta, já em seu primeiro capítulo, através de uma investigação genealógica do conceito de esclarecimento, como

a racionalidade instrumental se tornou dominante e nivelada com as relações de poder manifestadas pela ordem social vigente.

Os diagnósticos de época, realizados por diversos autores, alguns deles contemplados neste artigo, fundamentaram-se na crítica da razão e se desenvolveram sob premissas de uma filosofia da consciência, isto é, por um princípio da subjetividade. O resultado ao qual autores como Adorno e Horkheimer chegaram, foi de uma racionalidade subjetiva desenvolvida enquanto instrumental e estratégica que, considerando não só suas concepções de natureza enquanto recursos disponíveis para o ser humano, mas também as formas desenvolvidas de interação interpessoal e intrapsíquica, foi nivelada a relações de poder, podendo se manifestar de forma opressiva e totalitária. Para esses autores, diferentemente de Hegel, a racionalidade foi absorvida por completo pela razão instrumental e, por isso, a crítica que se direciona à razão se enreda em aporia, pois perde seu fundamento normativo próprio. Consequentemente, a teoria crítica se encaminhou para o que parecia ser o fim da divisão cooperativa de trabalho entre filosofia e a teoria da sociedade; pois de um lado ficaram as teorias filosóficas que pretendiam alcançar uma autocompreensão crítica da modernidade, mas abandonaram a dialética do Iluminismo e a ligação com as teorias sociais, e de outro lado as teorias da modernidade social, que por sua vez desconsideraram a ideia filosófica de uma certificação auto-crítica da modernidade ao atuarem na observação empírica e compreensão descritiva das tendências modernas de crise.

2. A virada linguística e a teoria crítica

Entre os continuadores da tradição da teoria crítica, Habermas é um dos que pretende superar a situação política-teórica de impasse legada pelos teóricos da Escola de Frankfurt e para isso modifica alguns de seus traços críticos essenciais. Ele reconhece que é necessária outra

aproximação para a autocompreensão crítica da modernidade e assim recorre aos avanços na filosofia hermenêutica e na filosofia analítica do século XX. Nesse período, ocorreram em ambas as correntes um movimento filosófico denominado de “virada linguística”, cujas premissas fundamentaram o objetivo mais evidente de Habermas de reconstruir o que se pode entender por razão. Essas premissas serão tratadas neste trabalho a partir de algumas teses dos filósofos Heidegger e Wittgenstein, consideradas centrais por Habermas para entender o movimento da virada linguística, pois oferecem um conceito mais completo de razão e um novo procedimento de crítica da razão. Portanto, pretendo expor, a partir de alguns impactos da filosofia da linguagem na filosofia de Habermas, como ocorreu a transição de um paradigma subjetivo de racionalidade para um intersubjetivo, em que a razão passou a ser personificada simbolicamente e situada historicamente, renunciando ao solipsismo moderno que fundamentou o conceito mentalista de uma razão centrada no sujeito. Pretendo apresentar, também, os resultados da pragmática linguística que possibilitaram a teoria do discurso e do agir comunicativo de Habermas, fundamentais para sua elaboração de uma teoria crítica pós-clássica da modernidade.

A virada linguística de Heidegger consiste em compreender a ontologia como enraizada na sintaxe e no vocabulário das línguas dominantes em uma era metafísica. Simultaneamente, tais ontologias determinam a infraestrutura dos mundos em que se encontram as respectivas comunidades linguísticas. Logo, a humanidade, enquanto constituída por sujeitos aptos para a linguagem e para ações coordenadas, apenas compreendem os acontecimentos do mundo através dos limites da gramática que fornece a interpretação pré-ontológica do mundo, e assim os submetem às categorias preestabelecidas de descrição possível. “Para cada comunidade linguística, as estruturas gramaticais, em sentido amplo, estabelecem de

antemão quais expressões devem contar como bem formadas, com sentido ou válidas.” (HABERMAS, 2001, p.184). Não obstante, confere à filosofia a posição de linguagem originária e inovadora, que se exprime não só enquanto saber compartilhado, mas também enquanto dizer poético. “A linguagem de que fala Heidegger de fato não é tanto ou somente a língua do *sensus communis*, mas também (e sobretudo) a linguagem da poesia.” (D’AGOSTINI, 1999, p.194). E assim, a natureza se torna livre para manifestar-se em seus vários acontecimentos linguísticos, alargando a sua abertura no mundo.

As contribuições de Heidegger foram essenciais para a consolidação da virada linguística na filosofia. Contudo, sua hermenêutica existencial se volta a “um interesse semântico pela pré-compreensão linguisticamente articulada do mundo como um todo” (HABERMAS, 2004, p.12), e por isso afirma a primazia da função de abertura ao mundo sobre os aspectos intramundanos do uso da linguagem, além de não ter desenvolvido uma análise convincente das condições de referência e verdade dos enunciados, ou seja, da função representativa da linguagem. Esses tópicos foram mais contemplados pela filosofia analítica do século XX, e posteriormente foram considerados por Apel e Habermas em conjunto com os avanços na tradição hermenêutica, ao proporem um novo modo de pensar a teoria crítica.

A virada linguística de Wittgenstein implica, por sua vez, uma virada pragmática na filosofia. Afinal, a compreensão do sentido e do significado, de acordo com suas teses, está ligada a um conjunto de performances apropriadas em uma prática comunitária. A relação entre a perspectiva semântica da linguagem, isto é, sua forma objetiva da interação entre linguagem e mundo, e a perspectiva pragmática da interação intersubjetiva entre falante e ouvinte passa a ser uma das questões mais relevantes nas reflexões procedentes sobre a linguagem. A *teoria dos atos de fala*, de Austin, propõe interessantes considerações acerca da dimensão intersubjetiva

da validade objetiva da linguagem ao evidenciar uma unidade fundamental entre semântica e pragmática. Ao conceber a intuição proveniente da pragmática linguística de considerar, como finalidade da linguagem, a capacidade de participantes da comunicação em atingirem um entendimento mútuo quanto a algo no mundo, a teoria dos atos de fala impõe à linguagem uma “co-originalidade de representação, comunicação e ação” (HABERMAS, 2004, p.9). No ato de fala, o componente proposicional, isto é, a referência ao mundo e às coisas, pressupõe o componente ilocucionário e vice-versa, pois depende da referência intersubjetiva entre falante e ouvinte, a respeito, por exemplo, das reivindicações de validade e verdade de uma declaração, assim como a justificação entendida como racionalmente aceitável. Portanto, a linguagem se presta tanto à função comunicativa quanto representativa, compreendendo que o proferimento linguístico se dirige tanto ao mundo quanto ao destinatário. A interdependência entre essas funções se torna mais evidente com as teses de Austin ao sistematizar a virada linguística de Wittgenstein.

O desenvolvimento da filosofia da linguagem no âmbito analítico contribuiu para se pensarem as categorias de verdade e objetividade, realidade e referência, além de validade e racionalidade pelo prisma da pragmática linguística. Por meio dessa teoria, e sua concepção normativa de entendimento mútuo, assim como sua operação por meio de pretensões de validade discursivamente resgatáveis, a investigação filosófica pode ser conectada a uma teoria sociológica da ação, principalmente enquanto crítica da razão, pois considera o vínculo entre “a compreensão dos atos de fala às condições de sua aceitabilidade racional.” (HABERMAS, 2004, p.7). A virada linguística incentivou uma devida atenção à função pragmática da linguagem e assumiu um papel central para as principais questões da filosofia em autores como, por exemplo, Habermas. Ao aprofundar sua pesquisa na pragmática formal enquanto uma teoria do discurso,

Habermas formula a sua teoria do agir comunicativo, interessado no projeto moderno de crítica da racionalidade, portanto, vinculada fundamentalmente a uma teoria crítica da sociedade.

Apel e Habermas compartilham do interesse nas consequências da virada linguística e interpretam a crítica à metafísica em ambas as correntes transformadas em relação com a crítica ao estilo marxista, e, portanto, suas possíveis contribuições para a teoria crítica e vínculo com a dialética.

O questionamento da metafísica ocidental, nota Apel em *Transformation der Philosophie*, é o ponto de referência comum de Wittgenstein e de Heidegger, como também de Marx: à suspeita de ideologia, avançada por Marx nos confrontos da linguagem filosófica tradicional, são correlatas a suspeita de insensatez e a suspeita de esquecimento do ser, a que (respectivamente) Wittgenstein e Heidegger submetem a metafísica. (D'AGOSTINI, 1999, p.198)

A pragmática linguística é desenvolvida por eles em uma base transcendental, pois a linguagem, entendida como sede das práticas sociais, passa a ser considerada como a ordem comunicativa das relações humanas efetivas. Dessa forma, não compartilham da “autodespedida” da razão, iniciada pela primeira geração da Escola de Frankfurt e desenvolvida pelo pós-modernismo. Continuam a prática de autorreflexão e reconstrução da razão, mas renunciando ao solipsismo da consciência individual ao teorizarem a passagem para um paradigma intersubjetivo de racionalidade, fundado na linguagem.

Para Habermas, as práticas linguísticas, entendidas como interações comunicativas, podem ser objeto de pesquisa para a elaboração de uma teoria da pragmática universal, no sentido de não se ater à descrição de singulares jogos linguísticos, mas a reconstruir princípios gerais e universais que os regulam. O elemento em comum dos contextos das diferentes formas de vida representa as condições de viabilização cultural para a ação

comunicativa, assim como fornece as possibilidades de reivindicação de validade passíveis de crítica. Esse elemento é a *razão comunicativa* que se entrelaça com as estruturas simbólicas do mundo da vida e não se reduz ao desenvolvimento da razão instrumental, apesar de estar sujeito a se adequar aos moldes de uma sociedade administrada por um sistema que incorpore a forma instrumental no agir racional. Em sua teoria do agir comunicativo, a partir de uma “releitura pragmático-linguística da hermenêutica filosófica” (D’AGOSTINI, 1999, p.500), Habermas considera que no âmbito comunicativo, ou seja, cuja finalidade é o acordo recíproco para o entendimento, há sempre uma tensão ética formada pela associação entre fatos linguísticos e valores sociais. A ética contida em singulares eventos da comunicação é estruturada pela normatividade contextual dos vários jogos de linguagem e pode ser submetida a vários projetos de renovação por meio da possibilidade de trabalho crítico sobre o agir comunicativo e a racionalidade que o governa, isto é, pela avaliação do nível de conformidade ao ideal do acordo comunicativo. O reconhecimento das normas, quando realizado pela forma comunicativa de discursos racionais, pode transcender as limitações de qualquer que seja o contexto, algo que se torna essencial para o aprendizado mútuo entre participantes de um diálogo, pois, dessa forma, as perspectivas do mundo da vida são descentradas e o horizonte de orientações axiológicas é ampliado, a fim de permitir que normas sejam comumente reconhecidas.

O resultado de crítica totalizante da razão, alcançado por pensadores pessimistas ao criticarem a modernidade, e que norteou a investigação pós-moderna, é confrontada por Habermas em sua consideração de uma “dialética entre abertura ao mundo e processos intramundanos de aprendizagem” (HABERMAS, 2004, p.96). A função de abertura linguística ao mundo deixa de ser hipostasiada quando se concede à função cognitiva da linguagem relativa independência no âmbito dos processos sociomoraes de

aprendizado, fator que permite a conexão a uma teoria materialista da sociedade. Uma vez que esses processos de aprendizagem intramundanos têm sua análise crítica voltada para o sentido autônomo social-evolucionário, a modernização social e cultural pode ser interpretada de maneira distinta da que concebe uma modernidade nivelada. Assim, a crítica hegeliano-marxista da sociedade pode ser atualizada, em que o conflito ocasionado pela perversão ideológica não é entre classes, como foi concebido outrora, mas entre o sistema, isto é, a ordem social que perpetua a racionalidade instrumental submetendo seus participantes a um agir racional com respeito a fins, e seus respectivos mundos da vida, formados pela interação simbólica intersubjetiva que estabelece os valores sociais e culturais.

Com sua teoria da comunicação, Habermas propõe uma concepção neoclássica de modernidade. Essa concepção, em conexão com a teoria crítica da sociedade, permite que a modernidade continue seu projeto de autorreflexão crítica visando à liberdade e ao fim das mazelas sociais; o horizonte de possibilidades racionais emancipatórias se expande e os meios para a crítica social se tornam mais mundanos. “A análise deve manter sob os olhos tanto as consequências libertadoras e aliviadoras de uma racionalização comunicativa do mundo da vida, como também os efeitos de uma razão funcionalista asselvajada.” (HABERMAS, 2001, p.198) Para tal, Habermas apresenta uma transformação no diagnóstico de Weber, atingindo resultados críticos distintos em relação aos teóricos da primeira geração da Escola de Frankfurt, e sua concepção clássica de modernidade.

Para Horkheimer e Adorno, a análise crítica da sociedade aos moldes de Weber resulta em uma contradição interna à teoria crítica. A crítica emancipatória se vê paralisada diante da operação dos aparelhos de poder em não apenas manipular o consenso público através dos meios de

comunicação e da indústria cultural, mas também limitar a crítica a um simples elaborar interior de uma consciência destoante. A reformulação proposta por Habermas dos traços fundamentais do diagnóstico weberiano de época, partindo das mudanças paradigmáticas na filosofia, resgata o projeto emancipatório através da transformação da sociedade com base em uma argumentação racional reflexiva.

Habermas compartilha da ideia de que a forma econômica capitalista, engrenada ao Estado administrador, transformara-se em sistema de ação autorregulado e conduzido pelo capital e pelo poder. Apesar de espelhar uma aparente liberdade aos atores desse sistema, o desenraizamento social ocasionado pela invasão do sistema econômico e administrativo nos âmbitos nucleares do mundo da vida, isto é, por meio da reprodução cultural e dos meios de socialização, assim como a monetização e burocratização dos processos de entendimento e orientações de valor, resulta nos efeitos de alienação que Weber diagnosticou como sendo patologias sociais. Portanto, ao traduzir Weber em conceitos adequados ao paradigma intersubjetivista de racionalidade, a confrontação entre razão e ética passa a ser compreendida enquanto “processos circulares entre mundos da vida e sistemas.” (HABERMAS, 2001, p.195). A partir dessa leitura, as patologias sociais podem ser entendidas não só como estruturas de personalidade malogradas, pois atingem, também, a dinâmica da integração social e a permanência de sentido. “As patologias sociais características podem ser concebidas como distúrbios de uma integração social mediada pela comunicação.” (HABERMAS, 2004, p.96). E, por isso, não se trata mais de consequências de uma semântica da compreensão do mundo fatidicamente deformada, podendo ser criticada, através do reestabelecimento da divisão de trabalho entre filosofia e teoria social, em seu núcleo desequilibrado entre a solidariedade, por um lado, e o dinheiro e o poder administrativo, por outro.

3. Diagnóstico de época e crítica imanente: a consciência tecnocrata

Para concluir, pretendo fazer um excursão sobre o texto *Técnica e Ciência enquanto Ideologia* de Habermas, para demonstrar uma possível direção que sua ressignificação crítica pode ter. Ao reconsiderar a dialética materialista da teoria crítica em conexão com a teoria da comunicação, Habermas reformula as categorias de desenvolvimento do materialismo histórico e, a partir delas, reconstrói a crítica ao capitalismo avançado, tratando de sua dinâmica interna, além de seu alastramento nas formas de vida. Diferentemente do diagnóstico marxista, o sistema capitalista não se deixa mais justificar pela ideologia da livre e justa troca de equivalentes, mas pela ideologia da ciência e da técnica, isto é, a tecnocracia.

Para compreender como se estabelecem as bases normativas do capitalismo avançado, Habermas apresenta o pensamento de Marcuse no confronto com a teoria weberiana da racionalização. Para Marcuse, a dominação social é institucionalizada na medida em que um sistema é livre para fundamentar sua legitimação pelo crescimento das forças produtivas ligadas ao progresso técnico-científico. Assim, os indivíduos são cada vez mais submissos a uma forma tecnicamente necessária da apresentação das relações de produção, enquanto a dominação é legitimada pela produtividade crescente e pelo maior sucesso de domínio da natureza, prometendo uma vida cada vez mais confortável aos indivíduos. O avanço tecnológico atingiu um tal nível que, considerando a dinâmica atual do capitalismo avançado, Habermas afirma: “Hoje a dominação se perpetua e se estende não apenas através da tecnologia, mas enquanto tecnologia, e esta garante a formidável legitimação do poder político em expansão que absorve todas as esferas da cultura.” (HABERMAS, 1980, p.315). O caráter totalitário da racionalidade se revela por meio do agir racional-com-respeito-a-fins, em que a autonomia do ser humano torna-se limitada quando sua vida está

submetida ao mesmo aparato tecnológico que amplia as comodidades da vida e aumenta a produtividade do trabalho.

Para atualizar e compreender melhor o conceito de racionalização de Weber, e assim melhor interpretar os reflexos do progresso técnico-científico na modernização de uma sociedade, Habermas propôs analisá-lo de acordo com a distinção fundamental entre *trabalho* e *interação*. A extensão dos subsistemas do agir racional-com-respeito-a-fins nas sociedades modernas acaba por forçar uma mudança institucional, e esta pode ser reconstituída conceitualmente a partir do quadro categorial dessas sociedades. O conceito de “trabalho” pode ser entendido como o agir instrumental em combinação com a escolha racional, e por isso, é constituído por regras técnicas oriundas do saber empírico e por estratégias de escolha baseadas no saber analítico. Portanto, no quadro categorial de uma sociedade, “trabalho” representa o agir racional-com-respeito-a-fins. O conceito de “interação”, por sua vez, depende do agir comunicativo. A ação decorrente da “interação” é possível a partir de um conjunto de regras intersubjetivamente compartilhadas, os jogos de linguagem, que se manifestam em uma comunicação, ou seja, trata-se de uma interação mediada simbolicamente. O par categorial “trabalho” e “interação” se torna mais adequado para Habermas, pois representa de forma mais objetiva a estrutura dos subsistemas do agir racional-com-respeito-a-fins de uma sociedade, assim como a estrutura do quadro institucional e sua interação por meio da teoria da ação comunicativa. Enquanto herdeiro da tradição do marxismo ocidental e com o apoio do pragmatismo formal e das teorias do discurso, Habermas concebe a conexão formada entre o quadro institucional de uma sociedade, isto é, a disposição das normas socialmente compartilhadas pela ação interativa simbolicamente mediada, e os sistemas do agir-racional-com-respeito-a-fins (a ação instrumental e

estratégica) como uma relação de “encaixe” (HABERMAS, 1980, p.322), ou seja, em uma interdependência constitutiva.

A partir dessa reformulação conceitual para compreender a racionalidade moderna enquanto uma totalidade formada pelo agir racional e o agir comunicativo, Habermas propõe uma investigação acerca do desenvolvimento do capitalismo, tanto no decorrer da modernidade, quanto em sua fase avançada. Para tal, diferenciam-se as sociedades capitalistas das tradicionais, ou pré-modernas. As sociedades tradicionais, em oposição às tribais, se organizavam pela centralização de um Estado e sua população era dividida por classes sócio-econômicas. Além disso, possuíam uma imagem central de mundo que se manifestava por mitos ou pela religião e que atuava na legitimação do poder. Apesar dessas culturas avançadas já estarem inseridas na dialética entre o quadro institucional de sua sociedade e os subsistemas do agir racional-com-respeito-a-fins, os subsistemas das sociedades tradicionais não eram, em nenhum momento, uma ameaça à autoridade das tradições culturais e sua forma de legitimar a dominação. Esta é a principal diferença, segundo Habermas, entre as sociedades pré-capitalistas e as capitalistas. Em outras palavras, o quadro institucional é dotado de uma supremacia perante os subsistemas. “As sociedades tradicionais só existem enquanto o desenvolvimento dos subsistemas do agir racional-com-respeito-a-fins é contido dentro dos limites da eficácia legitimadora das tradições culturais.” (HABERMAS, 1980, p.323). Enquanto que nas sociedades capitalistas, como já havia sido diagnosticado por Marx, o modo de produção capitalista proporciona uma ampliação permanente dos subsistemas do agir racional-com-respeito-a-fins e faz com que a supremacia do quadro institucional falhe. Pois, com o permanente crescimento da produtividade do trabalho, foram institucionalizadas a inovação e aplicação de novas tecnologias e estratégias, permitindo o crescimento econômico autorregulado e, assim, desvinculado do quadro

institucional que possuía as características de uma sociedade tradicional. O problema da legitimação da dominação por interpretações cosmológicas do mundo, nas sociedades capitalistas, se dá por causa das mudanças na racionalidade dos jogos de linguagem, e portanto, no agir comunicativo, por conta de seu confronto com a racionalidade instrumental e estratégica das relações meio-fim.

Mas, simultaneamente, o capitalismo resolve essa questão. Esse tema já foi tratado por diversos teóricos da tradição marxista, incluindo Marx, ao descrever o paradigma que fundamenta a ideologia burguesa, em que o quadro institucional é imediatamente vinculado ao sistema do trabalho social e da economia. Apesar de Marx ser um dos percursores da elaboração da crítica à ideologia burguesa, Habermas pretende mostrar que a sua forma de crítica não é mais adequada aos sistemas capitalistas avançados, pois sua forma ideológica se alterou. Até metade do século XIX, em países como Inglaterra e França, era possível, a partir da crítica à economia política e da teoria do valor do trabalho, desmascarar a aparência de liberdade resultante das ideologias burguesas de livre e justa troca de equivalentes cujo desenvolvimento era efetivado por uma capacidade autorregulatória do mercado. Contudo, já no final do século XIX e início do século XX, o capitalismo liberal criticado por Marx começa a ser perturbado por certas tendências de desenvolvimento do capitalismo avançado, entre elas, um acréscimo na intervenção do Estado para garantir a estabilidade do sistema e a transformação da ciência na principal força produtiva, ocasionada por uma crescente interdependência e retroalimentação entre a pesquisa científica e a técnica. Com essa perturbação, a crença no poder autorregulatório do mercado foi sendo desconsiderada com o progressivo fracasso da ideologia da troca livre e justa. O modo como Habermas investiga a nova ideologia é a partir da interpretação de Marcuse em que a tarefa de legitimar a dominação é assumida também pela técnica e ciência.

Ao pensar o modo como se apresenta a tecnocracia, pode-se perceber um grande problema considerando a distinção apresentada anteriormente das categorias do quadro institucional e os subsistemas do agir racional. Como foi dito, elas possuem uma dinâmica interativa que permite um “encaixe” efetivo entre elas. Mas, com a institucionalização do progresso técnico-científico, esse dualismo entre trabalho e interação passa a regredir. Habermas afirma:

A atuação específica dessa ideologia é a de subtrair a autocompreensão da sociedade tanto do sistema de referência do agir comunicativo como dos conceitos de interação simbolicamente mediatizados, substituindo-a por um modelo científico. Nessa mesma medida, entra, no lugar de uma autocompreensão culturalmente determinada de um mundo do viver social, a autocoisificação do homem sob as categorias do agir racional-com-respeito-a-fins e do comportamento adaptativo. (HABERMAS, 1980, 331)

O conhecimento científico é naturalizado e o quadro institucional é absorvido pelos subsistemas do agir racional-com-respeito-a-fins. A interiorização das normas em uma população passa a ocorrer em modos de comportamento condicionados, em que não há mais a consciência da distinção entre a interação e o agir racional-com-respeito-a-fins. O ser humano é, dessa forma, inserido na consciência tecnocrática. Não se trata do resultado da perda de força do quadro institucional perante uma independência dos subsistemas do agir racional-com-respeito-a-fins, e sim

a despolitização da massa da população, legitimada pela consciência tecnocrática, é ao mesmo tempo uma auto-objetificação do homem tanto nas categorias do agir racional-com-respeito-a-fins como nas do comportamento adaptativo: os modelos coisificados das ciências se imiscuem no mundo do viver sócio-cultural e adquirem poder objetivo sobre a autocompreensão. O núcleo ideológico dessa consciência é a eliminação da diferença entre práxis e técnica. (HABERMAS, 1980, 337)

No capitalismo avançado, surge o problema de como, a partir dessa análise de seu desenvolvimento, mais o surgimento da consciência tecnocrática, pode-se pensar o problema da emancipação. Habermas compartilha, a partir de um trecho do *Manifesto Comunista* de Marx, que há uma distinção dos modos de adaptação da espécie humana em relação ao quadro institucional e aos subsistemas de agir racional-com-respeito-a-fins, sendo o primeiro passivo e o segundo ativo. Mas, com a superação da crítica da ideologia de Marx, não se pode mais pensar em uma transformação na adaptação do quadro institucional, para que esta seja também ativa, pois a pretensão do progresso técnico-científico enquanto ideologia é a da dissolução do quadro institucional nos sistemas de agir racional-com-respeito-a-fins. Seu objetivo final, considerando suas pretensões, é almejar aquilo que Habermas chama de a naturalização da razão. A partir de uma série de prognósticos de prováveis avanços técnicos científicos em áreas como da engenharia genética, a indústria farmacêutica e neurociência e seus efeitos na adaptação da constituição de um indivíduo, Habermas defende essa tese da formação da consciência tecnocrática, desde as diversas tecnologias atuantes como dispositivos de controle até a justificação científica de um fisicalismo com pretensões de assimilação de consciências humana-máquina, resultando em uma autoconservação alienante. Habermas defende a qualidade emancipatória da racionalidade quando esta é voltada ao domínio prático, em que, a investigação passa a ser “a de saber se escolhemos aquilo que podemos querer para os fins de uma pacificação e satisfação da existência.” (HABERMAS, 1980, p.341). A pretensão tecnocrática de dissolução do quadro institucional nos sistemas de agir racional se encontra nesse confronto com a racionalidade comunicativa, pois esta é a dimensão fundamental do processo de humanização, e, como Habermas afirma, expressa a impossibilidade da naturalização da racionalidade.

Considerações finais

A ideia para este trabalho surgiu da leitura da terceira parte de *A Constelação Pós-Nacional*, de Habermas, sobre o tema da autocompreensão da modernidade. Nessa parte, dividida em dois capítulos, Habermas remonta alguns passos dados na história da filosofia a fim de apresentar certas formulações de concepções de modernidade, considerando-as um tema da filosofia. A proposta do trabalho foi de reconstruir as etapas argumentativas desse capítulo e apresentar uma investigação dos temas fundamentais de sua linha argumentativa. Para tal, tratei de assuntos voltados para as obras de autores mencionados por Habermas, na tentativa de evidenciar os principais efeitos filosóficos e articulá-los em sua reconstrução argumentativa.

Foi necessário, portanto, realizar uma retrospectiva sobre a tradição crítica da filosofia alemã, de Kant até Adorno, para tratar do problema da crítica da razão e seu vínculo com a teoria crítica social. Essa tradição, que produziu projetos críticos de emancipação e reconhecimento, se viu paralisada diante das catástrofes que a humanidade vivenciou no século passado, como guerras e regimes totalitários. Contudo, a outra retrospectiva feita nesse trabalho, acerca da filosofia da linguagem nas principais correntes filosóficas, permitiu conceber outras abordagens para os temas da razão e da crítica da razão pela ressignificação dos fundamentos do pensamento filosófico e seus paradigmas. Dessa forma, Habermas pôde reformular conceitos centrais para a teoria crítica da sociedade e propor o reestabelecimento da divisão de trabalho entre filosofia e sociologia, além de considerar os avanços em áreas como a do direito e da psicanálise. Ele conclui que a análise crítica da sociedade, tendo em vista sua concepção neoclássica de modernidade, deve voltar a sua atenção às consequências libertadoras e emancipatórias da racionalização comunicativa do mundo

da vida, mas também persistir na intenção de criticar os efeitos da racionalização funcionalista e instrumental que, por trás do sistema capitalista avançado, encontra seus meios de legitimar a dominação social.

O trabalho apresentado, portanto, apresenta brevemente certos efeitos filosóficos de alguns dos pensadores mais influentes da filosofia de Habermas. Contudo, não tinha como pretensão detalhar exaustivamente a complexidade de suas obras, nem as inúmeras interpretações e contribuições para a filosofia. A proposta deste trabalho foi de apresentar um debate intertextual acerca de assuntos recorrentes no desenvolvimento da filosofia moderna e contemporânea, a partir de uma perspectiva “horizontal” referente à dialética materialista e filosofia da linguagem. Para lidar com a dificuldade de tal investigação filosófica, busquei permanecer fiel aos textos de Habermas e a sua compreensão da história da filosofia.

Referências

ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

AUSTIN, John. *Quando Dizer é Fazer*. Porto Alegre: Artes Médicas. 1990.

D'AGOSTINI, Franca. *Analíticos e Continentais: Guia à filosofia dos últimos trinta anos*. Rio Grande do Sul: Unisinos, 1999.

HABERMAS, Jürgen. *A Constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: LitteraMundi, 2001.

HABERMAS, Jürgen. *Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência enquanto Ideologia*. In: *Textos Escolhidos*. São Paulo. Abril Cultural, 1980.

HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação: Ensaio filosófico*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica*. In: *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. São Paulo: Loyola, 1995.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. Terceira edição. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. 14 Edição. São Paulo: Editora Pioneira, 1999.

Arte e política: formação para a emancipação em Jacques Rancière

*Michelly Alves Teixeira*¹

Introdução

Há uma crise na formação que faz com que nos percamos na hierarquização das classes sociais, uma vez que, para Jacques Rancière é somente através da emancipação que o povo estará apto a pensar uma partilha dos espaços e do tempo, criticar o embrutecimento no trato de questões e alcançar de forma concreta a elite esclarecida. No *O desentendimento*, Rancière afirma ser o homem um animal político e literário que “preso no circuito de uma literariedade” (2018, p. 50), torna-se, a partir da ideia de emancipação intelectual e da igualdade de inteligências, capaz de desfazer as relações entre a ordem das palavras e a ordem dos corpos capaz de determinar o lugar de cada um. O ponto central para pensar essas questões é ver a igualdade como ponto de partida, e considerar a emancipação como resultado, “aqueles capazes de gerir um ateliê ou empresa podem discutir e deliberar sobre os assuntos da comunidade”, uma vez que “de acordo com a igualdade das inteligências, o mesmo indivíduo é capaz de interpretar um texto literário, uma situação política ou um filme”, sempre tendo por meta a busca incansável da capacidade intelectual dos sujeitos².

¹ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na linha Ética, Filosofia Política e Filosofia da Religião, pela Universidade de Brasília. Graduada no curso de bacharelado e licenciatura em Filosofia pela Universidade de Brasília (2014/2018). Interesse nas áreas de História da Filosofia contemporânea, Filosofia Francesa Contemporânea, Filosofia Política e Estética. E-mail: michellyteixeira@hotmail.com.

² FREIRE, V. T. *Os riscos da razão: a luta de classes não é moderna; foi pensada pelos antigos*. Folha de S. Paulo, 1995. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/9/10/mais!/4.html>>. Acesso em: 24. nov. 2018.

Quando nos propomos a pensar o papel das imagens diante desses sujeitos ou espectadores que as observam, devemos destacar com o autor que a imagem apresenta uma realidade que está oculta, mas que as pessoas precisam conhecer e fazer algo. Nesse sentido, eis o problema que Rancière identifica: apenas apresentar o conhecimento a alguém pode não mobilizar certo desejo de mudança. Mas quando pensamos, por outro lado, quando a imagem nos aponta a realidade que não queremos ver, e, por isso somos responsáveis por ela, a crítica permite testemunharmos um duplo efeito que é a tomada de consciência da realidade oculta. Nesse movimento, manifesta-se o fazer pensar do sujeito político. Com isso, o artista crítico, para Rancière carrega essa dimensão, de produzir o curto-circuito que revela o segredo oculto na exibição das imagens (2017, p. 32).

Logo, para Rancière, a crítica estética e social limita-se a conceder aos operários a responsabilidade pela luta contra a miséria, e a luta pela emancipação operária prevalece. A ruptura com as maneiras de sentir, de ver, identifica a identidade dos sujeitos e elabora a emancipação social e estética. É sob esse viés que se dá a crítica de uma arte inteiramente capturada pelo sistema, tanto quanto a democracia. Com isso, novamente, observamos a previsão melancólica que diz que as coisas não são como parecem ser, alimentando-se de uma impotência capaz de lançar um olhar desencantado às forças críticas contra o sistema, um olhar que se tornou constituinte do próprio sistema. E o cuidado que precisamos ter quando pensamos na finalidade crítica dos objetos de arte é tentar ver se ainda é possível fazer uso de sua dimensão crítica, visto a captura pelo mercado, ou melhor, a prostração em que se encontra a esquerda, no momento em que não há alternativas na luta contra o sistema. Ou mesmo no engrandecimento da direita ao ver que quanto maior a tentativa de crítica, maior é a contribuição para o sistema (RANCIÈRE, 2017, p. 41). Diante disso, da melancolia da esquerda, temos visto surgir o entusiasmo da nova direita,

cuja denúncia do mercado, mídia e do espetáculo, resulta no indivíduo democrático, preocupado não com a igualdade de classes, mas com a liberdade do mercado.

Portanto, diante desse cenário, precisamos pensar junto de Rancière maneiras de superar a captura da arte e da própria democracia pelo sistema, na medida em que a proposta de igualdade das inteligências e a formação dos sujeitos políticos por meio da arte liga-se inteiramente com formas de manifestações democráticas, visto ser ela “poder para aqueles isentos de poder e sem títulos ao poder”³, manifesta-se com isso a política capaz de reconfigurar os espaços e dar visibilidade a todos os tipos de manifestações, com programas políticos consistentes capazes de repensar o real conceito de democracia para o povo.

1. O “ensinar a pensar” através da igualdade das inteligências

Quando Rancière escreve *O mestre ignorante*, ele nos apresenta a importância de repensar a igualdade das inteligências no momento presente. Mestre Jacotot, outrora visto como um extravagante pedagogo francês do século XIX, foi uma voz solitária que, diante de práticas e de instituições que ainda nos governam, fez valer-se de seu diferencial que é proporcionar o ato de ensinar. Durante seu ano revolucionário na França em 1789, Joseph Jacotot toma a palavra no momento em que uma nova lógica de pensamento se firma: a ordem era superar a fase das desordens revolucionárias e fazer prevalecer a reconciliação entre o ordenamento progressista que faz jus a uma educação de qualidade. Essa nova constituição que se estabelece cria formas de instituição, inclusive a instituição pedagógica que faz predominar o discurso da progressão dos sujeitos. Nesse interim, a instrução se torna central, e seu objetivo primordial de

³ FREIRE, V. T. *Os riscos da razão: a luta de classes não é moderna; foi pensada pelos antigos*. Folha de S. Paulo, 1995. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/9/10/mais!/4.html>>. Acesso em: 24. nov. 2018.

instruir cidadãos e de formar elites tem por objetivo a integração pacífica na sociedade.

O mestre aparece como agente prático capaz de mostrar ao povo a porta de entrada na sociedade, seu objetivo, tanto quanto do governo, é reduzir a desigualdade social, e, com isso, diminuir as distâncias dos ignorantes ao conhecimento. Porém, mesmo com a boa vontade de governantes que pensam na homogeneização da educação, Jacotot manifesta ser paradoxal a relação entre igualdade, escola e sociedade, posto que,

a distância que a Escola e a sociedade pedagogizada pretendem reduzir é aquela de que vivem e que não cessam de reproduzir. Quem estabelece a igualdade como objetivo a ser atingido, a partir da situação de desigualdade, de fato a posterga até o infinito. A igualdade [...] deve sempre ser colocada antes. (RANCIÈRE, 2011, p. 11)

Portanto, a educação igualitária ou a pedagogia tradicional da transmissão neutra do saber estão alicerçadas sobre um só paradoxo: ambas fazem da igualdade seu objetivo, mas a desigualdade é o ponto de partida (RANCIÈRE, 2011, p. 14). Estão presas à lógica da sociedade pedagogizada, que tem por ilusão reduzir a “fratura social” que nos constitui, e escapam do poder de conceber aos pobres a possibilidade de melhorar sua condição de pertencimento a comunidade. Dar ao povo “instrução igualitária”, nada tem a ver com seguir o ritmo da modernidade, e, em seguida, separá-los socialmente como atrasados que não souberam se adequar ao movimento acelerado do mundo. O que, quando estamos instados a seguir a educação sob a lógica do fingimento igualitário, nos submetemos a uma visão oligárquica de uma sociedade que seleciona os mais classificados para administrar os interesses da comunidade.

Quando, em 1818, nosso mestre Jacotot se vê diante da dificuldade de ministrar aulas para alunos holandeses que nada compreendem o que ele

diz, e nem há reciprocidade, uma nova edição de *Telêmaco* é lançada, e Jacotot se vê diante da coisa comum que o aproximará de seus estudantes. O exercício apresentado aos estudantes era de ler *Telêmaco* seguido de uma tradução, em seguida, escrever em francês o que pensavam de tudo o que haviam lido. Esse é o ápice do movimento de intelectualidade que faz Jacotot perceber a educação como princípio igualitário. Sem ensinar qualquer coisa acerca da língua a seus alunos, sozinhos, em um exercício de comparação com o que já sabiam, traduziram e aprenderam a segunda língua. Com isso, podemos dizer que um despertar foi suficiente para mostrar ao espírito de Jacotot de que vivemos a mercê da necessidade de explicações ao criar a dependência do aluno ao mestre.

A relação autônoma de aprendizagem que Jacotot nos revela, tem, nesse caso, um outro lado: inverte a lógica do sistema explicador, a explicação não é necessária, mas a ideia de explicar a alguém alguma coisa é demonstrar a impossibilidade de um exercício autônomo de aprendizagem. Com isso, Rancière (2011, p. 24) nos apresenta o mito pedagógico que divide a inteligência em duas: inteligência inferior e superior, a primeira registra percepções ao acaso, entre hábitos e necessidades, formam crianças e homens do povo. A segunda transmite conhecimentos através do mestre, adaptando a capacidade intelectual do aluno. Esse processo de inteligência faz predominar o princípio da explicação e elabora o *embrutecimento* que é a causa da interrupção do movimento da razão. Nesse percurso, o bloqueio formativo se firma, pois o aluno não aprende a tatear seu conhecimento, ele busca explicações do mestre que o faz seguir determinado percurso, em um exercício que molda seu caráter a partir da dúplice explicação-compreensão.

Consequentemente, quando pensamos na capacidade de crianças e adultos de aprenderem, sozinhos, sem acompanhamento de um outro que lhes explique a ler, a escrever, a falar outras línguas ou a tocar

instrumentos, estamos cientes da veracidade da igualdade das inteligências, ainda que sendo resultado de uma opinião que acreditamos ser verídica (RANCIÈRE, 2011, p. 72). Mesmo diante de opiniões que divergem, nosso problema, portanto, em companhia de Rancière, não é provar que todas as inteligências são iguais, mas apresentar o que pode ser realizado a partir do que é apresentado.

Quando Jacotot foi capaz de perceber o fato de que alguns estudantes se ensinavam a falar e a escrever em francês independente de explicações, somente a partir da necessidade e do querer, os estudantes em um exercício de aprendizagem e compreensão, chegaram ao entendimento sem fazer uso das palavras de um outro. Nessa circunstância, Rancière (2011, p. 30) nos apresenta a relação de *igualdade* através do método da *vontade*, capaz de resumir todo o argumento apresentado por Rancière e mestre Jacotot: o homem é uma vontade servida por uma inteligência (2011, p. 79), contra as teses republicanas e teocráticas que prevaleciam no séc. XVIII, que sustentam, para além de tudo, uma tradição que é analítica e ideológica. Portanto, logo se firma a *vontade* que, “reencontra sua racionalidade no seio do esforço de cada um sobre si mesmo, da autodeterminação do espírito como atividade” (2011, p. 83).

Assim, por ser o homem uma vontade servida pela inteligência, a vontade precisa romper com a querela dos *deístas* e *coisistas*⁴ (RANCIÈRE, 2011, p. 64). Somente através dessa urgência que a tese cartesiana do cogito serve de mote para demonstração de seu valor de igualdade. Através do princípio do Ensino Universal, Jacotot apresenta sua notável tradução da análise cartesiana do pedaço de cera:

Eu quero olhar e vejo. Quero escutar e ouço. Quero tatear e meu braço se estende, passeia pela superfície dos objetos ou penetra em seu interior; minha

⁴ *Idem, ibidem.*

mão se abre, se desenvolve, se estende, se fecha, meus dedos se afastam ou se aproximam para obedecer à minha vontade. Nesse ato de tateio, só conheço minha vontade de tatear. Essa vontade não é nem meu braço, nem minha mão, nem meu cérebro, nem o tateio. Essa vontade sou eu, é minha alma, é minha potência, é minha faculdade. Sinto essa vontade, ela está presente em mim, ela sou eu; quanto à maneira como sou obedecido, não a sinto, não a conheço senão por seus atos [...]. Tenho ideias quando quero: ordeno a minha inteligência buscá-las, tatear. A mão e a inteligência são escravas, cada uma com suas atribuições. O homem é uma vontade servida por uma inteligência. (JACOTOT, t. III, 1835-1836, p.430-431 *apud* RANCIÈRE, 2011, p. 84)

Ao dizer: tenho ideias quando quero, Descartes apresenta o poder da vontade sobre o entendimento. Enfatiza o poder da vontade, cuja ausência é distração. Contrário à tese do “*quem quer, pode*”, mantida por ambiciosos que congregam círculos intelectuais, a única insígnia da qual defendemos é a da *igualdade das inteligências* (RANCIÈRE, 2011, p. 86), que reforça o poder de cada homem, quando é capaz de se ver igual a todos os outros e julga todos os outros iguais a si. Sendo assim, todos os homens têm em comum a capacidade de aprender, e somente ao experimentar o ato de comunicar será, então, capaz de transmitir ideias e sentimentos que se contradizem.

Por isso é preciso buscar nos livros, não daqueles que submetem as vontades do leitor, forçando a ação, mas com os poetas que trabalham “o abismo entre o sentimento e a expressão, entre a linguagem muda da emoção e o arbitrário da língua” (RANCIÈRE, 2011, p. 101) ao aprender, repetir, imitar, traduzir, decompor e recompor ao esboçar uma vontade que é a de “relatar e de fazer experimentar aos outros aquilo pelo que se é semelhante a eles” (RANCIÈRE, 2011, p. 104).

Nesse interim, podemos acreditar em uma sociedade de emancipados quando prevalecer a igualdade, mas não na igualdade decretada por lei ou buscada através da força, mas uma igualdade em ato, “verificada a cada

passo por esses caminhanes, que, em sua constante atenção a si próprios e em sua infinita revolução em torno da verdade, encontram as frases próprias para se fazerem compreender pelos outros”, pois somente o igual compreende o igual, como em um exercício de igualdade que constitui a capacidade intelectual e torna uma sociedade de iguais possível.

2. O espectador, o paradoxo e a dimensão política da arte

As teses que trabalharemos agora vem do escrito posterior de Rancière, *O espectador emancipado*, que nasce com a finalidade de apresentar as tendências do espectador a partir das teses apresentadas n’*O mestre ignorante*. Posto que aqui a proposta é refletir acerca do papel da arte contemporânea, da emancipação intelectual e o papel do espectador⁵, precisamos, junto de Rancière, reconstituir a teia de pressupostos que colocam a tese do espectador nas relações entre arte e política, para, em seguida, delinear as implicações que julgam as políticas da arte na formação dos sujeitos políticos.

Numerosas são as críticas ao teatro, e, podem ser reduzidas a uma fórmula básica: paradoxo do espectador, diz Rancière (2012, p. 08), simples de formular, eis que não há teatro sem espectador, porém, visto as críticas sustentadas, ser espectador é um mal. Vejamos: o que o espectador vê é uma aparência, pois olhar não é conhecer. O espectador ignora processos de criação e a realidade se mantém escondida, sem interferências. Em seguida, o espectador fica imóvel e faz prevalecer a passividade. Nesse sentido, existe a tese de que ser espectador, a partir das críticas sustentadas, é um exercício de não conhecimento e de não ação que acarreta a

⁵ Na entrevista concedida à *Cult*, Rancière afirma que, diante de um espetáculo, seja ele o cinema, teatro ou as artes plásticas, o espectador se encontra obrigado a pensar, posto que está submetido a um trabalho de síntese (in LONGMAN, G.; VIANA, D. *Rancière: “A política tem sempre uma dimensão estética”*. Revista cult, 2010. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/entrevista-jacques-ranciere/>>. Acesso em: 29. nov. 2018).

ignorância e produz personagens fadados a viver presos na ilusão e na passividade.

Contudo, essa manifestação crítica do espectador iludido e passivo é superada, quando o teatro começa a questionar o papel do espectador engajado, submetido ao drama, ou seja, a ação. Essa nova reformulação do teatro conhece duas fórmulas antagônicas: primeiro, é preciso fazer com que o espectador saia da aparência e abandone a empatia de identificação com personagens em cena, resultando na saída de seu embrutecimento ao obrigá-lo a trocar a posição de espectador pela de indagador acerca dos fenômenos apresentados e de suas causas. Segundo, e aqui se encontra o antagonismo, é preciso abolir a distância reflexiva, pois o espectador, ao ser retirado da posição que somente examina, é lançado à ação teatral (RANCIÈRE, 2012, p. 08). Tais são as premissas do teatro épico de Brecht e o teatro da crueldade de Artaud, eis que as iniciativas de reformulação do teatro oscilaram entre esses dois polos, e, como defende nosso autor, “pretenderam transformar o teatro a partir do diagnóstico que levava à sua supressão” (RANCIÈRE, 2012, p. 10).

Nesses dois âmbitos teatrais, a divisão orienta a supressão do próprio teatro. Posto que somos arrastados à lógica da estrutura pedagógica. Como vimos, na lógica pedagógica, o ignorante é aquele que não sabe o que ignora e nem tem como saber, já o mestre sabe como torná-lo objeto de saber, o momento de ser e os protocolos a serem seguidos, posto que não há ignorante que já não tenha históricos de saber, visto muitas coisas sozinhas, ouvindo e repetindo, progredindo conforme comparações com o já feito. Mas para o mestre progressista, o saber desse aluno é apenas *saber de ignorante*, nesse momento, os protocolos de saber promovem o abismo ou a distância do mestre e do aluno, pois um compreende a ignorância e o outro não sabe o que é. Eis que o ensino progressivo ensina: o reconhecimento da própria incapacidade e o surgimento da desigualdade das

inteligências. Nesse momento, predomina, como vimos, o embrutecimento. Opondo-se ao embrutecimento, a emancipação intelectual nasce como reconhecimento da igualdade das inteligências ao propor que todos somos capazes de compreender, posto que

o animal humano aprende todas as coisas como aprendeu a língua materna, [...] a fim de assumir um lugar entre os seres humanos: observando e comparando uma coisa com outra, um signo com um fato, um signo com outro signo. [...] desse ignorante que soletra os signos ao intelectual que constrói hipóteses, o que está em ação é sempre a mesma inteligência, uma inteligência que traduz signos em outros signos e procede por comparações e figuras para comunicar suas aventuras intelectuais e compreender o que outra inteligência se esforça por comunicar-lhe. (RANCIÈRE, 2012, p. 15)

Esse exercício de tradução é o núcleo da aprendizagem e da prática emancipadora do mestre ignorante. Mas qual a relação entre o ignorante, o mestre progressista e o espectador? Dada a urgência de nossos tempos, a perda de ilusão faz com que artistas pressionem espectadores, talvez os espectadores até saibam o que é preciso ser feito, desde que a performance os faça sair da passividade. Mas, eis que, exigir do espectador esse salto que rompe a passividade é a primeira característica que os reformadores teatrais têm em comum com os pedagogos embrutecedores, nos diz Rancière, pois o que cria a distância são as oposições lógicas criadas para fomentar uma divisão no sensível, porque fazer uso da oposição “atividade e passividade”, gera manifestações contrárias a ação. Essas manifestações de oposição são “alegorias encarnadas da desigualdade. Por isso é possível mudar o valor dos termos, transformar o termo “bom” em ruim e vice-versa, sem mudar o funcionamento da própria oposição” (RANCIÈRE, 2012, p. 17).

Nesse sentido, enquanto atores em cena agem, ou melhor, estão em prática contra o ordenamento desigual vigente, resta desqualificar o espectador. Posto que antes, ao fazer uso do movimento da história,

cidadãos considerados ativos elegiam e viviam da renda dos outros, cidadãos considerados passivos eram indignos, pois meramente trabalhavam para ganhar a vida. Disso parte o movimento de inversão, pois mesmo com o reordenamento da oposição, o essencial permanece: os que têm capacidade e os que não têm. A emancipação começa quando se pode questionar a oposição entre apenas olhar e agir (RANCIÈRE, 2012, p. 17). Com isso, o espectador também age como aluno ou intelectual ao fazer uso do que ver, quando esse aluno é capaz de selecionar, comparar e interpretar, ele cria e interpreta sua própria história, pois assim são os espectadores que mesmo distantes, são também interpretes presentes e ativos que sabem não apenas observar o que lhes é apresentado, mas fazer uso do que lhes tem sido oferecido.

Quanto aos poderes subversivos da arte, novamente temos sua boa capacidade ao responder às formas de dominação econômica, estatal e ideológica (RANCIÈRE, 2012, p. 51). Mas há também a boa capacidade da arte para reafirmar o contrário: como artistas que preferem fazer da arte, holofote de ícones midiáticos, propagandas publicitárias que apenas reproduzem o “poder” sobre a percepção. Em todos os espaços encontramos “manifestações artísticas”, desde criar imagens com personagens desconhecidos e ideias indecifráveis até inserção de performances no mundo globalizado, seja nos museus ou nos subúrbios, a fim de desencadear relações sociais. Se o intuito é repolitizar a arte, as práticas são diversas. Logo, o que vemos em um teatro ou em outras manifestações artísticas, são signos sensíveis. Reconhecê-los é fazer a leitura de nosso mundo, para que possamos criar sentimentos de proximidade ou distância através de novas formas de interpretação. Rancière chama essa relação de modelo pedagógico da eficácia da arte (2012, p. 51).

Ora, já não podemos acreditar na correção dos costumes sustentado pelo teatro, mas ainda aceitamos a dimensão crítica para nos ajudar a

escapar das artimanhas da representação dominante. Em 1760, esse modelo foi questionado por Rousseau na *Lettre sur les spectacles*, quando percebe ser o teatro não totalmente educador, mas, para além disso, um agente moral dos costumes populares, como a lição de moral presente no *Misanthropo* de Molière. A crítica de Rousseau perpassava a ruptura da linha representativa com a performance dos corpos teatrais, sentido e efeito (RANCIÈRE, 2012, p. 54). Os problemas apontados por Rousseau no personagem de Molière também pode ser atravessado pelas considerações fotográficas na contemporaneidade: o que esperar dos espectadores que observam, nas exposições, fotografias de extermínios? Revolta, simpatia, agressividade com o que lhes é apresentado pelos fotógrafos? A questão não é fácil de ser esgotada, mas talvez o artista não tenha como objetivo apresentar um material de caráter duvidoso, mas sim um problema que perpassa na fórmula de representação, como “na pressuposição de um *continuum* sensível entre a produção de imagens, gestos ou palavras e a percepção de uma situação que empenhe pensamentos, sentimentos e ações dos espectadores”, nos diz Rancière (2012, p. 54).

O êxito da arte não reside na transmissão de conteúdos para o comportamento ou para desvendar representações, e, sim, como Rousseau também nos apresenta, na decorrência das disposições dos corpos, nos espaços e tempos que determinam as maneiras de ser (RANCIÈRE, 2012, p. 55). A eficácia do teatro denunciada por Rousseau, portanto,

punha em curto-circuito o pensamento dessa eficácia por meio de uma alternativa demasiado simples. Pois o que ela opõe às duvidosas lições de moral da representação é simplesmente a arte sem representação, a arte que não separa a cena da performance artística e a da vida coletiva. Ao público dos teatros ela opõe o povo em ato, a festa cívica em que a cidade se apresenta a si mesma, como faziam os efegos espartanos celebrados por Plutarco. (RANCIÈRE, 2012, p. 55)

Nesse sentido, Rousseau traz à discussão a tese de Platão acerca da mimese teatral e a boa mimese, pois a tese apresenta o lugar da política da arte, como “a coreografia da cidade em ato, movida por seu princípio espiritual interno, cantando e dançando sua própria unidade” (RANCIÈRE, 2012, p. 56), para, em seguida, subtrair ambas, substituir a pretensa representação e corrigir costumes por um modelo arquético, diretamente ligado a costumes e formas de ser da comunidade, mantido até o século XX. Portanto, de diversas fórmulas que acompanham a arte até a contemporaneidade, uma prevalece, que é a supressão da arte por si mesma, inversão da lógica, quando faz do espectador, ator, ou quando o resultado é a performance que sai do teatro e se manifesta nas ruas, ou simplesmente anula-se a dimensão arte e vida dentro de museus. Então, “o que se opõe [...] à pedagogia incerta da mediação representativa é outra pedagogia, a da imediatez ética” (RANCIÈRE, 2012, p. 56).

Essa polaridade perturba a eficácia estética e causa separação, descontinuidade entre as formas sensíveis da arte e a apropriação sensível dos espectadores pela arte. Essa distância pode ser dada mediante ruptura da análise da arte com o paradigma representativo, e, nesse sentido, Rancière nos apresenta como exemplo a análise feita por Winckelmann do *Torso* de Belvedere, que define o caráter da perda de liberdade de um povo que se desfaz na ociosidade, nesse caso não há o que representar. Aqui arte e vida se separam, logo “a estátua está subtraída a todo e qualquer *continuum* que garanta uma relação de causa e efeito entre a intenção de um artista, um modo de recepção por um público e certa configuração da vida coletiva” (RANCIÈRE, 2012, p. 57). Portanto, o paradoxo presente define a configuração e a “política” daquilo que Rancière chama de regime estético da arte, ao propor a eficácia da suspensão das formas da arte e da relação com o público, pois o que antes representava a figura de um deus, hoje já

não tem valor religioso ou cívico, não é garantia de grandeza social, não produz mobilização dos corpos e nem mudança de costumes. Somente permanece dentro de museus a alimentar a curiosidade de visitantes anônimos.

Então, a ruptura estética se dá pelo rompimento entre produção artística e fins sociais, e pela desconexão entre a sensibilidade da significação e de seus efeitos. Essa ruptura, resulta, melhor dizendo, no dissenso⁶, que é, para Rancière, um conflito. É através do dissenso que temos o encontro da arte com a política. O dissenso, logo, encontra-se no cerne da política. A política, portanto, como dito acima, nada tem a ver com exercício do poder, leis e instituições: sua questão é pensar sujeitos e objetos e a relação com as instituições, como essas relações podem definir uma comunidade política, como os objetos se firmam através dessas relações, e que sujeitos são aptos a discutir sobre eles. Sua finalidade, apresenta-nos Rancière, é a reconfiguração dos âmbitos sensíveis onde se definem objetos comuns (2012, p. 57). Para tanto, é preciso romper o ordenamento “natural”, cujo fim é a obediência ao voltar os corpos à vida pública ou à privada, na organização dos espaços ou tempos, maneiras de ser, ver e dizer. Para Rancière, essa lógica começa a partir da distribuição do visível e do invisível, da palavra e do ruído, designado por ele de Polícia. Em contraposição a esse ordenamento dos corpos, a política rompe com esse ordenamento, eis, que “a política é a prática que rompe a ordem da polícia [...] por meio da invenção de uma instância de enunciação coletiva que redesenha o espaço das coisas comuns”, começando a partir de uma ruptura nos espaços, quando os indivíduos se veem livres para escolherem serem o que são, se fazer ouvir e se verem livres para discutir.

⁶ Segundo o autor, “o dissenso não é a diferença dos sentimentos ou das maneiras de sentir que a política deveria respeitar. É a divisão no núcleo mesmo do mundo sensível que institui a política e a sua racionalidade própria”. (RANCIÈRE, J. *O dissenso*. In: *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996).

Portanto, as produções artísticas perdem funcionalidade e se perdem na dissociação do corpo de experiências, como a estátua do *Torso*, desprovido de seu caráter, privado do que antes era seu mundo. Logo, fazer uso da apropriação estética é se constituir para fora da divisão policial dos lugares, movendo-se para novos modos de agir, ao fazer uso do movimento das “paixões” a partir das exposições das obras dentro de museus ou em enciclopédias. Eis, portanto, arte e política como paradoxo e como formas de dissenso, cuja manifestação é a reconfiguração da experiência sensível (RANCIÈRE, 2012, p. 63).

3. Os laços entre estética e política: a noção de partilha

Para responder questões sobre atos estéticos que configuram na experiência novos modos de sentir e induzir formas de subjetividade política, Rancière traz, na obra *O desentendimento*, análises dedicadas à “partilha do sensível”, enquanto cerne da política (2009, p. 11). Nesse momento, fecharemos nosso artigo com as articulações do regime estético das artes e seus modos de transformação. Para isso, vejamos como o autor pensa o regime da arte em seus modos de articulação e de visibilidade, a fim de propor por essa via a ideia da efetividade do pensamento. Para Rancière, a partilha do sensível é um sistema que revela a existência de um *comum* e recortes que partilham partes e definem lugares; essa repartição de partes e lugares tem por fundamento uma partilha de espaços, tempos e tipos de atividades que delineiam a participação desse *comum* e dessa partilha (2009, p. 11). Desse modo, mediante a partilha que constitui o comum, demarcamos a seguir um fio condutor que leva do filosófico ao político, e mostramos as passagens propostas pelo autor que levam da arte à política. O fio condutor é mostrar como a partilha do sensível delineia a estrutura da comunidade política com base no encontro discordante das percepções individuais, tendo-se por ponto de chegada como, mediante o encontro da

estética com a política, organizamos o sensível, nesse encontro nos damos a entender, vemos e construímos visibilidade e inteligibilidade dos acontecimentos políticos.

Para Rancière a partilha do sensível revela a existência de um comum e os recortes que nele definem lugares e partes respectivas, fixando um comum partilhado em meio a partes exclusivas, ou seja, o conceito é apresentado como: “Pelo termo de constituição estética deve-se entender aqui a *partilha do sensível* que dá forma à comunidade. *Partilha* significa duas coisas: a participação em um conjunto comum e, inversamente, a separação, a distribuição em quinhões. Uma partilha do sensível é, portanto, o modo como se determina no sensível a relação entre um conjunto comum partilhado e a divisão de partes exclusivas.” (RANCIÈRE, 2009, p. 07).

Nesse sentido é que “essa repartição das partes e dos lugares se funda numa partilha de espaços, tempos e tipos de atividade que determina propriamente a maneira como um *comum* se presta à participação e como uns e outros tomam parte nessa partilha” (RANCIÈRE, 2009, p. 15). Mesmo que na Antiguidade houvesse a prerrogativa de que o cidadão é quem toma parte ao governar e ser governado, outra forma de partilha precede essa ideia de “tomar parte”, pois há aqueles que determinam quem deve tomar parte e quem não deve. Mesmo na Antiguidade, quando Aristóteles defendia que o homem é um animal político, havia escravos que, por mais que compreendessem a linguagem, não eram inseridos nessa lógica. Outro exemplo é o artesão. Platão define ser o artesão impossibilitado, por haver a instância do trabalho que o impossibilita de fazer parte de decisões políticas. Logo, “a partilha do sensível faz ver quem pode tomar parte no comum em função daquilo que faz, do tempo e do espaço em que essa atividade se exerce” (RANCIÈRE, 2009, p. 16), para, então, a partir de ocupações, sabermos quem tem competências ou incompetência para o comum, ser visível ou não, ter voz ou não. Nesse sentido, na base da

política há uma estética que é “um recorte dos tempos e dos espaços, do visível e do invisível, da palavra e do ruído que define ao mesmo tempo o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência” (RANCIÈRE, 2009, p. 16).

Dessa maneira, a política é uma prática que toma parte do que vê e do que pode ser dito sobre o que é visto, das competências para isso, e, das especificidades do espaço e do tempo. A partir dessa estética primeira (política), podemos pensar “práticas estéticas” no sentido tradicional como formas de visibilidade da arte, lugares que ocupam e do que fazem no comum, capazes intervir, como nos diz Rancière, “na distribuição geral das maneiras de fazer e nas suas relações com maneiras de ser e formas de visibilidade” (2009, p. 17).

Para o autor, a política tem uma dimensão estética, na medida em que ambas, estética e política, organizam o sensível. É nesse sentido, que ambos, tanto a estética, quanto a política, só podem ser democráticas se estiverem dispostas a incentivar as diversas formas de manifestações dentro da comunidade: quando tais formas estão comprometidas com a política em um regime de indeterminação das identidades, ao regime de deslegitimação das posições de palavra, e, desregulação das partilhas do espaço e do tempo. E um exemplo é quando acompanhamos em *A noite dos proletários*, anônimos, sem voz ou proletários, saírem de sua zona de indeterminação e tornarem-se espectadores capazes de perturbar as divisões do sensível. Para, com isso, romperem com a máxima de que trabalhadores não tem tempo de se dedicar às formas e traços de sua individualidade. Eis que toda condição é passível de se reconfigurada sob regimes de percepções e significações ao fazer surgir novas formas de distribuição de capacidades.

Podemos dizer, então, que esse regime estético é a democracia, com seu regime de assembleias de artesãos, leis escritas intangíveis e a

instituição teatral, ou mesmo na literatura com Flaubert, quando publica *Madame Bovary* e *A educação sentimental* fazendo surgir o que podemos nomear com o autor de “a democracia em literatura”, por trazer outra dimensão literária para além da mera instrução. Uma vez que, o romance moderno ultrapassa os limites do que antes nos era dado como hierarquia de sujeitos, como no romance clássico, e, exibe novas percepções, capazes de mostrar outras formas de vidas possíveis. Cujas capacidades são de “formar o tecido dissensual no qual se recortam as formas de construção de objetos e as possibilidades de enunciação subjetiva próprias à ação dos coletivos políticos” (RANCIÈRE, 2012, p. 65). Nessa perspectiva, Rancière afirma ser a política responsável por produzir sujeitos anônimos capazes de falar, e a política própria à arte no regime estético, forma o mundo sensível desse anônimo, do qual manifesta o *nós* político.

Logo, para Rancière, a politicidade sensível é atribuída de inúmeras maneiras na partilha estética, presente no teatro, na página ou coro, seguindo, principalmente, lógicas próprias em épocas e contextos diferentes, capazes de desenvolver inovações que embaralham, nos dizeres de Rancière, “as regras de correspondência à distância entre o dizível e o visível, próprias à lógica representativa” (RANCIÈRE, 2009, p. 20), por isso sua importante transformação tanto na lógica representativa, quanto na política. Com isso, *A partilha do sensível* junto de *O espectador emancipado* fazem pensar, por um lado, a abertura à arte e, por outro, a importância política e intelectual do lugar do espectador diante do espaço e do cenário no qual está inserido. Afinal, toda atividade comporta uma visão de espectador do mundo e toda posição de espectador já nos deixa a possibilidade de interpretar com um olhar que desvia o sentido do espetáculo⁷.

⁷ LONGMAN, G.; VIANA, D. Rancière: “A política tem sempre uma dimensão estética”. Revista cult, 2010. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/entrevista-jacques-ranciere/>>. Acesso em: 24. nov. 2018.

Portanto, em *A partilha do Sensível* são delimitados os campos em que, na política, com existência de um comum e, na estética, dando forma à comunidade, em ambas temos a repartição, das partes e dos lugares, que se fundamenta em uma partilha dos espaços. Para isso, precisamos ter em mente a ideia de comunidade, seja ela política, seja ela governada por um poder, cenário em que Rancière apresenta a partilha democrática do sensível, pela qual se tira o homem, o trabalhador de seu espaço privado e lhe oferece o espaço preciso para fazer parte da arte, para se capacitar a compreender sua própria capacidade, para desenvolver novas formas de percepções que estruturam a comunidade, e para manter a identidade de cidadão deliberante – assim “o romance torna-se grande arte quando a vida de qualquer um se transforma em arte. [...] A partir do momento em que tudo é representável, não há mais especificidade”⁸.

Referências

Principal

RANCIÈRE. *A partilha do sensível*. São Paulo: Editora 34, 2009.

RANCIÈRE, J. *Nas margens do político*. Lisboa: KKYM, 2004.

RANCIÈRE, J. *O desentendimento: Política e filosofia*. São Paulo: Ed.34, 2018.

RANCIÈRE, J. *O desentendimento: Política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996.

RANCIÈRE, J. *O espectador emancipado*. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

RANCIÈRE, J. *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

⁸ LONGMAN, G.; VIANA, D. Rancière: “A política tem sempre uma dimensão estética”. Revista cult, 2010. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/entrevista-jacques-ranciere/>>. Acesso em: 24. nov. 2018.

RANCIÈRE, J. *O dissenso. In: A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RANCIÈRE, J. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014.

RANCIÈRE, J. *Políticas da escrita*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

Complementar

CARTA, G. *A falácia democrática*. Carta Capital, 2014. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/revista/819/a-falacia-democratica-198.html>>. Acesso em: 24. Nov. 2018.

A democracia que nossas oligarquias defendem é, de fato, o confisco da democracia. Entrevista com Jacques Rancière. Instituto Humanitas Unisinos, 2014. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/535026-a-democracia-que-nossas-oligarquias-defendem-e-de-fato-o-confisco-da-democracia-entrevista-com-jacques-ranciere>>. Acesso em: 24. Nov. 2018.

FREIRE, V, T. *Os riscos da razão: a luta de classes não é moderna; foi pensada pelos antigos*. Folha de S. Paulo, 1995. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/9/10/mais!/4.html>>. Acesso em: 24. Nov. 2018.

LONGMAN, G.; VIANA, D. *Rancière: “A política tem sempre uma dimensão estética”*. Revista cult, 2010. Disponível em: < <https://revistacult.uol.com.br/home/entrevista-jacques-ranciere/>>. Acesso em: 24. nov. 2018.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org