

VIRTUALIA

JOURNAL

Volume 1 #1

2026



UFOP

Virtualia Journal [recurso eletrônico]. - v. 1, n. 1 (2026-). - Ouro Preto :
Universidade Federal de Ouro Preto, Instituto de Filosofia, Artes e
Cultura, Departamento de Filosofia , 2026-
1 recurso online.

Publicação continua

e-ISSN:

Disponível apenas online.

Antiga Revista Fundamento (2010-2025)

1. Filosofia - Periódicos. 2. Arte - Periódicos. 3. Tecnologia –
Periódico. I. Universidade Federal de Ouro Preto. Instituto de Filosofia,
Artes e Cultura. Departamento de Filosofia.

CDU· 101

Bibliotecária: Gracilene Maria de Carvalho, CRB6-3067 (SISBIN/UFOP)

SUMÁRIO


| | |
|---|-----------|
| Sócrates Viajante: Algumas Figuras | 01 |
| Gilberto de Melo Caldat | |
| O Campo de Batalha Simbólico do Woke: Mídia, Publicidade e Poder | 11 |
| Vitor Emanuel Alves de Souza Gripp | |
| Habermas e o Contexto Brasileiro: Tradução Teórica e Desafio Prático | 27 |
| Marco Bettine | |
| Panorama Sobre o Conceito de Encarnação: do Século IV d.C. ao XVIII | 53 |
| Fabiano Veliz | |
| Câmeras e Corpos: Heidegger, Cavell e o Anseio de Ver Tecnológico | 70 |
| Igor Costa do Nascimento | |
| A Reversão do Momento Protético | 91 |
| Rodrigo Zagonel Mickus | |

Sócrates Viajante: Algumas Figuras

Gilberto de Melo Caldat

Universidade Federal do Paraná - UFPR

 <https://orcid.org/0000-0003-4513-1584>

 <http://lattes.cnpq.br/2103925286785338>

gilbertomcaldat@gmail.com

Resumo

Este artigo pretende apresentar o personagem do Sócrates platônico da *República* como uma espécie de viajante, utilizando-se para isso de algumas imagens de viagem que Platão lança mão logo no início de seu diálogo: a *catábasis*, a *theōriā*, as viagens náuticas, as jornadas de longa distância. Pretende-se com isso demonstrar que mesmo o sedentaríssimo Sócrates que, segundo Diógenes Laércio, não viajou senão em ocasiões de guerra, ou ainda, o Sócrates, o mais enraizadamente ateniense e dos filósofos, pode ser visto também sob o prisma de um certo nomadismo.

Palavras-chave: Platão; Sócrates; *República*; Filosofia; Viagens; Viajantes.

Abstract

This article aims to present the character of Plato's Socrates in *The Republic* as a kind of traveler, using some images of travel that Plato employs at the beginning of his dialogue: the *catabasis*, the *theōriā*, nautical voyages, and long-distance journeys. The aim is to demonstrate that even the very sedentary Socrates, who, according to Diogenes Laertius, traveled only in times of war, or even Socrates, the most deeply rooted Athenian of philosophers, can also be seen from the perspective of a certain nomadism.

Keywords: Plato; Socrates; *Republic*; Philosophy; Travel; Travelers.

Introdução

É conhecida a frase de Diógenes Laércio, em suas *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, que afirma sobre Sócrates o seguinte: “ao contrário da maioria dos filósofos, não lhe pareceu necessário viajar, a não ser em expedições militares” (LAÉRCIO. *Vidas* II, 22). Ora, se de um lado ela denota o sedentarismo consciente do ‘mais ateniense’ dos filósofos, de outro ela afirma que é prática comum ao restante deles essa espécie de nomadismo que os faz estranhos itinerantes sempre à procura do saber. Heródoto já assim o afirmava no livro I, 30, 2 de suas *Histórias*, onde Creso, referindo-se a Sólon, em uma das mais antigas referências ao termo filosofia, diz – “por amar conhecer, você muito viajou o mundo para contemplá-lo”¹ (*Hist.*, I, XXX) –. Além disso, são deveras famosas as viagens de Pitágoras, que teria ido ao Egito, a centralidade da metáfora do caminho para Parmênides, além das igualmente célebres viagens dos sofistas (esses sábios errantes) e de seu mais ferrenho opositor, Platão, que também, enquanto viajante, teria repetido a navegação de Pitágoras às terras sagradas do Nilo, além de se alçar mais de uma vez à Siracusa, buscando fazer, como é bem sabido, do tirano local, um filósofo à moda platônica. Inútil ainda é dizer que de Homero a Apolônio de Rodes, dos poetas errantes a Luciano de Samósata, a tradição das viagens permeia o mundo grego arcaico e clássico, assim como o mundo helenístico, suas sabedorias e literaturas, desde a épica até a filosofia e a sátira.

Sabendo disso, cabe-nos então a pergunta: será mesmo que não poderíamos colocar também o “sendentaríssimo”² Sócrates na conta dos viajantes? Para nós, quiçá a resposta para isso possa ser ao menos indicada a partir de uma certa leitura já do cenário e dos livros iniciais da *República* de Platão, uma vez que ali, naquele pequeno passeio da acrópole até o porto, Sócrates perfaz, junto de Glauco, algumas figuras de viajante. Sigamos a elas.

1. Passeio Ao Pireu, A Catábase Socrática

Quando Sócrates desce com Glauco a noturna colina, da acrópole ao Pireu, na passagem inicial da *República* (PLATÃO, 327a), ele de alguma forma repete os passos heroicos de Odisseu, que buscara, através de sendas desconhecidas, o caminho de volta à casa.

¹ Hós filosoféôn gen polén theôries: ὥς φιλοσοφῶν γῆν πολλὴν θεωρεῖς.

² A brincadeira aqui é com a própria descrição de Diógenes Laércio, para quem só em condições de urgência bélica Sócrates teria saído de Atenas.

É bem popular a passagem em que o herói itacense desce ao Hades³ para buscar, nesse espaço ignoto e invisível, a via certa para retornar até Ítaca, lugar onde clamaria novamente o trono que a ele, por direito, pertencia. De sua parte, qual um êmulo do herói homérico, o Sócrates platônico busca, ao descer ao Pireu das Bendideias⁴ – e “encontrando” por lá a Bela Cidade invisível da Filosofia: onde se escondera a justiça, a que nenhum herói antes galgara –, uma espécie singular de dádiva/resposta para “retornar” para sua Atenas bem-amada. Tão somente com o “paradigma dadivoso” da justiça em mãos – encontrado no chão do porto – é que Sócrates, assim como Odisseu fizera em sua ilha, poderá ‘clamar’, quando de volta à célebre cidade ática onde nascera, seu lugar, sua dignidade – agora não mais sendo alvo de zombarias e xingamentos – seu ‘trono’, enfim, de rei-filósofo.

Como Odisseu descendo ao Hades, Sócrates e Glauco também devem descer (*katében*) em inaudita viagem, portanto, ao sítio escuro, um tão somente iluminado por tochas e sob os augúrios de um grande sacrifício – a figura da morte em uma hecatombe de ao menos cem bois no solo consagrado do porto – como nos lembra Planeaux⁵. O espetáculo estrangeiro, que não devia em nada aos já tradicionais espetáculos locais, qual nos relata o Sócrates platônico, era, como nos é bem sabido, em homenagem à deusa semibárbara Bêndis, que se por um lado evocava os rituais noturnos e orgiásticos de Dioniso, como indica Dorter⁶, de outro lado se ligava ao herói trácio Deloptes, herói relacionado à cura, o que com certeza, nos tempos da epidemia que assolou Atenas no início da guerra do Peloponeso, alavancou a curiosidade e a esperança dos atenienses em relação à divindade e seu festival. Jacob Howland ainda nos remete à relação da deusa com a ideia de imortalidade, seu vínculo lunar traria consigo, para o intérprete, igualmente uma representação da constante renovação solar, o ciclo de vida e morte do sol⁷. A imagem trazida então pela deusa e seu espetáculo, cenário inicial do diálogo, já marca, destarte, a descida de Sócrates e Glauco ao Pireu, como uma descida que ao mesmo tempo que encontrará as escuras veredas da morte, ali mesmo contemplará também o caminho da cura, da renovação, da nova vida, da imortalidade quiçá.

³ A descida de Odisseu ao Hades é descrita no Canto XI da *Odisseia*.

⁴ Espetáculo então ainda desconhecido dos atenienses, pois era ali festejado pela primeira vez em terras áticas.

⁵ PLANEAUX, 2000-2001, p. 176-177.

⁶ DORTER, 2006, p. 24.

⁷ HOWLAND, 2018, p. 17-18.

De resto, a própria imagem do porto do Pireu, se por um lado evocava o poderio naval ateniense, o que por si só poderia lembrar a cruenta e quase permanente situação de guerra entre os gregos, de outro lado poderia evocar uma zona de transição, de partidas e chegadas, o que o ligaria também, como quer Dörter, ao mito de Er e sua própria zona transitória, onde as almas dos mortos embarcariam de uma para outra vida⁸. Caso nos coloquemos ainda na perspectiva daqueles contemporâneos de Platão que receberam ou ouviram, vindo diretamente do forno, o texto do filósofo, seja na Academia ou nas ruas de Atenas, compreenderemos que eles poderiam constatar facilmente, pois também contemporâneos a eles, que a maioria dos personagens presentes no diálogo tiveram suas mortes ligadas à recente guerra do Peloponeso (Sócrates, Nicerato, Céfalo, Polemarco) e algumas vezes ao próprio cenário específico do diálogo, muito possivelmente Glauco (na batalha de Muniquia).

O fato que queremos marcar aqui fica mais evidente com isso, o cenário para o qual o filósofo e seu amigo partem é também uma espécie de submundo, de mundo dos mortos, onde o vulto da morte está presente, imenso, para qualquer direção que se olhe. Assim o passeio de poucos quilômetros que separam a acrópole do Pireu se transforma, sob a pena de Platão, em uma viagem insondável, viagem parecida com aquelas de Héracles, Orfeu e Odisseu. Uma *catábasis*, uma descida ao mundo dos mortos, típica de personagens heroicos, aqueles que conseguem, de alguma maneira, transpor o intransponível – “quebrar a barreira do espaço e do tempo para ir ainda vivo ao submundo” (BERNABÉ, 2015, p. 16) –, saltar, geralmente na companhia de um deus ou de uma deusa, a extraordinária fronteira que separa o humano do divino, e, depois de tal inacreditável jornada até lá, ainda assim voltar, em *anábase*⁹, ao mundo daqueles homens que ainda seguem bem vivos. Se Glauco desce a tal mundo na companhia do semidivino Sócrates, aquele que se fez companheiro de Apolo ao seguir a missão dada pelo oráculo, Platão desce até lá guiado pela deusa semibárbara Bêndis, cabe a ela colocar o filósofo (e a nós, que o seguimos) nesse

⁸ DÖRTER, 2006, p. 23.

⁹ Se ‘*catábasis*’ é o termo grego a indicar uma descida, a ‘*anábase*’ é o termo que lhe é oposto e que indica uma subida. A *República* começa com a imagem de uma *catábasis* feita por Sócrates e Glauco – desde a cidade alta de Atenas até o porto do Pireu – e termina com a imagem do retorno dos mesmos personagens, com Sócrates e Glauco perfazendo o caminho contrário, a saber, uma *anábase*, a subida de retorno de ambos desde o Pireu até a cidade alta.

caminho exótico onde enfim encontraremos seu festival, seu ciclo constante de morte e vida, seu imortal espetáculo da verdade¹⁰.

Perfila-se aí então a primeira imagem do Sócrates viajante: aquela que figura o filósofo ao lado dos heróis que conseguiram ultrapassar a barreira entre o mundo dos vivos e o dos mortos. O heroico Sócrates de Platão é, como eles, também capaz de uma *catábasis* mítica. Além disso, lembremos, é claro, que tal imagem de Sócrates prefigura o personagem ao qual ele mesmo se reportará duplamente no trecho final do diálogo: o filósofo modelar da alegoria da caverna e o mítico Er, figuras que são, nesse sentido, sob a pena platônica, duplos do próprio Sócrates descendo ao mundo dos mortos.

2. Passeio Ao Pireu, A *Theōriā* Socrática

Theōriā, em primeiro lugar, poderia ser dita, na definição de Ian Rutherford¹¹, uma “delegação religiosa” encarregada de ir a determinados festivais, sendo seus membros participantes desses enquanto observadores. O *theōrós* ou teórico ganharia ainda, partindo dessa primeira definição, o sentido de peregrino ou delegado cívico, aquele que teria como papel fundamental o de observar, de ser, para sua cidade, o vero, o oficial espectador de festivais. Ainda segundo o intérprete, os linguistas modernos pendem de um lado a outro sobre o real sentido da palavra *theōrós*, uns preferindo o caráter de observador (em sua generalidade) e outros o especificando enquanto observador de deus. *Theōriā* ainda poderia designar, segundo ele, em alguns casos, o próprio festival ou espetáculo ou ganhar o sentido geral de observação/contemplação, para lá de seu contexto estritamente religioso. A *theōriā* poderia ser ainda aquele festival assistido por homens sem ligação oficial com as cidades-estado e que o assistiriam em caráter privado. Em Heródoto, como vimos, a *theōriā* se refere às viagens dos homens sábios, como Sólon, feitas para explorar/conhecer. Resumindo tais sentidos, Andrea Nightingale, afirma o seguinte sobre tal prática cultural:

Na prática tradicional da *theoria*, um indivíduo (chamado *theoros*) fazia uma jornada ou peregrinação com o intuito de testemunhar certos eventos ou espetáculos. No período clássico, a *theoria* tomou a forma de peregrinação aos oráculos ou festivais

¹⁰ A expressão “espetáculo da verdade” é utilizada por Platão, na passagem 475e de sua *República*, para descrever o que o filósofo deve ser capaz de, deve amar contemplar.

¹¹ RUTHERFORD, 2013, p. 3.

religiosos. Em muitos casos, o *theoros* era enviado por sua cidade como um embaixador oficial: esse *theoros* cívico viajava para um centro oracular ou festival, lá assistia aos eventos e espetáculos, e retornava para casa com um relatório oficial de testemunha ocular. Um indivíduo poderia também fazer a viagem da *theoria* sob um caráter privado: o *theoros* privado, no entanto, responderia apenas por si mesmo e não precisaria publicizar suas “descobertas” quando retornasse para sua cidade. Tanto na sua forma cívica quanto na privada, a prática da *theoria* englobava toda a jornada, incluindo a saída de casa, o contemplar e a volta final. Mas em seu centro estava o ato de ver, geralmente focado em um objeto sagrado ou espetáculo (NIGHTINGALE, 2004, p 3-4)¹².

Tendo tal prática tradicional da *theōriā* no mundo clássico em conta, não é difícil relacioná-la, o que a própria Nightingale faz, ao nosso Sócrates platônico do início da *República*. Afinal, o que Sócrates e Glauco perfazem ali é exatamente o que a autora descreve como uma *theōriā* de caráter privado: descem ao Pireu para, por curiosidade, contemplar aquele novo festival em homenagem a uma deusa semibárbara, a saber, Sócrates e Glauco perfazem ali dois *theōroi* indo em *theōriā*, em uma pequena viagem ou comitiva de viajantes, a esse festival estrangeiro de caráter religioso. Mas, ao iniciar a volta, são barrados pela força de Polemarco e seus amigos. Curiosamente essa figura da *theōriā* reaparecerá ainda com mais pungência na alegoria da caverna, onde o filósofo paradigmático imaginado por Sócrates, é “um novo tipo de *theōrós*” cívico, que sai de sua terra cavernícola para contemplar o espetáculo da verdade, tudo isso com a obrigação, o dever de voltar a ela com seu relatório de testemunha ocular em mãos. Mas permaneçamos, para aquém de tal encruzilhada, ainda no cenário inicial do diálogo, onde Sócrates claramente é um *theōrós*, um viajante curioso atrás de um inédito festival religioso.

3. Sócrates No Pireu, A Náutica Socrática

Nos anos 1910, João do Rio assim descreve o porto do Rio de Janeiro:

Não nos admiremos. Somos reflexos. O beco da Música ou o beco da Fidalga reproduzem a alma das ruas de Nápoles, de Florença, das ruas de Portugal, das ruas da África, e até, se acreditarmos na fantasia de Heródoto, das ruas do antigo Egito. E por quê?

¹² Tradução nossa.

Porque são ruas da proximidade do mar, ruas viajadas, com a visão de outros horizontes. Abri uma dessas pocilgas que são a parte do seu organismo. Haveis de ver chineses bêbados de ópio, marinheiros embrutecidos pelo álcool, feiticeiras ululando canções sinistras, toda a estranha vida dos portos de mar. E esses becos, essas betesgas têm a perfídia dos oceanos, a miséria das imigrações, e o vício, o grande vício do mar e das colônias... (RIO, 2008, p. 38).

Ora, se João do Rio não fala da Ática, em sua descrição, é por mera casualidade, pois obviamente o porto do Pireu devia ser, à época de Sócrates e Platão, como ainda são os portos, prenhe desses exotismos, dessas cruezas, dessa algaravia entre o sagrado e o profano, desses outros horizontes, dessas gentes em busca da nova vida e encontrando por vezes a morte, como bem descreve o autor carioca. Sócrates, por sua vez, filho de parteira e escultor, companheiro de Eurípedes, caso acreditemos em Diógenes Laércio, devia se sentir mais em casa entre esses homens rudes – de destino trágico – do Pireu, do que entre os falsos sábios da acrópole: como os nautas do Pireu, Sócrates é também uma espécie de nauta, um piloto de navio à procura de novíssimos e invisíveis horizontes, onde o filósofo, enfim, depois de sua dura jornada até lá possa se sentir em casa. Não à toa, quando cria uma parábola para falar do atroz tratamento que recebem os filósofos nas cidades (PLATÃO, 488a) e o quão deslocados ali eles se encontram, a metáfora que surge em sua imaginação é a de um navio que perde sua boa governança a partir da corrupção dos demais marinheiros, marinheiros esses que “não têm a mínima noção de que para ser piloto de verdade é preciso estudar o tempo, as estações e o céu, bem como os astros e os ventos e tudo quanto cai no âmbito de sua arte, se quiser, de fato, comandar o navio” (PLATÃO, 488d). O trabalho de Sócrates aí, no noturno Pireu, portanto, é bem governar os seus nautas (Polemárcio, Trasímaco, Glauco, Adimanto e companhia), mesmo com a força contrária que fazem, mesmo que, em sua navegação, ele deva se utilizar de correntes e ondas paradoxais para aqueles que não sabem do bom navegar, a maioria de seus concidadãos.

A imagem do filósofo-nauta em seu porto ainda obviamente nos fará lembrar da outra metáfora fundamental para o Sócrates platônico, aquela da *segunda navegação*, apresentada no *Fédon*, expressão tirada da linguagem dos marinheiros. Tal expressão, como nos diz Giovanni Reale, refere-se a um tipo de navegação mais difícil, mais exigente, a “que se leva adiante sem remos quando se fica sem vento” (REALE, 2014, p. 52), aquela que nos levará do mundo da

sensibilidade ao mundo inteligível, aquela que nos levará do porto do Pireu, pouco distante da Atenas histórica, até a eterna Bela Cidade do Sócrates platônico. Ao fim e ao cabo, mais do que Odisseu, nauta por acaso, Sócrates é o nauta que empreende conscientemente a mais difícil das navegações.

4 . Um Viajante de Longas Distâncias

Pensar é também se deslocar, ver uma vez possível a brecha da ruptura, a fresta fulcral que poderá quebrar as correntes do aqui e do agora para nos lançar no abismo sem fundo do espaço e do tempo, da infinita utopia, da eternidade invisível quicá. É um remédio sutil para a irrefreável urgência das paixões, para a violência dos preconceitos, para a aspereza das religiões e das éticas mais duras. Pensar é estar em constante espanto, não temer se abrir e ir de encontro à desconhecida maravilha ou horror, é quebrar os grilhões do hábito, é o que nos faz abismar para além do habitat mezinho que o nosso corpo ainda teima frequentar: como bem poderia meditar um pensador antigo, mesmo encarcerado, pensando eu poderei estar em qualquer lugar do mundo, a qualquer momento que eu quiser, pois assim mantenho minha íntima liberdade, podendo estar sempre em trânsito, em inaudita e pessoalíssima viagem.

E à filosofia é dado pensar, mas não qualquer pensamento, senão o mais radical, aquele que possa reunir em si o que os antigos mestres da verdade detinham, cada um em sua sacra capanga: a capacidade de julgar o presente, como os reis; a potência gloriosa ou infame da memória, como os poetas; o insondável futuro, como os profetas¹³. Pensamento que reúne em si, no final das contas, as facetas mais potentes da verdade: o que os pré-socráticos chamaram de *princípio* e Aristóteles de *causas primeiras*, o que Platão chamou de *forma*, *ideia*, *Bem*, o que Hegel chamaria de *espírito*. Pensamento radical acerca da origem (o que põe em movimento e destina), a saber, o mais radical deslocamento, a mais insólita viagem, a filosofia.

E dentre os pensadores radicais, o Sócrates platônico, assim como seu filósofo modelar (seu espelho ideal), está entre os mais radicais. Dentre os viajantes do pensamento, está entre os mais insólitos; dentre os itinerários possíveis, perfaz o mais difícil; dentre as abertas distâncias, perfaz a mais superlativa. E esse Sócrates que replica um viajante de longas distâncias é aquele que, depois da longa jornada, trará consigo, como costumam trazer tais viajantes,

¹³ Referência ao texto clássico de Marcel Detienne: *Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*.

o poderoso mistério da alteridade¹⁴, sua metafísica verdade. E Platão assim o revela, descrevendo o itinerário socrático no início de sua *República*, um que navega desde a comezinha economia da justiça, discutida com Céfalo e Polemarco, até as mais “selvagens” invectivas de Trasímaco, as invisíveis terras bárbaras de Gíges e o não-lugar de sua *Bela Cidade*. O Sócrates platônico, como os mais extraordinários nautas helenos, também soube muito bem achar nas vagas as melodias do céu¹⁵.

5 . Para Uma Breve Conclusão

Caso não tenha sido um viajante, no sentido estritamente histórico do termo, como tantos outros sábios e filósofos, ao menos esse Sócrates platônico da *República* nos aparece como um alguém deslocado, alguém que, por seu próprio modo de vida, por sua constante ânsia de transcendência, estava sempre a ir além das fronteiras cotidianas daquele mundo que lhe era contemporâneo. Ao caminho natural dos de seu tempo, ele perfaz o impasse, o ir sempre adiante de, a *aporia*, a encruzilhada. Como um *theōrós*, ele é um itinerante a ir, buscar contemplar o espetáculo da verdade e voltar; como um nauta, ele se alça do porto em direção às mais exóticas e inauditas paisagens, torna-se um viajante de longas distâncias; como um herói a perpetrar sua *catábasis*, ele desce ao mundo dos mortos, mas, no diálogo platônico, ele eternamente de lá volta, em uma *anábase*, para uma Atenas que não é mais uma Atenas histórica, morta entre mortos, mas sim todas as cidades do mundo, de todos os lugares e tempos pós-socráticos, todas aquelas que sonham, com Sócrates, encontrar, ao mirar o infinito horizonte, o extraordinário espetáculo da mais bela e justa das cidades, lá onde se ouvirá para sempre Sócrates a dizer:

Se aceitardes meu conselho e admitirdes que a alma é imortal e capaz de suportar todos os males como todos os bens, manter-nos-emos no caminho ascendente e praticaremos de todo modo a justiça e a virtude. Só assim nos tornaremos amigos de nós mesmos e dos deuses, não apenas durante o tempo que permaneceremos nesta vida, como também depois de recebermos a recompensa da justiça, à feição dos vencedores dos jogos que recolhem de todos os lados seus troféus, e seremos felizes aqui a terra e na viagem de mil anos que já vos descrevemos (PLATÃO, 621c-d).

¹⁴ Ao viajante de longas distâncias cabe um status diferentes não somente no enquanto da aventura de sua viagem, mas também quando de seu retorno (HELMS, 1988, p. 81).

¹⁵ Referência a um verso de Castro Alves em seu *Navio Negreiro*.

REFERÊNCIAS

ALVES, C. *O navio negreiro e outros poemas*. Rio de Janeiro: Editora Antofágica, 2022.

BERNABÉ, A. What is a Katábasis? The descent into the Netherworld in Greece and the Ancient Near East. *Les Études Classiques*, Namur, v. 83, p. 15-34, 2015.

DETIENNE, M. *Mestres da verdade na Grécia arcaica*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

DORTER, K. *The transformation of Plato's Republic*. Oxford: Lexington Books, 2006.

HELMS, M. W. *Ulysses' sail: an ethnographic odyssey of power, knowledge, and geographical distance*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

HERÓDOTO. *História*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

HOWLAND, J. *Glaucon's fate: history, myth, and character in Plato's Republic*. Philadelphia: Paul Dry Books, 2018.

LAÊRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2008.

NIGHTINGALE, A. W. *Spectacles of truth in classical Greek philosophy: theoria in its cultural context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

PLANEAUX, C. The date of Bendis' entry into Attica. *Classical Journal*, Baltimore, v. 96, n. 2, p. 165-192, dez./jan. 2000/2001.

PLATÃO. *A República*. 4. ed. Belém: EDUFPA, 2016.

REALE, G. *Platão*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

RIO, J. *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

RUTHERFORD, I. *State pilgrims and sacred observers in ancient Greece: a study of Theōriā and Theōroî*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

O Campo de Batalha Simbólico do Woke: Mídia, Publicidade e Poder

Vitor Emanuel Alves de Souza Gripp

UFF - Universidade Federal Fluminense

 <https://orcid.org/0009-0000-7628-9574>

 <http://lattes.cnpq.br/9028510842780316>

vitorxpto@gmail.com

Resumo

O artigo analisa a circulação contemporânea do termo “woke” e sua metamorfose de gesto de despertar antirracista em repertório mercadológico. A partir de uma genealogia conceitual e de três estudos de caso (Bud Light, Jaguar e American Eagle), investiga como campanhas publicitárias reconfiguram identidades, transformando diferenças em valor simbólico e simulacro. Articula-se Foucault, Deleuze, Han e Baudrillard para mostrar como a diferença pode tanto abrir linhas de fuga quanto ser reabsorvida pela lógica do capital, operando como dispositivo de poder que modula subjetividades pela positividade e visibilidade. O ensaio conclui que a política da identidade, ao entrar no mercado, corre o risco de se tornar superfície de consumo, esvaziando seu potencial emancipatório.

Palavras-chave : woke; mercantilização; publicidade; identidade; subjetividade; vigilância

Abstract

This article examines the contemporary circulation of the term “woke” and its transformation from an anti-racist awakening gesture into a marketable repertoire. Through a conceptual genealogy and three case studies (Bud Light, Jaguar, American Eagle), it investigates how advertising campaigns reconfigure identities, turning differences into symbolic value and simulacra. Drawing on Foucault, Deleuze, Han, and Baudrillard, the text shows how difference can both open lines of flight and be reabsorbed by capital’s logic, functioning as a device of power that modulates subjectivity through positivity and visibility. The essay concludes that identity politics, once commodified, risks becoming a consumable surface, draining its emancipatory potential.

Keywords: woke; commodification; advertising; identity; subjectivity; surveillance

Introdução

Entre a diferença como potência política e a diferença como simulacro delineia-se um dos dilemas centrais do presente. O termo *woke*, que emergiu das lutas contra injustiças raciais como gesto de despertar para as estruturas de opressão, tornou-se também signo circulante no mercado, disputado por ativistas, críticos e corporações. O que antes nomeava um engajamento ético e coletivo passou, nas últimas décadas, a operar como categoria discursiva instável: ora bandeira de emancipação, ora insulto pejorativo, ora estratégia publicitária.

Essa trajetória não é apenas semântica, mas sintoma de transformações mais amplas na relação entre política, cultura e economia. Ao mesmo tempo em que movimentos sociais reivindicam reconhecimento e justiça, empresas e marcas apropriam-se desses discursos para convertê-los em valor simbólico. A diferença, nesse contexto, é mobilizada como força crítica, mas simultaneamente convertida em mercadoria, transformando-se em simulacro no sentido baudrillardiano — imagem que já não remete a uma origem, mas circula como valor autônomo (BAUDRILLARD, 1991).

Neste mesmo viés, Deleuze, ao pensar a diferença como potência criadora, permite compreender como tais lutas poderiam abrir linhas de fuga em relação à homogeneização do capital. No entanto, sob a lógica do sistema capitalista, essas forças tendem a ser reabsorvidas e moduladas, convertendo-se em formas de controle flexível (DELEUZE, 1992). Como aponta Han, essa captura não se dá mais pelo interdito disciplinar, mas por um regime de positividade, no qual a liberdade individual é incorporada como mecanismo de autoexploração (HAN, 2018).

O objetivo deste ensaio é explorar essa ambivalência: compreender como o *woke*, em sua circulação contemporânea, revela tanto a potência transformadora da consciência social quanto sua captura pela lógica mercadológica. Mais do que avaliar campanhas publicitárias ou disputas semânticas, trata-se de situar o debate em um campo maior: o das formas de poder e subjetivação que marcam a versão atual do capitalismo, em que emancipação e simulacro caminham lado a lado.

Percorremos esse processo em três movimentos. Primeiro, recuperamos as origens e transformações do termo *woke*, situando-o no campo de disputas políticas e culturais. Em seguida, analisamos como campanhas publicitárias de Bud Light, Jaguar e American Eagle materializam diferentes usos do *woke* e de seu reverso, o *anti-woke*, revelando tanto os limites quanto às estratégias dessa apropriação mercadológica. Por fim, à luz de Foucault, Deleuze e Han, discutimos como a identidade, ao entrar no mercado, se torna superfície de consumo e dispositivo de poder.

1. Genealogia do Termo *Woke*

O termo *woke* tem sido amplamente disseminado no discurso público das últimas décadas, passando de uma expressão política contra injustiças raciais a um conceito cultural central dentro da lógica da polarização. A sua evolução revela não apenas transformações lexicais, mas também tensões mais profundas entre movimentos sociais, mercados de ideias e estratégias discursivas.

Derivado do verbo inglês *to wake* (“acordar”), o termo possui raízes no *African American Vernacular English* (AAVE). Seu uso figurado, associado à consciência social, remonta à década de 1940, com registros no *Oxford English Dictionary* (OED, 2017). Em 1938, o cantor de blues Lead Belly utilizou a expressão *stay woke* para alertar contra injustiças raciais, inaugurando uma semântica de vigilância crítica diante da opressão.

A consolidação do conceito ocorreu no contexto das lutas por direitos civis dos anos 1960. Nesse período, *woke* tornou-se sinônimo de consciência racial crítica, aparecendo inclusive em registros jornalísticos, como no artigo “If You’re Woke You Dig It”, de William Melvin Kelley, publicado no *The New York Times* em 1962. Ao mesmo tempo, pensadores pós-coloniais como Frantz Fanon (*Os condenados da Terra*, 1961) e Edward Said (*Orientalismo*, 1978) expandiam a ideia de “despertar” para os sistemas de dominação cultural, política e epistêmica, conectando racismo a outras formas de violência estrutural. Assim, *woke* não apenas nomeava uma atitude individual, mas um processo coletivo de reconhecimento das estruturas opressoras e de mobilização social.

No novo milênio, com a expansão das redes digitais, o termo ganhou novo alcance. Em 2013, a fundação do movimento *Black Lives Matter* e, em seguida, o assassinato de Michael Brown em Ferguson (2014), catalisaram o uso da hashtag #StayWoke, transformando-a em chamado global de resistência e consciência. Nesse momento, *woke* ultrapassou sua origem específica na diáspora negra para abarcar uma gama mais ampla de lutas, contra o sexismo, a LGBTQIA+fobia, as desigualdades socioeconômicas e pela justiça climática. A noção adquiriu, assim, um caráter interseccional e transnacional, reverberando tanto em espaços acadêmicos quanto na cultura popular.

Entretanto, o mesmo processo de difusão que ampliou sua força política abriu espaço para sua apropriação crítica e até hostil. Desde a primeira década do novo milênio, *woke* passou a ser utilizado de forma pejorativa por setores conservadores, frequentemente associado à chamada “cultura de cancelamento” e apresentado como símbolo de um ativismo supostamente excessivo, moralista ou performativo.

Hoje, *woke* oscila entre polos contraditórios: é bandeira emancipatória, rótulo depreciativo e estratégia mercadológica. Essa multiplicidade de sentidos não é um

ruído semântico, mas expressão de um embate contemporâneo mais profundo, em que — como sugerem Deleuze (1992) e Han (2018) — forças críticas podem tanto abrir linhas de fuga quanto ser recapturadas pela lógica do controle e da positividade.

2. Contestação e Reconfiguração Semântica

Nos últimos anos, *woke* tornou-se alvo de uma apropriação pejorativa, sobretudo por setores conservadores, que passaram a utilizá-lo como marcador de “excesso” de correção política e de moralismo. O termo, antes sinal de consciência crítica, foi ressignificado como insulto, designando práticas acusadas de censura, intolerância e autoritarismo cultural. Essa virada discursiva insere-se em um movimento maior de reação às pautas progressistas, no qual a linguagem da diversidade é mobilizada como símbolo de decadência ou de ameaça a valores tradicionais. Trata-se, portanto, de um processo de luta semântica que, como argumenta Foucault, revela que os discursos não apenas descrevem a realidade, mas constituem arenas de poder, onde se decide quem pode falar, em que termos e com quais efeitos (FOUCAULT, 1979).

Esse deslocamento não apenas ecoou em setores conservadores, mas também gerou debates internos à esquerda sobre os limites entre ativismo emancipatório e normatividade moral. Aqui, a crítica baudrillardiana ao simulacro ajuda a compreender como a palavra *woke* passa a funcionar como signo vazio: circula intensamente, mas desconectada de suas origens históricas, operando como imagem invertida de si mesma — emancipação transformada em caricatura (BAUDRILLARD, 1991).

Pesquisas recentes (*The Guardian*, 2025) mostram que elementos associados ao *woke* permanecem institucionalizados em políticas de diversidade, equidade e inclusão, tanto em empresas quanto em universidades. Mesmo diante de um certo esgotamento retórico, o termo continua a influenciar práticas culturais e institucionais, especialmente entre as gerações mais jovens, como a Geração Z, para quem pautas de identidade e justiça social constituem parte central da experiência política.

Paralelamente, assiste-se a uma reação organizada contra essa presença institucional. Nos Estados Unidos, decisões recentes, como a reversão das ações afirmativas pela Suprema Corte e o desmonte de iniciativas de diversidade corporativa, sinalizam o fortalecimento de uma ofensiva conservadora contra a chamada “cultura *woke*”. Nesse contexto, como lembra Deleuze (1992), as linhas de fuga abertas por movimentos sociais podem ser rapidamente recapturadas e moduladas por formas mais sutis de controle. Da mesma forma, Han (2018) indica que a disputa não se dá mais em termos de proibição, mas de colonização das

subjetividades, em que a própria linguagem emancipatória pode ser absorvida pela lógica da positividade neoliberal.

Assim, o *woke* contemporâneo encontra-se em uma encruzilhada: de um lado, sua influência se mostra persistente, enraizada nas normas culturais e institucionais; de outro, enfrenta um contra-ataque sistemático que procura esvaziar ou ridicularizar sua legitimidade. O que está em jogo não é apenas a sobrevivência de uma palavra, mas a forma como a diferença será narrada e politicamente mobilizada nas próximas décadas. Se, no campo político e discursivo, *woke* já aparece como signo ambivalente, na publicidade ele se transforma em um laboratório privilegiado dessa disputa, onde valores sociais são testados e convertidos em mercadorias.

3. Publicidade como Campo de Disputa Simbólica

Vivemos hoje sob a ubiquidade das telas. A rápida evolução tecnológica tornou a internet e os smartphones parte integrante do cotidiano social. Independentemente de recortes de classe, gênero ou etnia, as redes digitais configuram-se como espaços centrais de circulação discursiva, de reconhecimento e de afirmação identitária. Nesse contexto, o conteúdo consumido, produzido e compartilhado nas plataformas digitais constitui um recorte privilegiado para a análise das dinâmicas subjetivas e sociais contemporâneas. A publicidade, em particular, deve ser compreendida não apenas como reflexo dessas transformações, mas como dispositivo ativo de produção de sentidos (FOUCAULT, 1979).

Se a genealogia do termo *woke* revela uma disputa semântica e política, sua penetração no universo publicitário mostra com clareza como a diferença pode ser convertida em valor de mercado. Marcas globais, conscientes do peso cultural das pautas identitárias, investem em campanhas que associam seus produtos à diversidade, à justiça social ou ao engajamento climático. Nesse processo, a publicidade não se limita a representar tendências sociais: ela as reconfigura, capturando linguagens de resistência e reinscrevendo-as na lógica do consumo.

Como lembra Baudrillard (1991), a publicidade opera no nível do simulacro, transformando a diferença em imagem estetizada e circulante, já não vinculada a uma origem crítica. Ao mesmo tempo, seguindo Deleuze (1992), podemos perceber como esse processo se articula a formas de modulação subjetiva, em que desejos e sensibilidades são orientados de modo flexível pela lógica mercadológica. Han (2018) acrescenta que essa captura se dá pela positividade: a promessa de inclusão e diversidade é mobilizada não como imposição, mas como incentivo, transformando a própria busca por emancipação em mecanismo de valorização da marca.

A análise de três campanhas publicitárias específicas permitirá compreender como essa apropriação se materializa. Mais do que exemplos isolados, elas funcionam como laboratórios semióticos, onde o *woke* é reconfigurado em imagem, slogan e narrativa corporativa. Estes casos ajudam a revelar o paradoxo central: aquilo que nasce como gesto crítico contraestruturas de dominação podem ser reencenado como estética inclusiva a serviço da expansão de mercado.

Assim, observar a publicidade torna-se fundamental para o debate: nela, o *woke* aparece simultaneamente como potência simbólica, capaz de mobilizar sensibilidades e visibilizar diferenças, e como simulacro mercadológico, domesticado pela lógica da marca. É nesse espaço ambíguo que se joga parte da disputa contemporânea entre emancipação e mercantilização da diferença.

4. O Caso Bud Light

O episódio envolvendo a Bud Light e a influenciadora trans Dylan Mulvaney tornou-se um marco simbólico da tensão entre cultura de consumo, representatividade e polarização ideológica. Em abril de 2023, a marca enviou a Mulvaney uma lata personalizada, em celebração ao aniversário de sua série *365 Days of Girlhood*. Tratava-se de uma ação pontual de marketing de influência, sem a estrutura de uma campanha massiva, mas que, em um contexto de extrema sensibilidade cultural, desencadeou uma das maiores crises de imagem e vendas da história recente da indústria de bebidas nos Estados Unidos.

O objetivo declarado da Anheuser-Busch InBev era reposicionar a Bud Light como uma marca capaz de dialogar com novos públicos, sobretudo a Geração Z, consumidores menos fiéis à cerveja tradicional e mais receptivos a pautas de diversidade. Ao mesmo tempo, havia a intenção de “modernizar” a imagem da Bud Light, afastando-a da associação histórica com o público *frat boy*, marcado por estereótipos machistas.

Entretanto, a reação revelou a fragilidade da estratégia. Setores conservadores acusaram a marca de alinhar-se à chamada “ideologia woke”, interpretando a iniciativa como gesto político de imposição cultural. As redes sociais amplificaram o boicote, que rapidamente ganhou rostos emblemáticos, de celebridades country a slogans como *Go woke, go broke*. Do outro lado, organizações LGBTQ+ criticaram a empresa por não defender publicamente Mulvaney, interpretando o recuo como covardia e oportunismo. Paradoxalmente, a Bud Light perdeu simultaneamente a confiança de sua base tradicional e a adesão dos novos públicos que buscava conquistar.

Os efeitos comerciais foram imediatos: queda de até 30% nas vendas semanais, perda da liderança histórica e uma redução estimada entre US\$ 20 e 26 bilhões no valor de mercado da Anheuser-Busch InBev. Ainda que, em termos globais, o impacto representasse apenas cerca de 1% do volume da companhia, o símbolo da derrota foi desproporcional, transformando a Bud Light em exemplo paradigmático dos riscos de atrelar estratégias mercadológicas a pautas culturais polarizadas.

O episódio evidencia um ponto crucial no debate sobre *woke* e mercado: a tensão entre autenticidade e cálculo estratégico. Como apontou o ex-executivo Anson Frericks, o fracasso decorreu da ausência de coerência narrativa, uma marca sem histórico consistente de apoio à diversidade adotou, de forma abrupta, uma ação simbólica sem sustentação. Nessa perspectiva, o gesto publicitário configurou-se como simulacro (BAUDRILLARD, 1991): imagem de inclusão descolada de um compromisso real, prontamente percebida como performance oportunista.

Do ponto de vista crítico, o episódio Bud Light é mais do que um erro de cálculo empresarial. Ele ilustra as contradições próprias das sociedades de controle (DELEUZE, 1992), em que marcas modulam desejos e identidades, mas tornam-se vulneráveis quando sua narrativa não resiste ao escrutínio público. A publicidade funciona aqui como dispositivo (FOUCAULT, 1979), produtora de discursos de verdade sobre inclusão, ainda que subordinados à racionalidade mercadológica. Ao mesmo tempo, revela a lógica descrita por Han (2018): a apropriação da positividade da diversidade como instrumento de valorização da marca, mas que, ao falhar em sustentar essa positividade, converte-se rapidamente em negatividade reputacional.

Nesse sentido, a polêmica não deve ser lida como episódio isolado, mas como sintoma das tensões de nossa era, em que cada gesto simbólico, mesmo um brinde promocional, pode desencadear batalhas de identidade, disputas de mercado e lutas pela legitimidade cultural.

5. O Caso Jaguar — Rebranding e a Apropriação Simbólica

Em novembro de 2024, a Jaguar Land Rover anunciou um reposicionamento radical de sua identidade visual: o tradicional logotipo do felino em salto foi substituído por um minimalista “J”; slogans como *Live Vivid* e *Copy Nothing* passaram a orientar a comunicação. As campanhas, marcadas pela ausência dos automóveis, privilegiaram modelos em cenários abstratos e cores vibrantes. Tratava-se de um gesto deliberado de ruptura com a imagem clássica da marca, historicamente vinculada ao luxo britânico conservador, em direção a um futuro 100% elétrico e, supostamente, conectado a novos públicos jovens e progressistas.

Esse rebranding, contudo, expôs de forma contundente os limites do uso instrumental da linguagem política e estética contemporânea para fins corporativos.

Em vez de transmitir ousadia e modernidade, o novo posicionamento foi percebido como genérico, desconectado e até contraditório: slogans como *Copy Nothing* acompanhados por um design amplamente criticado por sua falta de originalidade. Internamente, parte da equipe de design manifestou insatisfação, alegando perda de identidade e descaracterização do legado Jaguar. Externamente, a reação foi ainda mais severa: consumidores fiéis sentiram-se alienados e potenciais novos clientes não foram conquistados.

O impacto comercial foi imediato e devastador. Em abril de 2025, as vendas europeias despencaram 97,5% em relação ao mesmo período do ano anterior, uma das quedas mais drásticas já registradas por uma marca de luxo automotivo. A crise não se limitou à percepção estética: tarifas nos EUA, pressões da transição para os elétricos e um reposicionamento considerado “excessivamente woke” amplificaram a sensação de desorientação estratégica.

Assim como no caso Bud Light, o episódio Jaguar evidencia os riscos da apropriação simbólica por parte das corporações. Se, para Baudrillard (1991), a lógica do simulacro dissolve a diferença entre signo e referente, a Jaguar encarnou esse processo ao transformar a promessa de “luxo progressista” em pura superfície comunicativa, sem densidade cultural. A estratégia, em vez de singularizar a marca, tornou-a intercambiável em um mercado saturado por narrativas abstratas de inovação e diversidade.

Do ponto de vista deleuziano, o fracasso pode ser lido como efeito de um dispositivo de modulação (DELEUZE, 1992): a tentativa de ajustar identidades e desejos por meio de signos fluidos, porém incapazes de criar ressonância efetiva com o público. A Jaguar buscou “reprogramar” sua imagem através de códigos estéticos universais, mas acabou diluindo a consistência de seu enunciado. Foucault (1979) já advertia que os dispositivos produzem regimes de verdade, neste caso, a “verdade” da modernidade e da inclusão revelou-se frágil porque não se apoiava em práticas sociais nem em uma história de engajamento da marca. O mesmo signo que deveria produzir distinção converteu-se em vazio e desgaste.

O caso Jaguar revela, em chave distinta, a mesma lógica observada na Bud Light: quando empresas tentam apropriar-se de signos políticos ou culturais, seja a diversidade de gênero no caso da cervejaria, seja a promessa de um “luxo progressista” no caso da Jaguar, correm o risco de transformar estética em simulacro. O termo *woke*, nesse sentido, não aparece apenas como alvo de boicotes conservadores, mas como paradigma das tensões contemporâneas: um espaço em que o discurso de inovação e inclusão é rapidamente capturado como ferramenta de diferenciação

mercadológica, ao mesmo tempo em que expõe marcas à acusação de artificialidade e oportunismo.

Bud Light e Jaguar não são meros equívocos de marketing, mas sintomas de um dilema maior: a dificuldade das grandes corporações em lidar com a politização do consumo. O que deveria ser gesto de autenticidade cultural converte-se em cálculo estratégico, esvaziando o sentido original de engajamento social e transformando o *woke* em superfície publicitária. Nesse tabuleiro, tradição e inovação, inclusão e autenticidade tornam-se peças instáveis, mobilizadas por um mercado que busca legitimar-se ao mesmo tempo em que teme perder seus consumidores.

O exame comparativo permite compreender que a controvérsia em torno da cultura *woke* não se limita a “erros” de comunicação, mas revela a lógica pela qual o capitalismo contemporâneo se apropria do discurso político para convertê-lo em estratégia de diferenciação. O que está em jogo não é a autenticidade de um compromisso ético, mas a capacidade de traduzir signos sociais em valor de mercado. Nesse sentido, tanto Bud Light quanto Jaguar são sintomas de um processo mais amplo: a mercantilização do campo identitário. O sistema econômico não distingue, em sua lógica fundamental, entre conservadorismo e progressismo, inclusão e exclusão, o que importa é a possibilidade de incorporar tais signos a narrativas capazes de expandir o consumo. Diversidade, ruptura com tradições ou valorização da representatividade não emergem, nesse contexto, como fins em si mesmos, mas como recursos discursivos instrumentalizados para capturar públicos fragmentados.

Essa dinâmica insere-se em uma lógica de circulação simbólica que Baudrillard já descrevia: no capitalismo tardio, os objetos, e aqui, também as marcas, não valem tanto pelo que são, mas pelo que significam. A identidade cultural converte-se em signo manipulável, passível de ser anexado a slogans como *Live Vivid* ou a gestos como o envio de uma lata personalizada. O que se consome, em última instância, não é apenas cerveja ou automóvel, mas a promessa de pertencimento a um imaginário social mediado pela mercadoria.

O paradoxo é que, ao tentar ocupar esse espaço de mediação entre política e mercado, as empresas expõem-se simultaneamente a duas críticas: de um lado, a acusação de “politização excessiva” por setores conservadores, de outro, a denúncia de superficialidade e oportunismo por grupos progressistas. Em ambos os casos, revela-se a dificuldade de sustentar uma narrativa de engajamento em um sistema cujo fundamento não é o compromisso político, mas a rentabilidade.

Assim, o *woke* não pode ser compreendido apenas como movimento cultural ou ideologia em disputa, mas também como paradigma mercadológico, em que a política é reinscrita no código da mercadoria. O capitalismo, indiferente ao conteúdo

das identidades, transforma-as em signos circulantes: símbolos que podem ser apropriados, reciclados e mobilizados desde que revertam em lucro. A tensão contemporânea, portanto, não se dá entre esquerda e direita, inclusão ou exclusão, mas entre autenticidade e mercantilização, entre a promessa de emancipação e sua captura pelo mercado como mais uma estratégia de diferenciação.

Em última instância, o *woke* se apresenta não apenas como ideologia cultural, mas como repertório mercadológico: um conjunto de signos disponíveis à manipulação e reciclados em slogans e narrativas, desde que revertam em valor de mercado. O paradoxo é que, nesse processo, a promessa de emancipação convive permanentemente com sua captura, revelando a instabilidade de qualquer gesto simbólico quando reinscrito na gramática do consumo.

6. O Caso American Eagle: Jeans, Genes e a Disputa pelo Sentido do “Ser Americano”

Se Bud Light e Jaguar ilustram diferentes modos de instrumentalização de causas sociais e os riscos de reposicionamentos identitários bruscos, o episódio da American Eagle talvez seja o caso mais explícito de publicidade convertida em campo de batalha político-cultural. O que começou como uma campanha de jeans estrelada por Sydney Sweeney rapidamente se transformou em uma grande briga: debates sobre raça, sexualidade, estética, política e até mesmo sobre o significado de ser norte-americano foram catalisados por uma peça publicitária que, em tese, apenas vendia calças.

A estratégia criativa partia de um trocadilho: *jeans* e *genes*. Nos vídeos, Sweeney aparece em uma versão sensualizada do chamado *Canadian tuxedo*, jaqueta jeans entreaberta, olhar provocativo, enquanto pronuncia frases que conectam corpo, herança genética e vestuário: “Genes are passed down from parents to offspring”; “My body’s composition is determined by my genes.” A mise-en-scène sexualizada, combinada ao discurso sobre genética, produziu uma conotação explosiva em um país em que, poucos meses antes, Donald Trump havia atribuído a “bad genes” o comportamento de imigrantes. Para muitos críticos, a mensagem não foi inocente: trata-se de um aceno velado a uma concepção racializada de identidade.

Aqui se cristaliza a ambiguidade estrutural da publicidade contemporânea. De um lado, a leitura “inocente”: um trocadilho desajeitado, humor raso apoiado na fisicalidade da modelo. De outro, a leitura crítica, que percebe o gesto como intencional ou, no mínimo, conivente com imaginários nacionalistas e raciais, ainda mais em uma marca chamada *American Eagle*, evocando diretamente símbolos de identidade nacional. Nesse campo de tensões, progressistas e conservadores se

engajaram: uns para denunciar a campanha como “racista e irresponsável”; outros para ridicularizar a ideia de que “é só uma propaganda de jeans” pudesse carregar tanto peso político. O episódio alcançou tal grau de polarização que até a Casa Branca se pronunciou, transformando o slogan em pauta nacional.

Do ponto de vista teórico, o que interessa não é decidir se a American Eagle quis ou não se associar a discursos racializados, mas compreender como a publicidade opera como superfície de inscrição da luta simbólica. A metáfora genética não foi recebida como neutra porque, em sociedades atravessadas por conflitos em torno da diferença, nenhum signo é neutro. A moda, como lembra a historiadora Emma McClendon (2018), é talvez a forma mais íntima de identidade, pois está colada ao corpo, literalizando tensões sobre pertencimento, visibilidade e diferença.

Assim como Bud Light buscou performar “diversidade” para ampliar mercado e Jaguar tentou se reinventar ao custo de alienar sua herança, a American Eagle mostra que até mesmo um trocadilho pode se converter em arena de disputa ideológica. Não porque o mercado deseje assumir lados políticos, mas porque sua lógica é sempre a de capturar signos em circulação social e reinscrevê-los na gramática mercadológica. Se for preciso falar de genes, falará. Se for preciso falar de raça, falará. Se for preciso falar de gênero, falará. O que importa não é fidelidade a uma causa ou identidade, mas a conversão de tais signos em mecanismo de diferenciação, valor e, em última instância, lucro.

A operação retórica é sofisticada: ao apropriar-se do signo da biologia, a American Eagle produz um efeito de naturalização da moda, como se o consumo pudesse ser justificado por algo tão incontornável quanto a herança genética. Mais do que vender calças, a marca vende um pertencimento inato, deslocando o discurso publicitário para um território que beira a essencialização identitária: não é preciso conquistar nada, pois já está “nos genes” do consumidor a afinidade com o produto.

Na lógica capitalista de captura do discurso, assim como nos casos Bud Light e Jaguar, o gesto não é de ruptura, mas de reinvenção da gramática de mercado. A diferença é que, em vez de instrumentalizar diretamente marcadores sociais de diferença como raça, gênero ou sexualidade, a American Eagle apropria-se de um imaginário pseudobiológico para criar uma camada de distinção. A promessa é paradoxal: todos podem pertencer porque isso estaria inscrito na natureza de cada um, mas esse pertencimento só se atualiza plenamente no ato de consumo.

Essa estratégia revela um ponto de inflexão central na publicidade contemporânea: a substituição da ênfase no esforço aspiracional (ser como o modelo da campanha) por uma ênfase na autenticidade naturalizada (você já é aquilo, basta comprar para confirmar). Trata-se de um deslocamento do eixo do desejo: o consumo

não mais como conquista, mas como legitimação de uma identidade. Nesse sentido, a campanha *jeans/genes* exemplifica com precisão a lógica de apropriação pela qual o capitalismo opera sobre discursos identitários, seja explorando causas sociais, seja mobilizando metáforas biológicas.

7. O Jogo de Espelhos

Se Bud Light e Jaguar buscaram explorar o imaginário *woke* como capital simbólico, um investimento na diferença identitária como diferencial mercadológico, a American Eagle seguiu caminho inverso. A campanha *jeans/genes*, ao destacar corpos “padrão”, reforçou uma noção de autenticidade vinculada ao biológico, ao natural e ao imutável. O trocadilho não é apenas recurso retórico: constitui um ponto de inflexão, sinalizando a recusa da fluidez identitária em nome de uma “verdade genética” que, paradoxalmente, também é construída discursivamente como signo publicitário.

Esse movimento, no entanto, não se distancia da lógica que anima Bud Light ou Jaguar: em todos os casos, trata-se de apropriação de discursos sociais, recodificados em imagens e slogans para gerar diferenciação e engajamento. *Woke* e *anti-woke* funcionam como polos de uma máquina binária que se reforça mutuamente, sustentando um jogo de contradições que, longe de enfraquecer, alimenta o próprio sistema capitalista. Ao enfatizar a identidade como campo de disputa, cria-se um mercado de narrativas em que tanto a diversidade quanto a sua recusa opera como mercadorias.

Nesse sentido, American Eagle não representa ruptura, mas o outro lado da mesma engrenagem. Se o “woke” é absorvido como promessa de diferenciação e inclusão, o “anti-woke” se apresenta como retorno à tradição, autenticidade ou “normalidade”, igualmente mercantilizadas. A batalha simbólica entre os dois discursos, longe de alterar substancialmente estruturas políticas ou econômicas, se sustenta no plano da significação, convertendo-se em espetáculo de antagonismos. O capitalismo demonstra aqui sua força adaptativa: pouco importa se o signo é progressista ou conservador, desde que consiga converter tensões sociais em valor de mercado.

Assim, entre Bud Light, Jaguar e American Eagle, observa-se que a arena identitária se tornou campo de disputa simbólica em que as marcas ensaiam um papel político que, na prática, se esvazia em slogans. A retórica do “woke” e a do “anti-woke” se apresentam como forças contrárias, mas de fato se alimentam de uma mesma lógica: a mercantilização da identidade como signo, o consumo como espaço de dramatização das tensões sociais e a publicidade como palco privilegiado de uma

política de simulacro. Estes exemplos mostram que a disputa em torno do termo *woke* não se restringe a estratégias de marketing ou a embates entre progressistas e conservadores. Mais profundamente, revelam como a política da identidade é capturada e reinscrita em uma lógica de poder e visibilidade.

Michel Foucault (1978) nos ajuda a compreender que, no capitalismo contemporâneo, o poder não se exerce apenas pela repressão, mas também pela produção de subjetividades. O que está em jogo nos três casos é justamente essa produção: identidades raciais, de gênero ou nacionais são deslocadas do campo da luta social para o da gestão mercadológica. A lata personalizada da Bud Light, o rebranding da Jaguar e o trocadilho da American Eagle não são gestos neutros: constituem modos de governar condutas, orientar desejos e normatizar estilos de vida sob a lógica da mercadoria. O poder moderno não apenas reprime, fabrica modos de vida. Nesse sentido, a apropriação corporativa do *woke* é um exercício de biopolítica: corpos, diferenças e identidades tornam-se governáveis não apenas por normas jurídicas ou disciplinares, mas por narrativas publicitárias que organizam desejos e afetos.

Se Foucault expõe o processo de normatização, Gilles Deleuze (1992) mostra como esse poder se torna ainda mais difuso nas sociedades de controle. O consumidor não é obrigado a adotar uma identidade, mas é continuamente convidado a modulá-la: ser “inclusivo”, ser “progressista”, ser “tradicional”. Cada escolha de produto se converte em atualização performática de posição em um mercado que transforma identidade em fluxo. Nesse sentido, Bud Light e Jaguar não fracassaram por “politizar demais” o consumo, mas por não conseguirem sustentar a modulação desejada, rompendo a coerência narrativa necessária para manter a adesão de seus públicos. Deleuze (1992), ao propor a passagem da disciplina ao controle, descreve um mundo em que as condutas são moduladas incessantemente. O *woke* como estratégia de mercado exemplifica esse processo: não se trata de impor identidades, mas de oferecer fluxos de identificação, inclusivos ou anti-inclusivos, capazes de capturar públicos específicos.

Nesse viés, é pertinente a posição de Byung-Chul Han (2018): na sociedade da transparência, a diferença só existe se for visível. O marketing opera precisamente nessa lógica da visibilidade total. A campanha da American Eagle evidencia isso: corpos e genes são expostos como superfície estética, como espetáculo da diversidade ou da “autenticidade natural”. O problema não está em mostrar, mas em reduzir a diferença ao regime da exibição, esvaziando seu potencial político e reinscrevendo-a no circuito mercadológico. A diversidade, nesse regime, converte-se em espetáculo:

hashtags, campanhas e slogans transformam corpos e narrativas em superfícies de visibilidade, neutralizando sua dimensão emancipatória.

Vistos por esse prisma, Bud Light, Jaguar e American Eagle não são apenas exemplos de estratégias de mercado ou polêmicas culturais, mas sintomas de uma dinâmica mais ampla: a captura da subjetividade pelo capital. O *woke*, enquanto discurso de emancipação, torna-se recurso de gestão simbólica; e, enquanto promessa de diferença, converte-se em superfície publicitária. O que se consome, nesses casos, não é cerveja, carro ou jeans, mas uma forma de vida estetizada, filtrada e modulada pelo mercado.

8. Conclusão

A trajetória do termo *woke*, desde sua origem na luta contra injustiças raciais até sua apropriação mercadológica, evidencia como discursos emancipatórios podem ser capturados, reconfigurados e transformados em recursos de diferenciação no capitalismo contemporâneo. Os casos Bud Light, Jaguar e American Eagle não revelam apenas equívocos estratégicos ou “excessos de politização”, mas expõem a lógica estrutural de um sistema que converte identidades em mercadorias e diferenças em superfícies de consumo.

À luz de Foucault, Deleuze e Han, observa-se que o *woke*, ao ingressar no mercado, deixa de ser apenas consciência crítica para integrar um dispositivo de poder: governa condutas, modula subjetividades, exige visibilidade constante e, no limite, circula como simulacro esvaziado de substância política. A luta por reconhecimento se converte em economia de signos, em que tanto o “progressismo inclusivo” quanto a retórica “anti-woke” operam como polos complementares de uma mesma engrenagem de captura simbólica.

O impasse central, portanto, não reside simplesmente em estar “a favor” ou “contra” o *woke*, mas em compreender como a política da identidade se transforma em espetáculo de mercado. Nesse cenário, a emancipação prometida corre o risco de ser continuamente reterritorializada pela lógica da mercadoria, enquanto o consumo passa a ocupar o lugar da política como principal arena de disputa.

Se o *woke* nasceu como gesto de despertar, sua metamorfose contemporânea nos obriga a perguntar: despertamos para quê? Para a consciência das injustiças ou para a sofisticação com que o capital as absorve? A resposta a essa questão é decisiva, pois dela depende nossa capacidade de distinguir entre emancipação autêntica e sua captura pela mercadoria, entre a diferença como potência política e a diferença como simulacro mercadológico.

REFERÊNCIAS

BAUDRILLARD, J. *Simulacros e simulação*. Lisboa: Relógio D'Água, 1991 [1981].

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988 [1968].

DELEUZE, G. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. In: DELEUZE, G. *Conversações (1972-1990)*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

FANON, F. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968 [1961].

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade*. v. 1: A vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

HAN, B.-C. *A sociedade da transparência*. Lisboa: Relógio d'Água, 2018.

HAN, B.-C. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Belo Horizonte: Âyiné, 2018.

KELLEY, W. M. If you're woke you dig it. *The New York Times*, Nova York, 20 de maio 1962.

McCLENDON, E. *The body: fashion and physique*. New York: The Museum at FIT, 2017. Disponível em: <https://www.fitnyc.edu/museum/exhibitions/the-body-fashion-physique.php>. Acesso em: 29 ago. 2025.

OXFORD ENGLISH DICTIONARY. *Woke*. Oxford: Oxford University Press, 2017. Disponível em: <https://www.oed.com/>. Acesso em: 29 ago. 2025.


SAID, E. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 [1978].


THE GUARDIAN. *Survey on perceptions of woke culture*. Londres: Guardian Research, 2025.

Habermas e o Contexto Brasileiro: Tradução Teórica e Desafio Prático

Marco Bettine

Universidade São Paulo – USP

 <https://orcid.org/0000-0003-0632-2943>

 <http://lattes.cnpq.br/7182630037303885>

marcobettine@usp.br

Resumo

O artigo propõe uma leitura situada da teoria habermasiana, reinterpretando a racionalidade comunicativa a partir das condições históricas, sociais e políticas do Brasil e do Sul global. Parte-se da premissa de que “pensar Habermas desde o Sul” não implica uma simples transposição terminológica de categorias produzidas no centro da modernidade, mas uma travessia epistemológica que submete tais categorias ao teste crítico de experiências históricas marcadas por desigualdades estruturais, exclusões persistentes e déficits de legitimação democrática. Nesse sentido, o artigo sustenta que as premissas da teoria do agir comunicativo, da esfera pública e da democracia deliberativa não devem ser compreendidas como descrições empíricas de sociedades já amplamente igualitárias, mas como reconstruções normativas pragmático-formais cuja realização é sempre histórica, contingente e disputada. O texto desenvolve essa hipótese a partir de três eixos principais. Em primeiro lugar, explicita o significado do método reconstrutivo em Habermas, distinguindo-o tanto da fundamentação transcendental clássica quanto da descrição sociológica empírica, e enfatizando seu caráter intermediário, voltado à explicitação de pressupostos normativos imanentes às práticas comunicativas. Em segundo lugar, analisa a distinção entre mundo da vida e sistemas, destacando o papel da solidariedade como forma de integração social linguistificada e examinando as patologias associadas à colonização do mundo da vida em contextos de modernização periférica, como o brasileiro. Em terceiro lugar, o artigo articula a teoria habermasiana com debates contemporâneos sobre redistribuição e reconhecimento, bem como com contribuições do pensamento crítico latino-americano, em especial aquelas que problematizam as condições históricas de inclusão, participação e reconhecimento no Sul global. Ao longo da análise, argumenta-se que a modernidade brasileira deve ser compreendida como projeto

normativo inacabado, marcado por um descompasso estrutural entre modernização institucional e racionalização comunicativa. Nessa chave, a racionalidade comunicativa emerge não como descrição de uma realidade já consolidada, mas como critério crítico para diagnosticar os limites da democracia e orientar processos de reconstrução da esfera pública, do direito e da soberania popular. O artigo conclui que a leitura situada de Habermas não enfraquece seu universalismo normativo, mas o radicaliza, ao evidenciar que sua validade depende de processos históricos concretos de ampliação da inclusão e da participação democrática.

Palavras-chave: Habermas; racionalidade comunicativa; reconhecimento; epistemologias do Sul; esfera pública; Brasil.

Abstract

The article offers a situated reading of Habermas's theory by reinterpreting communicative rationality in light of Brazil's historical, social, and political conditions and, more broadly, those of the Global South. It starts from the assumption that "thinking Habermas from the South" does not involve a merely terminological translation of categories developed at the center of modernity, but rather an epistemological crossing that critically tests these categories against historical experiences marked by structural inequalities, persistent exclusions, and deficits of democratic legitimacy. From this perspective, the premises of the theory of communicative action, the public sphere, and deliberative democracy are not understood as empirical descriptions of already egalitarian societies, but as pragmatic-formal normative reconstructions whose realization is always historical, contingent, and contested. The article develops this argument along three main axes. First, it clarifies the meaning of the reconstructive method in Habermas, distinguishing it both from classical transcendental foundations and from empirical sociological description, while emphasizing its intermediate status as a critical procedure aimed at making explicit the normative presuppositions immanent to communicative practices. Second, it examines the distinction between lifeworld and systems, highlighting solidarity as a linguistically mediated form of social integration and analyzing the pathologies associated with the colonization of the lifeworld in contexts of peripheral modernization such as Brazil. Third, the article situates Habermas's theory within contemporary debates on redistribution and recognition, as well as in dialogue with Latin American critical thought, particularly approaches that problematize the historical conditions of inclusion, participation, and recognition in the Global South. Throughout the analysis, the article argues that Brazilian modernity should be understood as an unfinished normative project, characterized by a structural mismatch between institutional modernization and communicative rationalization. In this framework, communicative rationality

does not function as a description of an already consolidated reality, but as a critical standard for diagnosing the limits of democracy and for orienting processes of reconstruction of the public sphere, law, and popular sovereignty. The article concludes that a situated reading of Habermas does not weaken his normative universalism but rather radicalizes it by showing that its validity depends on concrete historical processes of expanding democratic inclusion and participation.

Keywords: Habermas; communicative rationality; recognition; epistemologies of the South; public sphere; Brazil.

Introdução

Pensar Jürgen Habermas a partir do Brasil é empreender uma travessia simultaneamente filosófica e política. Não se trata de uma mera tradução terminológica de categorias produzidas no contexto europeu, mas de uma transposição epistemológica que submete a teoria à prova de uma formação social marcada por desigualdades estruturais, heranças coloniais persistentes e déficits históricos de legitimação democrática. Nesse sentido, “pensar Habermas desde o Sul Global” implica deslocar o eixo da modernidade normativa para contextos em que as promessas emancipatórias da razão convivem com experiências reiteradas de exclusão, silenciamento e assimetria comunicativa.

O objetivo central deste artigo é propor uma leitura situada da teoria habermasiana, em especial da *Teoria do Agir Comunicativo*, à luz das condições históricas, sociais e políticas do Brasil. Sustenta-se que, em sociedades periféricas, a racionalidade comunicativa não pode ser compreendida apenas como ideal regulador abstrato, mas deve ser reconstruída como prática crítica orientada ao reconhecimento, à escuta e à resistência discursiva frente às patologias da dominação sistêmica. Trata-se, portanto, de uma reconstrução teórica no sentido próprio atribuído por Habermas ao método reconstrutivo: não uma descrição empírica da realidade social, nem uma dedução normativa transcendental, mas a explicitação das competências e pressupostos normativos imanentes às práticas sociais de comunicação, tal como elas se manifestam em contextos históricos determinados.

Em Jürgen Habermas, o conceito de reconstrução designa um procedimento metodológico específico que se distingue tanto da descrição empírica quanto da fundamentação transcendental clássica. Reconstruir significa explicitar, de forma reflexiva e crítica, os pressupostos normativos e as competências pragmáticas que já operam implicitamente nas práticas sociais,

linguísticas e institucionais dos sujeitos. Em *Para a reconstrução do materialismo histórico*, Habermas define a reconstrução como um método que busca identificar “estruturas de racionalidade” imanentes aos processos históricos de aprendizagem social, sem reduzi-los a leis causais nem os elevar a princípios a-históricos. Já nos prefácios e introduções da *Teoria do Agir Comunicativo*, esse método é aprofundado como reconstrução pragmático-formal: trata-se de tornar explícitas as condições de possibilidade do entendimento linguístico, isto é, as pretensões de validade, as regras implícitas da argumentação e as formas de coordenação da ação orientadas ao consenso. A reconstrução, portanto, não prescreve normas externas à vida social, nem descreve simplesmente o que ocorre de fato; ela opera num nível intermediário, esclarecendo os potenciais normativos inscritos nas práticas comunicativas reais, sempre de modo histórico, falível e aberto à revisão. Nesse sentido, o método reconstrutivo é central para a crítica social habermasiana, pois permite articular normatividade e empiria sem recorrer nem ao positivismo sociológico nem ao fundacionalismo filosófico.

A abordagem adotada é de natureza teórico-interpretativa, ancorada na análise conceitual das obras centrais de Habermas, sobretudo *Teoria do Agir Comunicativo*, *Mudança Estrutural da Esfera Pública* e *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, em diálogo crítico com intérpretes e continuadores da teoria crítica contemporânea. Parte-se do reconhecimento de que a teoria habermasiana não ignora a historicidade nem as assimetrias sociais que atravessam os processos comunicativos; ao contrário, ela formula suas pretensões normativas como condições pragmático-formais do discurso, cuja realização é sempre histórica, contingente e sujeita a processos de aprendizagem social. É precisamente essa tensão entre universalidade normativa e concretização histórica que se torna particularmente visível quando a teoria é lida a partir de contextos periféricos.

Nesse quadro, o Brasil surge como um laboratório privilegiado para testar os limites e as possibilidades da racionalidade comunicativa. A modernização brasileira combinou institucionalização formal do Estado e do mercado com fragilidade persistente da esfera pública inclusiva, produzindo um cenário em que a linguagem é, ao mesmo tempo, meio de entendimento e arena de disputa simbólica. A comunicação pública é atravessada por desigualdades raciais, de classe e de gênero que deformam as condições de reciprocidade exigidas pelo discurso, fazendo com que o reconhecimento se converta em luta cotidiana e a deliberação democrática assuma frequentemente um caráter contra-hegemônico.

O artigo está organizado da seguinte forma. Na primeira seção, examina-se o conceito de racionalidade comunicativa e suas condições de possibilidade em contextos marcados por desigualdade estrutural, discutindo os limites da simetria discursiva pressuposta pela teoria. Em seguida, analisa-se a distinção entre mundo da vida e sistemas, com atenção especial às formas precoces de colonização do mundo da vida na modernidade brasileira. A terceira seção aborda a esfera pública a partir da tensão entre reconhecimento e exclusão, articulando a contribuição habermasiana com críticas e ampliações propostas por autores como Nancy Fraser (2003) e Axel Honneth (2009). Por fim, discute-se o diálogo entre a teoria do discurso e as epistemologias do Sul, em especial a ética da libertação e a ecologia de saberes, examinando em que medida essas perspectivas reconfiguram, sem negar, o universalismo normativo da teoria habermasiana.

Ao propor essa leitura situada, o artigo não pretende opor Habermas ao Sul global, nem sugerir a insuficiência pura e simples de sua teoria, mas reconstruí-la criticamente a partir de experiências históricas nas quais a razão comunicativa emerge menos como dado institucional e mais como prática de resistência, reconhecimento e esperança democrática. É nesse movimento de tradução crítica, entre norma e vida, entre universalidade e diferença, que se delinea a contribuição deste trabalho.

1. A Razão Comunicativa em Terras Desiguais

A reconstrução habermasiana da racionalidade moderna, desenvolvida sobretudo na *Teoria do Agir Comunicativo*, representa uma inflexão decisiva no pensamento social contemporâneo ao deslocar o fundamento da normatividade da consciência individual para a intersubjetividade linguística. Contra a redução da razão à racionalidade instrumental, orientada à eficácia e ao controle, Habermas propõe uma concepção de racionalidade comunicativa ancorada na linguagem e orientada ao entendimento (*Verständigung*). Nessa perspectiva, as normas e pretensões de validade não derivam de princípios transcendentais, mas das condições pragmático-formais do uso da linguagem, isto é, da possibilidade de os participantes justificarem reciprocamente suas afirmações sob pressupostos de simetria, reciprocidade e ausência de coerção. Como formula o próprio autor: “o *telos* do entendimento está inscrito na própria estrutura da linguagem” (HABERMAS, 2012a, p. 385).

Essa concepção, entretanto, não deve ser compreendida como descrição empírica de sociedades já plenamente racionalizadas do ponto de vista comunicativo. Habermas jamais pressupôs que as condições do discurso estivessem plenamente realizadas, nem mesmo nos contextos centrais da modernidade europeia. Ao contrário, as pretensões de validade operam como critérios normativos cuja realização depende de processos históricos de aprendizagem social. A passagem do transcendental ao pragmático-formal, movimento amplamente discutido pelo próprio Habermas em textos posteriores, indica precisamente que a racionalidade comunicativa se constitui como horizonte regulador imanente às práticas sociais, e não como estado de coisas dado.

É nesse ponto que a leitura situada desde contextos periféricos se torna conceitualmente produtiva. Quando a teoria atravessa o Atlântico e é confrontada com formações sociais marcadas por desigualdades estruturais persistentes, como a brasileira, o ideal do entendimento revela com maior nitidez sua dimensão crítica. O Brasil não é simplesmente um espaço onde a racionalidade comunicativa “falhou”, mas um contexto no qual suas condições de possibilidade são permanentemente tensionadas por assimetrias de poder racializadas, classistas e de gênero. Aqui, a linguagem não opera apenas como meio de entendimento, mas também como campo de disputa simbólica, no qual a validade do discurso é frequentemente definida por hierarquias sociais e não pela força do melhor argumento.

Nesse sentido, a questão não é saber se “fomos modernos” ou não, mas compreender como a modernização brasileira produziu formas específicas de racionalização dissociadas da inclusão comunicativa. A institucionalização do Estado e do mercado ocorreu sem a consolidação correspondente de uma esfera pública amplamente inclusiva, o que resultou em um déficit estrutural de reciprocidade discursiva. Como observa Marcos Nobre (2004, p. 19), a teoria habermasiana oferece uma utopia normativa poderosa, mas encontra, em contextos periféricos, uma realidade comunicativa atravessada por hierarquias sociais que distorcem o reconhecimento recíproco dos participantes do discurso. A observação é pertinente e permite esclarecer um ponto metodológico central da teoria habermasiana. Desde o diagnóstico do esgotamento das energias utópicas, formulado por Habermas em *A Nova Obscuridade*, o autor reconhece explicitamente os limites históricos da modernidade capitalista e das promessas emancipatórias associadas ao progresso social, afastando-se de qualquer pressuposto ingênuo de realização plena das condições normativas do discurso.

As premissas da *Teoria do Agir Comunicativo*, da esfera pública e da democracia deliberativa nunca foram apresentadas como descrições empíricas de sociedades efetivamente igualitárias, mas como reconstruções normativas imanentes a práticas sociais historicamente situadas. É nesse sentido que a disputa em torno do estatuto “transcendental” ou “pragmático” da teoria deve ser compreendida à luz do movimento interno da obra habermasiana, especialmente aquele desenvolvido em *Para a reconstrução do materialismo histórico* e aprofundado nos prefácios e introduções da *Teoria do Agir Comunicativo*, nos quais Habermas explicita a passagem de um modelo transcendental forte para uma abordagem pragmático-formal. Nesse quadro, as condições do discurso não são concebidas como pressupostos já realizados, seja no Norte, seja no Sul global, mas como critérios normativos cuja validade depende de processos históricos de aproximação, aprendizagem e institucionalização sempre desiguais. Longe de ignorar as assimetrias estruturais das sociedades periféricas, Habermas parte do reconhecimento de que desigualdades sociais, econômicas e culturais afetam diretamente a simetria comunicativa, razão pela qual o ideal do consenso deve ser entendido como horizonte regulador crítico, e não como dado empírico. Essa interpretação é reiterada em entrevistas e textos tardios do autor e retomada de modo particularmente claro em *Uma nova mudança estrutural da esfera pública*, onde Habermas reconhece que as transformações contemporâneas da esfera pública, marcadas por desigualdade, mediatização e fragmentação, intensificam o hiato entre validade normativa e realização histórica. Assim, a teoria do discurso não pressupõe sociedades já amplamente inclusivas, mas fornece instrumentos críticos para analisar precisamente por que e como tais condições permanecem historicamente incompletas, tanto no centro quanto na periferia do capitalismo.

A teoria do agir comunicativo pressupõe que os atores possam, ao menos em princípio, participar de processos de argumentação sob condições simétricas de poder e competência. Todavia, em sociedades estruturalmente desiguais, essas condições são sistematicamente fragilizadas. Como destaca Luiz Repa (2011, p. 53), a argumentação racional é mediada por barreiras materiais e simbólicas que afetam quem pode falar, quem é ouvido e quais vozes são reconhecidas como portadoras de validade. No Brasil, essa distorção manifesta-se em múltiplos níveis: na desigualdade de acesso à educação e à linguagem pública legítima; na concentração dos meios de comunicação; na exclusão digital; e na persistência de formas de desqualificação simbólica que afetam grupos racializados e subalternizados.

É precisamente por isso que a afirmação habermasiana segundo a qual “a racionalidade comunicativa só se realiza quando o poder é suspenso e substituído pela força do melhor argumento” (HABERMAS, 2012a, p. 115) adquire, no contexto brasileiro, uma densidade política particular. A suspensão do poder não pode ser entendida aqui como pressuposto já dado, mas como tarefa prática e histórica. O agir comunicativo emerge menos como dado institucional estabilizado e mais como prática contra-hegemônica, na qual falar e escutar tornam-se gestos de resistência à naturalização da desigualdade.

Nessa chave interpretativa, a racionalidade comunicativa não se reduz a procedimento cognitivo, mas assume uma dimensão ética e política. A comunicação pública converte-se em espaço de luta por reconhecimento, no qual a validade do discurso depende da reconfiguração das condições sociais que tornam possível a participação efetiva dos sujeitos. Como observa José Maurício Domingues (2002, p. 74), a modernidade periférica brasileira constitui um terreno no qual o agir comunicativo só pode emergir como prática crítica, e não como reflexo automático de instituições democráticas consolidadas.

Essa leitura não implica negar o universalismo normativo da teoria habermasiana, mas situá-lo historicamente. As pretensões de validade permanecem universais em sua forma, porém sua realização é sempre contingente e desigual. A racionalidade comunicativa, quando lida desde o Brasil, revela-se como projeto inacabado de democratização da linguagem, no qual a integração social depende da capacidade de transformar relações de poder em relações discursivas. Em contextos marcados por exclusão estrutural, essa transformação não é garantida: ela precisa ser conquistada por meio de práticas comunicativas que desafiem o silêncio social e reinstalem o outro como interlocutor legítimo.

A razão comunicativa em terras desiguais, portanto, não é um luxo teórico, mas uma exigência histórica. Ela expressa a busca por uma forma de racionalidade pública capaz de incluir os excluídos e de reconstruir a confiança intersubjetiva em meio a crises recorrentes de legitimidade. No Brasil, esse ideal não se realiza como consenso estabilizado, mas como processo conflitivo de aprendizagem democrática, no qual a linguagem permanece o principal recurso para resistir à colonização sistêmica e para reinscrever a promessa emancipatória da modernidade no terreno concreto da vida social.

No contexto brasileiro, vale recuperar o diálogo em que Habermas, entrevistado por Bárbara Freitag (1989) na *Revista Tempo Brasileiro*, recusa a imagem do filósofo como “figura-chave” portadora de soluções e reafirma, em

contrapartida, uma função pública mais sóbria: a filosofia como intérprete do mundo vivido e como prática intelectual que participa do esclarecimento cultural em cooperação com as ciências sociais. Essa autolimitação, longe de esvaziar o projeto crítico, desloca o núcleo normativo para o plano reflexivo-metódico: não se trata de oferecer “receitas” substantivas de vida boa, mas de reconstruir condições e procedimentos pelos quais conflitos e pretensões de validade possam ser tematizados e criticados. Lida desde uma sociedade marcada por desigualdades persistentes, essa posição ilumina o problema central da tradução teórica: a teoria não “viaja” intacta, pois depende das mediações histórico-sociais que tornam a linguagem simultaneamente meio de entendimento e arena de disputa por reconhecimento.

2. O Mundo da Vida e as Patologias Tropicais da Modernidade

Habermas define o mundo da vida como o horizonte simbólico pré-reflexivo que sustenta as interações cotidianas orientadas ao entendimento. Em formulação clássica, afirma: “Entendo por mundo da vida o horizonte de fundo, sempre já pressuposto, no interior do qual os participantes da comunicação se movem, interpretam situações, compreendem-se mutuamente e coordenam suas ações.” (HABERMAS, 2012, p. 231). Em outra passagem decisiva, Habermas explicita sua estrutura tripartida: “O mundo da vida é composto por cultura, sociedade e personalidade, isto é, por reservas de saber cultural, por ordens legítimas e por competências de ação e identidade pessoal.” (HABERMAS, 2012, p. 209). Essas três dimensões correspondem, respectivamente, à reprodução cultural, à integração social e à socialização dos sujeitos.

Os sistemas designam esferas funcionalmente diferenciadas da sociedade moderna, cuja coordenação da ação não ocorre por meio do entendimento linguístico, mas por meios de controle não linguísticos. Habermas formula de modo direto: “Chamo de sistemas aquelas áreas da sociedade em que a coordenação da ação é desacoplada do entendimento linguístico e passa a ser assegurada por meios generalizados de comunicação, como o dinheiro e o poder.” (HABERMAS, 2012, p. 168). E complementa, explicitando a distinção estrutural em relação ao mundo da vida: “Enquanto o mundo da vida se reproduz por meio da ação comunicativa, os sistemas se reproduzem segundo imperativos funcionais, orientados à eficiência e à estabilização de processos.” (HABERMAS, 2012, p. 173).

A distinção entre mundo da vida (*Lebenswelt*) e sistemas constitui um dos eixos estruturantes da teoria social de Jürgen Habermas. O mundo da vida

designa o horizonte de fundo das práticas comunicativas cotidianas: o conjunto de saberes culturais compartilhados, normas socialmente reconhecidas e identidades pessoais que possibilitam a coordenação da ação por meio do entendimento linguístico. Trata-se do espaço da integração social mediada pela linguagem, no qual a solidariedade se constitui a partir do reconhecimento intersubjetivo. Os sistemas, por sua vez, referem-se às esferas funcionalmente diferenciadas da economia e da administração estatal, cuja coordenação da ação ocorre por meios não linguísticos, respectivamente, o dinheiro e o poder, orientados à eficiência e à reprodução material da sociedade.

Em Jürgen Habermas, a solidariedade deve ser compreendida como uma forma específica de integração social, distinta tanto da coordenação sistêmica pelo mercado quanto da regulação administrativa pela burocracia. Integração social, no sentido habermasiano, designa o modo pelo qual os indivíduos coordenam consciente e autonomamente sua cooperação para a ação social, orientando-se por normas que podem ser aceitas, contestadas e justificadas reciprocamente. Essa coordenação ocorre por meios linguistificados, isto é, por processos de entendimento mediados pela linguagem, nos quais os participantes reconhecem uns aos outros como interlocutores válidos e capazes de responder por suas ações. A solidariedade emerge precisamente desse tipo de coordenação comunicativa: ela não é um sentimento moral difuso nem uma disposição altruísta subjetiva, mas o resultado estrutural de práticas sociais nas quais a ação é orientada por expectativas normativas compartilhadas e por vínculos de reconhecimento intersubjetivo. Em contraste, o mercado integra a ação social por meio do dinheiro, um meio não linguístico que coordena comportamentos de forma funcional e estratégica, enquanto a burocracia estatal o faz por meio do poder administrativo, isto é, da capacidade institucionalizada de impor decisões juridicamente vinculantes. Como Habermas esclarece em *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, esse poder administrativo deve ser rigorosamente distinguido do poder social ou comunicativo, que se forma na esfera pública a partir de processos discursivos de formação da opinião e da vontade. A solidariedade, portanto, ocupa um lugar normativo próprio na arquitetura da sociedade moderna: ela é o princípio de integração do mundo da vida, sem o qual nem o mercado nem o Estado podem adquirir legitimidade duradoura, pois apenas a coordenação comunicativa da ação pode sustentar a aceitação reflexiva das normas que regem a cooperação social.

A tese da cooriginalidade entre soberania popular e autonomia privada ocupa um lugar central na teoria democrática de Jürgen Habermas e é formulada

de modo sistemático no ensaio *Habermas entre Rousseau e Kant* (1992), posteriormente integrado a *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Contra a oposição clássica entre liberalismo e republicanismo, Habermas sustenta que os direitos individuais (autonomia privada) e a capacidade coletiva de autolegislação democrática (soberania popular) não são princípios concorrentes nem hierarquizáveis, mas se pressupõem mutuamente. A autonomia privada, isto é, o conjunto de direitos subjetivos que garantem liberdade individual, igualdade jurídica e proteção contra coerções, só pode ser legitimamente assegurada se os próprios cidadãos forem autores das leis às quais se submetem. Inversamente, a soberania popular só pode ser exercida de modo não arbitrário se os participantes do processo democrático dispuserem previamente de direitos que lhes garantam liberdade de expressão, associação, participação e contestação. Direitos humanos e democracia, portanto, não se fundam em fontes normativas distintas (moral versus política), mas emergem conjuntamente de um mesmo processo discursivo de formação da vontade coletiva. Essa cooriginalidade rompe tanto com a primazia liberal dos direitos pré-políticos quanto com a primazia republicana da vontade geral, propondo uma concepção procedimental de legitimidade em que o direito se legitima quando pode ser entendido simultaneamente como garantia da liberdade individual e como expressão da autodeterminação democrática dos cidadãos.

A distinção entre mundo da vida e sistemas permite compreender com precisão o núcleo crítico da teoria habermasiana da modernidade. Enquanto o mundo da vida se reproduz por meio do agir comunicativo, sustentando a integração social a partir de normas, valores e significados compartilhados, os sistemas econômico e administrativo operam segundo lógicas funcionais orientadas à eficiência, estabilizadas por meios não linguísticos como o dinheiro e o poder. Essa diferenciação não é, em si mesma, patológica; ao contrário, constitui um ganho evolutivo das sociedades modernas, ao possibilitar maior complexidade e capacidade de coordenação social. A patologia emerge quando ocorre a colonização do mundo da vida, isto é, quando mecanismos sistêmicos extrapolam suas esferas próprias e passam a substituir processos comunicativos de entendimento por formas instrumentais de coordenação da ação. Nesse processo, relações sociais antes mediadas pela linguagem são reconfiguradas segundo imperativos funcionais, enfraquecendo a solidariedade social, a legitimidade normativa e a capacidade dos sujeitos de participar reflexivamente da formação da vontade coletiva. A crítica da colonização, portanto, não se dirige à existência dos sistemas, mas à sua expansão desregulada sobre esferas da vida

social que dependem, para sua reprodução, do reconhecimento intersubjetivo e da racionalidade comunicativa.

Habermas insiste que essa diferenciação não é, em si mesma, patológica. Ao contrário, ela é um resultado histórico dos processos de racionalização da modernidade, que permitiram o aumento da complexidade social e a autonomia relativa das esferas sociais. A patologia surge quando ocorre a colonização do mundo da vida, isto é, quando mecanismos sistêmicos passam a substituir formas comunicativas de integração social. Como define o autor, “a colonização do mundo da vida ocorre quando os mecanismos de coordenação sistêmica substituem as formas de integração comunicativa” (HABERMAS, 2012b, p. 348). Nesse caso, relações orientadas ao entendimento são progressivamente reconfiguradas segundo lógicas instrumentais, comprometendo a reprodução simbólica da sociedade.

No contexto brasileiro, esse diagnóstico assume contornos específicos. A modernidade no Brasil não se constituiu como processo gradual de racionalização comunicativa articulado à formação de uma esfera pública inclusiva, mas como modernização institucional descontínua, marcada pela sobreposição de racionalidades tradicionais, tecnocráticas e autoritárias.

A provocação de Bruno Latour “*jamais fomos modernos*” pode ser frutiferamente articulada com a concepção habermasiana da modernidade como projeto inacabado, desde que se reconheça que ambos operam em níveis analíticos distintos. Enquanto Latour critica a autocompreensão epistemológica da modernidade, denunciando a ficção de separações rígidas entre natureza e sociedade, fato e valor, ciência e política, Habermas reconstrói a modernidade a partir de seu potencial normativo ainda não realizado, ancorado na racionalidade comunicativa e na institucionalização democrática do uso público da razão. Em *O discurso filosófico da modernidade*, Habermas insiste que o fracasso histórico da modernidade não autoriza seu abandono, mas exige sua reconstrução crítica, precisamente porque suas promessas, autonomia, publicidade, legitimidade, permanecem normativamente válidas.

A tese habermasiana da modernidade como projeto inacabado adquire especial densidade analítica quando confrontada com a experiência histórica brasileira. No Brasil, a modernidade não pode ser avaliada nem como promessa plenamente realizada nem como simples ausência ou atraso, mas como processo assimétrico de modernização dissociado da racionalização comunicativa. Instituições centrais da modernidade, Estado de direito, mercado capitalista, burocracia administrativa, sistema jurídico formal, foram implantadas de modo

relativamente precoce e, muitas vezes, autoritário, sem que isso fosse acompanhado pela consolidação correspondente de uma esfera pública inclusiva e de práticas amplas de formação democrática da vontade. Nesse sentido, o “inacabamento” da modernidade no Brasil não é apenas contingência histórica, mas expressão estrutural de uma modernização que avançou mais rapidamente no plano sistêmico do que no plano do mundo da vida.

À luz de *O discurso filosófico da modernidade*, esse descompasso pode ser interpretado como uma forma específica de patologia da modernidade, na qual a racionalidade instrumental se autonomiza antes que a racionalidade comunicativa possa se institucionalizar de modo estável. O resultado é uma integração social fragilizada, na qual direitos formais coexistem com profundas desigualdades materiais e simbólicas, e a soberania popular permanece limitada por déficits persistentes de participação, reconhecimento e confiança pública. A modernidade brasileira aparece, assim, não como falência do projeto moderno, mas como evidência empírica de sua realização incompleta e distorcida.

Conectar Habermas ao Brasil implica, portanto, compreender o projeto moderno como tarefa histórica ainda em aberto, cuja efetivação depende da ampliação das condições comunicativas de integração social. A modernidade permanece inacabada não porque seus princípios normativos tenham perdido validade, mas porque sua tradução institucional foi bloqueada por desigualdades estruturais que afetam diretamente a simetria discursiva. Nesse quadro, a racionalidade comunicativa não funciona como descrição de uma realidade já consolidada, mas como critério crítico para diagnosticar os limites da democracia brasileira e orientar processos de reconstrução da esfera pública, do direito e da soberania popular. A experiência brasileira confirma, assim, a intuição central de Habermas: a modernidade só pode ser defendida criticamente quando é entendida como projeto normativo que exige realização histórica contínua, e nunca como estado plenamente alcançado.

No contexto brasileiro, essa articulação permite compreender que a modernidade não deve ser avaliada nem como ausência pura (atraso) nem como realização consumada (imitação institucional), mas como processo assimétrico e incompleto de aprendizagem social. Se, com Latour, reconhecemos que o projeto moderno jamais se realizou plenamente em lugar algum, com Habermas podemos sustentar que isso não invalida seu horizonte normativo, mas o torna objeto de disputa histórica. A pergunta “já fomos modernos?” transforma-se, assim, em chave crítica para analisar como a modernização brasileira incorporou instituições modernas, Estado, direito, mercado, sem consolidar, na mesma

medida, as condições comunicativas de integração social e de formação democrática da vontade. A modernidade aparece, então, não como fato consumado, mas como tarefa aberta, cuja realização depende da capacidade de traduzir suas pretensões normativas em práticas comunicativas inclusivas, capazes de enfrentar as desigualdades estruturais que atravessam a sociedade brasileira.

O país incorporou precocemente o aparato formal do Estado moderno e do mercado capitalista, sem que isso fosse acompanhado por um processo correspondente de aprendizagem comunicativa e de consolidação da legitimidade democrática. Como observa José Maurício Domingues (2002, p. 112), a modernização brasileira caracterizou-se como “modernização sem modernidade”, isto é, como adaptação institucional descolada de uma reconstrução simbólica compartilhada.

Essa assimetria histórica permite compreender por que, nas periferias do capitalismo, a colonização do mundo da vida não se apresenta como fenômeno tardio, mas como condição originária. Diferentemente do modelo europeu reconstruído por Habermas, no qual a colonização aparece como degeneração de um processo inicialmente bem-sucedido de integração comunicativa, no Brasil o mundo da vida nasce sob o peso de formas sistêmicas de dominação. Como sintetiza Marcos Nobre (2010, p. 47), trata-se de um caso paradigmático de colonização precoce, no qual práticas clientelistas, burocráticas e patrimonialistas substituem o espaço público antes mesmo que ele possa se constituir plenamente como arena de deliberação racional.

Essa especificidade exige precisão conceitual quanto ao uso da noção de patologias sociais. Em Habermas, as patologias não designam meros desvios morais ou disfunções individuais, mas bloqueios sistemáticos nos processos de reprodução simbólica da sociedade, isto é, falhas na integração social mediada pela linguagem. Elas se manifestam quando os sujeitos perdem a capacidade de interpretar criticamente normas, justificar pretensões de validade ou reconhecer-se mutuamente como participantes legítimos do discurso. Nesse sentido, as patologias sociais dizem respeito à erosão das condições comunicativas da vida social. Em diálogo com Axel Honneth, essa análise pode ser ampliada para incluir formas de desrespeito e humilhação que afetam a constituição da identidade e da autoestima moral dos sujeitos, sem, contudo, abandonar o núcleo comunicativo da crítica habermasiana.

No Brasil, essas patologias assumem uma feição particularmente aguda. A racionalidade técnica foi implantada de maneira extensiva, enquanto a

racionalização comunicativa permaneceu frágil e desigual. As instituições jurídicas e administrativas adquiriram formalidade antes de adquirirem legitimidade social. Como lembra Habermas (2012a, p. 135), a legitimidade democrática depende da cooriginariedade entre poder comunicativo e poder administrativo, isto é, da articulação entre a formação discursiva da vontade política e sua tradução institucional. No caso brasileiro, essa cooriginariedade foi historicamente interrompida: o Estado precedeu a sociedade civil organizada, e a representação política foi edificada sobre o silenciamento sistemático de amplos segmentos da população.

Essa colonização não se limita às estruturas macroinstitucionais. Ela se infiltra nas práticas cotidianas, nos modos de fala, nos padrões de autoridade e nas formas de reconhecimento social. A linguagem, em vez de funcionar como meio de entendimento, converte-se frequentemente em instrumento de dominação simbólica, seja pela tecnicização excessiva do discurso público, seja pela naturalização de hierarquias sociais que desqualificam determinadas vozes. A esfera pública, nesse cenário, tende a se burocratizar e a se mediatizar, substituindo o poder comunicativo pela lógica do espetáculo e da gestão, fenômeno que se intensifica nas democracias contemporâneas marcadas pela comunicação digital e pela polarização afetiva. A posição de Jürgen Habermas no debate contemporâneo entre redistribuição e reconhecimento pode ser compreendida como uma mediação normativa que antecede e atravessa os chamados *folk paradigms* sistematizados por Nancy Fraser e Axel Honneth. Fraser tornou clássica a distinção analítica entre injustiças de redistribuição, ligadas a estruturas socioeconômicas, exploração e desigualdade material, e injustiças de reconhecimento, associadas a desrespeito, estigmatização e hierarquias culturais. Sua crítica central dirige-se às abordagens unidimensionais, propondo uma concepção bidimensional (e posteriormente tridimensional) de justiça, cujo critério normativo é a paridade participativa. Honneth, por sua vez, desloca o eixo da teoria crítica para o reconhecimento intersubjetivo, sustentando que conflitos sociais expressam, em seu núcleo moral, experiências de desrespeito que afetam a formação da identidade e a autoestima dos sujeitos. Habermas não se insere plenamente em nenhum desses paradigmas, mas fornece o quadro procedimental no qual ambos se tornam inteligíveis: a justiça social, para ele, depende das condições discursivas que permitem aos próprios afetados tematizar, justificar e contestar demandas tanto de redistribuição quanto de reconhecimento. Nesse sentido, a teoria do agir comunicativo e da democracia deliberativa não resolve antecipadamente qual dimensão é prioritária, mas

estabelece as condições pragmático-formais sob as quais disputas redistributivas e lutas por reconhecimento podem ser traduzidas em reivindicações normativas legítimas na esfera pública. Habermas aparece, assim, menos como competidor de Fraser ou Honneth e mais como o autor que oferece a gramática discursiva comum que torna possível articular, sem reducionismo, justiça econômica, reconhecimento moral e legitimidade democrática.

Superar essas patologias não pode ser reduzido a reformas institucionais pontuais. Do ponto de vista habermasiano, trata-se de reverter o fluxo da colonização e restituir ao mundo da vida sua capacidade de autorregulação simbólica. Isso implica fortalecer práticas comunicativas capazes de sustentar a solidariedade social como forma específica de integração, distinta tanto da coordenação pelo mercado quanto da obediência administrativa. A solidariedade, nesse sentido, não é mero sentimento moral, mas resultado de processos discursivos nos quais os indivíduos se reconhecem como participantes autônomos de uma cooperação social linguisticamente mediada.

No contexto brasileiro, essa reconstrução só pode ocorrer de maneira conflitiva e gradual. A racionalidade comunicativa não emerge como consenso estabilizado, mas como prática de resistência frente à colonização sistêmica. Experiências de deliberação em conselhos participativos, movimentos sociais, iniciativas comunitárias e espaços públicos alternativos ilustram, ainda que de forma precária, a possibilidade de reinscrever a linguagem como fonte de integração social. Nessas práticas, o mundo da vida resiste à instrumentalização, mantendo viva a promessa de que a democracia pode ser reconstruída a partir da palavra compartilhada. A modernidade permanece, assim, um projeto inacabado. No Brasil, esse inacabamento não é apenas déficit, mas também possibilidade crítica. Ao tornar visíveis as patologias da racionalidade moderna em sua forma mais crua, o contexto periférico revela a urgência de uma razão pública que não se limite à eficiência sistêmica, mas se reconstrua continuamente como prática comunicativa orientada ao reconhecimento, à solidariedade e à emancipação.

3. A Esfera Pública entre o Reconhecimento e a Exclusão

Em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, Habermas reconstrói o surgimento histórico de um espaço de deliberação no interior da sociedade burguesa europeia, no qual indivíduos privados passam a discutir publicamente assuntos de interesse comum orientados pela força do melhor argumento. Essa reconstrução não deve ser lida como descrição normativa idealizada, mas como

genealogia crítica de uma forma específica de racionalização política, cujo núcleo reside na transformação da comunicação em poder comunicativo. A esfera pública, nesse sentido, constitui-se como mediação entre sociedade civil e sistema político, possibilitando a formação discursiva da opinião e da vontade.

Nos desenvolvimentos posteriores de sua teoria, especialmente em *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, Habermas distingue entre esfera pública informal e esfera pública formal. A primeira refere-se aos fluxos comunicativos difusos da sociedade civil, debates cotidianos, movimentos sociais, associações, mídias e espaços públicos não institucionalizados, nos quais se formam problemas, interpretações e demandas normativas. A esfera pública formal, por sua vez, diz respeito às instâncias institucionalizadas do processo político, como parlamentos, tribunais e procedimentos jurídicos, nas quais o poder comunicativo é traduzido em decisões juridicamente vinculantes. Essa distinção é fundamental para compreender a dinâmica democrática em contextos nos quais a circulação informal de argumentos não encontra canais adequados de institucionalização.

No Brasil, essa mediação é historicamente frágil. A formação da esfera pública ocorreu de maneira tardia e excludente, marcada por uma herança escravocrata, por estruturas patriarcais persistentes e por profundas desigualdades sociais. Como observa Renato Lessa (2007, p. 28), a esfera pública brasileira permanece cindida entre uma retórica universalista da cidadania e práticas efetivas de tutela e exclusão. O acesso à fala pública nunca foi plenamente universalizado, e a capacidade de transformar comunicação em poder comunicativo continua restrita a segmentos socialmente privilegiados.

Habermas define a esfera pública como “uma rede de comunicação para a troca de informações e opiniões que se transformam em poder comunicativo” (HABERMAS, 2012a, p. 91). Essa definição, contudo, pressupõe condições mínimas de inclusão discursiva. No contexto brasileiro, tais condições são sistematicamente distorcidas por desigualdades raciais, de classe, de gênero e de acesso aos meios de comunicação. A concentração midiática, o elitismo linguístico e a desigualdade digital comprometem a simetria comunicativa, produzindo uma esfera pública oligárquica, na qual a deliberação tende a se converter em disputa entre elites. Como destaca Domingues (2009, p. 146), o espaço público no Brasil se organiza mais como arena de concorrência entre grupos dominantes do que como fórum ampliado de formação da vontade coletiva.

É nesse ponto que o diálogo com Nancy Fraser se torna decisivo. Fraser critica a concepção liberal-burguesa de uma esfera pública única e homogênea, argumentando que tal modelo invisibiliza as desigualdades estruturais que moldam o próprio acesso à deliberação. Ao introduzir a noção de públicos subalternos contra-hegemônicos, a autora evidencia que grupos marginalizados constroem arenas discursivas próprias como estratégia de resistência e de reinterpretação do mundo social. O critério normativo da justiça democrática, para Fraser, é a paridade participativa, isto é, a possibilidade efetiva de todos os afetados participarem da deliberação em condições equitativas. Lida a partir do Brasil, essa crítica revela que a pluralização da esfera pública não é um desvio do ideal democrático, mas uma condição de sua realização em sociedades marcadas por exclusão histórica.

Axel Honneth, por sua vez, amplia o horizonte normativo da teoria habermasiana ao situar o reconhecimento intersubjetivo como condição para a liberdade individual e para a integração social. A exclusão comunicativa não representa apenas um déficit procedimental, mas uma forma de desrespeito moral que afeta a constituição da identidade dos sujeitos. Em contextos atravessados por humilhações estruturais, como o brasileiro, a luta por reconhecimento antecede e condiciona a própria possibilidade de deliberação racional. A comunicação pública, nesse cenário, não é apenas meio de coordenação social, mas espaço de disputa por dignidade e visibilidade.

A articulação entre Habermas, Fraser e Honneth permite compreender a esfera pública brasileira como arena marcada por conflitos normativos persistentes. O consenso, longe de ser ponto de partida, emerge, quando emerge, como resultado precário de processos de reconhecimento conflitivo. A deliberação democrática não se realiza como harmonia discursiva, mas como confronto argumentativo entre experiências sociais assimétricas, nas quais a memória da exclusão e a reivindicação de dignidade moldam o conteúdo e a forma da comunicação. Essa leitura situada não implica abandonar o ideal habermasiano da formação racional da opinião e da vontade. Ao contrário, ela o radicaliza. Aplicar Habermas ao Brasil significa inserir a teoria do agir comunicativo no campo da justiça social, reconhecendo que a validade dos discursos depende de condições sociais de escuta, e não apenas da correção formal dos argumentos. A esfera pública deixa de ser apenas meio de entendimento e se torna prática de reconhecimento moral, na qual a inclusão comunicativa é inseparável da transformação das estruturas que produzem silêncio e invisibilidade.

Nesse sentido, as experiências de deliberação que emergem nas margens, movimentos sociais, coletivos feministas, organizações negras e periféricas, mídias comunitárias, não representam anomalias democráticas, mas expressões ampliadas da racionalidade comunicativa. São nesses espaços informais que o poder comunicativo se forma, ainda que de modo fragmentário, e reivindica tradução institucional. A dificuldade de converter essas vozes em decisões politicamente vinculantes revela o núcleo da crise democrática brasileira: a ruptura entre esfera pública informal e esfera pública formal.

A luta por voz e reconhecimento constitui, assim, o modo brasileiro de produzir razão pública. A teoria habermasiana, relida a partir dessa experiência, transforma-se em uma filosofia da escuta e da inclusão conflitiva, na qual o consenso não é um fim estabilizado, mas um processo sempre inacabado de reconstrução democrática. A esfera pública brasileira permanece atravessada por exclusões, mas é também o espaço no qual a promessa da racionalidade comunicativa insiste em se atualizar como crítica, resistência e esperança normativa.

4. Da Ética da Libertação às Epistemologias do Sul

O diálogo entre a teoria habermasiana e o pensamento crítico latino-americano representa um ponto de inflexão decisivo para a compreensão contemporânea da racionalidade comunicativa. Esse encontro não deve ser entendido como convergência direta de tradições, tampouco como assimilação conceitual recíproca, mas como relação crítica assimétrica, na qual categorias produzidas no centro da modernidade são submetidas ao teste das experiências históricas periféricas. Tal movimento pode ser articulado a partir de textos-chave de Habermas, como *O discurso filosófico da modernidade*, *Para a reconstrução do materialismo histórico*, *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* e, mais recentemente, *Uma nova mudança estrutural da esfera pública*, nos quais a modernidade é concebida como projeto normativo inacabado e historicamente contingente. Nesse horizonte, o contato com autores como Enrique Dussel, especialmente em sua *Ética da libertação*, e Boaventura de Sousa Santos, em obras como *Epistemologias do Sul*, não implica que Habermas os tenha incorporado sistematicamente em sua obra, mas que suas reflexões colocam questões normativas incontornáveis à teoria do discurso, sobretudo no que diz respeito às condições históricas de inclusão, reconhecimento e participação democrática. A recepção brasileira, mediada por intérpretes como Marcos Nobre, Luiz Repa e José Maurício Domingues, evidencia que pensar Habermas desde o Sul Global

não significa abandonar o universalismo normativo, mas reconstruí-lo criticamente à luz de contextos marcados por desigualdades estruturais, nos quais a racionalidade comunicativa só pode ser compreendida como tarefa histórica e prática política em disputa.

A ética da libertação, formulada por Dussel, parte de um deslocamento fundamental do ponto de partida da filosofia moral. Em vez de começar pelo consenso entre sujeitos abstratamente livres e iguais, ela se ancora na experiência histórica das vítimas da modernidade colonial. O núcleo normativo não é o acordo discursivo já pressuposto, mas a interpelação ética do outro excluído. Como afirma Dussel, “a primeira palavra não é a do discurso, mas o grito do outro” (DUSSEL, 2002, p. 89). Essa crítica não invalida a ética do discurso, mas revela seu limite histórico: a pressuposição de sujeitos já reconhecidos como interlocutores legítimos. Lida a partir desse deslocamento, a teoria habermasiana é convocada a explicitar seus próprios pressupostos sociais. A exigência de que “todos os afetados” possam participar do discurso só se realiza plenamente se aqueles que foram historicamente excluídos forem reconhecidos como sujeitos de validade. O desafio colocado por Dussel não é o de substituir a racionalidade comunicativa por uma ética da exterioridade, mas o de radicalizar o princípio discursivo, recolocando no centro do debate aqueles que nunca tiveram acesso às condições pragmático-formais do discurso. Trata-se, portanto, de uma crítica imanente ao universalismo abstrato, e não de sua negação.

A contribuição de Boaventura de Sousa Santos amplia esse horizonte ao deslocar o problema da inclusão do plano exclusivamente político para o plano epistêmico. Ao propor as epistemologias do Sul, Boaventura não rejeita a racionalidade moderna, mas denuncia sua configuração como monocultura do saber legítimo. O que está em jogo é a crítica à exclusão sistemática de formas de conhecimento não hegemônicas, saberes populares, indígenas, afro-diaspóricos, comunitários, que foram historicamente desqualificados como irracionais ou pré-modernos. A noção de justiça cognitiva, sintetizada na afirmação de que “não há justiça social global sem justiça cognitiva global” (SANTOS, 2014, p. 32), coloca em evidência uma dimensão frequentemente subestimada pela teoria do discurso: quem define o que conta como argumento válido e como razão legítima. Esse ponto não é incompatível com a ética discursiva habermasiana, mas exige sua reconstrução intercultural. Habermas afirma que a validade de uma norma depende do assentimento potencial de todos os afetados (HABERMAS, 1997a, p. 137). As epistemologias do Sul tornam essa exigência mais concreta ao perguntar quem são, de fato, esses “afetados” e sob quais linguagens, gramáticas e formas

de vida eles podem participar do processo de justificação. A universalidade normativa, nessa leitura, não é abandonada, mas descentrada: ela deixa de ser pressuposto implícito e passa a ser tarefa histórica de tradução entre mundos simbólicos.

É importante frisar que não se trata de atribuir a Habermas uma leitura direta ou sistemática de Dussel ou Boaventura. O diálogo aqui estabelecido é mediado pela recepção crítica latino-americana da teoria do discurso, especialmente no contexto brasileiro. Autores como José Maurício Domingues, Marcos Nobre e Luiz Repa mostram que a força da teoria habermasiana reside precisamente em sua abertura à reconstrução, isto é, em sua capacidade de explicitar pressupostos normativos imanentes às práticas sociais e submetê-los a processos contínuos de revisão à luz de novas experiências históricas.

Nesse sentido, a ética da libertação e as epistemologias do Sul não aparecem como alternativas externas à teoria crítica, mas como testes de realidade que tensionam seu universalismo. Elas evidenciam que a exclusão não é apenas política, mas também epistêmica; não afeta apenas o acesso à deliberação, mas o próprio reconhecimento de formas de racionalidade. Ao incorporar essas interpelações, a racionalidade comunicativa adquire densidade histórica e geopolítica, sem perder seu núcleo normativo.

No contexto brasileiro, essa reconstrução assume contornos particularmente relevantes. A pluralidade cultural, étnica e religiosa do país torna visível a coexistência de múltiplas racionalidades práticas que disputam legitimidade no espaço público. O “Sul Global”, aqui, não é apenas uma categoria geográfica, mas um marcador epistêmico das vozes silenciadas pela modernização excludente. Reinterpretar Habermas a partir desse horizonte significa compreender o agir comunicativo como prática intercultural de tradução, na qual o entendimento não pressupõe homogeneidade, mas reconhecimento da diferença.

A ética do discurso, nesse quadro ampliado, transforma-se em ética da escuta. O agir comunicativo deixa de ser apenas coordenação racional da ação e passa a ser também abertura à alteridade histórica e cultural. A reconstrução do universalismo habermasiano não ocorre pela imposição de uma razão única, mas pela mediação entre diferentes formas de vida que reivindicam reconhecimento. A racionalidade comunicativa torna-se, assim, uma práxis ampliada de coexistência democrática, na qual a validade emerge do diálogo entre diferenças irreduzíveis.

Ao colocar em relação Habermas, Dussel e Boaventura, este artigo não propõe uma síntese teórica unificadora, mas um campo de tensões produtivas. É nesse espaço, entre norma e vida, entre universalidade e diferença, entre centro e periferia, que a teoria crítica pode ser reinventada como prática comunicativa do reconhecimento e da justiça. A leitura desde o Sul Global não nega a herança habermasiana; ela a reinscreve no horizonte plural de uma modernidade global marcada por assimetrias, conflitos e possibilidades ainda abertas de emancipação

5. Considerações Finais

A leitura de Jürgen Habermas a partir do contexto brasileiro permite compreender, com nitidez particular, os limites e as possibilidades da racionalidade comunicativa em sociedades marcadas por desigualdades estruturais e déficits persistentes de legitimação democrática. Longe de constituir mera aplicação periférica de um modelo teórico europeu, essa leitura evidencia a força reconstrutiva da teoria do discurso quando submetida ao teste de formações sociais nas quais as condições pragmático-formais do entendimento permanecem sistematicamente fragilizadas. Pensar Habermas desde o Brasil é, portanto, um exercício de tradução crítica, no qual o universalismo normativo da teoria é preservado, mas reinscrito em experiências históricas concretas de exclusão, conflito e resistência.

Ao longo do artigo, argumentou-se que a teoria do agir comunicativo, quando situada em contextos periféricos, não pode ser compreendida apenas como ideal regulador abstrato, mas como prática ética e política orientada ao reconhecimento. A racionalidade comunicativa revela-se, nesses contextos, menos como dado institucional estabilizado e mais como horizonte normativo em disputa, cuja realização depende da transformação das condições sociais que produzem silêncio, desqualificação e assimetria comunicativa. A centralidade da linguagem não se reduz, assim, à coordenação racional da ação, mas se estende à constituição de vínculos de solidariedade e à reconstrução da dignidade dos sujeitos historicamente excluídos.

A análise da modernidade brasileira mostrou que a colonização do mundo da vida não se apresenta como fenômeno tardio, mas como traço originário de uma modernização dissociada da inclusão comunicativa. A autonomização precoce do Estado e do mercado produziu uma esfera pública fragilizada, na qual a integração social foi frequentemente substituída por formas de tutela, tecnocratização e dominação simbólica. Nesse cenário, a esfera pública informal, composta por movimentos sociais, coletivos, redes comunitárias e práticas

discursivas contra-hegemônicas, tornou-se o principal espaço de emergência do poder comunicativo, ainda que com dificuldades persistentes de tradução institucional.

O diálogo com Nancy Fraser e Axel Honneth permitiu aprofundar essa análise ao evidenciar que a exclusão comunicativa não é apenas procedimental, mas também moral e epistêmica. A luta por reconhecimento antecede e condiciona a própria possibilidade de deliberação racional, especialmente em sociedades atravessadas por humilhações estruturais. A racionalidade comunicativa, reinterpretada a partir desse horizonte, transforma-se em ética da escuta e em prática de reconhecimento conflitivo, na qual o consenso não é ponto de partida, mas resultado sempre precário de processos históricos de aprendizagem democrática.

A incorporação crítica das interpelações latino-americanas, em especial da ética da libertação e das epistemologias do Sul, reforçou esse deslocamento sem negar o núcleo normativo da teoria habermasiana. Ao insistirem na centralidade das vítimas da modernidade e na pluralidade dos saberes, essas perspectivas ampliam o alcance da exigência discursiva de inclusão, tornando explícito que a universalidade não é um pressuposto, mas tarefa. O princípio de que todos os afetados devem poder participar da justificação das normas adquire, assim, densidade histórica e geopolítica, exigindo processos contínuos de tradução intercultural e de reconhecimento epistêmico.

No contexto brasileiro recente, essas tensões tornaram-se particularmente visíveis. A crise democrática, intensificada por práticas de desinformação, polarização afetiva e regressão autoritária, revelou formas renovadas de colonização comunicativa da esfera pública. A instrumentalização da linguagem política, a captura estratégica das redes digitais e o enfraquecimento da confiança institucional ilustram os riscos apontados pela teoria crítica quando o poder sistêmico se impõe sobre o poder comunicativo. Ao mesmo tempo, as respostas institucionais e sociais em defesa da ordem democrática, bem como as políticas de reconhecimento, como ações afirmativas e iniciativas de inclusão, indicam que a racionalidade comunicativa permanece como horizonte normativo relevante para a reconstrução democrática.

A contribuição deste artigo consiste, portanto, em mostrar que a teoria habermasiana não perde validade quando deslocada para contextos periféricos; ao contrário, ela ganha espessura crítica. O Brasil expõe de forma radical o caráter inacabado da modernidade e torna visível que a democracia só pode ser sustentada quando a linguagem é protegida de sua colonização instrumental e

reinscrita como meio de entendimento, reconhecimento e solidariedade. A racionalidade comunicativa, traduzida desde o Sul Global, deixa de ser apenas uma teoria da normatividade e se converte em prática de resistência discursiva e de esperança democrática.

Em última instância, pensar Habermas desde o Brasil significa reafirmar que a filosofia não é apenas interpretação do mundo social, mas intervenção crítica em seus processos de legitimação. A reconstrução da democracia depende da reconstrução das condições de fala e de escuta, e a emancipação permanece vinculada à capacidade coletiva de transformar o conflito em diálogo, a exclusão em reconhecimento e a linguagem em razão pública compartilhada.

Para avançar na discussão proposta por este texto, é incontornável reconhecer que a interpretação do Sul global e, em particular, do lugar do Brasil na modernidade, permanece objeto de disputa no interior da própria crítica social brasileira. Autores como Paulo Arantes e Roberto Schwarz ofereceram leituras contundentes dos impasses estruturais da sociedade brasileira, seja por meio da crítica àquilo que Arantes denominou a *crítica da razão tupiniquim*, seja pela análise schwartziana das “ideias fora do lugar” e das formas de modernização dissociada que marcam o pensamento social nacional. Em ambos os casos, a ênfase recai sobre os bloqueios históricos, institucionais e simbólicos que impediriam uma emancipação “à moda brasileira”, frequentemente vista como promessa reiterada e sistematicamente frustrada. Esses autores dialogam, ainda que de modo crítico e não sistemático, com a herança frankfurtiana, e, aqui e acolá, com o próprio Habermas, ao questionarem se os pressupostos normativos da razão moderna encontram, no contexto brasileiro, condições efetivas de realização ou se tendem a se converter em formas ideológicas de autoengano. Ao serem colocadas em tensão com a teoria habermasiana da racionalidade comunicativa, tais leituras não a invalidam, mas funcionam como contrapontos críticos que reforçam a necessidade de pensar a modernidade como projeto permanentemente inacabado, atravessado por assimetrias estruturais profundas. Nesse sentido, o diálogo com Arantes e Schwarz não encerra a reflexão, mas radicaliza sua exigência: compreender se, e em que condições, a promessa emancipatória da modernidade pode ser reconstruída no Brasil sem ignorar os limites históricos que moldam tanto a crítica quanto suas possibilidades de realização.

REFERÊNCIAS

SANTOS, B. de S. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, B. de S. *Epistemologies of the South: justice against epistemicide*. London: Routledge, 2014.

DOMINGUES, J. M. *Sociologia da modernidade: racionalização e diferenciação social*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

DOMINGUES, J. M. *Modernidade global e civilização contemporânea: para uma teoria crítica do presente*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

DUSSEL, E. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2002.

FRASER, N. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. London: Verso, 2003.

FREITAG, B. *Dialogando com Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

HABERMAS, J. Jürgen Habermas fala à *Tempo Brasileiro*: entrevista concedida a Bárbara Freitag. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 98, p. 5–21, jul./set. 1989.

HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.

HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b.

HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2001.

HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.

HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2009.

LESSA, R. *A invenção da república: estudos sobre o republicanismo e a formação do Estado brasileiro*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

NOBRE, M. *Lukács e os limites da reificação: um estudo sobre reificação e racionalização*. São Paulo: Editora 34, 2004.

NOBRE, M. *Imobilismo em movimento: da abertura democrática ao governo Dilma*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.


REPA, L. *Habermas e a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Humanitas, 2011.

SANTOS, B. de S. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000.

Panorama Sobre o Conceito de Encarnação: do Século IV d.C. ao XVIII

Fabiano Veliqu

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais -PUC MG

 <https://orcid.org/0000-0001-6273-1333>

 <http://lattes.cnpq.br/3529545789104989>

veliqs@gmail.com

Resumo

O presente artigo tem como objetivo traçar um panorama sobre o conceito de encarnação a partir do século IV d.C. até o século XVIII. Tal recorte se justifica na medida em que o século IV marca um divisor de águas na história da igreja cristã e suas decisões, principalmente a partir do concílio de Niceia darão o tom do debate em torno do conceito de encarnação nos séculos posteriores até depois da reforma protestante do século XVI. Para traçar tal panorama nosso texto se inicia com o debate cristológico do século IV que culmina na formulação do credo niceno-constantinopolitano em 381 d.C, em seguida analisamos como que o conceito de encarnação é tratado por três autores da escolástica, a saber, Alexandre de Hales, São Boaventura e São Tomás de Aquino, e na sequência ressaltamos o tom do debate na modernidade até o século XVIII.

Palavras-chaves: Encarnação, Medieval, Igreja, Cristo, Deus, Modernidade

Abstract

This article aims to outline an overview of the concept of incarnation from the 4th century AD to the 18th century. This is justified insofar as the 4th century marks a watershed in the history of the Christian church and its decisions, mainly from the Council of Nicaea onwards, will set the tone for the debate surrounding the concept of incarnation in subsequent centuries until after the Protestant Reformation of the 16th century. To outline this overview, our text begins with the Christological debate of the 4th century that culminates in the formulation of the Nicene-Constantinopolitan creed in 381 AD. We then analyze how the concept of incarnation is treated by three scholastic authors, namely, Alexander of Hales, Saint Bonaventure and Saint Thomas Aquinas, and then we highlight the tone of the debate in modernity until the 18th century.

Keywords: Incarnation, Medieval, Church, Christ, God, Modernity

1. O Debate Cristológico a Partir do Século IV D.C.

Um pouco depois das formulações de Orígenes, já no século IV d.C, surge uma das principais controvérsias do período patrístico sobre a relação entre Deus-Pai e Deus-Filho, a saber, a questão ariana, vinda de Ário. A proposta de Ário era que Cristo era um ser divino preexistente e que estava com Deus no início da criação, mas, para Ário, Cristo nem sempre teria existido, tendo vindo à existência em algum momento remoto antes da criação. Deus existiria primeiramente sozinho e só se tornaria Deus-Pai no momento em que gera o Filho. Se o Filho era gerado, era porque em algum momento ele não teria existido.

Cristo, nesse sentido, seria Deus, mas não plenamente. O Cristo como gerado posteriormente não é Deus verdadeiro, pois a natureza divina do Cristo vem de Deus. Ele seria, portanto, criatura de Deus. Dessa forma, para Ário, haveria três seres divinos separados, o que ele chama de hipóstases. Apenas o Pai existe desde sempre. O Filho é gerado por Deus antes da criação do mundo, de forma que o Filho não é coeterno como o Pai.

As questões levantadas por Ário se tornam as questões centrais sobre as quais se concentram o primeiro concílio de Niceia em 325 d.C. Como uma tentativa de resolver o impasse entre Ário e chefe da Igreja de Alexandria, Alexandre se empenha com todas as forças para a expulsão de Ário e seus seguidores da Igreja e a querela entre os dois impulsiona Constantino a convocar o concílio de Niceia como forma de tentar unificar o entendimento a respeito da divindade de Jesus.

A fórmula que se consagrou como ortodoxa foi a efetuada pelo Concílio de Niceia em 325 d.C. O credo de Niceia visa a responder às diversas questões debatidas até aquela data. O primeiro concílio de Niceia foi uma tentativa inicial de alcançar um consenso na Igreja através de uma assembleia representando toda a cristandade do período. As principais pautas do concílio foram a resolução da questão cristológica da natureza divina de Jesus e sua relação com Deus Pai; a construção da primeira parte do Credo Niceno; a fixação da data da Páscoa e a promulgação da lei canônica em sua primeira forma. O Credo Niceno afirma:

Cremos em um só Deus, O Pai, o Todo-Poderoso, Criador do céu e da terra, De tudo que existe, visível e invisível. Cremos em um só Senhor, Jesus Cristo. Filho unigênito de Deus, Nascido do Pai antes de todos os séculos. Deus de Deus, Luz da Luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, Gerado, não criado, Consustancial ao Pai. Por ele todas as coisas foram feitas. Para nós e para nossa salvação, Ele desceu dos céus; Pelo poder do Espírito Santo, Se encarnou no seio da Virgem

Maria, E se fez homem. Também por nós foi crucificado sob Pôncio Pilatos; Sofreu a morte e foi sepultado. Ressuscitou ao terceiro dia, Conforme as escrituras; Subiu aos céus, E está sentado à direita do Pai. De novo há de vir em glória para julgar os vivos e os mortos, E seu reino não terá fim¹.

Cada uma das frases do Credo tem um objetivo de rejeitar heresias do período. O Credo Niceno coloca uma “posição oficial” da cristandade frente às “heresias” do período. No contexto do século IV d.C., todas as afirmações do Credo são extremamente importantes e qualquer diferença, por mínima que seja, são passíveis de levar o opositor à condenação eterna. Nesse sentido, podemos notar que o Credo precisa enfatizar de maneira bastante detalhada o que se crê e como se crê, para não dar margem a nenhuma interpretação errônea do dogma.

A cristologia do Credo Niceno mostra que Cristo era um ser separado de Deus-Pai (contra o modalismo), que sempre existiu junto a Deus, tornou-se humano, não em parte, mas completamente (contra o docetismo) sem deixar de ser Deus (contra os ebionitas e teodotianos) e possuía as duas naturezas, sendo um só ser (contra os gnósticos). O que aparentemente resolve o problema de maneira conciliatória acaba por criar heresias cada vez mais detalhadas e resoluções cada vez mais paradoxais.

Claramente a história do problema não se encerra com o Credo Niceno, mas ali se inicia uma nova fase de debates teológicos ainda muito focados nas questões levantadas por Ário, que serão “resolvidas” no Concílio de Constantinopla I, em 381 d.C. Nesse concílio, há a confirmação das decisões do Concílio de Niceia e o arianismo passa a ser uma visão minoritária dentro da Igreja, considerada como herética pela ampla maioria². Depois do Concílio de Constantinopla, o Ocidente nota claramente o triunfo do Credo Niceno e a questão cristológica dos três primeiros séculos se arrefece. Segundo Rubenstein, “A grande pergunta teológica agora era definir como a humanidade decaída poderia ser salva pela graça soberana de Deus através dos sacramentos da Igreja. E a grande questão prática era como converter e integrar as tribos germânicas à comunidade católica.” (RUBENSTEIN, 2001, p.275)

No Oriente, a questão sobre a figura de Maria se tornou objeto de grandes debates antes que ela fosse transformada em objeto de veneração. Enquanto no Ocidente a noção de Maria como *Theotokós* (mãe de Deus) já havia se consolidado, no Oriente Nessa noção demorou mais tempo. A questão de Maria implica diretamente

1 Em: Wikipedia, *Primeiro Concílio de Nicéia*. Disponível em:

<https://pt.wikipedia.org/wiki/Primeiro_Conc%C3%ADlio_de_Niceia>. Acesso: 21 de abril de 2022.

2 Para uma visão sintética dos problemas enfrentados nos concílios ecumênicos, remetemos o leitor ao texto já citado de Sesboüé (1968-1969) especialmente as páginas 78-80.

no problema da divindade/humanidade de Jesus, uma vez que as naturezas de Cristo estariam plenamente ou apenas parcialmente conectadas, de forma que Deus teria sido criança e morrido numa cruz.

Nos países de língua latina, o fim da controvérsia ariana gerou muitos conflitos por mais de dois séculos, sendo que os chamados alexandrinos³ mantiveram a opinião de que havia apenas uma natureza em Cristo, enquanto os antioquianos⁴ insistiram na existência de duas naturezas. Para resolver essas querelas, houve outros concílios. O segundo Concílio de Éfeso (449) condenou a escola de Antioquia como herege; já o Concílio de Calcedônia (451) condenou os alexandrinos como hereges e diversos imperadores favoreceram um lado ou outro do debate. Segundo afirma Rubenstein, “a controvérsia somente terminou quando os ‘monofisistas’” foram obrigados a formar suas próprias igrejas, muitas das quais persistem até os nossos dias”. (RUBENSTEIN, 2001, p. 276).

O Oriente aceitou as premissas da Santíssima Trindade formuladas por Niceia e Constantinopla, mas os padres gregos — que agora pertenciam ao império bizantino — manifestaram veementemente a ideia de que homens e mulheres comuns poderiam se tornar semelhantes a Deus por meio da imitação do Cristo⁵. Tal disputa também se torna bastante forte no desenvolvimento da relação entre a Igreja do Oriente e a Igreja do Ocidente. Para além das questões teológicas, as relações entre a Igreja de Roma e a Igreja em Constantinopla foram se tornando cada vez mais distantes e a comunicação — antes profícua entre os cristãos do Oriente e os cristãos do Ocidente — praticamente cessaram por completo. O concílio de Calcedônia (451) marca a fórmula “definitiva”

3 A escola de Alexandria se configura pelo interesse pela investigação metafísica do conteúdo da fé, e a investigação alegórica das Sagradas Escrituras. Para essa escola, a autêntica verdade está no sentido alegórico mais profundo do texto. Os pensadores cristãos de Alexandria adotaram este método, porque estavam convencidos de que a interpretação literal é indigna de Deus. Sem alegoria, nem a teologia nem a exegese teriam realizado os enormes avanços que conseguiram. Os mesmos pensadores encontraram nos escritos paulinos a colaboração da aplicabilidade alegórica na interpretação do Antigo Testamento.

4 A escola de Antioquia, fundada por Luciano de Samosata, foi uma reação contrária aos excessos e fantasias do método alegórico origenista. O ponto central de tal escola era o próprio texto sagrado, procurando induzir seus discípulos a uma interpretação literal. Os teólogos antioquenos rejeitavam o método alegórico, próprio dos alexandrinos, que, em sua opinião, desvirtuava o reto sentido dos textos bíblicos, com o risco de os converter em pura mitologia.

5 Esse é o conceito de *Theosis* da Igreja cristã oriental, ou seja, o tornar-se Deus. Para a igreja do oriente, tal conceito está no centro da sua teologia. A doutrina é explicitada por Santo Atanásio de forma clara quando afirma que “Ele se fez homem para que fôssemos deificados; tornou-se corporalmente visível, a fim de adquirirmos uma noção do Pai invisível” (ATANÁSIO, 2002, p. 198). Sua afirmação é uma descrição adequada da doutrina. O que de outra forma pareceria absurdo — que o homem caído e pecador possa se tornar santo como Deus é santo — foi tornado possível por Jesus Cristo, que é Deus encarnado.

do dogma cristológico, confirmando as formulações de Niceia (325) e Constantinopla (381). O credo de Calcedônia (451) afirma:

Todos nós, perfeitamente unânimes, ensinamos que se deve confessar um só e mesmo Filho, nosso Senhor Jesus Cristo, perfeito quanto à divindade, perfeito quanto à humanidade, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, constando de alma racional e de corpo; consubstancial [hommoyisios] ao Pai, segundo a divindade, e consubstancial a nós, segundo a humanidade; “em todas as coisas semelhante a nós, excetuando o pecado”, gerado segundo a divindade antes dos séculos pelo Pai e, segundo a humanidade, por nós e para nossa salvação, gerado da Virgem Maria, mãe de Deus [Theotókos]; Um só e mesmo Cristo, Filho, Senhor, Unigênito, que se deve confessar, em duas naturezas, inconfundíveis e imutáveis, inseparáveis e indivisíveis; a distinção das naturezas de modo algum é anulada pela união, mas, pelo contrário, as propriedades de cada natureza permanecem intactas, concorrendo para formar uma só pessoa e subsistência [hypóstasis]; não dividido ou separado em duas pessoas. Mas um só e mesmo Filho Unigênito, Deus Verbo, Jesus Cristo Senhor; conforme os profetas outrora a seu respeito testemunharam, e o mesmo Jesus Cristo nos ensinou e o credo dos padres nos transmitiu.⁶

Dessa forma, com o credo Calcedônico, chega-se às definições mais refinadas dos problemas enfrentados desde o século 2 da Era Cristã, visando a resolver as querelas mais importantes que ainda eram objeto de disputa entre os cristãos. Como afirma J. Liébaert (1966 p. 221): “O dogma de Calcedônia aparece aos olhos do historiador como o ponto culminante e, por assim dizer, a conclusão de todos os esforços dos séculos anteriores para expressar corretamente o conteúdo da Revelação sobre a pessoa de Cristo.”⁷ Pouco tempo depois, o mundo oriental seria invadido pelo Islã e com ele, a ideia de um Jesus islâmico, não mais como um Deus, ou filho de Deus, mas apenas um homem inspirado por Deus, um dos profetas, etc. parece ter impressionado um grande número de orientais que ainda pensava em um Deus unitário e que ainda não tinham aceitado completamente a incorporação de Jesus à

6 *Declaração de Fé Calcedônia*. Disponível em:

<http://www.monergismo.com/textos/credos/declaracao_calcedonia.htm>.

Acesso: 21 de abril de 2022.

7 Original em Francês: “Le dogme de Chalcedoine apparaît aux yeux de l'historien comme l'aboutissement et, pour ainsi dire, la conclusion de tous les efforts des siècles antérieurs pour exprimer correctement le contenu de la Révélation sur la personne du Christ.” (Tradução nossa)

natureza divina de Deus. Segundo Rubenstein (2001 p. 259) isso talvez explicasse o motivo pelo qual no Oriente Médio e na África do Norte a doutrina maometana de “Um Só Deus” entrou com tamanha facilidade e substituiu rapidamente a crença cristã estruturada em torno da relação Deus-Pai, Deus-Filho, Deus-Espírito Santo.

2 . A Noção de Encarnação na Idade Média

Nesse sentido, pode-se notar, pelo exposto até o momento, que a Teologia dos padres da igreja referente à encarnação vai sofrendo mudanças drásticas e entrando cada vez mais em discussões teológicas mais refinadas. Do ponto de vista do debate visto acima, as formulações de Calcedônia são mantidas sobre a natureza de Cristo – a união hipostática, o nascimento virginal – e nada disso se torna objeto de debate, pois a fórmula de Calcedônia será tomada como “definitiva” e não é problematizada pelos principais autores escolásticos. O debate se dá muito mais sobre detalhes da psicologia do Cristo, como se daria a sua relação com suas emoções, seus anseios, etc.

Outro ponto crucial para a escolástica no debate sobre a encarnação é o primado ontológico de Cristo frente à criação. A questão da primazia do Cristo tem a ver com o fato de ele ser o primeiro na ordem das coisas, mas sendo, ainda, Deus-homem. Para uma compreensão primeira, podemos dizer que o primado que a fé cristã reconhece em Cristo é um primado de excelência, uma prioridade absoluta e universal na hierarquia dos seres. É um primado de ordem ontológica e não cronológica. O fundamento último do primado de Cristo estaria na questão quanto à sua divindade. Este debate será central entre os medievais do período escolástico.

A doutrina do primado do Cristo se inicia a partir de São Paulo, na sua carta aos Colossenses, em que afirma: “Ele é o princípio, o primogênito dos mortos, tendo em tudo a primazia” (Cl 1,18)⁸. Esse texto será lido pela tradição da Igreja Católica e gerará diversos debates, o que determinará, em grande medida, o debate teológico medieval. O debate realizado entre os medievais se insere dentro do quadro do problema da redenção e do pecado; o que, como vimos, não é o tom dado pelos Padres (gregos) dos primeiros séculos que coloca a questão muito mais em termos de uma divinização do homem do que propriamente uma questão de redenção e pecado.

Entre os padres latinos, a questão da primazia do Cristo se dá a partir da temática do pecado e da redenção, de forma que tal mentalidade harmatiocêntrica se torna dominante para a leitura das questões teológicas na escolástica. Como afirma Filho: “O problema-chave da teologia latina é estabelecer uma conexão entre o pecado a ser reparado e Cristo redentor” (FILHO, 2007 p. 74). Tal ênfase no caráter redentor

⁸ Texto disponível em: <<https://www.bibliaonline.com.br/acf/cl/1>> acessado em 11 de fevereiro de 2020.

da encarnação coloca o problema do primado do Cristo dentro de uma formulação hipotética que pode ser assim formulada: “se Adão não tivesse pecado, o filho de Deus teria se encarnado?”

2.1 Alexandre de Hales

Uma das primeiras respostas da escolástica para o problema da encarnação pode ser encontrada na obra do franciscano Alexandre de Hales (1185 – 1245) que marca uma das primeiras expressões de um teólogo profissional franciscano no campo teológico acadêmico. A obra de Alexandre de Hales (1497) é conhecida como *Summa Theologica fratris Alexandre*⁹ na qual o autor aborda o tema de modo sistemático, esforçando-se para fazer uma exposição da doutrina da encarnação desvinculando-a do pecado do homem. A explicação de Alexandre de Hales (1497) se dá a partir da independência da encarnação do pecado, aduzida principalmente do princípio platônico e neoplatônico para explicar a existência do mundo. Deus sendo o *summum Bonum* difunde sua bondade primeiramente “ad intra” e produz as “Pessoas Divinas”, mas é possível também uma difusão “ad extra” que produz pessoas e coisas não divinas. O argumento de Alexandre de Hales (1497) visa a estabelecer o primado da encarnação frente às outras coisas do mundo. Entre a bondade incriada e infinita de Deus e as coisas criadas em finitude, existe a possibilidade de comunicação e união. Em Cristo, Verbo feito carne, Deus infinito se une à criatura finita.¹⁰

Para o *Doctor Irrefragabilis*¹¹ o ser humano, pelo fato de possuir um corpo material, seria mais propenso a receber a união da natureza divina do que os anjos, pois eles não possuem corpos materiais. O fato de ser espírito e matéria dá ao homem uma semelhança maior com Deus do que os anjos; dessa forma, o filho de Deus se expressaria melhor fora da espécie divina naquilo que há de mais semelhante a Deus, ou seja, no ser humano feito à imagem de Deus. A proposta de Alexandre de Hales (1497) para a encarnação se sustenta a partir de uma teologia da criação muito refinada

9 O texto digitalizado da obra em latim pode ser encontrado em: <<https://archive.org/details/ita-bnc-in1-00000485-001/page/n20/mode/2up>>.

Acesso em: 11 de fevereiro de 2020.

10 O argumento de Alexandre de Hales se dá da seguinte forma “Si ergo eius debet esse summa diffusio, quia est summum Bonum, convenientius est quod se diffundat in criatura; sed haec diffusio non potest intelligi summa nisi ipse uniatur creaturae; ergo convenit quod Deus uniatur creaturae, et máxime humane, sicut ostensum est. Ergo, posito quod ipsa non esset lapsa, adhuc ei uniretur summum Bonum.” (*Summa Theologica*, III, Quaest. Un., q.3, tit. 2, Opera Omnia, IV). Texto original disponível em:

<<https://play.google.com/books/reader?id=pjIA1PWOVaUC&hl=pt&pg=GBS.PR1>>.

Acessado em: 11 de fevereiro de 2020.

11 O papa Alexandre IV, na bula *De Fontibus Paradisi*, atribui esse título a Alexandre de Hales.

e com um suporte antropológico sólido, marcando uma diferença muito grande da antropologia agostiniana que via a imagem de Deus apenas na alma e não no corpo humano, uma vez que, para Agostinho (muito influenciado por Platão), o corpo humano não seria algo de tão divino no homem, o que coloca para Agostinho a dificuldade para explicar o porquê de Deus ter se encarnado em uma criatura corpórea e não angélica. Percebe-se que Hales não pretende apresentar necessidades racionais da encarnação, mas somente os motivos dela, fazendo com que tal encarnação não dependa de modo algum do pecado, mas seja querida por Deus de maneira antecedente¹². A questão que salta aos olhos na proposta de Alexandre é o fato de que a encarnação não vem fundamentada na história da Salvação, isto é, na liberdade divina, mas vem explicada a partir da natureza divina que deseja se comunicar.

2.2 São Boaventura

São Boaventura (1217-1274) ou Doutor Seráfico (1217-1274) foi um dos autores medievais que mais se dedicou à questão da encarnação do Verbo. Em suas obras, constantemente relaciona a encarnação à redenção do homem, no entanto, sempre admite que Deus poderia ter salvo a humanidade por outro caminho que não fosse a encarnação do Filho. Como afirma:

Após haver-se dito algo da Trindade de Deus, da criação do mundo e da corrupção do pecado, resta agora considerar brevemente e encarnação do Verbo, através de quem afetou-se a salvação e a reparação do gênero humano, não porque Deus não pudesse salvar ou libertar o gênero humano de outro modo, mas porque nenhum outro modo era tão proporcionado e conveniente ao próprio reparador, a quem devia ser reparado e à obra da reparação (BOAVENTURA, 1983, p. 68)

12 Essa tese também será defendida por João Duns Escoto (1266-1308) de forma bastante enfática contra a proposição tomista que se assemelhará à resposta de São Boaventura. Para João Duns Escoto e a chamada “escola escotista”, a questão hipotética: “se Adão não tivesse pecado, o filho de Deus teria se encarnado” não é analisada em si, mas o problema é encarado e respondido de maneira afirmativa, ou seja, para Escoto, não há uma dependência entre a encarnação e o pecado. Para o autor, Cristo foi querido por si mesmo, tudo foi criado por Ele, e isso o coloca como o primeiro querido e a causa final de toda a criação que foi criada por ele. A grande preocupação de Escoto teria sido falar de Cristo positivamente, fazendo vir à luz a riqueza da Graça e da Glória do Verbo encarnado, que irradia em toda a criação. Para uma análise das teorias escotistas, recomendamos a tese de Domingos Barbosa Filho (2007), já utilizada por nós nesta pesquisa.

Para São Boaventura (1983), por meio da criação, Deus teria colocado a alma humana em contato com o Verbo divino a partir do relacionamento ontológico creatural (Deus criador-homem criatura). No entanto, com o pecado de Adão, a divina sabedoria teria encontrado uma via de misericórdia por meio do verbo encarnado para manifestar a sua Graça. Para o teólogo, com a queda, a criatura humana se tornou ofuscada para a contemplação da Graça divina e, para isso, tornou-se conveniente que o Verbo eterno e invisível se manifestasse sob a forma material. O Verbo divino tem sua morada no céu, mas habitou a terra para instruir o coração dos homens. Por isso, o Verbo se fez carne.

Percebe-se uma diferença grande da proposta de São Boaventura (1983) para a de Alexandre de Hales (1497). Enquanto o último responde “sim” à questão (“se Adão não tivesse pecado, o filho de Deus teria se encarnado?”), a resposta do primeiro é um retumbante: “não”. A proposta de São Boaventura (1983) visa a determinar a conveniência da encarnação e não tanto o motivo da encarnação. O problema, para São Boaventura, é demonstrar que Deus ter se feito carne não é incompatível com a natureza divina, mas é completamente digna de Deus. “Boaventura ressalta, repetidamente, que se trata de reflexões que nascem depois que se conhece o fato da encarnação, e jamais de deduções que, partindo da análise de Deus ou do universo, possam exigir o fato da encarnação. Não se trata de indicar a *ratio* que está na base do próprio fato, mas de ilustrar como este fato não é repugnante com a perfeição de Deus.” (FILHO, 2007 p. 84)

Algo que fica claro é que São Boaventura (1983) não está preocupado em dizer o “motivo” da encarnação do Verbo, mas a *ratio* dela. Enquanto a noção de motivo sinaliza algo que se moveria de um fator externo, que, no caso, não pode ser outro que não o próprio Deus, o segundo *ratio* visa a precisar o significado interior, o princípio íntimo que move o próprio Deus; dessa forma, tocando no fundo do problema encarnacional.

A resposta de São Boaventura coloca a necessidade de duas ordens de Salvação. Uma, que se daria antes do pecado, do qual o chefe direto é Deus diretamente e o Verbo é Deus; e outra, depois do pecado do qual o chefe é Cristo homem-Deus. Tal resposta do teólogo acaba por vincular a encarnação do Verbo ao pecado do homem, o que não deixa de ser um problema do ponto de vista teológico, algo que o Doutor Seráfico, com certeza, tinha ciência.

2.3 São Tomás de Aquino

Os problemas sobre o tema da encarnação vão receber de São Tomás de Aquino (1225 – 1274) uma atenção especial em diversas de suas obras, nas quais proporá uma saída “moderada” para o problema.

Em sua *Suma Teológica* (2009), as questões 1 a 59 da parte 3 versam sobre o problema da encarnação, focando as questões possíveis sobre a ontologia e a psicologia de Cristo, e, em grande medida, confirmará o dogma calcedônico.¹³ A proposta de São Tomás tem como mote apresentar o Cristo como Salvador dos homens e como caminho da verdade pelo qual é possível alcançar a ressurreição e felicidade da vida imortal. Dessa forma, para São Tomás, é preciso que seja estudado o próprio Salvador, considerá-lo “em si mesmo”, o que, de fato, aponta para o mistério do Verbo encarnado e sua ação redentora. No prólogo de sua *Suma Teológica*, São Tomás deixa claro o seu propósito,

Por essa razão, para levar a termo o trabalho teológico, depois de considerar o fim último da vida humana, as virtudes e os vícios, é necessário que nossa consideração prossiga tratando do Salvador de todos e dos benefícios por ele concedidos ao gênero humano. Para tanto, em primeiro lugar, devemos considerar o próprio Salvador; em segundo lugar, seus sacramentos, pelos quais alcançamos a salvação; em terceiro lugar, o fim da vida imortal, à qual chegamos ressuscitando por ele. Quanto ao primeiro tópico, apresentam-se duas considerações: a primeira, refere-se ao próprio mistério da Encarnação, segundo o qual Deus se fez homem para nossa salvação; a segunda, ao que nosso Salvador, isto é, o Deus encarnado, realizou e sofreu. (AQUINO, 2009 p.55)

O Doutor Angélico, ao tratar da questão da encarnação, se mostra bastante dependente da formulação de Santo Anselmo (1033 – 1109) em seu famoso *Cur Deus*

13 Claramente a formulação de São Tomás é extremamente refinada e apenas a sua tentativa de lidar com o problema em 59 questões já dariam uma tese de como a noção de encarnação teria sido revisitada por São Tomás. Não é o nosso intuito aqui explicitar detalhadamente as teses de São Tomás de Aquino, o que está claramente para além do escopo deste trabalho, mas apontar que São Tomás dedica muito da sua energia e rigor teológico na tentativa de clarificar ainda mais a questão da encarnação, tanto que, para isso, dedica uma parte inteira de sua *Suma Teológica* à questão. O teólogo deixa clara a sua posição concordante com o concílio de Constantinopla na Q2.a6 (p 89 op.Cit.) ao traçar, de maneira bastante sucinta, o debate que aludimos entre os séculos II e V da Era Cristã. O refinamento da proposta tomista se dá pelas novas formulações a respeito da noção de pessoa e essência, termos caros aos debates do século XIII.

Homo. São Tomás não pretende examinar uma pura hipótese sobre a encarnação, mas quer ilustrar a realidade da encarnação e, por isso, assume a forma hipotética colocada por nós: “se Adão não tivesse pecado, o filho de Deus teria se encarnado?”. A resposta tomasiana para o problema será próxima à resposta de São Boaventura (1983). Na *Summa Teológica*, lê-se:

Sobre essa questão, há diversidade de opiniões. Alguns dizem que, mesmo que o homem não pecasse, o Filho de Deus teria se encarnado. Outros afirmam o contrário, e é com essa opinião que convém concordar. Tudo o que provém somente da vontade de Deus, acima de qualquer direito da criatura, só o conhecemos pelo ensinamento da Sagrada Escritura, pela qual nos é dada a conhecer a vontade divina. Como, porém, na Sagrada Escritura o motivo da encarnação sempre é posto no pecado do primeiro homem, é mais correto dizer que a obra da encarnação foi ordenada por Deus para remédio do pecado, de sorte que, não havendo pecado, não haveria encarnação. No entanto, o poder de Deus não está limitado a essa condição: mesmo que não houvesse pecado, Deus poderia encarnar-se. (STh q. 1 a. 3 in. AQUINO, São Tomás, 2009 p.65)

O critério de São Tomás é bastante claro. Apenas as escrituras podem ser a baliza para responder essa questão, pois estão acima de qualquer exigência natural. Dessa forma, a proposta de São Tomás tenta compreender problemas da sua época sobre a encarnação respondendo aos calorosos debates cristológicos da escolástica, aprofundando temas caros do século 13 d.C, mas mantendo a base cristológica definida pelos pais da Igreja Cristã, fazendo mais coro à resposta de São Boaventura (1983) do que a exposta por Alexandre de Hales (1497).

3 - A Encarnação a Partir do Século XVII ao Século de Hegel

Pelo que já foi exposto até o momento, pode-se notar que a questão da encarnação perpassa toda a história do cristianismo, de forma que podemos concordar com Hans Küng (1974) quando afirma que: “O problema de Deus é também o problema do homem; mas também vale o inverso: o problema do homem é o problema de Deus, seja para aceitá-lo ou para desfazê-lo¹⁴” (KÜNG, 1974, p.14). Essa percepção coloca, para nós, uma boa pista para percebermos, em grande medida, o caminho que

14 Original em espanhol: “El problema de Dios es también el problema del hombre; pero también vale la inversa: el problema del hombre es el problema de Dios, sea para aceptarlo o para desecharlo.” (Tradução nossa)

a questão da encarnação tomará a partir da modernidade até culminar na época de Hegel.

A percepção de que a questão de Deus é a questão do homem se coloca de duas formas bastante distintas; se, por um lado, a encarnação de Deus revela o caráter divino do homem, lembremos a famosa sentença de Santo Agostinho em seu sermão sobre a Natividade do Senhor citado por São Tomás em sua *Suma Teológica* (2009 Q1 a2, p. 62): “Deus se fez homem para que o homem fosse feito Deus”. Para outros, a realização da encarnação implica apenas a morte de Deus, restando apenas o homem.

Depois das formulações vistas até o concílio de Calcedônia (451), a cristologia católica navegou de maneira bastante lenta e com pouquíssimos avanços para além das resoluções conciliares. Cerca de dez séculos de teologia católica posterior refletiram e refinaram alguns pontos dos dogmas, mas com apenas algumas mudanças bastante peculiares que em nada alteravam as resoluções já dadas pela igreja. Exemplos como Escoto Erígena, Gerhor Von Reichersberg, Eckhart e Nicola de Cusa apontam para tentativas de reconfiguração do dogma encarnacional, mas tudo dentro de uma órbita sistemática já pré-fixada anteriormente.

Até mesmo a reforma luterana focada na noção de graça e justificação, que marca uma nova fase no cristianismo, não parece romper com a sistematização católica conciliar, mas coloca o seu foco cristológico em outro movimento, girando em torno das questões adjacentes ao dogma definido. No entanto, a reforma significou um movimento no intuito de libertar o sujeito da síntese medieval entre religião cristã e filosofia grega, pretendendo uma restauração de um cristianismo que retorna às suas bases bíblicas. A teologia dos reformadores dava uma ênfase grandiosa na relação do homem com Deus.

Lutero com as suas “cinco solas”¹⁵ propõe uma revitalização da relação pessoal com Cristo e um retorno à proposta bíblica seguida de um afastamento dos dogmas eclesiais. O ponto de partida de Lutero, portanto, era a figura do Cristo bíblico relatado no Novo Testamento. Sua preocupação central se baseava na noção do Deus justificador que, por meio da sua graça, trouxe salvação ao homem que morre na cruz. A cruz como marca da graça caracteriza o que chamamos da *Theologia crucis* de Lutero.

A reforma luterana liberta o homem de uma estrutura medieval católica e o coloca de maneira autônoma diante do mundo e diante de Deus. Esse homem agora não precisa mais da mediação da igreja para ter acesso ao texto bíblico, não precisa

15 “Cinco solas” são frases latinas que definem princípios fundamentais da Reforma Protestante em contradição com os ensinamentos da Igreja Católica Apostólica Romana. Os cinco solas sintetizam os credos teológicos básicos dos reformadores, pilares os quais creram ser essenciais da vida e prática cristã. Todos os cinco implicitamente rejeitam ou se contrapõem aos ensinamentos da Igreja Católica Apostólica Romana. São eles: Sola Fide, Sola Scriptura, Solus Christus, Sola Gratia, Soli Deo Gloria.

mais da Igreja católica para a salvação, pois ela é dada a todo homem por meio da Graça divina. A proposta deu um novo fôlego ao cristianismo e às reflexões sobre a figura do Cristo, mas, com o passar do tempo, a orientação luterana em sua vertente pietista exemplificada pelo Conde Von Zinzendorf (1700-1760) foi, em grande medida, responsável por uma “humanização” da fé que culminaria em uma espécie de “moralização da religião” de forma que podemos concordar com K \ddot{u} ng quando afirma que “o pietismo conduziu à ilustração.¹⁶” (K \ddot{U} NG, 1974, p. 21).

Ao mesmo tempo em que a reforma protestante propõe um novo movimento na teologia, não podemos nos esquecer que o século XVII marca a revolução científica, havendo um rompimento da visão de mundo baseado em uma física aristotélica para uma física newtoniana. Assim, abre-se a possibilidade de repensar questões já sedimentadas há anos, o que impulsiona a ciência, a filosofia e a própria teologia. Pensadores como Nicolau de Cusa, Pascal e Giordano Bruno seriam os primeiros a conceber a noção de Deus dentro do novo espírito da época, ou seja, o Deus infinito dos universos infinitos, sem forma, sem centro, sem bordas, desconfigurando a visão de Deus medieval de um Deus assentado sobre o trono com glória e a Terra, no centro do universo.

O ponto onde se toca a nova ciência e a cristologia é no mundo humano, que durante muito tempo foi considerado como apenas um “lugar de passagem”, menos importante, pois o homem visaria apenas ao céu. A partir de agora, o mundo se torna o centro da reflexão cristológica, e a ênfase que recaía na divindade de Cristo na patrística e na escolástica vê agora um movimento de reação em sentido contrário. O novo homem da ciência se sente seguro, confia na sua racionalidade e empreende uma interpretação sistemática do ser, das leis da natureza — ele tem agora na matemática a chave para interpretar o funcionamento do mundo, de forma que o humano se torna cada vez mais “divino”. E não apenas o homem: podemos notar em Spinoza com seu panteísmo ontológico e ético uma tentativa de unificação de todas as coisas na substância divina, que está, em grande medida, dentro do seu *Zeitgeist*. A noção de um Deus dentro do homem vai se tornando cada vez mais forte e a noção de um Deus como mediador (*Deus extra nos*) se tornando problemática e supérflua.

O cenário descrito por nós até agora se passa na Europa, mas em países como Inglaterra de Hobbes, Locke e Hume, a questão cristológica claramente havia perdido sua importância, pois o debate se dá em torno das questões do Estado e os limites da ciência moderna de Newton, o que facilmente culmina em um deísmo. Na França, o que se percebe é um rápido trânsito para um ateísmo materialista tais como a proposta

16 Original em espanhol: “El pietismo derivó hacia la ilustración”. (Tradução nossa)

de Diderot, D'Holbach, Helvetius. O homem-Deus é facilmente descartado e o debate se dá em torno da problemática do homem-máquina. A questão cristológica se dará com força na Alemanha, onde se proporá uma proteção da fé cristã dando-lhe uma fundamentação racional. A Teodiceia de Leibniz é extremamente marcante nesse movimento, assim como a obra de Wolff que se tornou, em grande medida, uma referência

No século XVIII, uma forte onda de ataques aos dogmas tomou lugar a partir de um grupo chamado de “neólogos”, tais como J.F.W. Jeremias, Fr. Nicolai que tinham uma proposta de aderir a algum dogma específico e atacar outros em nome de uma busca de um núcleo duro da revelação cristã, que na visão desse grupo, seria uma religião racional, fundada em Deus, com liberdade moral, e imortalidade. Aspectos que antes eram importantes para a igreja, tais como a virgindade de Maria ou a divindade do Cristo, tornam-se supérfluas nesse momento, pois o que importava era apenas uma prática devota para uma vida melhor. O homem ilustrado não sente a necessidade dessa “ontologia cristã”, e alguns conceitos como “pecado original” resultavam em empecilhos para uma aspiração moral.¹⁷

A religião, a partir desse momento, é vista não mais como uma defesa dos dogmas, mas a teologia da ilustração alemã luta agora contra todo tipo de obscurantismo e foca a sua ação na prática moral do homem — que tem uma consciência inata de Deus e por isso é capaz de agir em liberdade e é segundo sua vontade e dignidade que se encaminha para a aquisição da perfeição moral que fomenta, em grande medida, a nobreza humana. O homem por natureza bom (na esteira de Rousseau) e as virtudes morais como critério para a felicidade do indivíduo vão caracterizar tal teologia da ilustração. A revelação de Deus como complemento da razão e a religião cristã como a mais vantajosa de todas as religiões. A figura de Jesus não tem ênfase agora na defesa dele como “Cristo divino enviado por Deus”, mas muito mais como um sábio mestre da moral que propõe uma vida natural e conforme a razão.

Esta teologia será a tônica desse novo homem ilustrado, e neste sentido, há toda uma preocupação em desfazer a religião de seu caráter mágico. Surgia-se uma concepção pragmática da história e consequentemente, uma nova visão sobre o próprio cristianismo primitivo. O desejo dos humanistas de entender a literatura em

17 Neste mesmo contexto do século XVIII, na França, Rousseau já falava de um “deus que morreu” em seu *Emílio*, o que aponta para um Zeitgeist europeu que vai se configurando em diversos países. Rousseau, já dando conta das supostas contradições dos evangelhos, propõe passos em direção à uma religião natural aceita apenas pela razão, uma espécie de “religião civil” necessária para um estado tolerante que convive com diversas tradições diferentes. Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio: Ou Da educação**. Tradução de Sérgio Milliet. 3ª Edição. Bertrand Brasil. 1995 p. 359

seu sentido original conduz rapidamente a uma hermenêutica filológica que desemboca em uma hermenêutica teológica do texto bíblico dentro do espírito dos reformadores, mas os superando. Enquanto a tônica dos reformadores havia sido a aposta em uma “unidade completa do texto”, a nova hermenêutica teológica tem em vista compreender o texto bíblico em seu sentido específico, sem interferência dos dogmas. Essa exegese ilustrada se voltará para o hebraico e o grego bíblico e proporá uma crítica ilustrada ao texto. Guiados pelo espírito científico da época, a teologia protestante do período assume essa postura. Aqui já fica fácil perceber como esse cenário impacta diretamente na questão dogmática e principalmente sobre o dogma da encarnação. A querela a ser resolvida neste momento não é mais uma luta contra a igreja católica assumida pelo protestantismo nos séculos XVI e XVII, mas uma tentativa de evidenciar o caráter histórico sobre a vida de Jesus. Tal interesse tinha como objetivo buscar, no Jesus da história, um lutador contra os dogmas.

Um grande nome desse período é Johann Salomo Semler (1725-1791), o mais importante dos “neólogos” que escreveu o *Tratado sobre a investigação livre do Cânon* (1771-1775) no qual pretende compreender a Bíblia de maneira não dogmática, analisando individualmente cada texto e não partindo do pressuposto protestante de uma unidade textual anterior. Dessa forma, a proposta de Semler tem em mente recompor o cânone bíblico não mais assumindo a igualdade entre revelação e Escrituras sagradas, além de propor uma eliminação de todo caráter sobrenatural do texto, ficando apenas com aquilo que tem valor para uma ação moral e a parte histórica do cristianismo primitivo; uma antecipação da Religião nos limites da pura razão de Kant. No entanto, Semler se colocou em defesa da religião da Igreja, combatendo a proposta de Reimarus.

Outro nome importante é o de Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), sugerindo que a religião deveria ser vivida em busca da perfeição moral, sem a necessidade de uma revelação sobrenatural. Reimarus se propôs a estudar as fontes bíblicas e ao descobrir, na sua concepção, diversas contradições nas fontes dos textos bíblicos e interpretações humanas nas formulações dos apóstolos, recomenda a moralidade como mote para a vida religiosa. Para Reimarus, Jesus havia sido apenas um profeta judeu e a propagação dos apóstolos após a sua morte seria apenas uma interpretação tardia de ditos de Jesus.

Esses dois nomes, aliados ao nome de Lessing como um dos principais divulgadores das obras de Reimarus, marcam esse movimento do século XVIII na Alemanha frente ao cristianismo, que claramente não estava preparado para uma crítica da ciência histórica, exegética e hermenêutica como proposta por esse momento. Esse ciclo revolucionário em relação ao cristianismo tornaram os dogmas

cristãos formulações meramente temporais, a inspiração divina se convertia em razão humana, o evangelho, uma propagação de uma mensagem interpretada por discípulos focada numa moralidade, e o homem-Deus Jesus Cristo, apenas um mestre da sabedoria que viveu no século I d.C.

O que podemos perceber é que este período pós-reforma protestante até o século XVIII marca um momento importante para a teologia e para todas as outras áreas do conhecimento, pois um novo olhar sobre o mundo é lançado e, conseqüentemente, um novo olhar sobre a história do próprio cristianismo que pode ser visto como retrocesso que acaba com a cristologia ou como avanço. Como afirma Küng, “enquanto para alguns o caminho conduzido da cristologia clássica, passando pela cristologia deísta até uma cristologia ateia, para outros, o novo sentido histórico e humanitário criou os pressupostos necessários para uma cristologia nova e maior.”¹⁸ (KÜNG 1974 p. 37)

4. Conclusão

Após traçarmos de maneira panorâmica o problema em torno da *kenosis* a partir do século IV d.C, sua formulação pela história da teologia cristã e a sua reconfiguração na idade moderna, podemos perceber que o tema da encarnação é caríssimo à teologia cristã e no contexto de Hegel toma novo fôlego, de forma que o filósofo alemão terá que lidar com o problema do ponto de vista teológico, assim como do ponto de vista filosófico.

Neste cenário traçado por nós, podemos perceber como se torna extremamente complicada a questão da encarnação no período de Hegel e como o tema vai desembocando em novas dimensões que não eram consideradas quando da formulação e consolidação do problema no credo calcedônico. O fato de tal problema ser constantemente revisto evidencia, para nós, a sua importância dentro da religião cristã, e conseqüentemente dentro do próprio ocidente que se funda sobre bases cristãs.

18 Original em Espanhol: “Mientras para unos el caminno condujo desde la cristología clásica a través de la cristología dística hasta una cristología ateia, para otros el nuevo sentido histórico y humanitario ha creado los presupuestos necesarios en orden a una cristología nueva y de mayores dimensiones”. (Tradução nossa)

REFERÊNCIAS

ALEXANDRE DE HALES. *Summa Theologica. III, Quaest. Un., q.3, tit. 2, Opera Omnia*, IV. Disponível em: <https://play.google.com/books/reader?id=pjIA1PW0VaUC&hl=p t&pg=GBS.PR1>. Acesso em: 11 fev. 2020.

AQUINO, S. T. *Suma Teológica. Volume VIII. Questões 1-59*. São Paulo: Edições Loyola, 2009. 2.^a ed.

ATANÁSIO. *Contra os pagãos; A encarnação do Verbo; Apologia ao imperador Constâncio; Apologia de sua fuga; Vida e conduta de S. Antão*. Tradução de Orlando Tiago Loja Rodrigues Mendes. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção Patrística, v. 18)

BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Editora Vida, 1999.

FILHO, D. B. *A vontade salvífica e predestinante de Deus e a questão do cristocentrismo: um estudo sobre a doutrina de João Duns Escoto e seus ecos na teologia contemporânea*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2007. Tesi Gregoriana, Série Teologia, v. 155.

LIÉBAERT, J. *L'Incarnation. Des origines au concile de Chalcédoine: Histoire des dogmes. Tome III*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1966.

KÜNG, H. *La encarnación de Dios: Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*. Barcelona: Editorial Herder, 1974.

ROUSSEAU, J.-J. *Emílio: ou da educação*. Tradução de Sérgio Milliet. 3.^a ed. São Paulo: Bertrand Brasil, 1995.

RUBENSTEIN, R. E. *Quando Jesus se tornou Deus: a luta épica sobre a divindade de Cristo nos últimos dias de Roma*. Tradução de Marija C. Mendes. Rio de Janeiro: Fisis, 2001.

SÃO BOAVENTURA. *Obras Escolhidas*. Tradução de L. A. de Boni, J. Jerković e F. Saturnino Schneider. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1983. (Coleção Suma, 12). Edição bilíngue: português-latim.

SESBOÜÉ, B., SJ. *Traité de l'Incarnation*. Montée de Fouvière, Cédex: Lyon, 1968–1969.




<https://periodicos.ufop.br/virtualia-journal>

Câmeras e Corpos: Heidegger, Cavell e o Anseio de Ver Tecnológico

Igor Costa do Nascimento

Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS.

 <https://orcid.org/0000-0002-3673-0799>

 <https://lattes.cnpq.br/3293431213324147>

prof.igornascim@gmail.com

Resumo

Seguindo os passos de Heidegger e Cavell, o texto pretende explorar como os avanços tecnológicos desenvolveram novas relações dos sujeitos com as imagens. Em particular, será argumentado que temos um anseio por ver – tomamos a visão como o sentido primordial, de modo a deixar de lado outras formas de nos relacionarmos com o mundo senão através do contato visual enquanto uma forma de consumo. Para elaborar essa perspectiva, serão analisadas partes do filme *Homens, mulheres e filhos* e como dos personagens centrais tem seu desenvolvimento afetado pelo consumo de imagens.

Palavras-Chave: Heidegger; Cavell; Tecnologia; Fotografia; Filosofia do cinema.

Abstract

Following in the footsteps of Heidegger and Cavell, this text aims to explore how technological advancements have developed new relationships between individuals and images. In particular, it will be argued that we have a yearning to see – we take sight as the primary sense, thus neglecting other ways of relating to the world except through visual contact as a form of consumption. To elaborate on this perspective, parts of the film *Men, Women & Children* will be analyzed, and how the central characters have their development affected by the consumption of images.

Keywords: Heidegger; Cavell; Technology; Photography; Philosophy of cinema.

Introdução

I've been looking so long at these pictures of you
That I almost believe that they're real
I've been living so long with my pictures of you
That I almost believe that the pictures are all I can feel.
– The Cure, “Pictures of You”¹

Muitos dos principais debates atuais sobre tecnologia se dão em termos que envolvem a visão: tanto sobre aquilo que é mostrado através dos novos aparelhos, como os celulares e computadores, até aquilo que essas e outras ferramentas conseguem enxergar das nossas vidas, em seus registros online e offline. As formas de integração social, por exemplo, reformularam radicalmente as distinções anteriores de público e privado, ainda sem lhes dar um contorno claro (THIBES, 2013, p. 23), levando mesmo a um questionamento da própria existência dessas fronteiras. Mais que isso, as imagens agora são um dos principais pontos de discussão, sendo também o principal veículo das redes sociais. Cada vez mais, experienciamos uma proeminência das imagens sobre a realidade, o que alguns autores chamaram de hiper-realidade (TECHIO, 2022, p. 101). Essas mudanças possuem implicações morais, políticas e existenciais, já que incidem na própria maneira que sujeitos concebem a si mesmos e aos outros. Como diz Sunstein:

Na medida em que as redes sociais nos permitem criar nossos próprios feeds e, essencialmente, viver neles, elas criam problemas sérios. E na medida em que os provedores conseguem criar algo como experiências personalizadas ou comunidades fechadas para cada um de nós, ou para nossos tópicos favoritos e grupos preferidos, devemos ficar atentos. O isolamento e a personalização são soluções para alguns problemas reais, mas também disseminam informações falsas e promovem a polarização e a fragmentação. (SUNSTEIN, 2017, p. 5)

Tal relação se complexifica na medida em que não só temos de lidar com exemplos de manipulação de imagem, como as imagens formadas por Inteligências Artificiais generativas, *deepfakes* e *photoshop*, mas também imagens reais podem ser tiradas de contexto. Os estudos sobre esses diversos fenômenos ainda estão se

¹ Em tradução livre: “Tenho olhado para essas suas fotos por tanto tempo / Que quase acredito que elas são reais / Tenho vivido por tanto tempo com minhas fotos suas / Que quase acredito que as fotos são tudo o que posso sentir”.

atualizando, tentando acompanhar os avanços tecnológicos, mas precisamos explorar melhor por quais motivos temos essa tendência a priorizar imagens e quais os efeitos de uma cultura digital centrada nela, em particular, que tipo de consequências isso pode trazer para fora das telas.

No presente texto, será chamada atenção para o fenômeno – ou conjunto de fenômenos – que chamarei de *nosso anseio de ver*. Para articular tal ideia, serão trazidos à tona os diagnósticos de Martin Heidegger e de Stanley Cavell sobre a modernidade e a questão da visão. No primeiro, como o sentido que teve a primazia metafísica e epistêmica na história de nossa percepção do mundo, culminando numa supervalorização da imagem no que o autor chama de Era Técnica. No segundo autor, leitor do primeiro, tal questão é explorada tanto com conexões diretas com o ceticismo moderno quanto, também, com o cinema e a importância das artes visuais ao longo do século XX. Resumidamente, o argumento central é que a formação histórica de uma divisão entre sujeitos de conhecimento e objetos a serem conhecidos, na modernidade, gerou uma *objetificação* do mundo, fazendo do mundo um produto para ser consumido pela visão. Tecnologias recentes de reprodução de imagem reforçam esse cenário. O perigo disso, por sua vez, é que acabamos por gerar tal objetificação também das pessoas – dos outros e de nós mesmos. Será argumentado que esse produto muitas vezes se dá através de um *consumo ótico*: nós temos um desejo por ver, ter acesso visual a certas imagens, nisso fazendo do mundo e dos outros um produto. As duas primeiras seções do texto se ocupam de uma retomada desses autores visando destacar as maneiras que a relação entre modernidade e imagem se desenrolou entre eles. Nesse sentido, tentamos dar continuidade aos passos de Techio (2022, pp. 100-101) em insistir não só na conexão da filosofia de Heidegger com a de Cavell, mas também tomar ambos como autores valiosos para compreender os tempos atuais.

Na próxima seção, tentamos retomar as intuições recolhidas ao longo do texto comentando o filme *Homens, mulheres e filhos* (título original *Men, Women & Children*, dirigido por Jason Reitman, 2014). Uma das narrativas do filme envolve o relacionamento de Chris e Hannah. Enquanto o rapaz passa boa parte do tempo consumindo pornografia digital, a jovem é uma espécie de modelo erótica, com apoio de sua mãe. Um assume papel de consumidor, a outra o de produto, assim exemplificando maneiras que a imersão tecnológica pode nos tornar objetos através das imagens. Que a relação entre eles possui problemas oriundos de seu uso de espaço imagéticos *online* nos ajuda a desenvolver o diagnóstico geral de que temos um anseio específico por imagem, sendo ele também perigoso para nossas relações com nossos corpos e os de outros. Em termos cavellianos, somos confrontados com dificuldades de reconhecimento, como elaborado ao longo do texto.

Na conclusão, retomo os passos e insisto numa perspectiva positiva apesar dos perigos da tecnologia: ainda que estejamos permeados pela tecnologia, a arte – e junto dela a crítica filosófica – é uma ferramenta valiosa por nos chamar atenção para tais perigos, instigando-nos a valorizar o reconhecimento entre sujeitos. Nisso, sigo outra intuição de Techio, mas com um foco menor na concepção de vida cotidiana, atentando mais para a relação entre indivíduos mediados pela tecnologia.

1. Heidegger: Era Tecnológica

Um ponto inicial interessante para compreendermos a avaliação de Heidegger sobre a tecnologia e seu papel em nossos tempos é o texto “O tempo da imagem de mundo” (original de 1938). Para Heidegger, “um esforço para abstrair problemas filosóficos e formas de razão de sua história irão compreender mal o passado filosófico e, mais importante, obscurecer a tarefa contemporânea central – aquele de responder tensões e crises de nossa era” (WRATHALL, 2000, p. 12). O filosofar, bem como o ser humano, são eminentemente históricos.

Aqui, vale também ressaltar a distinção de Heidegger entre ser e ente. O segundo designa tudo que é, tudo que existe, aquelas coisas que entendemos como existentes. O primeiro, por outro lado, é o horizonte de compreensão do ente, ressaltando nossa relação com ele e nossa maneira de percebê-lo. Assim, há aqui uma relação de velamento e desvelamento. Fenomenologicamente, ao conhecermos um aspecto de um certo ente, ocultamos os demais: se entendo um ente sob a química, a biologia ou a história, faço um recorte do que investigo nesse ente. Já ser se dá sempre numa compreensão de ser, ou seja, é o horizonte de interpretação dentro do qual se situam os entes. O termo indica a multiplicidade de sentidos possíveis de se interpretar o ente, sendo necessário o horizonte do ser para acessar o ente. Para Heidegger, podemos compreender os diferentes momentos do pensamento ocidental como constituídos de: 1) Pensamento Antigo, que toma o Ser como ligado à ideia de ente fundador (forma platônica, substância aristotélica etc.); 2) Pensamento Medieval, que por sua vez via o Deus cristão como ente fundador; 3) Pensamento Moderno, marcado pela divisão entre sujeitos e objetos – assim, fazendo do ser uma representação; 4) Pensamento Contemporâneo (mais tarde, entendido como Era Técnica), que radicalizava a separação entre sujeito e objeto para fazer com que tudo fosse mediado pelas tecnologias humanas.

Vale observar com mais calma o momento (3): na modernidade, por exemplo com Descartes, é estabelecida a divisão entre sujeito pensante (*grosso modo*, nós e Deus)

e em objetos sem pensamento (utensílios, lugares, quiçá animais).² Assim, nossa relação de ser se torna uma de *representação*. Na sequência, a era contemporânea vai além ao pensar a relação de sujeitos e objetos ao extremo, tornando ser como recurso – algo constantemente disponível e pensado para ser utilizado. O essencial da relação sujeito e objeto, marca do pensamento moderno do ser, é transmitido para a Era Técnica através de nossas tecnologias e pensamento utilitário (isto é, técnico) do mundo. Assim:

A técnica de máquinas é ela mesma uma transformação autónoma da prática, de tal modo que é esta que exige o emprego da ciência natural matemática. A técnica de máquinas permanece o rebento até agora mais visível da essência da técnica moderna, a qual é idêntica à essência da metafísica moderna. (HEIDEGGER, 2002, p. 97)

Por exemplo, não pensamos mais objetos naturais como parte de nosso mundo, da ordem cósmica e assim por diante, mas os pensamos como fontes de recursos sobre os quais podemos trabalhar (o rio não é mais a casa das ninfas, mas é a força para uma represa elétrica – exemplo que será reforçado adiante com o caso do moinho). Tudo tendo valor instrumental, o que para Heidegger significa que tudo se esvazia de valor.

A Era Técnica só foi possível por ser antecédida pela Era moderna, do ser como representação. Ora, nela se destaca que o ser humano é sujeito e o que lhe é externo, o mundo, se torna representação: o mundo se torna uma imagem. O “eu” é pensado em foco, como a pura substância que representa o mundo – “o ser do ente é procurado e encontrado no estar-representado [*Votgestelltheit*] do ente” (HEIDEGGER, 2002, p. 113). Isto se radicaliza no momento subsequente, levando ao extremo a relação sujeito e objeto até tornar este em recursos. Assim, podemos ver esta quarta Era como a da Imagem do/no Mundo, uma vez que o mundo é concebido como imagem; os aspectos místicos e profundos do ser, encontrados noutras Eras, ficam em segundo plano, ou nem são considerados. Só é valiosa a obtenção da imagem, a tentativa de objetificação através de representar as coisas. Resta, assim, que “O processo fundamental da modernidade é a conquista do mundo como imagem” (*ibidem*, 117). As consequências disso parecem ser que fazemos do mundo uma representação sem propriamente o habitarmos.

Podemos expandir esse diagnóstico com outro texto de Heidegger, “A Questão da Técnica” (original de 1953). Como visto acima, a Era Técnica ressalta o caráter de

² Para mais da crítica de Heidegger a Descartes, ver *Ser e Tempo*, §18, em especial, Heidegger, 2012a, p. 283.

imagem e de recurso do mundo, assim marcando uma perseguição de fins por certos meios – é a Era da instrumentalidade, é sua essência – fazemos das coisas meios para produzir certas coisas. Vale reforçar como, para Heidegger, nossa maneira de produzir com a natureza e de lidar com ela permite o desvelamento de que tipo de ser este ente é (HEIDEGGER, 2012b, p 17). É justamente nossa relação de produção e uso que é refinada e extrema na técnica moderna: agora o descobrimento é a exploração do espaço natural, nossa atitude de fazer o mundo de recurso. Atualmente, não existimos com a natureza. Antes, dispomos da natureza numa rede de relações complexas de técnica. Assim, ainda envolve certo descobrimento, certa relação com a verdade do nosso ser, mas de forma nociva (*ibidem*, p 19). Temos mais conhecimentos, mas só de um tipo (representacional e cientificista), e pagando por ele o preço de nossa vida e de uma relação mais saudável com a natureza e uns com os outros. Explico melhor adiante.

Para Heidegger, a essência da técnica é a ideia de tomarmos o mundo (e nós mesmos) como disponibilidade para nossas empresas. Levamos isso aos extremos, explorando o todo do mundo quanto podemos e de forma não antes vista – “o trabalho camponês não provoca e desafia o solo agrícola” (HEIDEGGER, 2012b, p 19), ao menos não como o trabalho das grandes máquinas. Este apelo pela exploração nos faz pensar sempre na possível transformação da natureza em produção técnica. Podemos resumir o diagnóstico heideggeriano da seguinte maneira, explicando melhor a ideia de “recurso”:

O termo que Heidegger usa para descrever a forma como os objetos surgirão e serão experimentados em um mundo puramente tecnológico é “recurso” – com o qual ele entende entidades que são removidas de suas condições e contextos naturais e reorganizadas de forma a serem completamente disponíveis, flexíveis, intercambiáveis e prontas para serem empregadas de inúmeras maneiras. Se tudo o que encontrarmos forem recursos, Heidegger teme que nossas vidas e todas as coisas com as quais lidamos percam seu peso ou importância. Tudo se tornará igualmente trivial, igualmente desprovido de bondade, retidão e valor. [...] (DREYFUS, 2005, p. 13)

Haveria, para Heidegger, alguma escapatória deste avanço tecnológico instrumental que tudo reduz a imagens? Uma “salvação” sugerida pelo autor é a arte, pensada não como relação estética,³ e sim como uma maneira de ser, isto é, pensada

³ Em *A Origem da Obra de Arte* (original de 1950, reeditado e expandido em 1960), Heidegger apresenta a avaliação estética conforme compreendida pela modernidade como ainda outro

como nossa relação fundamental e não utilitária para com o mundo. Por exemplo, para o filósofo, a arte grega tinha a marca distintiva de descobrir o mundo, de permitir um contato não objetificante com o ser. Em seus termos, “Era um des-encobrir-se único numa multiplicidade de desdobramentos. A arte era piedade, *promos*, isto é, integrada na regência da preservação da verdade” (HEIDEGGER, 2012b, p. 36). Outra é o desapego para com a técnica.⁴ Pretendo voltar, entretanto, para essa primeira via de salvação pela arte no restante do escrito. Para isso, damos um passo complementar com a filosofia do cinema de Stanley Cavell.

2. Cavell e o Ceticismo

Um dos temas centrais do pensamento de Cavell é oriundo de sua leitura de Wittgenstein: para Cavell, a obra *Investigações filosóficas* se volta não para uma refutação do ceticismo, mas sim para uma forma de diagnóstico. Vamos do começo: para Cavell, o ceticismo moderno é marcado por ser uma posição epistemológica na qual o próprio conhecimento é colocado em dúvida. Diferente do ceticismo antigo, que era uma via para a felicidade e tranquilidade através da suspensão dos juízos, o ceticismo moderno se distingue como uma posição filosófica-científica na qual é defendida a impossibilidade – ou impropriedade – do saber humano. Resumidamente, diante de qualquer evidência ou argumento, o cético diria que duvida. O ponto máximo disso é ilustrado pela dúvida sistemática de Descartes, em particular o argumento do gênio maligno, no qual se supõe que a existência de um espírito do mal muito engenhoso poderia, a princípio, nos enganar acerca da existência de todo o mundo físico. Esse gênio poderia nos convencer de que existem coisas físicas quando não é o caso, que outras pessoas são pessoas enquanto na verdade são todas autômatos sem vida interna etc.

Desde então, muitas respostas diferentes foram dadas para o ceticismo, geralmente guiadas por um desejo de plenamente refutá-lo. O próprio Descartes o faz

fruto da relação sujeito-objeto, explicada no corpo do texto. Antes, retomando aspectos que toma como centrais da arte Antiga, o autor sugere que a arte deveria ser compreendida e vivida enquanto parte de nossa cultura e momento histórico, reveladora de nossa compreensão de ser. O templo grego, nestes termos, era parte da rede de crenças de todo um povo, constituindo seu mundo – para nós, o mesmo templo poderia ser analisado só em termos de gosto estético (Heidegger, 2002, p. 75-6). Reforçado em *Questão da Técnica*: “As artes não provinham do artístico. As obras de arte não provocavam prazer estético” (Heidegger, 2012b, p 36), sendo antes parte da própria existência Antiga.

⁴ O próprio Heidegger acabou indo para esta segunda opção, vivendo próximo da Floresta Negra e valorizando o isolamento para sua prática filosófica (Grunenberg, 2019, pp. 103-5).

nas meditações seguintes, postulando uma certeza metafísica do eu (o argumento do *cogito*) e reconstruindo o edifício do conhecimento através de um argumento ontológico da existência de Deus e da alma. Podemos identificar o ponto do *cogito* como uma alteração do ceticismo: Descartes escapa do ceticismo global (não sei se coisa alguma existe) para uma forma de solipsismo (só tenho a garantia de que *eu* existo) – solipsismo a partir do qual vai reconstruir nossas certezas e saberes cotidianos. A reação de Wittgenstein nas *Investigações filosóficas* é bem diferente de uma resposta assim: entre §§243-315, Wittgenstein trabalha com a ideia de uma *linguagem privada*. Basicamente, o caminho trilhado nestes parágrafos é questionar a possibilidade de que nossos pronunciamentos ordinários, nosso uso de palavras em situações cotidianas, pode ser desconectado do sentido comum que estas palavras possuem em nossas comunidades linguísticas. O cético parece se esquecer disso, buscando critérios adicionais ou mais certos onde há, de fundo, acordo linguístico. Mas como Wittgenstein lembra, estar em concordância na língua “não é uma concordância de opiniões mas de forma de vida” (IF, §241).⁵

Digamos que o cético anuncie “só sei que *eu* sinto dor, a manifestação de dor nos outros é um processo mecânico feito para me enganar”. O que Wittgenstein questiona em suas observações é que tal uso de dor acaba por se pretender privado: a pessoa acha estar usando a palavra “dor” (bem como demais sensações) como se só fosse aplicável para si própria, como se só tivesse sentido para si. O que o cético esquece é que tal palavra, bem como o comportamento ao redor dela, é oriunda de nossa comunidade linguística. A função de pronunciar “eu sinto dor” substitui o grito da criança na medida em que *comunica* a presença da dor. Embora alguns intérpretes tenham entendido o acima como uma refutação do ceticismo, a leitura de Cavell é diferente: para o filósofo estadunidense, Wittgenstein não está mostrando que o ceticismo está errado, mas antes que ele é *impróprio* enquanto questão epistemológica. Apesar dessa impropriedade, porém, o ceticismo ainda revelaria algo de muito importante: há uma verdade do ceticismo. Falando sobre o acordo que Wittgenstein menciona, Cavell observa que

A ideia de acordo aqui não é a de chegar a um consenso em uma ocasião específica, mas sim a de estar em concordância constante, em harmonia, como tons, melodias, relógios, balanças ou colunas de números. [...] que eles [os grupos humanos] se expressam mutuamente em relação a ela [sua língua], estão em perfeita sintonia do início ao fim. (CAVELL, 1979a, p. 32)

⁵ Para as *Investigações*, utilizei a tradução de João José R. L. de Almeida (2014).

Ordinariamente, em condições normais para pessoas normais, há um acordo entre nossas palavras e seus usos. Mais do que isso, há uma harmonia, uma afinação comum entre nossos juízos que permitem a concordância linguística. Diante disso, o cético parece dizer “mas não existe nada *mais* para garantir nosso conhecimento?”, ao que muitos filósofos tentaram responder de forma a comprovar a existência deste algo mais. Entretanto,

Em vez de provar que o cético está errado, uma compreensão correta dos critérios demonstra que o ceticismo é irrefutável. Como os critérios são inerentemente humanos, naturais para nós em virtude da forma como concordamos na linguagem, mas não alinhados metafisicamente com nada na natureza das coisas, o ceticismo, a rejeição dos critérios, é uma possibilidade permanente para os seres humanos. Para Cavell, o que isso deveria nos ensinar é que nossa relação com o mundo e com os outros nele não deve ser vista primária (ou exclusivamente) como conhecimento, onde conhecimento é entendido como certeza; em vez disso, a aplicação de critérios é algo pelo qual nós mesmos devemos ser eternamente responsáveis. (HAMMER, 2002, p. 32)

Assim, Cavell responderia que não, não há algo mais. O conhecimento humano é limitado, e há, sim, uma fragilidade inerente em nossas ligações e possibilidades de conhecimento. Entretanto, isso não significa que se trate de limitações.. Nossos critérios linguísticos são limites em termos de conhecimento, mas conhecimento humano se constitui dessa forma – e não se segue daí que não possamos conhecer o mundo ou a nós mesmos nele (Kane e Rothman, 2000, p. 68) Em parte, o caso é que o mundo e as pessoas não estão aí para serem absolutamente conhecidos. Devemos aceitar o mundo e reconhecer as pessoas, para Cavell.

Diferente de conhecer, *reconhecer* possui a ideia de agirmos sobre aquilo que sabemos. Posso questionar se outra pessoa *realmente* está com dor ou não, mas *reconhecer* sua dor envolve tomar certa atitude para com esta pessoa e para com sua dor. Vale notar como o oposto de reconhecer não é ignorar ou desconhecer outra pessoa. Antes, é “evitar” o outro (Cavell, 1979a, p. 389). Falhar em reconhecer outra pessoa é, no fim das contas, evitar de reconhecer nossas responsabilidades e comprometimentos com outro membro de nossa comunidade, tanto da linguística no caso do filósofo cético, como da humanidade como um todo em nosso dia a dia.

Falar sensatamente sobre ver, tratar ou considerar pessoas como pessoas – ou sobre ver, tratar ou considerar um corpo (humano) como

expressão de uma alma (humana) – pressupõe, da mesma forma, que existe alguma maneira concorrente pela qual as pessoas – ou os corpos – podem ser vistos, tratados ou considerados. Muitas pessoas, e alguns filósofos, criticam o ato de tratar os outros, ou de considerá-los, como coisas. (CAVELL, 1979a, p. 372)

Desta maneira, o ceticismo é profundamente verdadeiro por nos revelar essas fragilidades, inerentes à forma humana de conhecer e de habitar o mundo. A linguagem e o sentido seriam humanos, demasiado humanos. Ademais, tal crítica pode nos indicar um risco constante de tomarmos outras pessoas como meras coisas, negando a atribuição de mente (alma) aos seus corpos. O ceticismo, à sua maneira, é de profundo valor moral e político ao nos mostrar que muitas vezes não reconhecemos tampouco somos reconhecidos.

Essa interpretação da verdade do ceticismo é uma questão recorrente na obra de Cavell. Para nossos objetivos, vale retomar a maneira que ele a introduz em seu livro sobre cinema, *The World Viewed* (original de 1971, cito a versão expandida de 1979). Esse livro pretende desenvolver uma ontologia do cinema através de observações linguísticas sobre como falamos de filmes, de fotografia e qual nossa relação com estas mídias. Há um paralelo interessante que o próprio Cavell observa, a saber, que o título de seu livro ecoa um texto de Heidegger

Quando tomei conhecimento de um ensaio de Heidegger intitulado “O tempo da imagem de mundo”, as meras palavras me sugeriram, a partir do meu conhecimento de *Ser e Tempo*, uma série de questões – que a nossa é uma era em que a nossa compreensão filosófica do mundo não consegue ir além das nossas percepções e formações sobre ele, e chamamos essas percepções de metafísica. Evitei esse ensaio de forma quase deliberada; já tenho problemas suficientes. É claro que quero o sentido de *Weltanschauung* no meu título, e embora tenha sentido que ele surgiu naturalmente na forma como eu estava pensando sobre cinema, fui auxiliado a chegar a essa conclusão pelo meu conhecimento da obra de Heidegger. (CAVELL, 1979b, p. xxiii)

Assim, a conexão entre a perspectiva heideggeriana e a cavelliana já é bem clara: ambos partilham do diagnóstico de que há um apego “metafísico” em nossa Era para as imagens de nosso mundo e representadas nele. Mesmo que o filósofo estadunidense não trabalhe explicitamente ao redor do texto de Heidegger, partilham de um mesmo espírito. Shmugliakov vai além, compreendendo a filosofia do cinema do Cavell como

uma “continuação da filosofia da arte de Heidegger” (SHMUGLIAKOV, 2016, p. 418). Espero que tal ideia fique clara nas páginas seguintes.

Inspirado pelos debates de realismo na fotografia de Bazin e Panofsky como a base para uma compreensão do que é cinema, Cavell sugere que queremos presença através do automatismo, realizar nosso “desejo por presentidade” (CAVELL, 1979b, p. 94) – queremos ter o mundo presente para nós em absoluto, objetivamente e sem freios ou ressalvas, enquanto nosso eu fica coberto ou oculto. A câmera, podendo funcionar automaticamente (leia-se, sem interferência direta da nossa mão), permite que a arte cinematográfica não seja representacional, mas só nos indique um recorte de nossa realidade. No filme, renuncio a meus poderes enquanto observador “ativo” da arte, tornando-me anônimo ao ver a tela. Enquanto posso agir no mundo real sem ter garantias de meu ponto de vista dele, o ponto de vista cinematográfico é garantido sem que possamos ter nele alguma agência. Para Cavell, eis o cerne de nosso maravilhamento com o cinema: ele realiza nosso desejo moderno de termos uma experiência como que garantida, em algum sentido independente do “eu” e de sua responsabilidade de agir com e entre outros. Assim como os filmes envolvem um “por trás das câmeras”, nós desejamos ver o mundo “por trás do eu [self]” (CAVELL, 1979b, p. 102). Parece haver de fundo aqui um deslocamento de nós enquanto habitantes do mundo e das comunidades humanas que nos faz desejar esta invisibilidade. Não podendo nos conectarmos diretamente com o mundo, queremos nos relacionar com ele como observadores escondidos. O cinema e a fotografia, para Cavell, indicam nosso desejo de poder ter acesso irrestrito e indubitável ao mundo, a sempre descobrir um “por trás” das nossas experiências.

Se é tão importante compreender que o cinema não é representativo é porque a representação é sempre subjetiva, enquanto a força do automatismo está precisamente no fato de dispensar o sujeito: representação e automatismo são incompatíveis. A realidade vista pelo olho mecânico de uma câmera não é uma percepção subjetiva [...] Ver a partir de fora e não de dentro de si mesmo é um desejo que apenas uma alma que se sente prisioneira de sua interioridade ou um espírito em busca de uma certeza do saber, ao abrigo de toda dúvida, pode sustentar. (MARRATI, 2008, p. 53)

É assim que o cinema pode ser compreendido como uma *imagem em movimento do ceticismo* (CAVELL, 1979b, p. 188). Considerando que o ceticismo tem sua verdade em desvelar nosso desejo por *presentidade* absoluta, por vermos sem sermos vistos, há algo de profundamente revelador no ceticismo: ele mostra nossa ansiedade diante da

incerteza do nosso conhecimento. Ela se manifesta nesse fenômeno aqui chamado de ensaio de ver: diante da necessidade de certeza, acabamos valorizando o ditado “ver para crer”.

3. Cinema e Possibilidades de Crítica

Do acima exposto, um dos principais resultados observáveis é que nossa relação com as imagens parece ter se alterado – com o passar do tempo, cada vez mais valorizamos as imagens em sua multiplicidade virtual. Ao pedir para uma pessoa menos imersa em tecnologia para pegar uma antiga foto de família e rasgá-la, jogá-la fora ou no fogo, ou qualquer coisa do tipo, tal pessoa pode ficar chocada e mesmo ofendida. A figura material é algo que merece zelo, cuidados e deve ser guardada com carinho. Em meios digitais, o cenário muda: apagamos imagens em grande número, podendo mesmo apagar dezenas e centenas de uma só vez para fazer espaço para novos arquivos no celular ou computador. A fotografia perde o zelo anteriormente recebido e se torna algo que precisa ser visto e consumido. Uma presença virtual parece, nalguns casos, mais importantes do que uma fruição de fato da vida e dos momentos a serem fotografados. Isso parece combinar com o diagnóstico já apontado por Heidegger de que a tecnologia, cuja marca central é a visão, faz-nos produtos tanto quanto consumidores de produtos. Essa é parte da explicação para os poderes do cinema, conforme Cavell argumenta, em nos satisfazer com a visão do mundo.

Que os autores possuem uma conexão nesse ponto de sua obra é claro não só pelo título do livro de Cavell, já mencionado, mas foi destacada na leitura de Techio. Para o autor,

[...] Cavell está aqui muito mais próximo de Heidegger ao argumentar que o desejo finalmente satisfeito pelo cinema tem uma origem histórica particular — a saber, a modernidade (ocidental) e, com ela, a compreensão de nós mesmos como sujeitos representativos, metafisicamente separados do mundo e de seus objetos (TECHIO, 2022, p. 108).

Assim, embora Heidegger tenha escrito pouco sobre fotografia e cinema (TECHIO, 2022, p. 101), ainda está no pano de fundo do arcabouço cavelliano. Ambos partilhariam de um diagnóstico sobre como a subjetivação moderna nos levou para uma primazia das imagens, de uma sobreposição dessa hiper-realidade diante da nossa realidade (não-virtual). Indo além da desconfiança do autor germânico para com

o cinema,⁶ insistindo em algumas intuições de Techio, no que segue pretendo articular o trabalho de um filme específico:

Em resumo, a ideia que quero explorar nesta seção é a seguinte: é certo que o cinema pode se tornar fenomenologicamente “mais real” ou mais envolvente do que a própria realidade se nossa relação fundamental com o mundo for entendida como uma de representação ou “observação”, como tem acontecido desde a modernidade; essa interpretação, por sua vez, é a semente da nossa compreensão tecnológica do ser como “reserva permanente”, o que nos leva um passo adiante, rumo à mercantilização digital dos próprios seres humanos; mas e se outras formas de nos relacionarmos com o mundo ainda estivessem disponíveis para nós atualmente? (TECHIO, 2022, p. 111)

A resposta do autor, que ocupa as partes subsequentes de seu texto, é que a arte (TECHIO, 2022, pp. 114-115) pode ser capaz disso por nos revelar o mundo de uma maneira diferente da pura técnica, a saber, podendo nos revelar o mundo não só como recurso imagético. Quero insistir nessa ideia, tentando indicar como o filme a ser analisado adiante justamente traz à tona os perigos e riscos de uma vida imersa no consumo tecnológico de imagens. Em contrapartida, o filme sugere um constante dever de *reconhecimento*, um trabalho elaborativo de nos esforçarmos para compreender uns aos outros para além da objetificação imagética.

O filme *Homens, Mulheres e Filhos* (2014, dirigido por Jason Reitman) conta diferentes histórias paralelas de adultos e adolescentes que lidam com seus desencontros pessoais num contexto de grande envolvimento tecnológico. Um garoto prefere videogames a interagir pessoalmente com colegas, uma outra menina só consegue se expressar através de sua página da rede social *Tumblr*, um pai de família começa a contratar prostitutas online etc. O filme nem sempre lida da melhor forma com todas suas problemáticas, tendo inclusive problemas de ritmo por conta de ter

⁶ Não pudemos explorar esse ponto no corpo do texto, mas além da crítica geral para arte, a relação de Heidegger com o cinema é complexa. Em suas palestras sobre Heráclito, Heidegger diz ser um perigo “no fato de identificarmos com a realidade a visibilidade própria do filme” (Heidegger, 1998, p. 149). Entretanto, mesmo em seus escritos essa opinião não era totalizante. No seu texto, Heidegger afirma ter apreço pelo filme japonês *Rashomon* (dirigido por Akira Kurosawa, 1950) e por como o filme dá uma abertura ao mundo nipônico (Heidegger, 2003, pp. 84-85). Ou seja, o caso parece ser que pelo menos *alguns* filmes, a serem analisados caso a caso, podem ter o potencial de ir além da técnica e serem considerados desvelamentos artísticos do mundo. Essa é minha aposta no que segue no corpo do texto.

muitas histórias paralelas – todas elas marcadas por complexidades psicológicas mais pesadas (como tendências suicidas, distúrbios alimentares etc.).

Ainda assim, há um caso interessante para nossa discussão,⁷ tratando-se do relacionamento entre duas personagens centrais: Chris, um garoto viciado em pornografia⁸, e Hannah, uma jovem atraente que aspira ser modelo ao mesmo tempo em que acha positiva sua exposição online. Começamos falando dela. Logo nas primeiras cenas, vemos que ela é popular e considerada bastante atraente para os olhares da escola de Ensino Médio na qual as personagens jovens estudam. Ela é loira, magra, líder de torcida – uma espécie de garota ideal dos EUA, cujo sonho é ser uma atriz famosa de Hollywood. Além disso, ela trata a vida e a experiência sexual com bastante naturalidade, constantemente tocando no assunto e mesmo afirmando que gosta que seus parceiros sexuais batam fotos suas durante a relação (por exemplo, mostrando para colegas uma foto dela (supostamente)praticando sexo oral num “homem mais velho”). Adiante, descobrimos que sua mãe, Donna, está constantemente batendo fotos suas. Seja durante as atividades da filha como líder de torcida ou num pequeno estúdio no porão dela, Donna sempre está fotografando Hannah. Logo descobrimos que elas possuem um site, administrado pela mãe, na qual são postadas essas fotos. Em geral, elas possuem conotações sexuais (roupas curtas, poses inclinadas etc.). Voltaremos a isso adiante.

Chris, por sua vez, é um jogador de futebol americano no colégio e, eventualmente, começa a falar com Hannah pelo celular. Um dia, vendo televisão com seus pais, ele comenta sua atividade com Hannah e ela questiona se “ver televisão” seria algum código para “ver pornografia”. Embora isso não fosse verdade no momento, eles seguem conversando sobre coisas de natureza sexual, mesmo adentrando descrições do que gostariam de fazer um com o outro – o que chamamos de *sexting* (mandar mensagens de texto, *texting*, com conteúdo sexual). Entretanto, Chris parece em parte preocupado com tudo isso. O que sabemos de sua vida sexual

⁷ Sendo mais exato, podemos também ver a história de Patricia Beltmeyer (Jennifer Garner): ela é a mãe da garota que possui dificuldades sociais, mas consegue se expressar através de fotos no seu *Tumblr*, Brandy Beltmeyer (Kaitlyn Dever). A história delas é que Patricia monitora (quase) tudo que a filha faz: possui a maioria das suas senhas, tem acesso ao seu chip de celular, constantemente rastreia sua localização, e mesmo possui um decodificador para vigiar sua filha. Curiosamente, sua vigília da filha é motivada, em parte, por medo da jovem ser vigiada por desconhecidos. Ao longo do filme, essa relação mostra-se nociva para Brandy e para outras pessoas de sua vida.

⁸ Um limite do presente texto é focar demais no consumo de imagem e falar pouco de patologias sexuais enquanto tais. Explorar melhor essa questão e suas relações com a pornografia digital ficam para outro texto.

até o momento é que ele consume bastante pornografia online e, pela maneira que ele próprio e a narração do filme revelam, é um material considerado “forte” ou “estranho”. Ele parece ansioso pela ideia de se envolver de fato com Hannah.

Conforme o relacionamento deles avança, fazendo um trabalho escolar juntos, Hannah mostra seu site para Chris, dando-lhe um *login* gratuito. Diz que ele pode usar as fotos dela para se masturbar no futuro. Um pouco adiante no filme, descobrimos pela narração que Chris não consegue fazê-lo: simplesmente ver fotos de uma garota, mais ainda uma que ele conhece, não é o suficiente. Ele precisa da pornografia pesada que anteriormente consumia. Ele até tenta desenvolver mais gosto pela possibilidade de se relacionar com Hannah, fazendo um furo numa bola de futebol americano e lubrificando-a para penetração enquanto olha fotos de Hannah. Não funciona.

Finalmente, após Chris ajudar Hannah a fazer um vídeo de apresentação para uma agência de atuação, ela tenta iniciar uma relação sexual com ele. Se despem, mas ele está sobre ela, mas *não consegue* consumir a relação. Sem a pornografia com que está acostumado, seu corpo simplesmente não responde para estímulos sexuais normais. Aqui, podemos dizer que ele não consegue reconhecer ela em dois níveis: primeiro, não reconhece nem ela nem nenhuma mulher real como uma parceira sexual que seja *humana*, uma pessoa com quem compartilhar intimidade física. O consumo de pornografia afetou sua maneira de perceber mulheres reais como justamente isso: mulheres, pessoas. Em um segundo plano, é revelado pela narração que ele não teria coragem de comentar com ela o tipo de experiência sexual, ou fetiche, que ele gosta e costuma consumir pornograficamente. Não conseguir se abrir, esse medo de se expor, acaba tanto por fazê-lo criar uma distância de Hannah quanto gera certa alienação para consigo mesmo e seus desejos. Falhar em reconhecer o outro é falhar em reconhecer a si mesmo.

Adiante no filme, conversam um pouco sobre, depois de Chris descobrir que a escola sabe que eles “fizeram sexo”. Ele revela que não consegue chamar a tentativa deles de realmente fazer sexo. Para Hannah, por outro lado, se eles falarem e convencerem as pessoas de que fizeram, então aconteceu de verdade. Ela revela, inclusive, que ainda é virgem e que acreditava que a relação deles seria o melhor momento para iniciar propriamente na vida sexual. Chris acaba percebendo que há algo de muito errado com ambos. Para sua vida tecnológica, Hannah manter sua imagem social sobrepõe sua experiência, ou inexistência dela.

Aqui, cabe retornar para a história de Hannah e sua mãe, Donna. Eventualmente, a agência de atuação que as duas estavam interessadas ao longo do filme, liga para Donna. A agência não pode dar prosseguimento ao trabalho com Hannah por conta do site dela, o qual contém as fotos sexualmente sugestivas. Donna

tenta justificar, naquele momento, como sendo fotos dela como modelo, mas a agência não aceita essa explicação, reforçando que parte do problema é Hannah ser menor de idade. É revelado que o serviço do site incluía vender fotos para desconhecidos online, que em geral demonstravam desejo sexual explícito por Hannah. O dinheiro dessa venda de fotos, por sua vez, financiava os projetos delas para construir a carreira de fama da jovem. Tais revelações afetam relações de Donna com outras personagens. Diante de tudo isso, ela decide deletar o site definitivamente. Aqui, algo interessante: quando conta para a filha, a reação de Hannah é de fúria – diz que sua mãe não tinha direito de apagar suas fotos, seu trabalho. A jovem não só era uma espécie de *produto* para consumo pornográfico online, como ela via que sua possibilidade de valor estava conectada com *sua exposição sexual*. Ora, pela maneira que ela passa o *login* gratuito para Chris, sabemos que ela tem consciência de como sua galeria online funciona. Ela crê que, para participar ativamente do mundo social, amoroso e profissional, ela precisa ser um objeto sexual por completo: respectivamente, falando de sexo com amigas, criando laços sexuais com Chris como principal forma de interação entre eles e mantendo um site de imagens erotizadas dela própria. Ver-se como produto, parece, também é uma forma de não reconhecer nem a si nem as outros – uma espécie de estátua para ser vista, não uma pessoa cuja subjetividade corpórea deve ser reconhecida.

Lembremos que Hannah coloca o boato de sua vida sexual ativa, inclusive com Chris, como mais importante do que se algo ocorre ou não – momento que chega ao ápice com sua revelação de nunca ter feito sexo de fato. Hannah não quer ali seu gozo, ou afirmar seu corpo enquanto receptáculo do prazer: seu objeto é se imputar valor da única maneira que crê ser capaz, isto é, diluído como objeto para prazer de outros. Se, nas linhas de Bidaud (através de Freud e Foucault), afirmamos que a verdade se esconde na sexualidade (Bidaud, 2023, p. 31), podemos concluir que Hannah *foge de sua verdade*. Só as imagens são reais. Ela se dilui em aparências, mediadas pela tecnologia, e renuncia à experiência real e de um aflorar sexual mais saudável.

Se algo ataca a psique de Hannah, não é a sexualidade por si só, mas é a situação moderna na qual a visão e a objetificação imagética diluíram suas possibilidades de ser em pixels que devem ser consumidos. Suas patologias são antes projeções de imagens do que questões sexuais – embora suas consequências sejam sexuais, como vimos, culminando num distanciamento da jovem da *prática* sexual. Na vida contemporânea digitalizada, o parecer, o ser visto como, sobrepõe o ser e o fazer. Onde isso tudo nos deixa? Ora, o filme como um todo, incluindo narrativas que não comentamos aqui por questão de escopo, está nos mostrando como as relações modernas estão afetando nossas relações interpessoais. Nesse sentido, creio que o

filme possa ser um exemplo de um filme que, apesar de ser uma arte tecnológica, clama em sua audiência o anseio de “abrir (ou reabrir) maneira de conectar com a realidade que *incorporem* uma atitude mais livre, reflexiva e consciência” (Techio, 2022, p. 120, grifo nosso). A objetificação da imagem ignora maneiras de interagir e cuidar dos corpos por trás dessas imagens, tão capazes de prazer e conexão quando de sofrimento e exclusão. Genuíno reconhecimento, tratar uma pessoa como tal, envolve vê-la como um corpo vivo com uma história própria. Tirar tal corporeidade pode nos colocar em risco de evitarmos essa história e as demandas específicas que tal pessoa pode exigir, ou esperar, de nós.

4. Conclusão

No começo de nosso percurso, fizemos uma retomada de como Heidegger acredita que, nas diferentes visões históricas do Ser, estamos adentrando uma Era Técnica: maximizando o princípio de representação da modernidade, que separa tudo entre sujeitos e objetos, o avanço tecnológico no pensar humano radicaliza essa relação para uma na qual tudo deve ser maximizado, tudo e todos se tornando produtos para consumo. Nestes termos, vivemos numa Era da Imagem, uma vez que queremos tudo representado, tudo algo para ser consumido na medida em que é visto por nós. Tudo se torna recurso.

Vimos também como o cinema pode ser entendido como uma “imagem móvel do ceticismo” e é uma arte que, no contexto cavelliano de análise do ceticismo, reflete o diagnóstico que reconstruímos sobre a modernidade. Sujeitos modernos, não só moldados pelo capitalismo, mas também pela divisão entre sujeito e objeto que Heidegger identifica como fio condutor da filosofia dos últimos séculos, tomam o mundo e suas vidas como passíveis de se submeter a investigações científicas e técnicas. Tanto para Heidegger como para Cavell, esse movimento acaba constituindo certa deflação dos problemas genuínos que nós, enquanto seres humanos, enfrentamos em nossa vida.

Vale reforçar, aqui, uma sugestão feita ao longo deste trabalho: novas tecnologias parecem reforçar o diagnóstico acima. Nosso anseio metafísico por sempre ver, sempre tentar forçar a presentidade do mundo para nós, é maximizado em

aparelhos eletrônicos quando entram de encontro com a esfera da sexualidade. Alguns resultados de nosso caminho de pensamento foram que podemos relacionar o caso de Chris e Hannah com uma grande imersão de nossa sociedade no consumo de imagens; e tal consumo se dá sem tratar sujeitos como tais – sem reconhecimento – mas vendo pessoas como produtos ou objetos. Nesse sentido, os corpos perdem sua dimensão propriamente corpórea, a série de funções que possuem além de sua percepção em duas dimensões, como a capacidade de tocar, de ocupar e transitar espaços, de serem pontes para interações contextualizadas e assim por diante. Adotando a tese de Cavell de que a relação entre pessoas deve ser mediada pelo *reconhecimento*, a filosofia e as demais humanidades parecem ter a tarefa de melhor analisar esses fenômenos e valorizarem a experiência de sujeitos para além das telas e seu risco de objetificação.

Entretanto, não estamos num cenário de total desespero. Apesar de seus diagnósticos, Heidegger e Cavell ainda acreditavam que poderíamos ter grandes ganhos nesse cenário em desenvolvimento. Em particular, o texto de Heidegger faz menção a ideia de que “onde há perigo, aí está a salvação”, ecoando o verso de Hölderlin (Heidegger, 2012b, p. 37). Apesar de Cavell relacionar o anseio de ver com as origens do cinema, é precisamente através do cinema que Cavell desenvolveu muito de sua literatura sobre a possibilidade de reconhecimento. Em ambos – e eis a importância de destacar as origens em Hölderlin – temos a arte como o campo fecundo a partir do qual podemos repensar e expandir nossas vidas e seus horizontes. Se nas imagens há o perigo, no cinema encontramos possíveis salvaçãoes. Que a arte cinematográfica pode clamar por nossa subjetividade e psique, mesmo com a imagem tendo esse estatuto alienante, esteve nas miras de Cavell, e Techio depois dele. Tentei replicar isso no corpo do texto por tentar interpretar um filme como uma percepção artística desses fenômenos, permitindo-nos perceber as mazelas do anseio irrestrito de visão na Era Tecnológica e, diante dele, tentarmos tomar atitudes de reconhecimento.

REFERÊNCIAS

BIDAUD. *Psicanálise e pornografia*. Tradução de Arthur Teixeira Pereira. Rio de Janeiro: 7Letras, 2023.

CAVELL, Stanley. *The claim of reason: Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy*. Oxford; New York; Toronto; Melbourne: Oxford University Press, 1979a.

CAVELL, Stanley. *The world viewed: reflections on the ontology of film*. Edição expandida. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1979b.

DREYFUS, Hubert L. Martin Heidegger: an introduction to his thought, work, and life. In: DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL, Mark A. (org.). *A companion to Heidegger*. Malden; Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

GRUNENBERG, Antonia. *Hannah Arendt e Martin Heidegger: história de um amor*. Tradução de Luís Marcos Sander. São Paulo: Perspectiva, 2019.

HEIDEGGER, Martin. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do lógos*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback; Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Caminhos da floresta*. Tradução de Irene Borges-Duarte et al. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora Unicamp; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012a.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaaios e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Marcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012b.

KANE, Marian; ROTHMAN, William. *Reading Cavell's The world viewed*. Detroit: Wayne State University Press, 2000.

LOPARIC, Zeljko. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

MARRATI, Paola. Imagem e ceticismo: sobre o vínculo entre cinema e realidade na obra de Stanley Cavell. *Educação & Realidade*, v. 33, n. 1, p. 49-58, jan./jun. 2008.

SHMUGLIAKOV, Pieter. Heidegger's conception of art and Cavell's Hollywood. *Proceedings of the European Society for Aesthetics*, Friburgo, v. 8, p. 417-431, 2016.

SUNSTEIN, Cass R. *#Republic: divided democracy in the age of social media*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2017.

TECHIO, Jônadas. More real than reality? Heidegger and Cavell on film's power of absorption. *Perspectiva Filosófica*, v. 49, n. 4, p. 98-123, 2022.

THE CURE. Pictures of you. In: THE CURE. *Disintegration*. Oxfordshire: Fiction, 1989.

THIBES, Mariana Zanata. *O público, o privado e o íntimo na era digital: um estudo sobre a rede social Orkut*. São Paulo: Biblioteca24horas, 2013.


WRATHALL, Mark A. Philosophy, thinkers, and Heidegger's place in the history of being. In: FAULCONER, James E.; WRATHALL, Mark A. (org.). *Appropriating Heidegger*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2000. p. 9-29.


WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Apresentação, tradução e notas de João José R. L. de Almeida. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2014.

A Reversão do Momento Protético

Rodrigo Zagonel Mickus

Universidade Federal do Paraná – UFPR

 <https://orcid.org/0009-0004-9898-7882>

 <http://lattes.cnpq.br/4006846635435129>

rodrigo.mickus@gmail.com

Resumo

Neste trabalho examinamos a dupla função da tecnologia, a saber, a ampliação dos sentidos humanos, o momento protético da tecnologia, e a reversão dessa ampliação dos sentidos humanos sobre o frágil e minúsculo corpo humano, pelo qual tanto a máquina se torna armadura quanto se torna um gerador de excesso de estímulos inundando o corpo humano. Mapeamos essa diferença a partir dos diferentes modos técnicos da produção capitalista, da manufatura à maquinaria e inscrevemos a dupla função da tecnologia nas condições de transformação do aparelho psicossensorial humano, acarretada pelo processo de modernização industrial. É a partir da modernização industrial que a reversão do momento protético ocorre: da técnica como apêndice instrumental do homem, ao homem como órgão apêndice da maquinaria técnica submetida ao processo de valorização do valor capitalista.

Palavras-Chave: tecnologia; Karl Marx; Susan Buck-Morss; Walter Benjamin

Abstract

This paper examines the dual function of technology: the amplification of human senses and the prosthetic moment. It also explores the reversal of this amplification on the fragile human body, where the machine becomes both armor and a generator of excess stimuli. Based on different technical modes of capitalist production, from manufacturing to machinery, we map this difference and inscribe the dual function of technology in the transformation of the human psychosensory apparatus brought about by industrial modernization. The reversal of the prosthetic moment occurs with industrial modernization: technology shifts from being an instrumental appendage of humans to humans becoming an appendage organ of technical machinery, which is subjected to the process of capitalist value appreciation.

Keywords: technology; Karl Marx; Susan Buck-Morss; Walter Benjamin

Introdução

*À dolorosa luz das grandes lâmpadas eléctricas da fábrica
Tenho febre e escrevo.*

*Escrevo rangendo os dentes, fera para a beleza disto,
Para a beleza disto totalmente desconhecida dos antigos.*

*Ó rodas, ó engrenagens, r-r-r-r-r-r eterno!
Forte espasmo retido dos maquinismos em fúria!
Em fúria fora e dentro de mim,
Por todos os meus nervos dissecados fora,
Por todas as papilas fora de tudo com que eu sinto!
Tenho os lábios secos, ó grandes ruídos modernos,
De vos ouvir demasiadamente de perto,
E arde-me a cabeça de vos querer cantar com um excesso
De expressão de todas as minhas sensações,
Com um excesso contemporâneo de vós, ó máquinas!
[...]*

– Ode Triunfal, Fernando Pessoa

Este trabalho examina a dupla função da tecnologia, a saber, i) a função do prolongamento da força humana por meios técnicos, cuja finalidade é o aprimoramento por extensão dos órgãos humanos (a força muscular na alavanca, a acuidade ocular nas lentes, a precisão motora na pinça, etc.) e ii) a função do acoplamento da força humana aos meios técnicos, cuja configuração final se encontra na divisão de trabalho da grande indústria capitalista, na qual a maquinaria acopla a força de produção dos trabalhadores humanos (musculatura, motricidade, etc.) como seus próprios órgãos e membros para fins de fabricação de mercadorias, visando a extração de mais-valor¹. Cabe observar, de saída, a reorientação do sentido da relação

¹ Esta é a apreensão do campo de atuação da maquinaria na época do capitalismo de acordo com Marx. Por outro lado, o alívio da força de trabalho viva, do trabalhador, do jugo do trabalho por meio da maquinaria, é uma possibilidade inerente à maquinaria mas, no capitalismo, persiste como uma tendência histórica não realizada. O trecho dos Grundrisse conhecido por “Fragmento das Máquinas” de Karl Marx expõe o desenvolvimento do meio de trabalho da maquinaria enquanto capital fixo, ou seja, da maquinaria como um modo de existência do processo de valorização capitalista. Nele, o meio de trabalho aparece como um poder estranho ao trabalhador individual. Nesse mesmo texto, Marx introduz a possibilidade de uso da maquinaria para além de seu uso determinado sob o capitalismo: “A maquinaria não perderia o seu valor de uso quando deixasse de ser capital. Do fato de que a maquinaria é a forma mais adequada do valor de uso do capital fixo não se segue de maneira nenhuma que

humano-técnica: na primeira função, o humano é o centro a partir do qual se acoplam as máquinas, elas são seus órgãos. Na segunda função, a máquina é o centro a partir do qual se acoplam os humanos, eles são seus órgãos. Pensados no interior do desenvolvimento histórico, essa reorientação de sentido é a transformação mútua decorrente da ação do homem sobre os objetos e seu meio, no que pode ser também pensado por meio do processo de exteriorização e transformação-mútua sob o conceito de *alienação*.

Ambas as funções da tecnologia são enunciadas pela filósofa estadunidense Susan Buck-Morss em uma nota de rodapé de seu ensaio “Estética e anestésica: uma reconsideração de A obra de arte de Walter Benjamin” de 1992 que aqui examinaremos. É a partir dela que iremos compreender a dupla função da tecnologia, de prolongamento e extensão dos sentidos humanos ao acoplamento do homem à máquina.

A tecnologia desenvolve-se, portanto, com uma dupla função. Por um lado, ela amplia os sentidos humanos, aumentando a acuidade da percepção, e obriga o universo a se abrir à penetração do aparelho sensorial humano. Por outro, exatamente porque essa ampliação tecnológica deixa os sentidos expostos, a tecnologia reverte para os sentidos como uma proteção, sob a forma da ilusão, assumindo o papel do eu [*ego*] para fornecer um isolamento defensivo. O desenvolvimento da máquina como ferramenta encontra seu correlato no desenvolvimento da máquina como armadura (ver adiante). Decorre daí que o sistema sinestésico não é uma constante na história. Ele amplia seu alcance, e é por meio da tecnologia que ocorre essa ampliação. (Buck-Morss, 2012, p. 201, nota 80)

Isolamos aqui três etapas para a elucidação do trecho de Buck-Morss, i) a que diz respeito à tecnologia como ampliação dos sentidos humanos, o que obriga “o universo a se abrir à penetração do aparelho sensorial humano”; ii) a reincidência da tecnologia sobre os sentidos humanos, de modo a reorganizar a imagem que o ser

a subsunção à relação social do capital seja a melhor e mais adequada relação social de produção para a aplicação da maquinaria” (MARX, 2011, p. 583). A potência emancipatória da força produtiva da maquinaria é um dos motivos que leva Marx a criticar os movimentos luditas – que sabotavam e destruíam o maquinário – por confundirem a maquinaria com sua aplicação capitalista, ou seja, identificando o meio material de produção com a forma social exploratória do homem (MARX, 2017, p. 501). A compreensão da maquinaria em sua tendência à automação total como limite inerente ao processo de valorização do capitalismo tardio é desenvolvida por Ernest Mandel em O Capitalismo Tardio, (cf. Capítulo 6: A Natureza Específica da Terceira Revolução Tecnológica).

humano tem de si e acomodar os estímulos tecnológicos que retornam sobre os órgãos dos sentidos (ao invés de partirmos dos órgãos dos sentidos) – essa reorganização da imagem de si é o papel do *Eu* ou *ego*², que veremos mais a frente; iii) a ampliação do sistema sinestésico, termo usado em referência à relação recíproca humano-mundo, o sentido do conceito refere-se ao circuito sensorial, e procura não tomar de forma isolada sensibilidade humana e mundo, ou de isolar realidade exterior e percepção sensível, de modo a possibilitar pensar as metamorfoses de ambos (Buck-Morss, 2012, p. 164).

Como procuro demonstrar, a primeira função do desenvolvimento técnico não explica a realidade social da grande indústria capitalista, do ponto de vista do trabalhador, ainda que tenha algum fôlego explicativo para a realidade social do trabalho artesanal ou concreto. Por sua vez, a segunda função do desenvolvimento técnico, a reincidência da tecnologia sobre o corpo humano, explica a realidade social da grande indústria e a continuidade e intensidade do trabalho no modo de produção capitalista. Como também veremos, a maquinaria contém uma inclinação emancipatória, pois possibilita aliviar o jugo do trabalho humano, mas a inclinação é travancada sob as condições capitalistas de produção.

1. O Modelo Protético e a Primeira Função do Desenvolvimento Técnico: A Técnica como Extensão do Corpo

O problema da dupla função da tecnologia é também expresso por Sigmund Freud no seu texto de 1930, *O Mal-Estar na Civilização*,

“O ser humano tornou-se, por assim dizer, uma espécie de deus protético, realmente admirável quando coloca todos os seus órgãos auxiliares; mas estes não cresceram com ele, e ocasionalmente lhe dão muito trabalho.” (FREUD, 2010, p. 52)

O modelo protético da primeira função da tecnologia diz respeito à ampliação dos sentidos humanos através de próteses artificiais, os “órgãos auxiliares” da citação de Freud. Nesse sentido, entende-se os objetos técnicos como prolongamentos

² Examinaremos mais a frente a noção de *ego*, ou de *Eu*, adiante sua proveniência da psicanálise freudiana, a noção faz referência ao operador que regula, equilibra, equaciona as demandas de organismo, mundo exterior e psiquismo. A formação do *Eu* (ou *ego*) provém da organização, em boa parte inconsciente, dos processos psíquicos em contato com o exterior através do corpo. Portanto, o *Eu* é formado pelas exigências diretas do mundo exterior ao aparelho psíquico. No capítulo II de *O Eu e o Id*, Sigmund Freud é claro nesse aspecto ao mostrar a existência sobretudo corporal do *Eu* e sua situação de fronteira entre processos psíquicos, corpo e exterior. (FREUD, 2011).

auxiliares que aprimoram funções próprias aos órgãos humanos, a exemplo da produção de som por meio das cordas vocais. Um instrumento mais rudimentar, como um berrante, ou um instrumento técnico mais rebuscado, como um microfone condensador, são explicados, pela tese da extensão, como uma forma de ampliação da produção sonora vocalizada pelos órgãos naturais do ser humano. No caso do microfone, uma forma de aguçar a recepção sonora auricular do ser humano, uma vez que a forma de captação do microfone permite a ampliação da nitidez de tonalidades que são atenuadas pelo processo de recepção psicoacústica do ouvido humano. Outros exemplos seriam a ampliação de força e alcance por um bastão, a precisão manual estendida pela pinça, e assim por diante. Em todo caso, há pelo menos uma limitação mais imediata da tese protética uma vez que ela teria suas primeiras dificuldades em explicar máquinas rotativas (afinal, não há órgão rotativo do ser humano), ainda que possamos dizer que elas são ampliações da força motriz do sistema muscular.

Quando estendemos o motivo protético da primeira função da tecnologia para o ser humano integral em seu ser genérico (MARX, 2004, cap. *Trabalho estranhado e propriedade privada*), ou seja, não mais tomando o ser humano em sua forma parcial enquanto funções específicas que seus órgãos executam, mas tomando-o em sua unidade e generalidade, o modelo protético nos permite pensar nas técnicas como prolongamentos da espécie humana no geral e, alienando-a da natureza, do domínio do homem sobre a natureza. A técnica aparece como o órgão humano da dominação de seu meio de vida. Mesmo que natureza e humanidade formem um contínuo, já no modelo protético estamos autorizados a realizar, retrospectivamente, à luz do desenvolvimento técnico sob o auspício do capitalismo, uma separação entre humanidade e natureza por dominação. E já nessa distinção que separa humanidade da natureza (pois o homem é uma parte da natureza) aponta para uma forma de alienação, a alienação humana da natureza (Marx, 2004, cap. *Trabalho estranhado e propriedade privada*). A humanidade assim estendida por meios técnicos incide sobre a natureza e domina suas forças.

Temos, portanto, dois aspectos aparentemente complementares no modelo protético: a *modificação do alcance dos sentidos humanos*, no pólo do sujeito, e a *ampliação do escopo de dominação da natureza pelo humano*, no pólo do objeto³. Esses dois aspectos

³ A transformação da relação entre sujeito e objeto na tese do prolongamento é conceituada mas pouco elaborada por Walter BENJAMIN em seu conceito de inconsciente óptico, que se limita a tratar da extensão do campo da visualidade aberto pela câmera fotográfica e pela projeção de filmes (pensemos nos *cortes* que possibilitam *flashbacks*, *velocidade de reprodução* que possibilita a *câmera lenta*, *configuração de lentes* que alteram o tempo e a área de recepção da luz e, conseqüentemente, o campo de visão, etc.). A modificação do alcance dos sentidos humanos amplifica o campo de apreensão da natureza dos objetos e, por conseguinte, a relação do

somente se mostram complementares se tomamos a finalidade do desenvolvimento técnico como sendo o domínio das forças da natureza. A ampliação por extensão dos sentidos humanos aprimora o domínio do homem sobre as forças naturais que são o seu meio de vida. Como já dissemos, esse sentido supõe uma relação de dominação do humano sobre a natureza, do homem como sujeito ativo de dominação e da natureza como objeto passivo dominado. Essa relação de dominação também torna possível identificar alguns seres humanos como forças da natureza (no sentido da economia política, como força de trabalho, força produtiva) a ser dominada e conduzida por outros seres humanos por meio das técnicas de produção (o capitalista sobre o trabalhador). Podemos notar a presença desse equacionamento do homem como força de natureza e da diferença entre os homens não-trabalhadores e trabalhadores, entre outros momentos históricos, a exemplo da acumulação originária, na concomitância do desenvolvimento histórico das ciências termodinâmicas – as quais, na metade do século XIX, coordenam homem, máquina e natureza sob o conceito de força ou energia [*Kraft*] (RABINBACH, 1990, 45-8) – junto ao desenvolvimento histórico do capitalismo, em que se dividem as condições materiais de produção em propriedade fundiária e do capital, nas mãos do capitalista, e a propriedade da “condição pessoal de produção, da força de trabalho” (MARX, 2012, p. 32) do trabalhador.

No entanto, não é necessário tomar a modificação dos sentidos humanos pela ampliação do escopo de *dominação* da natureza pelo homem. Esse aspecto do modelo protético pode ser repensado quando a técnica é tida não como meio de dominação da natureza, mas como meio de dominação da relação entre a natureza e a humanidade (BENJAMIN, 2013, p. 65). Nesse sentido, a técnica que antes se mostrava como uma via de mão única, unidirecional, operando como uma extensão que vai do homem até a natureza, subordinando a última ao primeiro, poderia ser melhor compreendida, em uma tendência emancipatória de não-dominação, enquanto relação de retroalimentação, numa via de mão dupla homem-natureza. A técnica seria, nesse outro sentido, o meio de organização da relação, e não o meio de imposição de um termo sobre o outro, imposição homem sobre a natureza.

Adiante retomamos na nota 6 este ponto, mas inicialmente podemos também notar o quanto que a tese protética diz mais respeito à concepção de trabalho concreto, qualitativo, artesanal, muitas vezes lúdico e não alienado, do que aos efeitos do

humano com a natureza (seja ela de dominação ou em alguma tendência emancipatória). Nas palavras de Walter BENJAMIN: “os múltiplos aspectos que o aparelho de registro pode extrair da realidade, em grande parte, somente se encontram fora de um espectro *normal* das percepções sensoriais” (BENJAMIN, 2012, p.101).

desenvolvimento técnico que se configuraram com a introdução das grandes maquinarias na produção capitalista ao longo do século XIX. O modelo protético não dá conta de explicar, do ponto de vista do trabalhador assalariado da fábrica, sob a organização capitalista dos meios de produção, a sua condição de trabalho. No entanto, o modelo pode dar conta de explicar a máquina e a força de trabalho como extensões da valorização do capital fixo de posse de um ou vários capitalistas. Ou seja, como um prolongamento técnico da produção de valor para o capitalista, mas não como prolongamento dos órgãos físicos do capitalista, que não executa o trabalho técnico, o outorga a outrem. Ainda assim, tomar o modelo protético como extensão do processo capitalista é subordinar a técnica exclusivamente à produção capitalista, o que não é o caso, e ampliar, em sentido abstrato, o prolongamento dos órgãos, a saber, tomando o processo de valorização como órgão capitalista (o que talvez seja um de seus outros sentidos históricos: da técnica como prolongamento dos órgãos capitalistas, mas essa questão não trataremos aqui). Podemos dizer, portanto, que o modelo protético, apto a explicar o trabalho artesanal, não é um bom modelo explicativo do trabalho abstrato, quantitativo, mecânico, repetitivo e alienado tomado do ponto de vista do trabalhador nas condições impostas a ele sob o modo de produção capitalista. E isso começa na forma preponderante de trabalho ter deixado de ser organizado pela produção artesanal, ensinada e conduzida pela experiência geracional, em comunidades agregadas, para se transformar no trabalho alienado e desagregado particularmente realizado na organização social cujo produto e posse escapam das mãos do produtor: na sociedade capitalista. Ou seja, o modelo protético não diz respeito à experiência alienada do operário diante da máquina.

Apesar das limitações do modelo protético, o trabalho humano, considerado independentemente de sua forma de existência nas relações sociais, é um processo metabólico do homem com a natureza, realizado na interação entre a atividade produtora e o meio de produção (a terra, a oficina, a fábrica etc.). Trabalho é, nesse sentido, a mobilização das forças vitais humanas para a transformação da matéria e a transformação do próprio homem. (cf. Seção III. Capítulo 5. 1. O processo de trabalho, MARX, 2017, p. 255-65). Os meios articulados no processo de trabalho, os mediadores da atividade humana sobre o objeto de seu trabalho, podem ser entendidos enquanto órgãos, prolongamentos ou extensões da força humana. Ademais, a própria criação de meios de trabalho, o desenvolvimento de instrumentos e ferramentas, é resultado de trabalho humano. O modelo protético é explicativo do trabalho humano em geral, mas partindo dele, não se faz necessário compreender as relações de produção que condicionam o processo de trabalho, pois o homem, no modelo protético, pode ser tomado de forma isolada da realidade social do trabalho, como um animal que faz

ferramentas⁴. Ao prescindir de determinar o processo social da produção, o modelo protético separa o desenvolvimento tecnológico do desenvolvimento histórico. Quando a relação da técnica com o homem aparece em sua natureza universal, a relação aparece destituída das relações sociais de produção em que se encontram no desenvolvimento histórico. E, em sua natureza universal, o ser humano desaparece enquanto resultado de um processo social e aparece em seu gênero universal, destacado da sua existência socio-histórica.

A tese do modelo protético tampouco dá conta de pensar a separação entre produtor e meio de produção, ou a separação entre seres humanos trabalhadores e não-trabalhadores, ou seja, da técnica como extensão do homem não se segue o modo de produção capitalista. Isso pode significar que o modelo protético atende a princípios emancipatórios, pois nos permite adiantar um modo de produção no horizonte da abolição de classe e da realização universal da humanidade. Mas, sem elucidar as relações do homem com a técnica atualmente existentes, não há como orientar ou guiar um processo cujo objetivo é de romper com a situação atualmente existente⁵.

Ao presumir o controle e a agência do trabalhador na produção do objeto, ou seja, ignorar a condição de trabalho assalariado e de produção fragmentada, o modelo protético tampouco consegue explicar os efeitos de estranhamento do homem da sua atividade de produção. Fruto da divisão social do trabalho no processo de produção fabril, da dissolução das guildas e oficinas e da experiência geracional do processo de trabalho, a diferença entre o mestre-relojoeiro e o feitiço isolado do ponteiro e da engrenagem dentro da cadeia de montagem demonstram a distância entre o trabalho realizado e o produto. Assim, o modelo protético parece ser mais apropriado para explicar modos de produção artesanais pretéritos ou algum modo de produção futuro, no qual, em controle da produção, o homem se faz e se inventa, conscientemente, por meio de suas técnicas de produção. Contudo, mesmo considerados os princípios emancipatórios da tese protética, ela é, a princípio, tradicionalista e atrasada quanto ao desenvolvimento técnico da maquinaria, a qual permite uma maior independência

⁴ Essa é a definição de homem de BENJAMIN Franklin, citada por Marx. O homem considerado aquém de suas determinações históricas é entendido, na sua diferença específica, como um “animal que faz ferramentas” (MARX, 2017, p. 257)

⁵ A compreensão do modo de produção capitalista como condição de possibilidade da sociedade comunista se faz clara na *Crítica do Programa de Gotha* quando Marx declara o seu surgimento não pelos próprios pés, “a partir de suas próprias bases”, mas sim como uma sociedade que sai da sociedade capitalista. Em seus estágios iniciais, portanto, a sociedade comunista traria disposições, formas econômicas e valores morais da velha sociedade (MARX, 2012, p. 29).

da força motriz humana direta na produção. Na maquinaria, a força motriz de trabalho humana é substituída por calor ou eletricidade e passa a ser organizada por um processo de trabalho cada vez mais dependente de fiscalização, supervisão e regulação das máquinas. Nela, a nova função do trabalhador é de manter a produção em funcionamento ininterrupto – a exemplo do abastecimento da maquinaria com carvão – o que favorece outros modos de alienação e estranhamento. Isso sem contar com as novas técnicas de automação do início do século XX (a cibernética e a teoria da informação sendo seus momentos-chave, cujo momento inicial de desenvolvimento já se dá na Revolução Industrial com os motores homeostáticos e a ciência termodinâmica, que alcançavam o semi-automatismo). Portanto, a tendência emancipatória da técnica, no trabalho lúdico e artesanal do modelo protético, persiste em pensar a produção como dependente do dispêndio de força humana (ainda que mediada por instrumentos e ferramentas), enquanto, na tendência emancipatória da técnica na maquinaria e na automação, o dispêndio de trabalho humano é reduzido ao mínimo, e aqueles instrumentos e ferramentas, antes movidos por trabalhadores, passam a ser movidos por máquinas (BENJAMIN, 2012, p. 41).

Por fim, a debilidade da tese da técnica como prótese ou extensão humana também se mostra ao pensarmos o desenvolvimento da maquinaria industrial junto ao desenvolvimento das ferramentas e instrumentos. Ferramentas e instrumentos podem ser tanto acoplados ao organismo humano (manipulados pelo trabalhador diretamente) quanto acopladas a uma força motora não-humana (um pistão acoplado a uma rede de transmissão acoplada a um motor a vapor inspecionado e supervisionado por um trabalhador). Na gênese do capitalismo industrial temos “a produção mecânico-industrial de bens de consumo por meio de máquinas feitas artesanalmente”. (MANDEL, 1985, p. 130). A produção dessas máquinas iniciais pode ser explicada pelo modelo protético, centrado na agência humana, já a produção de bens de consumo por meio de máquinas exige outro modelo que não se centra na agência humana do trabalhador.

Considerando o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção – a desarticulação do trabalhador da posse de seu meio de trabalho, apropriado pelo capitalista (a máquina de tecer) ou ainda pelo fundiário (o campo, o bosque, a terra, de que não trataremos aqui) – o que se dá na passagem para formas mais desenvolvidas da técnica é a redução da ação humana como ato que dá coerência ao processo de trabalho, e a ampliação da esfera de presença da maquinaria em posse de outrem no processo de produção⁶. Portanto, o controle da produção do objeto,

⁶ Não poderemos tratar com minúcia este ponto mas, o que dá unidade ao modo de produção capitalista é o processo de produção de valor e mais-valor, independentemente da proporção

presumido no modelo protético, perde sua força explicativa na experiência do processo de produção capitalista. A forma de trabalho que surge desse desenvolvimento das forças produtivas é a do estranhamento ou alienação do trabalhador da sua atividade vital consciente. Um mundo criado pelos trabalhadores, mas estranho a eles. Marx escreve em 1844 nos Manuscritos de Paris sobre a alienação nesse sentido: “o objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor.” (MARX, 2010, p. 80). O trabalhador produz tanto produtos como bens de consumo, quanto produtos como os próprios meios de produção, as ferramentas e algumas máquinas. As máquinas (meios de produção) são fabricadas em um local e então aparecem diante de outro trabalhador em outro local, que vistoria ou opera uma de suas partes como um poder independente, como um ser estranho a ele.

O modelo explicativo da prótese, centrado na agência humana e que presume o controle e a ação do trabalhador, estendido por meios técnicos, não serve, portanto, como fator que dá coerência à produção, por ter sua imagem e seu modelo na ferramenta, no instrumento. As metamorfoses do desenvolvimento técnico, do instrumento à máquina, da manufatura à grande indústria pedem uma explicação que começa na máquina e termina no homem. Portanto, o modelo protético retrospectivamente se mostra como uma abstração do desenvolvimento das forças produtivas, uma vez que nele, sob a imagem do instrumento e da ferramenta, o humano isolado, figura como um indivíduo isolado, fora das relações sociais que o definem⁷.

de maquinaria e força de trabalho humana. A proporção entre o conjunto das máquinas, matérias-primas e trabalho humano necessário, entre meio de produção e força de trabalho, se dá o nome de composição orgânica do capital, e sua tendência é de aumentar com o desenvolvimento técnico, ou seja, uma proporção maior de capital está na maquinaria comparado ao capital que está na força de trabalho. Mesmo assim, deve-se ter em vista que a unidade é a formação e aumento de valor, o que depende do capital variável na força de trabalho. Quando Marx chama o capitalista de “capital personificado”, o trabalhador de “capital variável” ou “força de trabalho viva”, ou os objetos técnicos de “capital fixo” e “trabalho morto”, é por conduzir o argumento do ponto de vista da unidade do processo de produção capitalista.

⁷ Desloco para a nota uma outra característica que se destaca no momento protético, principalmente o que parte da dominação da natureza pelo homem: o mito da natureza autotélica, autoprodutora, autogeradora e autônoma do homem moderno. Nele, a natureza é tomada como uma massa amorfa, moldável à vontade, lei e finalidade postas pelo homem como senhor de si, na fantasia narcísica da produção do mundo à sua imagem e semelhança e sob seu controle total. O argumento é desenvolvido no capítulo III de *Estética e Anestética* sobre o mito da autogeração, um fascínio do homem moderno. Ele se ampara no abandono da sensibilidade pelo homem diante do poder da natureza que passa a ser vista como pequena

2. Transformações do Trabalho na Maquinaria Capitalista

O mundo técnico que defronta o trabalhador na grande indústria capitalista, desenvolvida a partir da manufatura, se transforma em “um mecanismo de produção cujos órgãos são seres humanos” (MARX, 2017, p. 413). Os ofícios independentes do fiandeiro, do relojoeiro etc. podiam ser explicados pelo modelo protético, mas não o processo de trabalho da grande indústria. O momento protético da primeira função tecnológica surge em sua direção contrária, revertendo seu sentido. Não são mais as ferramentas que são as extensões dos homens, mas os homens que são as extensões da maquinaria. Se no artesanato era o trabalhador que se servia da ferramenta, na maquinaria, ao contrário, o trabalhador serve a máquina que serve ao processo de valorização de capital. (MARX, 2017, p. 494). Na maquinaria sob o modo de produção capitalista, os trabalhadores são extensões, prolongamentos, órgãos parciais das máquinas e do processo de valorização do capital.

Como mostramos, o modelo protético tem como imagem e diz respeito ao processo de trabalho concreto, o trabalho de um fiandeiro, marceneiro etc., o tipo de trabalho mais artesanal que mencionamos, no espaço das guildas e oficinas que colocam em relação indivíduo e comunidade. Por sua vez, no processo capitalista, temos a abstração das qualidades específicas do trabalho, que passa a servir como auxiliar da produção de valor e da criação de excedente, toma-se nele o indivíduo por mera força de trabalho, e sua atividade é tida por sua forma quantitativa (mensurada em tempo de trabalho). O trabalhador surge como apêndice da maquinaria, apetrecho ou força de trabalho vivo que, do ponto de vista do capital, é capital variável, cujo valor é prover mais-valor⁸. Do ponto de vista do capital, o ser humano existe enquanto

diante da razão em sua salutar superioridade (movimento descrito no sentimento do sublime natural na terceira crítica de Kant). Susan Buck-Morss não estende o argumento em seu ensaio, mas faz ele ressoar no interior de seu texto ao conceituar o narcisismo do homem moderno como “essa protuberância não sensorial e anestésica”. O homem moderno afirma-se presunçosamente fálico “como se, não tendo nada tão embaraçosamente imprevisível ou racionalmente incontrolável quanto um pênis sensorialmente sensível, ele pudesse afirmar com confiança que é o falo.” (Buck-Morss, 2012, p. 160)

⁸ Os dois capítulos centrais para a compreensão desse processo são *O processo de trabalho* e *O processo de valorização* do *Capital* de Marx, mas refiro-me ao breve parágrafo que resume um pouco do processo de produção capitalista, a transformar o dinheiro enquanto capital produtivo, investido na produção, em mercadoria (força de trabalho e meio de produção) transformada em capital e mais-valor (em uma de suas formas resumidas da fórmula D-M-D', onde D é dinheiro, M mercadoria e D' dinheiro mais o excedente da produção): “Ao transformar o dinheiro em mercadorias, que servem de matérias para a criação de novos produtos ou como fatores do processo de trabalho, ao incorporar força viva de trabalho à sua

força de trabalho a ser reproduzida e reposta (a reprodução da força do trabalho é representada pelo salário; a nutrição e repouso que mantém o trabalhador vivo para que prossiga o ciclo contínuo da jornada de trabalho⁹) uma vez que, no trabalho “gasta-se uma quantidade de músculos, nervos, cérebro etc. humanos” (MARX, 2017, p. 245). É necessário, portanto, acompanhar o desenvolvimento técnico através do desenvolvimento da organização social pois as grandes fábricas e máquinas tiveram suas aplicações organizadas pelo modo de produção capitalista. Pelo menos no desenvolvimento técnico da maquinaria, faz-se necessário pensar o homem e a técnica em relação ao corpo social que os articulam, que aqui examinamos no processo de trabalho capitalista.

Do modelo que ressalta o homem no controle de sua atividade produtiva, em que o homem aparece no seu ser genérico e universal, a um modelo que se comprometa a pensar a realidade social existente em que, com o desenvolvimento tecnológico conjugado ao desenvolvimento capitalista, fez-se do homem uma força que aparece tão somente como órgão parcial da maquinaria fabril e do processo de valorização (cf. MARX, 2017, p. 491).

O conjunto da fábrica em sua configuração mais desenvolvida é assim descrita em sua aplicação capitalista por Andrew Ure em *A Filosofia das Manufaturas*:

“[...] um autômato colossal, composto por inúmeros órgãos mecânicos, dotados de consciência própria e atuando de modo concertado e ininterrupto para a produção de um objeto comum, de modo que todos esses órgãos estão subordinados a uma força motriz, semovente”.

(Ure *apud* MARX, 2017, p. 491)

Esses órgãos mecânicos que Ure diz serem partes do autômato colossal, dotados de consciência própria e subordinados a uma força motriz, semovente, são os

objetividade morta, o capitalista transforma o valor – o trabalho passado, objetivado, morto – em capital, em valor que se autovaloriza, um monstro vivo que se põe a ‘trabalhar’ como se seu corpo estivesse possuído de amor” (MARX, 2017, p. 271)

⁹ Importante aludir ao ocultamento do processo de exploração do trabalho que a forma-salário realiza. Nele, é como se toda a jornada de trabalho se convertesse na forma dinheiro: no salário “todo trabalho aparece como trabalho pago” (MARX, 2017, 610). Na realidade, o salário corresponde ao tempo de trabalho que o trabalhador realiza para si, para sua própria reprodução. O mais-trabalho, o que realiza para outrem, para o capitalista, é o trabalho gratuito do assalariado. Ver, por exemplo, o anuário estatístico do Ilaese de 2021 que demonstra a permanência e escala da usurpação da riqueza produzida pelo trabalhador que é expropriada para mãos alheias. Uma filial da Vale S.A, a SALOBO, paga o salário ao trabalhador nos primeiros 21 minutos de sua jornada de trabalho de 8 horas. Ou seja, 7 horas e 39 minutos estão fora de seu controle e fruição. (ILAESE, 2021)

homens. Órgãos mecânicos com consciência própria, trabalhadores reduzidos a funções parciais de um todo. A passagem de Ure é citada no *Capital* e comentada por Marx na sua validade restrita ao modo de produção capitalista. Ao contrário da tendência emancipatória do maquinário em que o “trabalhador coletivo combinado, ou corpo social de trabalho, aparece como sujeito dominante e o autômato mecânico, como objeto”, na aplicação capitalista do moderno sistema fabril “os operários só são órgãos conscientes pelo fato de estarem combinados com seus órgãos inconscientes, estando subordinados, juntamente com estes últimos, à força motriz central” (MARX, 2017, p. 491). Nesse sentido, Deleuze & Guattari abordam a diferença da tese protética e do sistema fabril nos termos de máquina técnica (a prótese) e da máquina social (a maquinaria): ao pensarem a primeira como “prolonga[mento] da força do homem [...]”, e a segunda, que “tem os homens como peças [...] os integra, interioriza-os [...]”. (Deleuze & Guattari, 2011, p. 187).

O momento decisivo de se ressaltar é da compreensão de que o momento protético do desenvolvimento técnico das primeiras máquinas artesanais assinala uma criação que sai do controle. Na segunda função do desenvolvimento técnico, as ferramentas e máquinas inicialmente criadas artesanalmente pelo homem reincidentem sobre o corpo humano, ou seja, ao invés de pensarmos as máquinas no sentido de serem criações técnicas humanas, passamos a pensar nas transformações acarretadas no corpo humano diante desses autômatos colossais. Portanto, revertemos o sentido da imagem do corpo na tese protética, a técnica deixa de ser um prolongamento dos órgãos humanos, e o humano passa a ser um prolongamento da técnica. Se seguirmos como um momento genético do desenvolvimento tecnológico, o modelo protético se restringe aos momentos em que a atividade humana, o trabalho e o maquinário estiveram ou venham a estar sob seu controle. Pois, a criação das colossais máquinas de produção erguidas pelo vínculo diabólico entre trabalho e capital sob direção da classe burguesa, “assemelha-se ao feiticeiro que já não pode controlar os poderes infernais que invocou” (Marx & Engels, 2010, p. 43-4)¹⁰.

¹⁰ A alusão é ao *Aprendiz de Feiticeiro* (*Der Zauberlehrling*) de Goethe, 1797. O imaginário gótico e da literatura fantástica permeia particularmente o *Capital* de Marx. A descrição da escala e magnitude da maquinaria faz reaparecer o instrumento artesanal utilizado na construção de máquinas em sua “dimensão ciclópica”, onde, no lugar da máquina isolada surge um “monstro mecânico” com uma “força demoníaca”, cito: “O torno mecânico é o renascimento ciclópico do torno comum de pedal, [...] a ferramenta da máquina de cortar é uma monstruosa tesoura, e o martelo a vapor opera com uma cabeça comum de martelo, porém de peso tal que nem mesmo Thor seria capaz de brandi-lo.” (MARX, 2017, p.459).

3. O Eu Tecnológico, a Adaptação Anestésica e a Segunda Função do Desenvolvimento Técnico: O Corpo como Extensão da Técnica

Para finalizarmos, vamos um pouco mais adiante, recuperando a segunda parte da citação de Susan Buck-Morss. Nela, se faz necessário pensar o desenvolvimento técnico na reorientação do sentido da extensão ou prolongamento técnico: da reincidência da tecnologia sobre o aparelho psíquico humano, sobre o corpo sensível. Como vimos, o desenvolvimento das grandes máquinas da revolução industrial acompanha o desenvolvimento técnico da tese protética até certo ponto, em que uma outra explicação se exige. Dentre outras justificativas que examinamos, há de se levar em consideração o desenvolvimento técnico na medida em que se articula com o desenvolvimento do capitalismo, o que dentre outras coisas torna a tendência de alívio do jugo do trabalho e liberação do homem ao ócio da maquinaria, no aumento e intensificação da jornada de trabalho e empobrecimento do trabalhador. Aqui veremos brevemente a intensificação e alta exposição dos sentidos humanos diante da reincidência dos estímulos tecnológicos. A esse momento corresponde o crescimento das grandes metrópoles e a ampliação da escala e intensidade de produção do trabalho. A magnitude das multidões urbanas e a dimensão que alcança o maquinário tecnológico produzem um meio de vida transformado do homem, de alta incidência e sobrecarga de estímulos.

Há, portanto, uma diferença na intensidade, periodicidade e alcance de estímulos entre o momento histórico mais característico da produção artesanal na tese protética, ao qual corresponderia uma natureza campestre e coletividades articuladas, e do processo de modernização industrial que coloca o corpo humano diante de máquinas de escala colossal em uma sociedade de massas de alta densidade demográfica nas multidões das grandes cidades e centros industriais.¹¹

A essa diferença corresponde um funcionamento psíquico diferente, uma formação da sensibilidade corporal distinta. Particularmente nas fábricas industriais, a inundação de estímulos simultaneamente expõe o ser humano ao perigo e o protege através dos sinais sonoros e visuais que, como sinais de trânsito, são os condutores e sincronizadores o processo de trabalho. Bastando acompanhar seu ritmo e executar os movimentos devidos.

¹¹ Essa diferença pode ser posta em termos da alienação das relações humanas, ou seja, do homem que se aliena dos outros homens, nos meios de transporte coletivo como se vê na passagem de Georg Simmel, citada por Walter Benjamin: “Antes do aparecimento do ônibus, do trem, do bonde no século XIX, as pessoas não conheciam a situação de se encontrar durante muitos minutos, ou mesmo horas, a olhar umas para as outras sem dizer uma palavra” (Simmel *apud* Benjamin, 2021, p. 40)

Uma das transformações acarretadas no aparelho psíquico humano pela maquinaria em sua existência enquanto capital fixo e meio de produção capitalista se dá nas operações do trabalho. Se no processo artesanal, o produto de trabalho se apresenta de forma completa para o trabalhador, ou ainda, parcial, mas enquanto etapa na aprendizagem do processo total do trabalho, na era industrial, o trabalho lúdico, criativo e variado, é substituído pelo trabalho automático, mecânico e repetitivo. O trabalhador é destruído em sua qualidade singular e tornado uma quantidade abstrata de trabalho, a serviço de uma maquinação repetitiva. As operações dos trabalhadores, a atividade vital consciente, é tornada operação mecânica, o operário é tornado um “autômato vivo”.

Ao funcionamento da máquina, desse modo, acoplam-se os trabalhadores ao processo de produção que se encadeia de forma semiautomática, bastando o supervisionamento e a regulação contínuos. Deixa de ser a atividade humana consciente do trabalho – como modificação ativa e consciente da matéria – que determina a cadeia de produção, mas a automaticidade do próprio meio de produção, que passa a ser regulado e fiscalizado pelo trabalhador que o monitora. Não há mais objeto que seja produto direto do trabalho de um indivíduo isolado. Com a divisão social do trabalho, os objetos parciais são, quase todos, partes integrantes de um processo total (MARX, 2011, p. 587). Lemos no socialista Robert Owen, de 1840, sobre a observação da maior valorização da maquinaria, dos meios de produção, diante às pessoas, os seres humanos:

Desde a introdução generalizada do mecanismo inanimado nas manufaturas britânicas, as pessoas foram tratadas, com poucas exceções, como uma máquina secundária e subordinada, e de longe se deu mais atenção ao aperfeiçoamento da matéria-prima de madeira e metais do que ao de corpo e espírito.

(Owen, R. *apud* Marx, K. 2011, p. 589)

Nessa redução do corpo e do espírito humanos à condição de apêndice acessório à maquinaria, ao estatuto de máquinas secundárias, tornam o trabalhador subordinado ao ritmo regular e contínuo da maquinaria. Diante dessa condição o trabalhador espelha o ritmo mecânico da máquina. Suas intervenções paulatinas acompanham o movimento mecânico e seu corpo se exercita e se move como um autômato vivo. Diante de serras e martelos colossais, calores infernais e ambientes insalubres, é adaptar-se às condições ou correr riscos fatais. Um dos relatórios de inspeção de fábricas londrinas, de 1867, apontava para “as novas fontes de acidentes” que passaram a existir em decorrência da velocidade aumentada da maquinaria, do

crescente aumento de sua força, exigência de rapidez e precisão nos movimentos que, no caso de descuido, podem decepar membros (MARX, 2011, p. 498). Os trabalhadores pagam o preço do desenvolvimento técnico com todos seus órgãos dos sentidos. A exposição ao risco de trabalho exige mimetizar os movimentos mecânicos, e a adequar o “seu próprio movimento ao movimento uniforme e contínuo de um autômato” (MARX, 2011, p. 492).

Ainda que examinemos aqui a redução do trabalho humano ao movimento repetitivo de um autômato no século XIX, é importante notar a continuidade dessa deterioração da condição de trabalho diante da maquinaria mais automatizada no XX. Citando o relato de um trabalhador industrial para uma pesquisa sobre relações industriais nos Estados Unidos em 1956, Friedrich Pollock, em seu estudo sobre as consequências econômicas e sociais da automação, ressalta a necessidade de adaptação dos trabalhadores ao movimento das novas máquinas a fim de se reduzir a fadiga e o desgaste. Esse trabalhador de fábrica semiautomática, com experiência no trabalho artesanal nota como “nos velhos moinhos, você controlava a maquinaria; agora, ela te controla” (POLLOCK, 1957, p. 211-2).

Se, como mencionávamos, a tese da técnica como extensão tem um de seus limites no ponto em que o trabalhador deixa de se servir da ferramenta para servir à máquina, deixa de ter controle sobre a sua atividade e processo de trabalho para ser controlado por ela, e como isso torna o homem um órgão parcial da maquinaria, desse último ponto de vista, o homem é concebido a partir da tecnologia, e não mais se concebe a tecnologia de produção a partir do homem. É com a maquinaria que essa “inversão adquire uma realidade tecnicamente tangível” (MARX, 2011, p. 495)¹². A partir dessa perspectiva, podemos compreender o desenvolvimento da consciência do homem como objeto, do corpo humano e de seu aparelho psíquico considerados pelo espelho da técnica. Nele, a profundidade da memória e da experiência geracional do trabalho dá lugar à superficialidade das respostas condicionadas automáticas, a aprendizagem lúdica é substituída pelo exercício repetitivo de uma mesma função, o desenvolvimento de habilidades se torna adestramento para o trabalho (BENJAMIN, 2021, p. 127-30)¹³. Dessa maneira, o processo reflexivo, crítico e imaginativo do homem,

¹² Essa diferença, como já apontamos, ocorre na síntese do desenvolvimento técnico com o desenvolvimento do modo de produção: “Na manufatura e no artesanato, o trabalhador se serve da ferramenta; na fábrica, ele serve à máquina. Lá, o movimento do meio de trabalho parte dele; aqui, ao contrário, é ele quem tem de acompanhar o movimento. [...]” (MARX, 2011, p. 494)

¹³ A reflexão de Walter Benjamin sobre o processo de modernização abrange também as novas técnicas de reprodução sem seu aporte artístico como a fotografia e o filme, as grandes cidades e suas multidões, os esportes e o jornalismo, mas aqui restringimo-nos a tratar do processo de

sua riqueza espiritual e corporal, se atrofiam diante das exigências da modernização industrial.¹⁴

Como viemos acompanhando, o desenvolvimento técnico sob o capitalismo introduz um novo rol de intensidades, quantidades e ritmos corporais. Os novos estímulos (ou, no mínimo, a transformação dos estímulos decorrente do desenvolvimento técnico) acompanham correlatos psíquicos. Isso significa dizer que a subordinação do trabalhador aos ritmos e exigências da maquinaria afetam consciência e subjetividade (e este é um dos sentidos da formulação do trabalhador das fábricas como um “autômato vivo”). Como o aparelho psíquico e a própria percepção humana estão sujeitos a mudanças e exigências do tempo histórico e da organização social, conseqüentemente é de se considerar a adulteração deles nas condições impostas pela maquinaria capitalista, que subordina os gestos humanos ao ritmo maquínico.

A percepção humana se organiza junto ao meio em que ela ocorre, ela é determinada tanto pelo desenvolvimento biológico humano, quanto pelo desenvolvimento histórico (BENJAMIN, 2012, p. 25). Submetidos ao regime de produção fabril, os movimentos ritmados do processo de produção e os estímulos incessantes dos órgãos do sentido, exigem do trabalhador acompanhar e sincronizar-se com as exigências do modo de produção fabril e com as condições adulteradas, insalubres e mortíferas da nova atmosfera sensorial¹⁵.

trabalho na fábrica. No entanto, cabe citar uma passagem situada junto à analogia entre montagem do filme e processo de trabalho são mencionadas n’*A Obra de Arte na Época de sua Reprodutibilidade Técnica*: “[O] processo do trabalho, principalmente depois de normatizado pela cadeia de montagem, ocasiona, diariamente, inumeráveis provas de teste mecanizado. Tais provas ocorrem secretamente: quem não passar nelas é desligado do processo de trabalho. Ocorrem, no entanto, também de modo explícito: nos institutos para provas de aptidão profissional. [...]”. O cinema, por sua vez, “*torna exibível o desempenho de teste, ao transformar, em um teste, a própria exponibilidade do desempenho*” (BENJAMIN, 2012, p. 64-5). Para o filósofo da primeira metade do XX, a sétima arte permite expor por analogia, nas salas de cinema, o processo de desempenho do trabalho – na figura do ator ou atriz, que no caso, são submetidos aos repetidos *takes* da câmera, passam no teste da filmagem, e sua imagem reaparece repetidas vezes na sala de cinema para os novos testes do espectador.

¹⁴ Processo este de conversão realizado a duras custas, citando *A Filosofia das Manufaturas* de Andrew Ure, “Na fábrica automática, a principal dificuldade estava na disciplina necessária para fazer com que os indivíduos renunciassem a seus hábitos inconstantes de trabalho e se identificassem com a regularidade invariável do grande autômato” (Ure *apud* Marx, 2017, p. 496).

¹⁵ A título de exemplo, no mesmo relatório de inspeção das fábricas supramencionado, mas de cinco anos antes, em 1861, admitia-se a condição extenuante imposta aos trabalhadores na maquinaria de seda e algodão, devido à aceleração do ritmo de movimento. Atribuía-se à

Se relembrarmos a tese de Susan Buck-Morss, a ampliação tecnológica vista na maquinaria, deixa os sentidos humanos expostos, mas ao mesmo tempo, a própria tecnologia “reverte para os sentidos como uma proteção” (Buck-Morss, 2012, p. 201, nota 80) e passa a assumir o papel do Eu [*ego*], fornecendo um isolamento defensivo. O papel do Eu, ou do ego, ocorre justamente no limiar entre o processo psíquico, corpo fisiológico e ambiente tecnologicamente alterado, que aqui é alterado diante da subjugação do homem às operações na maquinaria.

Antes de examinarmos a reversão como proteção e o isolamento defensivo da técnica, precisamos recuperar um pouco do conteúdo da noção freudiana de Eu, pois ela se faz necessária para a compreensão da segunda função do desenvolvimento técnico, qual seja, a de funcionar como armadura, protegendo o aparelho sensorial humano da sua alta exposição aos estímulos tecnológicos. O Eu ou o *ego* é a parte do aparelho psíquico que é modificada pelos estímulos externos, responsável por acomodar as exigências e limitações percebidas no mundo externo (o princípio de realidade) aos desejos transbordantes e irrestritos dos processos psíquicos, do Isso (o princípio do prazer). Situado na superfície do aparelho psíquico, mas excitado pelas sensações corporais, o Eu é o limiar entre psiquismo, sensibilidade corporal e ambiente externo.

Quando Susan Buck-Morss enuncia a reversão da tecnologia como uma proteção para os sentidos humanos na segunda função do desenvolvimento tecnológico, a autora compreende a absorção psíquica da tecnologia, especificamente da maquinaria capitalista de que aqui tratamos, como uma forma ilusória do Eu, ou do ego, que protege o aparelho sensorial humano de grandes danos por meio de sua assimilação psíquica. Isso significa dizer que a tecnologia se assume também como o *meio* pelo qual se media a relação entre o processo psíquico e estímulos externos. A tecnologia se torna, simultaneamente, a realidade objetiva do ambiente externo tecnologicamente alterado, e a correlata formação de um isolamento defensivo do aparelho psíquico, que deve corresponder, de alguma maneira, aos estímulos externos tecnológicos para a preservação da vida. Daí que a formulação envolve a assunção da tecnologia como Eu, da máquina se transformar em uma armadura psíquica.

A essa sincronização e integração da percepção dos estímulos externos ao processo psíquico das sensações corporais e estímulos internos, operadas pelo Eu, em um circuito sensorial que também integra o ambiente é dada o nome de sistema sinestésico. Desse modo, diante do ambiente tecnologicamente alterado, a vida nervosa é intensificada, as demandas psíquicas do ambiente sobrecarregadas e,

intensificação do trabalho a mortalidade crescente por doenças pulmonares e à saúde geral dos trabalhadores.

portanto, uma maior subordinação dos movimentos flexíveis do corpo aos movimentos rígidos da maquinaria torna-se uma necessidade defensiva no ambiente de trabalho. Para fins de sobrevivência e atenuação dos danos causados pelo ambiente tecnologicamente alterado, o corpo orgânico e a vida humana se mesclam com os repetitivos movimentos inorgânicos e mecânicos da maquinaria.

A questão toda fica mais clara quando enunciada pelo intelectual e militarista ultrarreacionário alemão Ernst Jünger, o “agente secreto do fascismo”¹⁶, sobre o qual Susan Buck-Morss comenta enquanto um dos entusiastas dessa transformação do sistema sinestésico no ambiente tecnologicamente alterado. Entusiasta tanto do trabalhador, quanto do militar Jünger os coloca em comparação uma vez que são postos lado-a-lado na economia de guerra da modernização industrial do começo do XX.

Jünger teorizou sobre a penetração dos Estados industriais na era do trabalho, destacando a mobilização total das forças de trabalho consideradas como energias bélicas. Ele observou como, quando reduzida uma massa homogênea de energia potencial, a força de trabalho pode ser operada, ordenada e mobilizada para fins maiores. Jünger também nota como, diante da experiência na guerra de trincheiras da Primeira Guerra Mundial e da sobrecarga atordoante do trabalho com a maquinaria pesada, ou seja, diante de condições objetivamente intoleráveis de trabalho, o vulnerável e minúsculo corpo humano precisaria ou necessitaria ter desenvolvido alguma forma de encorajamento físico e/ou imaginário que o protegesse dessas experiências excessivas.

Com a previsibilidade estatística dos acidentes industriais, de trânsito ou de guerra, o reconhecimento social de uma natureza árdua do trabalho, o desenvolvimento e tratamento constante de doenças decorrentes do novo ambiente de trabalho, o *estresse* generalizado, fazem com que as condições se tornem cada vez mais aceitáveis como características normais na reprodução social da vida. Diante disso se faz necessária a produção de um Eu que intermedie psiquicamente a forma

¹⁶ A expressão é de Peter Sloterdijk e faz alusão à posição de Charles Baudelaire na obra de BENJAMIN, que o próprio enuncia como a de um “agente secreto”, da “secreta insatisfação da sua classe com o seu próprio poder” (BENJAMIN, 2021, p. 323, nota 31). No caso de Jünger, esse clínico moderno no limite entre o fascismo e o humanismo estoico, escreve Sloterdijk: “[E]le está entre os entusiastas do sujeito duro, que suporta a tempestade de aço. [...] Enterrar Jünger sob a suspeita de um fascismo por demais superficial seria, por isso, uma posição improdutiva em relação à sua obra. Se há um autor para o qual cabe a fórmula Benjamin Niana do ‘agente secreto’ em nosso século [referindo-se ao XX], então esse autor é Ernst Jünger, que ocupou como quase nenhuns outros postos de guarda avançada em meio às estruturas de pensamento e de sentimentos fascistas.” (SLOTERDIJK, 2012, p. 608).

tecnológica, ou seja, que o mecanismo de equilíbrio psíquico diante das novas condições tecnologicamente alteradas mimetize e acomode as respostas automáticas, condicionadas e mecânicas para a conservação da vida. É frente a isso que Jünger entende, no seu caso, em louvor, o desenvolvimento de uma segunda consciência nos trabalhadores, que admite sua própria condição enquanto objeto, que tolera a alta intensidade dos estímulos e se adapta psiquicamente a eles, pela necessidade de submissão às condições precárias de trabalho para a sobrevivência, reprodução e continuidade da vida. Se para isso se faz necessário situar-se fora da zona da dor, ignorando-a e acomodando-se à sua persistência e continuidade, medicando cada vez mais o corpo e a mente ou até produzindo uma identificação psíquica entre precarização do trabalho e heroísmo (por uma dupla jornada de trabalho; quantidade exorbitante de horas por dia; ausência de repouso no final de semana: num olhar de louvor para si mesmo como alguém que conquistou exaustivas 15 horas por dia de trabalho; a promissora idealização de um futuro próspero da Nação ou a profissional de si; a necessidade constante de bater metas em tempo recorde), são fatores determinantes para a formação dessa nova sensibilidade dessensibilizada, situada fora da zona da dor, uma segunda consciência que produz no *ego* a rigidez de um objeto, a forma adequada para a objetividade das circunstâncias sociais. A permanência e funcionamento contínuo das condições objetivamente intoleráveis do trabalho exige uma crescente tolerância sensível e subjetiva do corpo humano, a produção de um mecanismo de defesa adequado à transformação do homem como prolongamento da máquina, uma forma de blindagem à dor, uma anestesia de si, a formação de um Eu que imita a forma das novas condições de trabalho.

Sob o espelho da organização tecnológica na sua intensificação crescente das exigências do trabalho sob o capitalismo, o Eu faz da realidade do corpo físico, vulnerável, sujeito à dor e ao sofrimento, uma realidade ilusória diante do corpo acostumado e habituado à intensificação dos estímulos, à repetição dos movimentos mecânicos, ao prolongamento e intensificação de jornadas extenuantes de trabalho.

Considerando apenas a primeira função da tecnologia, a da ampliação e extensão dos sentidos, essa nova formação do sistema sinestésico se perde de vista. Se trata, acima de tudo, de organizar o pensamento sobre a subordinação sensível e cognitiva ao mundo do trabalho e, no caso do trabalho fabril, à maquinaria capitalista, do que dos homens pretéritos ou futuros em um processo criativo de novas técnicas e ampliação de seus sentidos livres e despertos. Devemos sim considerar a primeira função do desenvolvimento técnico como uma tendência emancipatória não-realizada ou como uma necessidade histórica da forma artística de produção de expressar e antecipar o horizonte de emancipação da maquinaria (inerente à sua forma, ver nota

1) e como uma forma do trabalho livre. Mas, enquanto condição estética, ou seja, sensível do mundo, e enquanto modelo explicativo para sua permanência e continuidade, o modelo é inapto. Tratou-se, portanto, de pensar num modelo que se atenta para a degradação do mundo humano pelo trabalho mecanizado sob o jugo da maquinaria capitalista, que pense a debilitação do corpo sensorial como a necessidade diabólica de espelhamento dos movimentos, gestos e ritmos mecânicos, uma vez que é essa contraparte subjetiva e corporal da objetividade o que tornou e torna possível tolerarmos condições intoleráveis.

REFERÊNCIAS

ALVES, C. *O navio negreiro e outros poemas*. Rio de Janeiro: Editora Antofágica, 2022.

BENJAMIN, W. *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* [2.^a versão]. Tradução e notas de Francisco de Ambrosis Pinheiro Machado. Porto Alegre: Zouk, 2012.

BENJAMIN, W. *Rua de mão única; Infância berlinense: 1900*. Edição e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BENJAMIN, W. *Baudelaire e a modernidade*. Edição e tradução de João Barrento. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

BERNABÉ, A. What is a Katábasis? The descent into the Netherworld in Greece and the Ancient Near East. *Les Études Classiques*, Namur, v. 83, p. 15-34, 2015.

BUCK-MORSS, S. Estética e anestética: uma reconsideração de *A obra de arte de Walter Benjamin*. In: CAPISTRANO, T. (Org.). *Benjamin e a obra de arte: técnica, imagem, percepção*. Tradução: Marijane Lisboa; Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

DETIENNE, M. *Mestres da verdade na Grécia arcaica*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

DORTER, K. *The transformation of Plato's Republic*. Oxford: Lexington Books, 2006.

FREUD, S. O eu e o isso (1923). In: *Obras completas*, v. 18. Tradução de Paulo César de Souza. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, S. O mal-estar na civilização (1930). In: *Obras completas*, v. 18. Tradução de Paulo César de Souza. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HELMS, M. W. *Ulysses' sail: an ethnographic odyssey of power, knowledge, and geographical distance*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

HERÓDOTO. *História*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

HOWLAND, J. *Glaucon's fate: history, myth, and character in Plato's Republic*. Philadelphia: Paul Dry Books, 2018.

HUYSEN, A. Fortifying heart: totally Ernst Jünger's armored texts. *New German Critique*, n. 59, Special Issue on Ernst Jünger, p. 3-23, Spring-Summer 1993.

ILAESE. *Anuário estatístico do Ilase: trabalho & exploração*, v. 1, n. 3, out. 2021. São Paulo: ILAESE, 2021.

LAÊRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2008.

MANDEL, E. *O capitalismo tardio*. Tradução de Carlos Eduardo Silveira Matos, Regis de Castro Andrade e Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto comunista*. Tradução de Álvaro Pina e Ivana Jinkings. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

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

MARX, K. *Crítica do Programa de Gotha*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

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

NIGHTINGALE, A. W. *Spectacles of truth in classical Greek philosophy: theoria in its cultural context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

PLANEUX, C. The date of Bendis' entry into Attica. *Classical Journal*, Baltimore, v. 96, n. 2, p. 165-192, dez./jan. 2000/2001.

PLATÃO. *A República*. 4. ed. Belém: EDUFPA, 2016.

POLLOCK, F. *Automation: a study of its economic and social consequences*. Translated by W. O. Henderson; W. H. Chaloner. New York: Frederick A. Praeger, 1957.

RABINBACH, A. *The human motor: energy, fatigue, and the origins of modernity*. United States of America: Basic Books, 1990.

REALE, G. *Platão*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

RIO, J. *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

RUTHERFORD, I. *State pilgrims and sacred observers in ancient Greece: a study of Theōriā and Theōroi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

SLOTERDIJK, P. *Crítica da razão cínica*. Tradução de Marco Casanova, Paulo Soethe, Maurício Mendonça Cardozo, Pedro Costa Rego e Ricardo Hiendlmayer. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.