



dois pontos:

Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade
Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos



Revista dos Departamentos de Filosofia
da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

Sufrimento Social e Crítica Social

vol. 19 número 1
semestral maio
de 2022



doispontos é uma revista vinculada aos Programas de Pós-graduação da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos. Publica artigos de filosofia e de áreas afins com interesse filosófico e busca promover intercâmbio entre pesquisadores no Brasil e exterior.

Editores

Joel Klein (Universidade Federal do Paraná) e Marisa Lopes (Universidade Federal de São Carlos)

Editores responsáveis pelo volume “Sofrimento Social e Crítica Social”

Alessandro Pinzani

Conselho editorial

Adriano Fabris (Università di Pisa – Pisa, Itália), Balthazar Barbosa Filho † (Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil), Bento Prado Júnior † (Universidade Federal de São Carlos – São Carlos, SP, Brasil), Carlos Alberto Ribeiro de Moura (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Eduardo Jardim (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil), Franklin Leopoldo e Silva (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Jean-Michel Vienne (Université de Nantes – Nantes, França), José Arthur Giannotti (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), José Oscar Marques (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Leiser Madanes (Universidade Nacional de Buenos Aires – Buenos Aires, Argentina), Luiz Henrique Lopes dos Santos (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Luiz Roberto Monzani (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Márcio Suzuki (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Marcos Lutz Müller (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Marilena Chauí (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Michel Malherbe (Université de Nantes – Nantes, França), Newton Bignotto (Universidade Federal de Minas Gerais – Belo Horizonte, MG, Brasil), Oswaldo Porchat (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Raul Landim Filho (Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil), Renaud Barbaras (Université de Paris – I – Paris, França), Róbson Ramos dos Reis (Universidade Federal de Santa Maria – Santa Maria, RS, Brasil).

ISSN: 2179-7412



Editorial

O tema do sofrimento social tem se tornado, nos últimos anos, cada vez mais relevante, também na filosofia, depois de ter sido utilizado por décadas pela crítica literária, pela psicologia social e pelas ciências sociais. O presente dossiê pretende oferecer uma ideia da pluralidade de vozes e de perspectivas a partir das quais o conceito é usado por pesquisadoras e pesquisadores que pretendem servir-se dele como de uma ferramenta de crítica social e política.

O primeiro artigo trata justamente desta questão, defendendo que o conceito de sofrimento sistêmico (uma variante mais específica do conceito mais geral de sofrimento social) representa um instrumento relevante para a crítica social. Depois de algumas considerações metodológicas preliminares, o artigo apresenta brevemente os diferentes significados que foram atribuídos ao conceito de sofrimento social, para em seguida sugerir a adoção do conceito de sofrimento sistêmico. Este é ligado à existência de aspetos não materiais que contribuem à reprodução social e que o artigo denomina de doutrinas sistêmicas.

O artigo de Evânia Reich tem como objetivo investigar a possibilidade de uma retomada da crítica social nos moldes da Teoria Crítica a partir do conceito do sofrimento, buscando entender as causas e as consequências do sofrimento individual, que se torna social porque acarretado pela organização política, social e econômica. Para tanto, a autora escolhe analisar a categoria do precariado, na convicção de que “o mundo do trabalho tem muito a nos dizer sobre as sociedades contemporâneas em que vivemos”. Sempre segundo Reich, “a análise das mudanças que ocorreram nos últimos anos no mundo do trabalho, ocasionadas pela lógica do capitalismo tardio, pode nos mostrar as causas materiais de um sofrimento que deixa de ser subjetivo ou psicológico, para se tornar um problema social.”

O objetivo do texto de Hélio Alexandre Silva é “mobilizar a noção de sofrimento social como uma das dimensões estruturantes do fenômeno da pobreza”. Para tanto, o artigo apresenta, primeiramente, os aspectos relevantes do conceito do sofrimento social, para, em seguida, apresentar uma noção de pobreza “construída a partir da crítica à tendência de aproximação, frequente nas poverty theories, entre pobreza e mínimo”. Finalmente, no terceiro momento, diferentes níveis de pobreza são relacionados com diferentes formas de sofrimento social, dando uma relevância especial a experiências de humilhação.

O artigo de Rafael Carneiro Rocha apresenta o contraste entre os aspectos epistêmicos de uma abordagem “aristotélica”, como aquela de Alasdair MacIntyre, e de uma abordagem “kantiana”, como aquela de Onora O’Neill. A hipótese do autor é que “a apresentação dessas diferentes perspectivas, em termos de raciocínios práticos para a formulação de políticas de mitigação da pobreza, nos permitiria verificar que a abordagem ‘aristotélica’ é contextualmente eficiente, enquanto a abordagem ‘kantiana’ é universalmente exigente”. O autor, contudo, aponta para o fato de que a “conjuntura internacional política e econômica dificulta a mitigação da pobreza”, exigindo que o enfrentamento desse problema aconteça “de forma globalmente eficiente e universalmente exigente”. Por isso, na opinião de Rocha, “uma teoria kantiana da obrigação parece fornecer requisitos epistêmicos necessários para a formulação de políticas eficientes”.

O artigo de Benito Eduardo Maeso recorre à obra de Theodor Adorno e de Marilena Chaui para “investigar alguns elementos presentes na formação do que pode ser denominado realidade fake, na qual o falso é o índice da verdade”. O autor identifica um “modo de vida” que se caracteriza pela “disposição de indivíduos e grupos sociais em, por meio da recusa deliberada entre o verdadeiro e o falso, aceitar para si mesmos e buscar impor aos demais relações sociais trespassadas por uma fusão de autoritarismo, ódio ao conhecimento e competição desenfreada de todos contra todos, conciliando de forma eficaz a lógica neoliberal com modelos antidemocráticos e subjetividade paranoica”.



Finalmente, o artigo de Abraão Lincoln Costa opera uma crítica do sofrimento social imposto pelo sistema prisional a partir dos textos de Michel Foucault, principalmente de Vigiar e Punir. O autor compara as medidas punitivas anteriores à mais recente reforma penal com a situação atual do ordenamento jurídico brasileiro, mostrando os “ilegalismos” que estão presentes em tal ordenamento e que contribuem a explicar “a tão debatida crise no sistema penal”.

Como fica evidente desta breve apresentação, o presente dossiê se caracteriza pela pluralidade de temáticas e de abordagens, frequentemente multidisciplinares, a partir das quais é tratado o sofrimento social. Esperamos ter contribuído à discussão sobre este assunto, que está tornando-se cada vez mais premente e urgente em nossa sociedade.

Alessandro Pinzani

endereço para correspondência||address for correspondence

Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR)

R. Dr. Faivre, 405, 6º andar. CEP: 80060-140 – Curitiba, PR, Brasil.

(41) 3360-5098

Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

Rodovia Washington Luís, km 235. CEP: 13565-905 – São Carlos, SP, Brasil.

(16) 3351-8366

endereços eletrônicos da doisPontos: revista2pontos@gmail.com

www.ser.ufpr.br/doispontos

www.filosofia.ufpr.br

Índice

- 8 **Systemic Suffering as a Critical Tool**
Alessandro Pinzani,
- 24 **Sofrimento Social e Teoria Crítica no Precariado**
Evânia Reich
- 32 **Sofrimento social como dimensão da pobreza**
Hélio Alexandre Silva
- 49 **Practical rationality for poverty mitigation policies – A comparison between Onora O'Neill and Alasdair MacIntyre**
Rafael Carneiro Rocha
- 58 **Realidade fake, sofrimento real: o cidadão de bem bolsonarista neoliberal a partir do pensamento de Adorno e Chauí**
Benito Eduardo Araújo Maeso
- 81 **A possível interlocução entre Foucault e o sistema prisional no Brasil**
Abraão Lincoln Costa e Sérgio Eduardo Rockenbach
- 95 **Resenha de: Aspectos do Novo Radicalismo de Direita (T. W. Adorno)**
Everton Grieson e Benito Maeso

Systemic Suffering as a Critical Tool

Alessandro Pinzani

Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC/CNPq¹

Abstract: In this paper, I defend that the concept of systemic suffering represents a useful tool for social criticism. I first make some preliminary methodological remarks (1) and present different meanings that have been attributed to the concept of social suffering (2). I then suggest that we adopt the concept of systemic suffering instead (3). The next step consists in showing how this form of suffering is connected to the existence of non-material aspects that contribute to social reproduction and that can be defined as systemic doctrines (4). Finally, I offer some remarks on possible strategies for criticizing systemic suffering (5).

Keywords: *Social Suffering*; Systemic Suffering; Systemic Doctrines; Critical Theory.

¹ The research leading to this paper was funded by CNPq with grant nr. 302590/2018-8.

1. Preliminary Remarks

Focusing on suffering with the aim to develop forms of social criticism always risks of conflating a psychological perspective centered on individual suffering and a sociological perspective centered on social suffering. For this reason, there has been a considerable debate on the risk of “psychologization” that is allegedly inherent in social philosophy, particularly when it uses concepts such as “social pathologies” (FRASER & HONNETH 2003; ZURN 2011; PINZANI 2013). In this context, I will limit myself to presenting different definitions of social suffering that have been proposed by some authors, in order to suggest that we adopt a different concept, namely that of systemic suffering. Before discussing these concepts, however, I would like to stress – following Jaeggi’s analysis of the concept of alienation (JAEGGI 2005, p. 14ff.) – three dimensions that explain their relevance. Firstly, they refer to an ethical problem², i.e. to something that has gone terribly wrong in the lives of individuals, but for reasons mostly unrelated to their personal actions (they are social causes); secondly, these concepts take a central role within social philosophy, since they permit the identification of relevant social issues and the elaboration of specific diagnoses; finally, they are useful from the point of view of social theory as analytic-explanatory tools to aid in understanding how society works. Like alienation in Jaeggi’s work, social and systemic suffering are diagnostic concepts that have a simultaneously normative and descriptive nature, while also allowing us to interpret and ethically evaluate certain social phenomena (JAEGGI 2005, p. 44).

From this point of view, my approach follows a specific way of thinking about society and its problems that differs significantly from the perspective traditionally adopted by normative political theories. Proponents of this different theoretical approach have dubbed it social philosophy to distinguish it from traditional political philosophy (HONNETH 1994, p. 9ff.; FERRARA 2002; GEUSS 2008; HRUBEC 2012). Social philosophy combines empirically based descriptions of economic, political, and cultural phenomena with their normative evaluation. Its objects are not only individual actions (as in moral philosophy) or political institutions (as in traditional political philosophy), but social institutions and practices in general (JAEGGI & CELIKATES 2017, p. 8f.). It conceives of persons not as isolated individuals, but as members of an intersubjectively constructed world (ibid.) in which they build their identities, acquire their worldviews and values, engage in social practices, and exert their freedom (namely, their social freedom, which can be realized only within a context of social interaction; cf. HONNETH 2011). Most of all, it has as its main object those aspects of social life that provoke the negative phenomena mentioned above. In other words: it concerns social suffering.

2. Social Suffering

In recent years, social suffering has become an object of analysis for social critics, although only a few authors openly use this term (e.g., KLEINMAN, DAS & LOCK 1997; DEJOURS 1998; FROST & HOGETT 2008; RENAULT 2008, 2009 & 2010; SOULET 2009; WILKINSON & KLEINMAN 2016; HERZOG 2020, SEMBLER 2020). Nevertheless, it is possible to register a renewed interest in topics of alienation, reification, social pathologies, and social invisibility (HONNETH 2000, 2003, 2005 & 2011; JAEGGI 2005) as well as a growing concern for the epidemic of malaises such as depression and burnout (EHRENBERG 1998 & 2010; KEHL 2015). Even the various analyses focusing on the flexibility expected (or demanded) from individuals in the contemporary labor market (DEJOURS 1998; SENNETT 1998; BOLTANSKI & CHIAPELLO 1999; DUBET 2006 & 2010; STANDING 2011) end up stressing some form of social suffering.

² Jaeggi is using the term “ethical” in the sense introduced by Habermas for distinguishing ethical from moral questions. While the latter concerns what individuals owe to each other and establish universal normative principles and norms (in other words: they are questions of justice), the former concerns the kind of life that specific social and cultural communities deem worth being pursued (they are questions of good life). I follow her in adopting Habermas’ categories (see HABERMAS 1990).

Although the term dates back to the 18th century (with the first use often attributed to William Wordsworth)³, it has a relatively recent history (differently from, say, the concept of justice) and has been used systemically only since the last decades of the 20th century. Like any other concept, its meaning has changed over time, but it has maintained a certain hard core, without which it would cease to be a proper concept. These changes reflect the wider social and political conflicts in which it was used instrumentally as a tool to specific ends (WILKINSON & KLEINMAN 2016, p. 38ff.). Although it is neither possible nor necessary to reconstruct all these shifts of meaning in this paper, it is necessary to take them into account when discussing the use of the concept in the present philosophical and sociological debate. In the 20th century, the concept was used mainly to indicate forms of human suffering that have their roots in social behavior. In his studies on “human misery” (1970) and on obedience and revolt (1978), Barrington Moore used the term “socially avoidable suffering” to indicate a form of suffering that could have been avoided if certain social actors (individuals or institutions) had acted differently or had not omitted specific actions to prevent it from occurring (MOORE 1978). Classical examples include wars, racial or religious persecutions, and the unjust distribution of resources during natural catastrophes. Humans doubtless provoke all these examples. However,, not every form of man-made suffering deserves to be considered “socially avoidable suffering:” since not every suffering is avoidable, and not every avoidable suffering is socially avoidable suffering. Judith Shklar (1990); echoes Moore’s definition, though she substitutes the term “suffering” with the classical term “injustice,” distinguishing that in turn from the concept of misfortune. If, for example, a disaster ‘is caused by the external forces of nature, it is a misfortune and we must resign ourselves to our suffering.’ If, however, the disaster is brought about by ‘some ill-intentioned agent,’ then we can say that ‘it is an injustice and we may express indignation and outrage’ (SHKLAR 1990, p. 1; my emphasis). Shklar offers the imaginary example of an earthquake in which ‘many buildings do collapse because contractors have violated construction codes and bribed inspectors,’ (SHKLAR 1990, p. 2) but one could also mention real-world cases such as the damage provoked by hurricane Katrina in 2005 (which were magnified by problems in the design and maintenance of the levee system) and the poor response by local and federal authorities in the aftermath of the catastrophe (KLEIN 2007, p. 406ff.). It is not always easy to distinguish misfortune from injustice, particularly for cases in which it is difficult to ascertain precisely the man-made reasons for a disaster or a situation that causes people to suffer. A central issue for a theory of social suffering is therefore that it must be possible to find objective criteria to define it.

In the case of Moore’s idea of socially avoidable suffering and of Shklar’s definition of injustice, the criteria can be found in the values and norms adopted by a specific society and in the corresponding expectations, they produce in the members of that society, particularly concerning the behavior of public officials or representatives of public institutions. There are difficulties connected with this view. Even within a single society, different perspectives and sensibilities exist on what counts as an acceptable norm or as a value.

³ In his *Descriptive Sketches*, written in 1792–93 in recollection of a summer spent traveling around post-revolutionary France and the Swiss Alps, William Wordsworth refers to social suffering in a passage that records his encounter with destitute and sick peasants living in the forest along the banks of the upper reaches of the Rhine. He writes:

The indignant waters of the infant Rhine,
 Hang o’er the abyss, whose else impervious gloom
 Hang o’er the abyss, whose else impervious gloom
 His burning eyes with fearful light illumine.
 The mind condemned, without reprieve, to go
 O’er life’s long deserts with its charge of woe,
 With sad congratulation joins the train
 Where beasts and men together o’er the plain
 Move on a mighty caravan of pain:
 Hope, strength, and courage, social suffering brings,
 Freshening the wilderness with shades and springs.

In this instance, Wordsworth’s encounter with social suffering draws him to reflect upon the stoic attitudes adopted by people struggling to survive in conditions of extreme adversity’ (WILKINSON & KLEINMAN 2016, p. 25f.).



This is particularly true of our pluralist, post-conventional, or post-metaphysical societies (HABERMAS 1994) in which there is no absolute consent on this point. This difficulty in identifying shared norms and values misleads Shklar into affirming that every social change is unjust to someone (SHKLAR 1990, p. 120). In advancing this claim, Shklar falls into a dilemma that she had previously warned against, namely, that of relying on individuals' subjective sense of injustice rather than on objective criteria.

Thomas Pogge (2002) identifies different *institutional* causes of social injustice. First, this kind of injustice can stem from specific social institutions, that is, from a shared institutional order that is put into place or shaped by the better-off and that creates or reproduces inequality. Additionally, the respective positions of the better-off and the worse-off can be seen as the result of historical processes marked by violence and wrongs. However, it is frequently impossible to observe and immediately identify the social or institutional causes of human suffering. They may lie so far back in the past that the question of responsibility remains unanswered. Or they may be deeply rooted in the structure of a society (as with slavery in the modern Americas). In these cases, one can say that the suffering is institutionalized: it is provoked not by individuals through their actions but by institutions (MARGALIT 1996). The social character of suffering resides therefore in its institutional roots, not in the behavior of specific social actors.

The category of "social suffering" has also been used by anthropologists, sociologists, and even literary critics to indicate the injuries that social forces (not social actors) can inflict on specific social groups (KLEINMAN, DAS, LOCK 1997). In this sense, the concept differs from Moore's or Shklar's usage: social suffering is opposed here to individual suffering not only because of its social (impersonal) roots but also because it is *experienced* socially. From this point of view, according to some authors (SCOTT 1990; KLEINMAN, DAS & LOCK 1997; WILKINSON & KLEINMAN 2016) suffering as a social experience may lead to social and political transformations when it redefines and reshapes the dominant symbolic and moral system of society. Even if only a circumscribed group of people feels the pain inflicted upon it by social forces, its suffering might be observed by a larger number of individuals, by society as a whole, or even by mankind at large, thus giving rise to processes of reaction and, possibly, of societal change. This capacity to be an instrument of transformation both on the symbolic and the moral level, means social suffering has been always a privileged object of cultural representation in art, literature, theatre, and, more recently, cinema and other media. For most people, mediatized suffering has become the main, if not the only, source for experiencing the suffering of others (BOLTANSKI 1993; KLEINMAN & KLEINMAN 1997; SONTAG 2003; BUTLER 2004, p. 63ff.). This is problematic as such representations tend to distort suffering or to highlight its more exceptional forms (e.g., after a natural catastrophe or during an armed conflict), while leaving literally out of sight other, more trivial, that is, less spectacular instances. These, therefore are not registered by those who are not directly affected by them. The routine suffering of poor people or millions of global refugees is eclipsed by individual cases singled out the media single out for being spectacular, for touching the viewers/readers more directly, or for guaranteeing a surge in audience ratings (as in the case of Aylan Kurdi, whose tragic death shifted the same European public opinion which until then had been and largely still is indifferent to the countless deaths of refugee children around the world).

Finally, one could claim (DEJOURS 1998; EHRENBERG 1998 & 2010) that by using the adjective social in connection with suffering, one is referring not only to some etiological explanation but is adopting an epidemiological criterion, according to which, if a vast number of society's members goes through the same experience of suffering (say, depression or burn-out), then this suffering concerns society as a whole and deserves to be called "social" (as with drug addiction, alcoholism or teenage pregnancy when they are so common in the population that they are defined as social problems). From this point of view, the social character of the suffering refers to its diffusion among the members of society, not to its social causes.



These different ways of defining the concept of social suffering show that, although authors use it to describe and criticize the social conditions they consider to be unacceptable, the concept itself is still too ambiguous to offer a reliable tool for social criticism. In the following, I will explain why the concept of social suffering (better: a specific version of it, which I call systemic suffering) should still be considered useful despite its abovementioned vagueness. This more specific version should also serve as the starting point to sketch a theoretical approach for thinking society that avoids both the abstract normativity of many traditional theories of social justice and the merely descriptive attitude of most social theories. In the traditional language of social philosophy, it might seem that the main concern here regards first an immanent or internal critical moment in which social actors denounce what they consider to be an unacceptable situation, for example, a situation that provokes their suffering, and second a diagnostic-explicative moment, in which social theorists formulate their explanation of that situation, for example, by bringing to light the social causes of the suffering. However, such a diagnosis does unavoidably reveal intrinsically normative aspects that can be used to elaborate a more proactive moment that aims to find ways to put an end to socially provoked suffering. These three moments (the critical, the explicative, and the normative) cannot be fully separated, not even analytically, since asserting a diagnosis based on the social criticism of social actors represents in itself a way of formulating a normative demand (WALZER 1980 & 1988; BENHABIB 1986, HONNETH 1994 & 2000; STRYDOM 2011 and HRUBEC 2012). To exemplify, the moment social critique describes how a specific condition (e.g., poverty) is naturalized, it already requires a de-fetishization of that condition, normatively demanding that the naturalization process stops. At the same time, however, it proposes an alternative explication for that condition, which for its part has normative consequences (e.g., demanding specific changes in material and conceptual social structures). Critique and explanation are to be formulated in light of a possible change in the situation that forms their object. This demand for change has a normative character and addresses the needs and demands expressed in the present by social actors who aim for a better, more human future (BENHABIB 1986).

Social philosophy (as defined above) always puts its objects in their historical context. Nevertheless, it often recurs to normative ideas that appear to be valid independently from their historical dimension. This is the case of Habermas' quasi-transcendental rules of discourse or Honneth's three spheres of recognition. The present approach also recurs to such an idea: that of society itself. This idea has an ineliminable normative aspect that allows for immanent critique, since we can understand society as an attempt to create the conditions under which human beings can live a "good" life (however this might be defined). Society can fail at fulfilling this task, but the reasons for the failure can be very different: some might be external (e.g., natural catastrophes), while some are intrinsic to the way society is structured. Societal structures are not to be understood only materially: social reproduction (which from the point of view of individuals means also social integration) happens within material *and* conceptual structures (WARREN 2000), i.e., under material and non-material conditions. The interplay of these two dimensions can give rise to what I call systemic suffering, that is, to a suffering whose social roots are not to be sought in some external conditions (e.g., the abovementioned natural catastrophes) but in the very way society is organized and *justifies* its organization (the concept of systemic doctrines plays a central role in explaining this aspect, as we will see).

3. From social to systemic suffering

As we have seen, there are many ways of defining social suffering. One can focus (as Moore and Shklar did) on socially avoidable suffering as a result of the actions of people (individuals or groups) who should be held responsible for it and who, therefore, could be forced to repair the harm they provoked when this harm is the result of a wrong. One can also (as Pogge does) consider social suffering as the consequence of power asymmetries among social groups or classes and call for a more equal distribution of those



resources that might prevent or repair the suffering. Alternatively, one can concentrate on its *structural* dimension and claim that it cannot be eliminated simply by holding some specific actor responsible for it or by redistributing power within society; rather, its elimination demands that we change the very societal structures that cause it. It is this latter strategy that interests me.

By using the concept of suffering as a key to understanding society, I am not aiming to develop some kind of moral criticism, that is, to criticize social injustice as the result of morally unacceptable behaviors or morally untenable social arrangements based for example on exploitation or oppression (as Moore, Shklar, and Pogge do). I am instead trying to develop an *ethical* criticism, whose goal is to show that a specific society is structured in such a way that it *unavoidably* provokes suffering. In other words, I am interested in the negative consequences of societal structures on the lives of their members, independently of whether these structures or the behavior of the institutions they create may be deemed unjust. Injustice is of course an important consideration for a critical social theory, but I would like to expand the scope of such a theory to those aspects that are not the result of practices or power relations that can be considered to be unjust or unfair. This theory would also permit the questioning of aspects that are widely considered to be acceptable by the members of that society or that some theories of justice would hold not only as morally defensible but even normatively demanded, such as human rights or the principle of individual merit. Social suffering is like an interface between the subjectivity of the suffering of individuals (i.e., their private experience, their biographies, etc.) and the objective character of the social structure that causes the suffering. It substitutes more traditional notions such as “domination” or “alienation” when in naming the paradigmatic relation between individual and social structures in contemporary society. While domination can be the object of normative theories that have the concepts of freedom and of rights at their core, social suffering does not need these concepts. While the idea of alienation presupposes the existence of some unspoiled state of mind, the idea of social suffering is not grounded on a positive definition of healthy social relations (in this it differs also from the idea of social pathologies). For my purposes, we do not need a positive concept of good life either: a negative concept of bad life (or, alternatively, a definition of a decent life as a life that is as free from social suffering as possible) will suffice. However, because of its ambiguity, the concept of social suffering should perhaps be substituted with a more specific notion, namely that of systemic suffering.

To define this notion, my starting point will be a distinction first made by Strange (1989) and later developed by Azmanova (2011). They distinguish respectively between relational and structural power and between relational and structural domination. Relational power refers to the capacity of an actor to influence directly the behavior of others and is based on the control of resources; structural power refers to an actor’s capacity to affect outcomes by changing the environment where interactions take place (AZMANOVA 2011, p. 155). Relational domination arises from the existence of power asymmetries within society and calls for a re-distribution of power; structural domination, however, depends on the very logic of the system and calls for its radical transformation. In the following, I will use the concept of oppression instead of domination, since the latter implies that there is no space for any form of resistance; otherwise, I will adopt Azmanova’s conceptual pair, since it highlights the negative aspect of oppression (while power is in itself a more neutral concept). Relational oppression has been the main object of social criticism in the last decades. Issues of race or gender oppression, cultural imperialism, and lack of recognition for minorities have long represented the front line on which social theory and social movements have fought and won important battles. As relevant as those victories have been, they have not eliminated negative phenomena such as exploitation, discrimination, subordination, and exclusion (MIKKOLA 2019, especially pp. 186-222). As Nancy Fraser pointed out in her debate with Axel Honneth, although issues of recognition deserve attention both from theorists and activists, issues of redistribution have not lost their centrality for theorizing about and pursuing social justice (FRASER & HONNETH 2003). This points to the existence of a deeper, structural form of oppression, which remains untouched by changes



in power relations within the structure itself. This form of oppression is systemic insofar as it is rooted in the structure and, at the same time, guarantees its subsistence.

While the concept of “structural oppression” refers to a static dimension (a structure), the idea of “systemic oppression” refers (a) to the interplay of relational and structural oppression and (b) to the dynamic moment of maintaining or rebuilding the structure alongside new internal power relations (a process seemingly close to autopoiesis, as understood by Systems theory, although in this context I do not want to commit myself to a Luhmannesque explanation of it). Relational oppression refers to relations among persons (whether groups or individuals), but structural oppression can be exerted by institutions or even by ideologies or religious creeds and is maintained through social practices and norms based on these ideologies and creeds. These two forms of oppression can intermingle to produce systemic oppression, that is, a form of oppression in which relational oppression always ends up enforcing structural oppression, and thus this structural oppression sometimes (but not in every case) reinforces the kind of relational oppression that characterizes society in that specific moment.

Furthermore, the concept of structural oppression, in contrast with a relational one, seems to place two perspectives in opposition: in the first, impersonal forces are at work to create suffering; in the other, it is social actors who provoke it. Against this opposition, the concept of systemic suffering should highlight the interplay of these two dimensions and the fact that impersonal forces and social actors interact and can both provoke suffering. This permits consideration of an alternative, in which actors can change social structures. As Benhabib argues, unlike functionalist social theories, a critical theory of society is not exclusively interested in impersonal forces that act behind the backs of social agents; rather, it aims to show how such forces *generate* experiences of suffering, humiliation, aggression, and injustice, which in turn can lead to resistance, protest, and organized struggle (BENHABIB 1986, p. 226).

It is often extremely difficult to reduce systemic suffering to a single cause or category of causes. Neither relational nor structural oppression is based simply on an unbalanced distribution of power or on impersonal economic or political mechanisms (on the material structure of society). Rather, they rely heavily on a non-material dimension (its conceptual structure), which I shall refer to in the following as systemic doctrines. Without this ideological or doctrinal dimension, systemic oppression would not occur.

4) Systemic Suffering and Systemic Doctrines

In the previous section, I claimed that systemic suffering is the result of systemic oppression. This implies firstly the existence of a specific material structure for social reproduction and the distribution of power and social positions within society. Moreover, it implies the existence of a specific conceptual apparatus that offers this structure legitimacy and normative orientation. I suggest calling this apparatus *systemic doctrine*. This term indicates a specific system of (1) *beliefs* about the world and (2) *values* based on these beliefs. The system needs to be coherent enough to describe and explain potentially every aspect of human life (human beings’ relation to nature and to other human beings as well as to a preternatural, transcendent dimension); but it also offers the basis for a system of (3) *norms* and (4) *social practices* that aim to shape or reshape human life according to the abovementioned beliefs and values (PINZANI 2019).

I call this kind of doctrine “systemic” precisely because its logic applies potentially to every dimension of human life, leaving no space for alternative explanations or values. A better term would probably be “totalitarian,” as introduced by some (including Gentile and Mussolini) to indicate a characteristic of the Fascist state, namely its intention to shape, control, and regulate every aspect of its citizens’ lives (GENTILE et al. 1932). However, while these authors used the word in a positive sense, the term has assumed an extremely negative meaning through its association (e.g., by ARENDT 1951) with Fascism, Nazism,



Stalinism, and other forms of absolutist state that negate any value for individuals. Although “totalitarian” represents a technically adequate characterization of the doctrines we are discussing, its use could be misleading, inducing readers to attribute a specific political essence to such doctrines or to assume that they are to be found only in totalitarian societies like Nazi Germany. For this reason, I introduce the term “systemic,” to indicate the fact that these doctrines tend to or actually pervade and permeate every aspect of the lives of the individuals who are submitted to them. Furthermore, they are systemic insofar as they are essential to establishing and maintaining mechanisms for systemic oppression.

Likewise, I use the term “doctrine” for lack of a better alternative, although “ideology” would also be a strong candidate. However, my use of the term resembles more Rawls’ concept of ‘comprehensive doctrine’ (RAWLS 1971 & 1993) than Marx’s concept of ideology (MARX & ENGELS 2017), since the beliefs in question are held sincerely, not just feigned by their representatives: they are not used as a way of concealing underlying interests but as a way of openly justifying the legitimacy of those interests. Differently from both Rawls’ comprehensive doctrine and Marx’s ideology, however, the term “doctrine” indicates here not only a set of beliefs but also a set of norms and practices (based on said norms), thus coming close to Foucault’s concept of *dispositive* (FOUCAULT 1980). Similarly to the latter, it indicates both a specific form of knowledge and specific forms of acting according to this knowledge: a “knowing that” which refers to the human being’s position within nature and within society (often also concerning a transcendent dimension) and a “knowing how” which orientates people in their behavior. It resembles also Jaeggi’s concept of “form of life” (JAEGLI 2014; cf. PINZANI 2019), with which it shares the attention to attitudes and practices as well as the principles that inspire them. At the same time, it aims to indicate not just individual or collective forms of life, but the blueprint of social structure, which determines how society is organized and reproduces itself. Finally, it is connected to Gramsci’s notion of “hegemony” (GRAMSCI 1992 & 1996; PINZANI 2020). But I cannot explore these connections in this context.

Examples of systemic doctrines are most (if not all) religious creeds, since normally they do not limit themselves to explaining the relationship between the individual and a transcendent dimension (some deity or spiritual sphere), but aim at regulating every aspect of the individuals’ life in their relation to nature as well as in both the private and the public sphere. These distinctions become meaningless and can be seen just as different forms of relating to the transcendent dimension through one’s relation to other individuals, to society, to the environment, etc. In the believer’s universe, no space is left free from control and regulation through religious norms.

Another example of systemic doctrine is what in recent years has been called neoliberalism, and one could claim that somehow capitalism itself might represent a systemic doctrine, although this is debatable. The reason for this uncertainty is that – differing from religion – capitalism did not emerge with the explicit proposal of becoming a dominant, systemic doctrine. There were no founders, no defenders of orthodoxy, and no fight against heretical views or heterodox forms of the main doctrine. Capitalism was born as a way of producing and exchanging goods; only later did it develop into a full-fledged economic system armed with a specific system of beliefs, values, norms, and practices necessary to guarantee its survival and its global diffusion. However, it has always had a specific logic immanent to its essence. Most Marxist authors tend to think of this logic as an external, objective constraint for individual and institutional behavior. In doing so, however, they have reified this logic; they have fallen prey to the very mechanism of fetishism denounced by Marx and Lukács among others. My claim is that the logic of capitalism is held in place by a belief in its objective validity and therefore it is the expression of a doctrine, not of systemic necessity.

For it to cause systemic suffering, the systemic doctrine must first become dominant within a specific society, according to mechanisms well described by Gramsci (1992 & 1996) and Bourdieu and Boltanski (1976). Of course, a doctrine may provoke suffering when it is still held by a minority or by a small group



– as shown spectacularly by some infamous examples involving religious sects. In such cases, even if the suffering remains limited to the circle of those who share the doctrine, it is tied nevertheless to the systemic character of the doctrine, which leaves no space for members of the group to engage in criticism and free-thinking. However, since society at large is untouched, the phenomenon remains circumscribed. It does not affect the basic structure of society, but only the smaller societal institutions, within which group members live their everyday lives (family, community). Everything around the group follows a different logic and the group itself forms a sort of island within a foreign sea, such as (at least in part) in the case of the Amish or similar sects. Studying these cases might be interesting to understand how systemic doctrines work: how they take hold of every aspect of their followers' life, how they immunize their followers against alternative ways of thinking and living, how they become unquestionable for their followers, how they sometimes succeed in convincing also outsiders and neutral observers to consider them to be unquestionable and legitimate doctrines (this is particularly evident in the case of religious creeds, which seldom if ever are subject to open criticism). Nevertheless, it is always possible for followers to disengage from their group and join the larger body of society outside it, notwithstanding the high price they would probably to pay from an emotional and social point of view (they might be forced to abandon their families, which in turn might consider them apostates and turn their back on them; they might have to leave the environment in which they have grown up; they will have to face a completely new social environment, often one they have been taught to despise and to hold as being morally wrong or evil). This may still apply when the systemic doctrine has taken hold of society as a whole, since its members may have the option to emigrate⁴, but it becomes impossible when the doctrine has become globally dominant or when its use by powerful social actors has global consequences, like in the case of capitalism in its present form.

Although every systemic doctrine tends for its own nature to expunge from the doctrinaire reservoir of society all other doctrines or absorb them to make them compatible with itself, society is not necessarily organized around a single systemic doctrine. The coexistence of different systemic doctrines within a single society can be relatively smooth and peaceful or incite internal conflicts, which may even lead to the disaggregation and collapse of that society. More often, after a period of social unrest, which may last for a long time and is often characterized by violence, one doctrine emerges from the turmoil as the winner, modifying the structure of society according to its beliefs, values, norms, and practices (as happened, e.g., with the Christianization of the Roman Empire or with the globalization of capitalism). The dominant systemic doctrine (in its pure or hybrid variants) permeates and shapes the basic structure of society, its main institutions (family, clan, tribe, community, church, market, state, etc.), and, of course, the lifestyle of its members. As it influences the legitimate distribution of social, economic, political, religious, and epistemic power among groups (on epistemic power see FRICKER 2007), it also exerts power itself. Its impersonal character makes it difficult to ascribe to such a doctrine the responsibility for the harm and suffering it provokes. On the contrary, it promotes the naturalization and rationalization of these negative phenomena, which appear to the members of that society as unavoidable consequences of “the way things are” or even of “the way things have always been.”

Even apparently autonomous systems such as the economy and bureaucracy obey the logic of some systemic doctrine, as shown by the fact that there is not, and never has been, only one kind of economy or bureaucracy. These systems impose their logic on the life-world (*Lebenswelt*), according to Habermas' colonization thesis (HABERMAS 1984), but this depends solely on the circumstance that the latter is obeying a different systemic doctrine, which, in the battle between doctrines, succumbs to the more powerful one that drives the systems. Since a doctrine comprehends not only beliefs and values, but also norms for action and practices, it has a direct transformational effect on reality, establishing new frames in which

⁴ In any case, the choice of emigrating is not an easy one even when taken freely; when emigration becomes the only option, it can be considered as a further form of suffering provoked by the correspondent systemic doctrine.



individuals and institutions are supposed to act and excluding alternative possibilities of behavior. For example, once the belief that there should be a market for everything has established itself as a part of the systemic doctrine of society, any attempt to defend specific areas from the market logic is doomed to fail, since it can no longer be justified by appealing to alternative beliefs. While this process, which represents what we called above systemic oppression, might be slowed down or even brought to a partial halt, it will either continue until it has reshaped the whole fabric of society according to the systemic doctrine that inspires it, or it will be stopped and undone by a symmetrical process in which another systemic doctrine triumphs. In any case, once such a doctrine has managed to exert systemic oppression, resistance (i.e., holding to a defeated doctrine) is futile in the long run, while only revolt (i.e., actively striving for the success of an alternative doctrine) makes sense.

The removal of the vestiges of defeated doctrines and the imposition of the new one causes, unavoidably, harm and suffering. This is not only because the ensuing shift of power relations means that certain groups or individuals will lose their previous social position, but also because the new situation demands from them a material and spiritual effort to adapt to the winning systemic doctrine. This process of adaptation justifies the use of the term “oppression,” since it is not voluntary, but imposed upon society. The reshaping of society towards a stronger free-market economy, for instance, did not only provoke major economic, social, and political changes but also caused immense suffering among all social classes and groups by forcing them to adopt new beliefs and values and follow new norms and practices. Advocates of the free market believe firmly in individual responsibility and this belief has both a descriptive and a normative dimension. It attributes to individuals the responsibility for their own economic or social condition, and, at the same time, it demands that they actively assume this responsibility, without any help from the state or other social institutions (with exception of the market). It convinces people that only a “free” life is worthy of being lived and that “freedom” means assuming exclusive responsibility for one’s life (which is of course an appealing and morally inspiring idea). It informs institutional reforms that have *forced* individuals to increasingly take responsibility for every aspect of their lives (being employable and getting employed, choosing a healthy lifestyle, caring for their education and professional development, making provision for illness and old age, etc.). The result has been a surge in performance-related disorders such as burnout, stress, etc., and an epidemic increase in forms of psychological suffering such as depression and drug addiction, as observed by many authors (EHRENBERG 1998 & 2010; SOULET 2009; MENKE & REBENTISCH 2010; KEHL 2015). The interplay of different systemic doctrines within a society can give rise to peculiar societal structures, in which elements of two or more doctrines coexist or intermingle. Sometimes, this happens even when some of these elements are incompatible with those of other doctrines, as in the case of Brazil during the 19th century, that is, of a society organized around slavery and according to a strictly hierarchical social order which tried to adopt a capitalistic economic system (SCHWARZ 2000).

The suffering produced by a systemic doctrine is not always easy to detect. On the contrary, since its roots lie in a widespread belief in that doctrine, people are often unable to connect their suffering with the doctrine they otherwise accept as valid or even to perceive their situation as somehow harmful to them. Marxists recur usually to the problematic notion of “false consciousness” to designate this phenomenon: its victims are not even aware of the oppression or the “alienation” they are suffering and believe there is nothing wrong with their lives. It is not that they have been coercively indoctrinated, but rather that they have been socialized within an environment in which the systemic doctrine is deemed unquestionable (this is typically the case with religion) or has been naturalized. That, for example, the market unavoidably produces winners and losers without anyone carrying the blame or responsibility for the resulting inequalities and suffering is something people who live in societies characterized by a free-market economy tend to accept as a natural law. They have been educated into believing that the market is a sort of natural force and into obeying its unchangeable logic, so that questioning that logic or holding its results as unjust



would appear to them as absurd as questioning the law of gravity or morally condemning an earthquake. They do not connect directly the functioning of a free-market economy to the *harm* inflicted upon them in terms of poverty, unemployment, precariousness, or stress – or if they do, they think that something is not working properly within the specific economy of their society. In reality, however, their problems are caused precisely by the fact that the economic system is working properly and according to its logic (that is, a logic which aims to minimize costs for the owners of capital while maximizing their profits). This leads to greater exploitation of workers (and to a consequent reduction in their quality of life) and creates a race to the bottom among states with regard to the labor market. It weakens workers' rights and permits bigger profits for companies and corporations, while at the same time increasing the pressure on all those who work for and within the system, including managers or freelance professionals, provoking, in turn, the abovementioned forms of psychological suffering. The latter example shows how multifaceted systemic suffering can be: it can affect people from the lower ranks of society as well as those who apparently profit most from the existing social arrangement (in this example: workers as well as employers). In a sense, it is self-inflicted suffering, even if not intentionally so, of course. When faced with such suffering, systemic doctrines deny it altogether or rationalize it. For their part, the mechanisms leading to these different strategies for coping with suffering provoke or intensify the suffering itself, creating a vicious circle that explains why and how societies that cause suffering among their members remain nevertheless stable and are incapable of eliminating the suffering even when it appears evident (i.e., when poverty is clearly visible, when labor-connected forms of psychological suffering are undeniably widening, or when a specific religion is provoking violence and open discrimination).

5) On criticizing systemic suffering

I would like to end this paper with some remarks on the strategies to adopt when criticizing systemic suffering. A critical social theory should show how so-called social “pathologies” are due to the very way a given society is organized and reproduces itself (the diachronic dimension is essential). The concept of suffering should allow for a better understanding of the mechanisms for social reproduction and social integration, and, at the same time, offer a litmus test for ascertaining whether and up to what point these mechanisms are biased in favor of specific social groups and deleterious to other groups. The internal critique of society formulated by social agents and picked up by social theorists in their attempt at an explanation can be thus understood foremost as an ethical, not simply as a moral critique. While the latter targets some unjust features of society, the former tries to show when and how society is forcing a form of life on its members (Jaeggi 2014) that unavoidably provokes suffering. A major difficulty in diagnosing suffering, however, is that its victim might not be aware of its systemic causes or its social nature. This leads to a further difficulty, namely that of identifying objective criteria for diagnosing systemic suffering. It is the same difficulty Shklar mentions concerning injustice.

A first step to tackling these difficulties might consist in distinguishing between harm, suffering, and wrong. Harm is objectively ascertainable, while suffering seems to indicate a more subjective way of perceiving a possible (but not necessarily actual) harm. People can be harmed without noticing it and therefore without suffering, e.g., when they are exploited as workers but are convinced that they are being treated fairly. Conversely, people can suffer without being harmed, if they are delusional or oversensitive to certain actions or states that they hold to be harmful, but are not – such as people who believe in conspiracy theories concerning vaccines or chemtrails. To make things more complicated, harm is not always the result of a wrong. To recur to Shklar's example, the harm inflicted by an earthquake does not represent a wrong or an injustice, while the harm inflicted upon its victims by unresponsive or inefficient officials does. Moreover, in the case of a wrong, one has to ascertain whether there is an objective ground to claim that one is facing an objectively wrong action or situation (e.g. when it has been proven that the responsible officials intentionally failed to rescue the victims of an earthquake), or whether one is dealing with a



subjective perception of a specific harm as being the result of a wrong, but with no objective reasons to come to this conclusion (e.g. when the officials did all they could, but the victims are wrongly convinced that they could and should have done more and better). When applied to the results of systemic doctrines, this distinction leads to five different constellations:

I) Harm results objectively from the application of the systemic doctrine and is perceived both as a wrong and as suffering by its victims, causing indignation and possibly provoking claims against the supposedly responsible actors or even demands for a change in power relations;

II) Harm results objectively from the application of the systemic doctrine, but its victims do not consider it to be a wrong done to them and experience it just as unavoidable suffering (this leads to the naturalization of the harm and the suffering);

III) Harm results objectively from the application of the systemic doctrine, but its victims are not aware of it (therefore they do not perceive it as a wrong, nor as suffering);

IV) No harm results objectively from the application of the systemic doctrine, but some people think nevertheless that they are suffering for reasons tied to the doctrine;

V) No harm results objectively from the application of the systemic doctrine, but some people think nevertheless that they are suffering for reasons tied to the doctrine and consider this to be a wrong done to them. In both the latest two constellations the suffering is the result of psychological problems or pathologies (mild or severe persecution complex, blind belief in conspiracy theories, or even serious psychiatric disorders).

From the point of view of Critical Theory, constellations II and III are the most relevant, since they are cases in which people are not (partially or totally) aware of the wrong inflicted upon them by the systemic doctrine (in constellation III they are not even aware of some harm being inflicted upon them). Constellations I, IV, and V are more likely to provoke some form of protest and civil unrest, therefore igniting a process of confrontation with the defenders of the systemic doctrine who hold power positions and – possibly – modification of the power relations within society. Constellation V is interesting, nonetheless, since being prone to believe in conspiracy theories can be a symptom of social suffering. When people feel that they are not in charge of their life as they are supposed to be, they might experience uneasiness and look for a simple answer to their problems, instead of accepting the complexity of reality. In a sense, they are right in the assumption that they cannot really control their lives and that they are victims of superior forces, but they are wrong in connecting these forces to specific individuals or groups (Jews, the Illuminati, etc.), instead of seeing them as impersonal mechanisms like those of the global market or global finance.

Constellations II and III are explainable only if one attributes to the systemic doctrine the capacity of obfuscating both the harm and the systemic oppression that causes it. This happens by denying the existence of the harm, or its cause, or of both; by masking them through ideological tools; by naturalizing or rationalizing them. The task of a Critical Theory should be to reveal these mechanisms and make transparent both them and the harm they provoke. The problem is that harm is more easily detected if experienced and denounced through the suffering it provokes; but, as we have seen, sometimes harm goes unnoticed or suffering does not result from some real harm. Finally, one should be aware that the elimination of a specific harm may result in causing a different harm, due to the coexistence of systemic doctrines within society.

Critical Theory has traditionally adopted the method of immanent critique as opposed to external criticism. While the latter adopts an external point of view concerning its object and uses its own normative



criteria to criticize it (e.g., when criticizing the wearing of a burqa in the name of an abstract principle of individual autonomy that does not consider other gender-related issues), the former represents a critique from within and pursues its normative criteria among the values and principles currently accepted in the very society it aims at criticizing. In this sense, a twofold form of immanent critique is possible with regard to the dominant doctrine of a specific society. The first is only apparently immanent and should rather be called “internal.” It arises from the co-existence within a society of different doctrines. For instance: the capitalistic logic that leads to the reification of social relations can be questioned and opposed by groups that try to maintain or create social spaces, in which that logic does not apply. The range goes from anarchical attempts at living in communes to workers’ cooperatives. This resistance might become an active opposition and open revolt, as in the case of the Russian or Cuban revolutions. The same happens when a religious minority tries first to establish a religious ghetto and then to impose its views as the socially accepted orthodoxy. In all these cases, the resistant or revolting groups defend a different doctrine from the capitalistic one and try to live according to it or to establish it as the new dominant doctrine of society as a whole. This does not eliminate systemic oppression and systemic suffering; it just establishes new forms for both.

The second form of immanent critique fully deserves its name, since it does not oppose the dominant doctrine by defending a different one, but aims at showing its internal contradictions and at highlighting the mechanism provoking suffering. In this case, the critique takes the form of a “critique of ideology” in the sense used by the first generation of the Frankfurt School (and, partly, by Marx, who, however, focused more on the internal contradictions of capitalism as a system of production and exchange of commodities than as a doctrine or as a form of life). It does not oppose doctrine to doctrine, creed to creed, but limits itself to analyzing and criticizing the “knowing that” and the “knowing how” produced by a specific doctrine, whether dominant or not. This second kind of immanent critique can be moved by a pure spirit of negation (like Goethe’s Mephistopheles)⁵ or by a more positive intention, namely that of eliminating systemic suffering. Its main task (which presents great, but not insurmountable difficulties) is to diagnose this suffering. This seems to me to be the most effective and urgent strategy to address the most relevant social issues. However, I shall not discuss this task and its difficulties in the present context.

Bibliographical References

ARENDT, H. 1951. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Schocken Books.

AZMANOVA, A. 2011. De-gendering Social Justice in the 21st Century. *European Journal of Social Theory*, 15, 143-156.

BENHABIB, S. 1986. *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. Nova York: Columbia University Press.

BOLTANSKI, L. 1993. *La souffrance à distance*. Paris: Metailie.

BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, E. 1999. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard.

BOURDIEU, P. (ed.). 1993. *La misère du monde*. Paris: Seuil.

BOURDIEU, P.; BOLTANSKI, L. 1976. La production de l’idéologie dominante. *Annales de la Recherche Scientifique*, 2-3, 4-73.

⁵ Cf. Johann Wolfgang Goethe, *Faust*, 1st Part, Chapter 6 (“Ich bin der Geist, der stets verneint!”)



- BUTLER, J. 2004. *Precarious Life. The Power of Mourning and Violence*. London & New York: Verso.
- DEJOURS, C. 1998. *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice social*. Paris: Seuil.
- DUBET, F. 2006. *Injustices. L'expérience des inégalités au travail*. Paris: Seuil.
- DUBET, F. 2010. *Les places et les chances. Repenser la justice sociale*. Paris: Seuil.
- EHRENBERG, A. 1998. *La Fatigue d'être soi. Depression et société*. Paris: Odile Jacob.
- EHRENBERG, A. 2010. *La Société du malaise*. Paris: Odile Jacob.
- FERRARA, A. 2002. The Idea of a Social Philosophy. *Constellations*, 9/3, 419-435.
- FOUCAULT, M. 1980. The Confession of the Flesh. In Id. *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings*, ed. by Colin Gordon, New York: Pantheon Books, 194-228.
- FRANK, A. 2001. Can We Research Suffering? *Qualitative Health Research*, 11(3), 353-362.
- FRASER, N.; HONNETH, A. 2003. *Redistribution or Recognition?* London: Verso.
- FRICKER, M. 2007. *Epistemic Injustice*. Oxford: Oxford University Press.
- FROST, L.; HOGGETT, P. 2008. Human Agency and Social Suffering. *Critical Social Policy*, 28/4, 438-460.
- GENTILE, G. et alii. 1932. Fascismo (dottrina del). In: *Enciclopedia Italiana*. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. XIV, 835-840.
- GEREMEK, B. 1994. *Poverty. A History*. Oxford: Blackwell.
- GEUSS, R. 2008. *Philosophy and Real Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- GRAMSCI, A. 1992. *Prison Notebooks. Volume I*. New York: Columbia University Press.
- GRAMSCI, A. 1996. *Prison Notebooks. Volume 2*. New York: Columbia University Press.
- HABERMAS, J. 1984. *Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press.
- HABERMAS, J. 1990. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge (MA): The MIT Press.
- HABERMAS, J. 1994. *Post-metaphysical Thinking. Philosophical Essays*. Cambridge (MA): The MIT Press.
- HERZOG, B. 2020. *Invisibilization of Suffering. The Moral Grammar of Disrespect*. London: Palgrave Macmillan.
- HIMMELFARB, G. 1984. *The Idea of Poverty*. New York: Alfred Knopf.
- HONNETH, A. 1994. *Pathologien des Sozialen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HONNETH, A. 2000. *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HONNETH, A. 2003. *Unsichtbarkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.



- HONNETH, A. 2005. *Verdinglichung, Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HONNETH, A. 2011. *Das Recht der Freiheit*, Berlin: Suhrkamp.
- HRUBEC, M. 2012. Authoritarian versus Critical Theory. *International Critical Thought*, 2/4, 431–444.
- JAEGGI, R. 2005. *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt: Campus.
- JAEGGI, R. 2014. *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp.
- JAEGGI; CELIKATES. 2017. *Sozialphilosophie. Eine Einführung*. München: Beck.
- KEHL, R. M. 2015. *O tempo e o cão*. 2ª edição. São Paulo: Boitempo.
- KLEIN, N. 2007. *The Shock Doctrine. The Rise of Disaster Capitalism*. New York: Holt.
- KLEINMAN, A.; DAS, V.; LOCK M. (eds.). 1997. *Social Suffering*. Berkeley: UoC Press.
- KLEINMAN, A; KLEINMAN, J. 1997. The Appeal of Experience; The Dismay of Images. In: KLEINMAN, A. et al. (eds.). *Social Suffering*. Berkeley: UoC Press, 1-23.
- MARGALIT, A. 1996. *The Decent Society*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- MARX, K.; ENGELS, F. 2017. *Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke*. Berlin: De Gruyter.
- MENKE, C.; REBENTISCH, J. (Hg.). 2010. *Kreation und Depression*, Berlin: Kadmos.
- MIKKOLA, M. 2019. The Wrong of Injustice. Dehumanization and Its Role in Feminist Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 186-222.
- MOORE Jr., B. 1970. *Reflections on the Causes of Human Misery*, Boston: Beacon Press.
- MOORE Jr., B. 1978. *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt*. White Plains (NY): Sharpe.
- PAUGAM, S. 1991. *La disqualification sociale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.
- PINZANI, A. 2013. Os paradoxos da liberdade. In: MELO, R. (org.) *A teoria crítica de Axel Honneth. Reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 293-315.
- PINZANI, A. 2019. Critique of Forms of Life or Critique of Pervasive Doctrines? *Critical Horizons*, 27/2, 140-149.
- PINZANI, A. 2020. Redistribution, Misrecognition, Domination. In: CELENTANO D.; CARANTI L. (eds.). *Paradigms of Justice: Redistribution, Recognition, and Beyond*. Abingdon: Routledge, 46-64.
- POGGE, T. 2002. *World Poverty and Human Rights*. Cambridge: Polity Press.
- RAWLS, J. 1971. *A Theory of Justice*. Harvard: Belknap.
- RAWLS, J. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- RENAULT, E. 2008. *Souffrances Sociales. Philosophie, Psychologie et politique*. Paris: La Découverte.



- RENAULT, E. 2009. The Political Philosophy of *Social Suffering*. In: DE BRUIN, B.; ZURN C. (eds). *New Waves in Political Philosophy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 158-176.
- RENAULT, E. 2010. A Critical Theory of *Social Suffering*. *Critical Horizons*, 11/2, 221-241.
- SCHWARZ, R. 2000. As ideias fora do lugar. In: Id. *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Edição 34, 9-31.
- SCOTT, J. C. 1990. *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven: Yale UP.
- SEMBLER, C. 2020. *Soziales Leiden. Zur zweiten Natur unserer Freiheit*. Berlin: de Gruyter.
- SENNETT, R. 1998. *The Corrosion of Character*. New York: Norton.
- SHKLAR, J. 1990. *The Faces of Injustice*. New Haven: Yale University Press.
- SONTAG, S. 2003. *Regarding the Pain of Others*. New York: Picador.
- SOULET, M.-H. (ed.). 2009. *La Souffrance social*. Fribourg: Academic Press Fribourg.
- STANDING, G. 2011. *The Precariat. The New Dangerous Class*. London: Bloomsbury.
- STRANGE, S. 1989. Toward a Theory of Transnational Empire. In: CZEMPIEL, E.-O.; ROSENAU, J. (eds.). *Global Changes and Theoretical Challenges*. Lexington: Lexington Books, 161-176.
- STRYDOM, P. 2011. *Contemporary Critical Theory and Methodology*. London & New York: Routledge.
- WALZER, M. 1980. *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- WALZER, M. 1988. *The Company of Critics*. New York: Basic Books.
- WILKINSON, I. 2005. *Suffering. A Sociological Introduction*. Oxford: Polity Press.
- WILKINSON, I.; KLEINMAN, A. 2016. *A Passion for Society*. Oakland: University of California Press.
- ZURN, C. 2011. Social Pathologies as Second-Order Disorder. In: PETHERBRIDGE, D. (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays*, Leiden: Brill, 345-370.

Sufrimento Social e Teoria Crítica no Precariado

Social Suffering and Critical Theory in the Precariat

Evânia Reich

Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

evaniareich@hotmail.com

Resumo: Apesar da dificuldade em se fazer uma crítica social através da categoria de sofrimento social, o presente artigo tem como objetivo insistir na investigação sobre a possibilidade de uma retomada desta crítica a partir de referências políticas ao sofrimento. Uma das maneiras atuais para entender as causas e as consequências do sofrimento individual, que se torna social porque acarretado pela organização política, social e econômica, é analisar a categoria do precariado. O mundo do trabalho tem muito a nos dizer sobre as sociedades contemporâneas em que vivemos. A análise das mudanças que ocorreram nos últimos anos no mundo do trabalho, ocasionadas pela lógica do capitalismo tardio, pode nos mostrar as causas materiais de um sofrimento que deixa de ser subjetivo ou psicológico, para se tornar um problema social. Através da elaboração do sofrimento social no mundo do trabalho precariado é possível retirar os mecanismos de funcionamento da sociedade e apontar os males que esse tipo de vida sofrida acarreta para os indivíduos e para a sociedade como um todo.

Palavras-chave: Sofrimento social, crítica social, mundo do trabalho, precariado, despolitização, neoliberalismo.

Abstract: In spite of the difficulty of engaging in social criticism through the category of social suffering, the present article aims at undertaking an investigation on the possibility of resuming such criticism from political references linked to suffering. One of the current ways to understand the causes and consequences of individual suffering which becomes social because it is caused by the political, social and economic organisation, is to analyse the category of the precariat. The world of work has much to tell us about the contemporary societies in which we live. The analysis of the changes which have occurred over the last few years in the world of work and which were caused by the logic of late capitalism, can show us the material causes of a type of suffering which is no longer subjective or psychological and becomes a social issue. Through the elaboration of social suffering in the world of precarious work, it is possible to understand the mechanism in which society works and to point out the woes which that type of suffered life entails for the individuals and for society as a whole.

Keywords: social suffering, social criticism, world of work, precariat, dispoliticization, neoliberalism.



1. Introdução

O presente artigo tem como objetivo abordar a questão da possibilidade de uma crítica imanente através da categoria do Sofrimento social no mundo do trabalho. Desde Adorno, a persistência do sofrimento social no mundo que poderia ser eliminado é substrato para a reflexão de uma crítica filosófica. Porém, sempre houve muitas dúvidas a respeito da categoria propriamente dita do sofrimento social, como uma via eficaz para uma crítica pertinente das formas de vida oprimidas e da sociedade como um todo. A própria naturalização do sofrimento como parte constituinte da existência humana dificulta a fundamentação de uma crítica da sociedade a partir de tal objeto. Afinal, todos nós possuímos alguma forma de sofrimento em vários momentos de nossas vidas, e a maneira como cada indivíduo lida com os acidentes da vida tornaria o sofrimento algo muito subjetivo, e difícil de ser apreendido como categoria de crítica social.

No entanto, apesar desta dificuldade ainda é válido insistir na investigação sobre a possibilidade de uma retomada da crítica social a partir de referências políticas ao sofrimento. E talvez uma das maneiras mais frutíferas atualmente para se fazer uma crítica social através da categoria do sofrimento seria a partir daquele que é acarretado pelo mundo do trabalho. A análise das mudanças que ocorreram nos últimos anos no mundo do trabalho ocasionadas pela lógica do capitalismo tardio podem nos mostrar as causas materiais de um sofrimento que deixa de ser subjetivo ou psicológico, para se tornar um problema social.

Além disso a vantagem de se trabalhar com a categoria do sofrimento social através do mundo do trabalho, é que sua investigação não precisa de uma teoria social. Podemos elaborar através do próprio sofrimento social os mecanismos de funcionamento da sociedade, e a partir daí ver o que havia sido prometido e o que não foi cumprido. Com a descrição da investigação sociológica, a filosofia tem condições de perceber a normatividade que está implícita no momento descritivo e construir uma crítica social. Isso é possível, na medida em que consideramos que existe um tipo de promessa normativa que é feita pelo sistema capitalista que não é cumprida. Por exemplo, aquela em que afirma que através do trabalho se conseguiria viver dignamente, ou alcançar uma posição social. Ou aquela que promete maior liberdade aos trabalhadores a partir da falácia do “self made man”.

Além disso é correto afirmar que a investigação da categoria de sofrimento social no mundo do trabalho passa necessariamente pela necessidade de sua politização. Talvez o que alguns autores que trabalham com a categoria do sofrimento social ligada ao mundo do trabalho, como Ruy Braga, Christophe Dejours, Serge Paugam ou mesmo Didier Eribon (apenas para citar alguns), querem é justamente mostrar que a tentativa de despolitização do trabalho a partir da era do precariado dificulta também a politização do sofrimento social. Ou melhor dizendo, a partir do momento em que os trabalhadores deixam de ter uma voz ativa no mundo do trabalho, através de seus sindicatos, a dificuldade de ligar o seu sofrimento às causas de exploração no trabalho é ainda mais difícil. Da mesma forma, a partir do momento em que o trabalho se tornou uma questão apenas para o mercado e não mais para o Estado, a sua despolitização é inevitável.

A última causa que eu gostaria de apontar aqui diz respeito a total retirada do Estado e dos responsáveis políticos na organização do mundo do trabalho que poderia proteger os trabalhadores. A partir do momento em que a organização do trabalho deixa de ser um problema político para se tornar apenas econômico, os partidos políticos, mesmo aqueles de esquerda deixam o caminho livre às fantasias do mercado para se reinventarem a cada dia nesta que se constitui a maior exploração dos homens nos últimos tempos, depois da abolição da escravidão.



2. A despolitização do trabalho

A despolitização do mundo do trabalho é sem dúvida uma barreira para localizar as causas do sofrimento dos indivíduos através da exploração no trabalho. A partir do momento em que os trabalhadores não estão mais ligados uns aos outros através de um sindicato ou de um objetivo comum, ou mesmo através de um chefe que lhes dite as regras de funcionamento na organização da execução do trabalho, a relação de dominação, servidão e exigência é exercida pelos próprios indivíduos. Dejours vai falar de servidão voluntária. (Cf. DEJOURS, 2015, p. 99). Segundo ele, mesmo quando os indivíduos são capazes de compreender que algo está errado no mundo do trabalho do qual eles fazem parte, ainda assim há sempre uma maneira de tornar o trabalhador alienado e de lhe fazer consentir e aceitar as exigências que lhe são impostas, sem que essas pareçam desmedidas. Além do que, pensar que o seu sofrimento está diretamente ligado a exploração no seu trabalho, não leva necessariamente a uma ação. Ao contrário, aqueles que não são aniquilados psicologicamente pelo sofrimento ético do trabalho acabam encontrando uma modalidade de adaptação psíquica.

Entre compreender os processos em causa na adaptação e formar uma vontade de lutar contra esses processos, se interpõem novas formas de consentimento que constituem um obstáculo formidável no qual o político não pode evitar, como já mostraram Horkheimer, Fromm e Adorno face as questões levantadas por consentimento de uma parte da classe trabalhadora para a ascensão do nazismo. (DEJOURS, 2015, p. 98).

Segundo Dejours a análise da adaptação ao sofrimento no mundo do trabalho pode ser comparada aquela em que ocorria com os homens na guerra. Como compreender a participação dos soldados aos horrores da guerra? Quando a guerra termina, Freud desconfia que esse compromisso subjetivo no trabalho dos soldados acarreta uma divisão interna, que ele situa no nível do Eu. Assim como para os soldados ocorreu uma adaptação do Eu a se tornar um Eu guerreiro, para os trabalhadores a submissão ao mundo do trabalho que lhe explora passa por um divisão do Eu que aceita e se submete a uma servidão voluntária, muitas vezes aceitando as regras do jogo, e as interiorizando como se não houvesse outra saída. (DEJOURS *apud* FREUD, 2015, 99-100).

As modalidades psíquicas de adaptação ao sofrimento no mundo do trabalho contribuem para impedir a formação de uma vontade coletiva de agir contra os novos métodos de organização do trabalho e de dominação. Portanto, parece plausível falar na existência de um círculo vicioso, na medida em que ao mesmo tempo em que há sofrimento a partir das formas de dominação no mundo do trabalho, esse mesmo indivíduo que sofre se submete voluntariamente a essa servidão. Claro que é preciso dizer que essa servidão voluntária ocorre porque desde o início as forças políticas que poderiam ter impedido essas novas formas de dominação do trabalho impostas pelo mercado, sucumbiram e se deixaram ser conquistadas por este. A solidariedade no trabalho e a luta por direitos coletivos trabalhistas foram aniquiladas pelos novos métodos de organização do trabalho, que possuem novas técnicas de dominação. (DEJOURS, 2015, p. 99).

A despolitização no mundo trabalho, através do enfraquecimento dos sindicatos e a retirada do Estado no interesse voltado a organização do trabalho deixa uma brecha enorme para novas formas de dominação que ficam escondidas sob o manto de práticas ditas racionais e de gestão. Não é necessário fazer uma exaustiva reconstituição histórica para conseguirmos apontar algumas causas para a despolitização do mundo do trabalho. Ela ocorre de certa forma generalizada no mundo, e está ligada as novas formas de trabalho que o próprio neoliberalismo vem exigindo nos últimos anos. A primeira causa se dá no enfraquecimento dos sindicatos, que em alguns países como o Brasil, culminaram na ascensão da esquerda ao poder. Segundo Ruy Braga, no seu livro “A rebeldia do precariado”, a chegada do PT ao poder levou os dirigentes das centrais sindicais para mais próximos ao poder, enfraquecendo de forma geral os interesses dos trabalhadores em prol dos patrões. Dos 64 ministros anunciados no primeiro governo Lula, 17 eram ligados ao sindicalismo. (RUY BRAGA, 2017, p.111). Além disso as políticas voltadas para o mercado



transformaram os trabalhadores em apenas sujeitos consumidores. Uma outra causa seria a nova onda do trabalho precarizado relativo ao fenômeno de uberização (e aqui se inclui todos os serviços de aplicativos). O “self made man” é potencializado nesta nova relação de trabalho. Sem patrão, sem escritório e sem base sindical é impossível que as reclamações ligadas ao trabalho se transformem em pautas de negociações trabalhistas. A gestão do lucro ou de perda é feita pelo próprio trabalhador que se vê na maioria das vezes relegado a sua própria sorte. Se as insatisfações ligadas ao trabalho dizem respeito somente ao próprio indivíduo, o que dizer sobre as consequências dessa insatisfação, ou seja, seu sofrimento.

O Estado tem um papel importante e é responsável por políticas públicas na organização do mundo do trabalho. Não basta que ele intervenha apenas através do direito. No entanto, o que se assiste é a retirada total ou parcial do Estado, ou o seu conformismo quando aplica as mesmas regras de produção do mercado, a regra da concorrência, mesmo nos serviços públicos. Através da mercantilização dos serviços públicos, como a saúde, a educação e a previdência, a retirada é total, transformando os hospitais, as universidades e a administração previdenciária em verdadeiras empresas. Os servidores do setor público sofrem pressão para seguirem uma lógica que já não é mais da solidariedade entre eles na execução de suas tarefas, mas antes uma competição cada vez mais acirrada, que além de ser desgastante sob o ponto de vista mental e físico, impede o funcionalismo de manter uma certa liberdade na execução do seu próprio trabalho.

A execução de um trabalho não é algo apenas técnico, tampouco neutro. Há muito da participação subjetiva daquele que executa uma tarefa. Há também muito de relação de cooperação e solidariedade na execução. É também no trabalho que se experimenta a relação com o outro. Essa perda de subjetividade e cooperação causam um desgaste emocional e físico para os trabalhadores, e muitas vezes a eficácia no resultado da tarefa a ser executada fica comprometida quando apenas as regras e técnicas de gestão são seguidas.

Por último, gostaria de levantar a hipótese de que a despolitização do mundo do trabalho implica igualmente uma despolitização dos trabalhadores de forma geral no seio de sua cidade, seu Estado e seu país. O isolamento dos trabalhadores no seio de suas empresas, e a exigência cada vez maior de produtividade torna os trabalhadores apenas consumidores e não mais cidadãos. A própria prática no envolvimento com o mundo dos sindicatos era uma forma de politização. A partir do momento em que não se participa mais de sindicatos, seja porque suas reuniões são escassas, seja porque não existe grupo sindical para a nova era da uberização, a escola genuína que ensinava a prática da participação política fica aniquilada. Com isso perdem os trabalhadores, perde a sociedade como um todo, e ganha o mercado.

3. A racionalidade do mercado no neoliberalismo como causa do sofrimento no mundo do trabalho.

Segundo Dardot e Laval, na “Nouvelle raison du monde” (2009), “o neoliberalismo, antes de ser uma ideologia ou uma política econômica, é primeiramente e fundamentalmente uma *racionalidade*, e como tal tende a estruturar e organizar, não somente a ação dos governantes, mas também a conduta dos governados”. (DARDOT/LAVAL, 2009, p. 13). Os autores esclarecem uma ideia muitas vezes mal interpretada, segundo a qual tudo seria mercado na concepção neoliberal. Mas não é isso. O essencial no neoliberalismo não é que tudo seja mercado, mas antes que a norma do mercado se imponha para além das relações de mercado. “Considerado como racionalidade, o neoliberalismo é precisamente o desenvolvimento da lógica do mercado como lógica normativa, desde o Estado até o mais íntimo da subjetividade”. (DARDOT/LAVAL, 2009, p. 21).

É importante trazer essa lógica do neoliberalismo para uma crítica social a partir do conceito de sofrimento no mundo do trabalho, porque inevitavelmente é este tipo de vertente do capitalismo que promoveu uma gritante mudança no mundo do trabalho. A lógica do mercado como lógica normativa não é mais aplicada



apenas na obtenção dos lucros, mas também na própria organização do mundo do trabalho, inclusive as relações intersubjetivas entre os trabalhadores são de competição e não de cooperação.

A lógica do mercado que invade todos os âmbitos do mundo do trabalho causa diferentes tipos de sofrimentos. Há o sofrimento que decorre da exploração. Trabalhos com baixa remuneração causam a falta material para uma subsistência digna, causa instabilidade familiar, subnutrição do trabalhador e do restante da família. Para além da baixa remuneração também é praxis da exploração no trabalho expor seus trabalhadores às péssimas condições na realização das tarefas. E aqui estou pensando nos indivíduos que trabalham em frigoríficos, nas fábricas cujos gestos repetitivos durante longos períodos e poucos momentos de descanso causam atrofiamentos nas mãos, e dores insuportáveis no corpo. Ao lado dos trabalhos de baixa remuneração e aqueles que sofrem das excessivas demandas corporais, outras formas de explorações no mundo do trabalho estão presentes nos altos cargos dentro de empresas. Indivíduos, que aparentemente possuem uma vida financeira estável decorrente de seus trabalhos, sofrem pressões psicológicas extremas que provocam problemas de saúde bastante graves.

Vem juntar-se a estes tipos de sofrimentos ligados às formas diversas de exploração no trabalho, o sofrimento que é o resultado da culpa generalizada pelo fracasso na realização do trabalho. A falta de solidariedade e cooperação na realização das tarefas leva os trabalhadores a se sentirem sozinhos e fracassados culpando-se na maioria das vezes pela não realização da tarefa exigida. Esse isolamento cada vez maior dentro das empresas que foi imposto pela nova lógica neoliberal no mundo do trabalho levou os trabalhadores a se afastarem dos grupos de pertencimento. Vale lembrar que a pandemia da COVID-19 ampliou ainda mais esse afastamento com as novas formas de trabalho em “home office”.

Além disso, como aponta Dejours:

o impacto político da avaliação individualizada das performances ultrapassa o perímetro da empresa: o cada um por si, a desconfiança em relação ao outro, a deslealdade em relação aos pares no trabalho infiltra progressivamente a sociedade civil inteira e se traduz em um empobrecimento sensível do debate político dentro da ‘cité’ (DEJOURS, 2015, p. 19).

Segundo Dardot e Laval, os objetivos estratégicos das políticas neoliberais que permitiram fornecer uma coerência global para essa lógica do mercado perversiva no mundo do trabalho estão relacionados à tres importantes acontecimentos: 1. A crise do capitalismo que foi seguida por uma luta ideológica a qual consistiu em uma crítica sistemática e durável do Estado-providência (Welfare state) pelos homens políticos, mas também por muitos autores. Essa crítica contribuiu bastante para legitimar a nova norma quando essa começou a surgir. 2. Uma transformação dos comportamentos, que consistiu nas técnicas e dispositivos de disciplina, isto é, sistema de coerção, tanto econômicos quanto sociais, cujas as funções foi o de obrigar os indivíduos a se governarem sobre a pressão da competição, segundo os princípios do cálculo maximizador e em uma lógica de valorização do capital. 3. A progressiva extensão desses sistemas disciplinares bem como sua codificação institucional conseguiram colocar em funcionamento uma racionalidade geral, um tipo de novo regime de evidências se impondo aos governantes de todos os partidos e opiniões como sendo o único tipo de inteligibilidade das condutas humanas. (DARDOT/LAVAL, 2009, p. 277).

A degradação do mundo do trabalho e o fenômeno do precariado surge indiscutivelmente neste contexto. Segundo Dejours, “os novos métodos de gestão e de administração, a avaliação individualizada das performances, a qualidade total e a precarização do emprego provocaram um crescimento massivo do sofrimento ético”. (DEJOURS, 2015, p. 23).

Permitam-me fazer algumas indagações neste momento. Primeiramente, gostaria de destacar que não me parece mais ser possível duvidar que o sofrimento no mundo do trabalho é algo apenas de caráter



individual. O sofrimento que se dá nas condições de vida do trabalhador precariado é do tipo social. Em segundo lugar, parece-me efetivamente possível fazer uma crítica do sistema capitalista na sua vertente neoliberal na medida em que ele arrastou milhares de trabalhadores para o mundo do precariado, causando males que dificilmente são reparados. Como consequência, estamos diante de um tipo de sociedades que apesar de lhe terem prometido a abundância de mercadoria juntamente com o bem-estar, descumpriu-se totalmente essa promessa e levou milhares de trabalhadores ao mundo da pobreza e do sofrimento.

A grande questão, que me parece não possuir uma resposta por hora, é a de saber como numa tentativa de crítica imanente pode-se retirar do próprio mundo do precariado alternativas que levem os indivíduos na amenização de seus sofrimentos. A partir do momento em que conseguimos subjetivar a dominação no mundo do trabalho, quais seriam as possibilidades de superar essas subjetivações de dominação e transformá-las em emancipação? Dizendo de outro modo, como é possível entrever nas péssimas condições do mundo do trabalho precário, situações e mudanças que acarretariam uma emancipação dos trabalhadores?

Talvez as simples intervenções isoladas dentro de algumas empresas não seja o suficiente. A proposta de Déjourns, no seu livro supracitado, não me parece convincente. Através de uma equipe de pesquisa Déjourns tentou mostrar o lado mais obscuro do mundo do trabalho, mas ao mesmo tempo alternativas concretas fundamentadas em intervenções feitas no mundo das empresas, durante os últimos anos de pesquisa com o desenvolvimento prático/teórico que se estende no mundo econômico. Para o psicanalista não somente não existe fatalidade na evolução do mundo do trabalho que conhecemos hoje, mas também que é possível fazer uma escolha. (DEJOURS, 2015, P. 12).

Na contramão do otimismo de Déjourns, parece-me que a única solução seja a própria transformação completa dessas novas formas de trabalho que resultaram na exploração dos homens. A substituição do lucro infundável de empresas e grupos financeiros por ajustes consideráveis que possam promover a emancipação dos trabalhadores é talvez a única saída para tentar resolver o problema. A questão é a de saber quais seriam as possibilidades de superar essas subjetivações relacionadas a dominação no mundo do trabalho. Salários mais justos, segurança no trabalho, reconhecimento da importância dos intervalos de lazer e descanso são direitos que devem ser assegurados a todos os trabalhadores. Com isso quero dizer que as regras do trabalho não podem ficar apenas atreladas a lógica do mercado. É preciso que o Estado cumpra o seu dever, o de proteção aos trabalhadores e crie formas para uma possível emancipação dos indivíduos face as falcatruas do sistema neoliberal. As falácias do sistema devem ser combatidas através da mudança de posicionamento do Estado.

4. A título de conclusão

O que me interessa com o conceito de sofrimento social neste artigo não é apontar unicamente que existe um sofrimento vivido por aqueles que se encontram no mundo do precariado, que pode ser dito social porque suas causas são frutos da maneira como a sociedade e suas instituições organizam o mundo do trabalho. Para além de uma análise do sofrimento dos indivíduos a partir deste ponto, tem algo bem mais sutil que diz respeito a retirada do homem trabalhador no interesse da própria organização política, a sua retirada na vida comunitária e social. Os trabalhadores estão desiludidos. É o “desencantamento do mundo” para usar uma expressão de Max Weber.

A categoria do sofrimento social no mundo do precariado pode ser muito útil para entender os últimos acontecimentos na política, não somente no Brasil, mas em diversas partes do mundo. Através do mundo do trabalho pode-se também apontar para um problema relacionado a falta de consciência coletiva e individual ligado às condições atuais de homens e mulheres trabalhadoras, mas também uma desilusão em relação a política e a sociedade. Por um lado, os trabalhadores de forma geral internalizaram as regras

do sistema capitalista neoliberal de tal forma que não conseguem sair desta bolha, por assim dizer, e se dar conta que aqueles problemas ligados a falta de emprego ou ao emprego precário - que não satisfaz muitas vezes nem o mínimo para subsistência, ou se satisfaz, é um trabalho carregado de pressões e cobranças as quais muitas vezes levam à doenças físicas e psíquicas - não decorrem de sua má sorte ou sua incompetência. Mas, por outro lado, essa internalização causa um total descrédito de que possa haver algum projeto político que intervenha nesse *status quo*.

Ademais, essa falta de consciência coletiva têm levado os trabalhadores a se desinteressarem pela política de seus países por viverem desacreditados. Essa pesquisa de Christophe Déjours, psiquiatra e psicanalista francês especializado na psicanálise sobre saúde e trabalho, vai mostrar as consequências nefastas dos métodos de trabalho dentro das empresas. A concorrência sem limite entre os assalariados, a solidão que vive os trabalhadores que não compartilham nenhum tipo de companheirismo e solidariedade no seu próprio ambiente de trabalho (Cf. DEJOURS, 2015, p. 18) acarreta um sofrimento enorme que muitas vezes leva até ao suicídio. A multiplicação de suicídios se tornou um sintoma sinistro. E o maior problema é que esta constatação se tornou um fatalismo de tal sorte que em geral todos pensam que não há outra alternativa.

Esse dilaceramento do mundo do trabalho, nos hospitais, nas fábricas, nos call centres, etc, é muito bem documentado e analisado por Déjours. O que livro não consegue mostrar é que as consequências do sofrimento no mundo do trabalho perpassam os muros das empresas e das casas dos trabalhadores. Em, “Le choix: Souffrir au travail n’est pas une fatalité” (2015)¹, Déjours, apesar de sagaz em sua pesquisa de campo, é também muito otimista com a possibilidade de uma mudança através dos próprios trabalhadores. Eu diria que sim, que sofrer no trabalho não somente não é uma questão de escolha, como também é uma fatalidade. Fatalidade esta que ultrapassa a vida daquele que sofre. É toda uma sociedade que perde com o sofrimento no mundo do trabalho. O único que ganha é o sistema neoliberal nefasto e aqueles que dele se aproveitam.

No livro, Déjours vai dizer que todo o processo de trabalho contém anomalias, imprevistos, incidentes e desfuncionamentos que não foram prescritos e previstos pela organização do trabalho. E que essas degenerações geram dificuldades para os trabalhadores não somente porque implica em um trabalho suplementar, mas na maioria das vezes porque acarreta um sofrimento que pode ser insuportável, posto que essas anomalias se repetem constantemente, e implicam em riscos para a qualidade e segurança das pessoas. Para evitar este sofrimento, os trabalhadores inventam maneiras de evitá-las que são de alguma forma uma infração às normas de organização prescritas. (DEJOURS, 2015, p. 8-9). A partir daí o autor vai sugerir que deve existir a possibilidade de os próprios trabalhadores dizerem não para essa engrenagem, as quais eles são obrigados a desviar muitas vezes para obter o resultado esperado. Claro que há algo de trágico na conduta do trabalhador que tem que sacrificar o seu próprio corpo e mente para fazer a máquina funcionar. Ele diz, nenhum sistema econômico funcionaria sem o zelo dos trabalhadores que o servem. (DEJOURS, 2015, p. 9). Déjours provavelmente tem razão nessa análise. Mas, o que parece duvidoso é acreditar que a solução esteja na sabotagem do trabalho pelos trabalhadores. Seria demasiado exigir que além do trabalho ainda tenham que ser o protagonista de uma revolução no mundo do trabalho sem o apoio do Estado. Queiramos ou não, não vivemos mais no mundo das grandes revoluções. Nós somos participantes na permanência desse sistema que nos esmaga. A tragédia é que o sistema só funciona graças ao zelo dos trabalhadores, dos quais ele não pode se abster, e do nosso consentimento para não desabar. Por isso a questão talvez tenha que ser pensada a partir de uma solução que advenha da esfera política e social e não da cadeia econômica de produção.

¹ A escolha: sofrer no trabalho não é uma fatalidade (2015).



Referências bibliográficas

BOURDIEU, Pierre. *La misère du monde*. Paris: Seuil, 1993.

DARDOT e LAVAL. *La Nouvelle Raison du Monde: Essai sur la société néolibérale*. Paris: La Découverte, 2009.

DEJOURS, Christophe. *Le Choix: Souffrir au travail n'est pas une fatalité*. Paris: Bayard Édition, 2015.

FROST, Liz e HOGGET, Paul. *Human agency and Social suffering*. In: *Critical Social Policy Ltd* 2008 0261–0183 97 Vol. 28(4): 438 – 460; 095279. SAGE PUBLICATIONS, Los Angeles, London, New Delhi, Singapore and Washington DC 10.1177/0261018308095279. PP. 1-23.

PINZANI, Alessandro. *Systemic Suffering and Pervasive Doctrines*.

RENAULT, Emmanuel. *Souffrances sociales: philosophie, psychologie et politique*. Paris: La découverte, 2008.

SIMMEL, *Les Pauvres*, Paris, Puf, 1998

STANDING, Guy. *O Precariado: a nova classe perigosa*. Trad. Cristina Antunes. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

Sufrimento social como dimensão da pobreza

Social suffering as a dimension of poverty

Hélio Alexandre Silva

Universidade Estadual Paulista – UNESP

helio.alexandre@unesp.br

Resumo: O objetivo deste texto é mobilizar a noção de sofrimento social como uma das dimensões estruturantes do fenômeno da pobreza. Para realizar esse trajeto, são apresentados, inicialmente, os contornos mais decisivos do sofrimento social que podem ser mobilizados para realizar o objetivo proposto. Em seguida, apresenta-se uma noção de pobreza construída a partir da crítica à tendência de aproximação, frequente nas *poverty theories*, entre pobreza e mínimo. Finalmente, no terceiro momento, diferentes níveis de pobreza são articulados às diferentes formas de sofrimento social, com especial atenção para experiências de humilhação.

Palavras-chave: Sofrimento social; pobreza; crítica social.

Abstract: This paper aims to mobilize the notion of social suffering as one of the structuring dimensions of the phenomenon of poverty. To carry out this path, I intend, initially, to present the most decisive out-lines of social suffering that can be mobilized to achieve the proposed objective. Then, I present a notion of poverty constructed from the critique of the tendency to approach, recurring in poverty theories, between poverty and the minimum. Finally, in the third moment, I intend to articulate different levels of poverty with the different forms of social suffering, with special attention to the experiences of humiliation.

Keywords: Social suffering; poverty; social criticism.



1. Introdução

Talvez não seja exagero afirmar que aproximações entre pobreza e sofrimento compõem o que poderia ser chamado de *lugar comum* quando se pretende abordar algum desses dois temas. Essa constatação é suficiente para alertar que, nesse aspecto, este trabalho não apresenta nenhuma novidade. Dada a complexidade dos temas é preciso alertar que os argumentos serão mobilizados no nível de uma caracterização inicial que, evidentemente, exigirá desdobramentos posteriores. Contudo, desde já vale destacar que a pobreza não será considerada aqui como um fenômeno ligado a privação do mínimo, mas como falta de acesso ao que foi socialmente produzido; do mesmo modo, o sofrimento social também não será identificado apenas ali onde convive-se com experiências insuportáveis. Esses são pontos centrais da argumentação na medida em que, a partir deles, pretende-se mostrar que pobreza e sofrimento social possuem *dinâmicas semelhantes* que permitem situar o segundo como dimensão da primeira.

Ao partir de um olhar que desloca a crítica social para um cenário construído pela relação entre sofrimento social e norma, Emmanuel Renault afirma que, em alguns casos, é impossível identificar um problema social ou uma injustiça tendo como horizonte apenas a dimensão normativa (RENAULT, 2020, p. 8). Exemplos ilustrativos dessa dificuldade podem ser encontrados, de acordo com o autor, quando se olha para os obstáculos enfrentados por alguns coletivos e movimentos sociais que ocupam o centro do debate público atual. Segundo ele, a reivindicação de melhores condições de saúde pública, as denúncias dos riscos trazidos por certos tipos de indústrias, os protestos que apontam para o caráter potencialmente trágico da emergência climática e a defesa - especialmente em regiões específicas da Europa - da manutenção dos direitos conquistados durante o auge do estado de bem estar social são reivindicações que não encontram seus maiores desafios no âmbito normativo. Se considerarmos o cenário brasileiro, talvez seja possível fazer a mesma observação acerca dos movimentos que lutam por reforma agrária ou aqueles que lutam por reforma urbana e direito à moradia. No mais das vezes, eles dirigem seu esforços menos para questões de ordem normativa e mais para compreensão “dos meios disponíveis” capazes de, nos termos de Renault, “*to make the situation better*”. Em outras palavras, o que se disputa nesses casos são menos “as normas comumente mobilizadas para mostrar que determinado problema social *deveria* tornar-se matéria de preocupação pública” e mais “o conhecimento das causas e consequências de um problema ou risco” (RENAULT, 2020, p. 12, 13. Grifo do autor). De todo modo, isso não implica, como veremos na parte final desse texto, o abandono do elemento normativo, mas o cuidado teórico de não hipostasiar a norma em detrimento da crítica. É com esse espírito que pretendo abordar o sofrimento social como uma dimensão da pobreza.

2. Sofrimento social: contornos e distinções

Para lidar com o problema tal como formulado aqui é preciso um esforço inicial de apresentar alguns contornos mais gerais sobre a noção de sofrimento social. No entanto, não proponho elencar diferentes abordagens sobre o tema no estilo de um trabalho historiográfico. O que pretendo é construir uma síntese sobre o tema, ainda que provisória, guiada por um trabalho relativamente recente e reconhecidamente relevante sobre o sofrimento social, que me permita destacar os elementos mais promissores capazes de situá-lo como uma dimensão da pobreza. Conforme já foi indicado, para realizar esse trajeto vou me orientar, primordialmente, pelo trabalho elaborado por Emmanuel Renault intitulado *Souffrances Sociales: philosophie, psychologie et politique*.

Uma das preocupações do autor nessa obra é mostrar que há duas exigências que devem ser preenchidas para que uma análise sobre o sofrimento social possa conduzir a uma crítica social: a primeira exigência é que a análise esteja integrada a uma teoria social mais geral; a segunda, é que ela esteja articulada a um conjunto de normas capazes de tornar possível a distinção entre o normal e o patológico (RENAULT, 2008,

p. 306). Outro elemento igualmente decisivo trazido por Renault é sua opção por pensar o sofrimento social a partir da articulação de fatores psíquicos e sociais. Esse trajeto permite, segundo o autor, construir uma abordagem orientada por três caminhos: o primeiro pretende ser capaz de propor uma “tentativa de resolução de diferentes aporias” próprias da concepção de sofrimento social; o segundo pretende, a partir da mobilização do que foi alcançado no caminho anterior, investigar dois conjuntos específicos de sofrimento que Renault nomeia de “clínica da atividade” e “psicodinâmica do trabalho”; o terceiro caminho busca, também mobilizado pelo que foi alcançado no primeiro, investigar aspectos do sofrimento ligados àquilo que o autor chama de “grande precariedade”. Em todos esses casos a investigação se moverá mais no âmbito de “paradigmas” e “modelos explicativos” do que em um “campo teórico unificado” (RENAULT, 2008, p. 306 - 307).

Para lidar com o objetivo que quero desenvolver aqui, o foco estará mais no primeiro e no terceiro caminho propostos por Renault. Nesse sentido, a ideia de sofrimento social pretenderá “caracterizar certas *experiências sociais negativas*” de nosso tempo que “não podem ser reduzidas ao efeito transitório das transformações sociais em curso”. Tais experiências podem ser encontradas no sofrimento produzido pelas “novas formas de trabalho”; naquele derivado dos modos de exclusão econômica ou naqueles ligados ao fenômeno da “*extrema pobreza estrutural da periferia*” (RENAULT, 2008, p. 57. Grifos meus).

É nesses termos que ganha mais força a afirmação segundo a qual o termo sofrimento parece apresentar “o resultado de uma não-satisfação durável e insuportável” daquilo que Renault chama de “*besoins du moi*”¹ (RENAULT, 2008, p. 307). O sofrimento estaria ligado a incapacidade, estendida no tempo, de satisfazer necessidades. Porém, não seria qualquer insatisfação, mas aquelas que alcançam um nível tal que as necessidades insatisfeitas podem ser qualificadas como insuportáveis e que, portanto, se situam no campo dos fenômenos produzidos por experiências de “grande precariedade”.

Nessa primeira aproximação, o sofrimento teria relação com a dificuldade de estabilizar e unificar o conjunto de necessidades fundamentais que, juntas, ajudam a formar aquilo que o autor chama de “unidade do eu”. Esse *insuportável*, por sua vez, não pode ser produto da carência de um desejo ou necessidade qualquer, mas está relacionado diretamente com a não-satisfação de necessidades do eu (*besoins du moi*). Nas palavras do próprio autor:

“Por necessidades do eu (*besoins du moi*) nós entendemos um conjunto de necessidades fundamentais ligadas as partes corporal, psíquica e social de nossa existência que definem as tendências gerais orientadas por uma procura de satisfações [...] e de restrições psíquicas ligadas as modalidades a partir das quais essas tendências devem ser unificadas e simbolizadas para não colocar em perigo a unidade do eu” (RENAULT, 2008, p. 308).

Como compreender a natureza dessas necessidades? Aqui Renault se orienta por uma antropologia filosófica que ele retira dos *Manuscritos de 44*. Segundo o autor francês, nessa obra Marx esboça os traços mais decisivos de uma antropologia negativa que enxerga as mulheres e os homens como seres de necessidade. Com isso, Marx mostra, segundo Renault, que um traço evidente de sua antropologia filosófica é a consideração segundo a qual mulheres e homens possuem uma “finitude constitutiva”. Esse *manque constitutif* possuiria duas outras dimensões: a primeira é a constatação de que Marx refere-se a “um ser que depende de outra coisa além dele mesmo [...] para conservar sua existência” (RENAULT, 2008, p. 309); a segunda, é a constatação de que “nada define a maneira com que as necessidades fundamentais devem ser satisfeitas”, portanto, as necessidades são apenas “*tendências* que podem ser realizadas de diversas maneiras” (RENAULT, 2008, p. 309). Assim, esse “eu” marcado por necessidades que são tendências, está sempre socialmente implicado, o social torna-se o âmbito a partir do qual é possível lidar com as “faltas constitutivas”, isto é, com as necessidades.

1 Segundo o autor, esse conceito é retirado de Winnicott (RENAULT, 2008, p. 309. Nota 1).



Quando se traz essas reflexões para o campo das abordagens psíquicas Renault sustenta que as pulsões devem ser consideradas como elementos separados do campo das necessidades. Assim, o trabalho das abordagens psíquicas consiste, em grande medida, em “unificar tendências” e produzir “compromissos estáveis” entre as exigências de satisfação psíquicas e as exigências sociais, considerando os meios disponíveis (RENAULT, 2008, p. 309. Grifos do autor)².

Vale destacar, nesse sentido, que quando Renault se refere as necessidades do eu ele não trata de uma concepção que cristaliza modos naturais de comportamento tal como podemos encontrar nas clássicas teorias da natureza humana. O que o autor destaca são tendências que podem ou não ser realizadas a depender de um mundo exterior que já está socialmente configurado de um modo determinado. Essa prévia configuração social, no entanto, é incapaz de definir de forma absoluta os modos com que as necessidades, que são tendências, podem ser satisfeitas. Assim, a dimensão social surge como âmbito dentro do qual se encontram os *meios* para lidar provisoriamente com as necessidades que caracterizam a “finitude constitutiva” dos sujeitos.

Entretanto, os modos de acessar esses meios também são construídos social e politicamente. É nesse momento que as possibilidades de estabilizar provisoriamente as necessidades³ e a busca pelos meios de fazê-lo, ganham a forma de conflitos. Nesse momento, a dinâmica instável que resulta da reunião das necessidades insatisfeitas e dos meios sociais disponíveis produz algumas indeterminações que dificultam o estabelecimento de distinções conceituais que são decisivas para melhor compreender o sofrimento. Sem estabelecer tais distinções com alguma precisão dificilmente o sofrimento poderá ser visto como um elemento de crítica social⁴. Por isso, vale apresentá-las aqui como forma de oferecer maior clareza para o argumento.

De acordo com Renault, a primeira distinção que pode ser produtiva nesse contexto é a que procura separar sofrimento e dor. A dor se resume a um “fenômeno fisiológico e a uma sensação” ao passo que o sofrimento comporta uma “dimensão mais propriamente psicológica” que pode tanto se seguir da dor, quanto derivar-se de outra fonte independente. Portanto, “toda dor pode ser vivida como sofrimento, mas alguns sofrimentos podem ter uma origem propriamente psíquica” (RENAULT, 2008, p. 41). Embora seja possível afirmar que divisões dessa natureza tendem a ser demasiadamente estanques e, por consequência, contribuir para que se perca de vista a comunicação que há entre dor e sofrimento, elas podem também operar como marcadores que iluminam diferenças. É nesse sentido que, mesmo aceitando as dificuldades de distinguir as origens psíquicas e sociológicas da dor e, mais que isso, admitindo que o sofrimento, assim como a dor, possa ser experienciado corporalmente, é possível sustentar que sofrimento e dor possuem pontos de distinção.

Um dos elementos que ajudam a distinguir uma do outro é que nem toda dor é vivida como sofrimento. As dores de um aprendiz de artes marciais ou aquelas descritas pelo conceito de masoquismo são exemplos de que nem sempre elas “são vividas como sofrimento” (RENAULT, 2008, p. 41. Nota 1) e, portanto, não

2 “Essa análise clássica deve ser completada pela consideração do fato que o psiquismo se define por pulsões apartadas das necessidades e por um trabalho destinado a unificar as tendências que elas (pulsões) fundam e a encontrar compromissos estáveis entre suas exigências de satisfação, as exigências sociais e a disponibilidade dos meios para sua satisfação” (RENAULT, 2008, p. 309).

3 O espírito presente na noção de necessidade tal como apresentada por Renault pode ser encontrado também em outros autores próximos ao pensamento marxista como, por exemplo, Herbert Marcuse. Segundo o autor de *O homem unidimensional*, “as necessidades humanas são necessidades históricas e à medida que a sociedade exige o desenvolvimento repressivo do indivíduo, suas próprias necessidades e a sua demanda por satisfação estão sujeitas aos padrões críticos dominantes” (MARCUSE, 2015, p. 44).

4 O intuito é construir uma “análise conceitual” do sofrimento (RENAULT, 2008, p. 307). Contudo, mesmo que essas distinções possam ser compreendidas apenas como “distinções semânticas”, elas não perdem sua legitimidade como formas de melhor compreender o sofrimento social (RENAULT, 2008, p. 42).

●
●

são situações que exigem a intervenção crítica ou mobilização de defesas, não são produtos de expectativas não satisfeitas que se estendem no tempo. Talvez seja possível afirmar que todo sofrimento deve ser combatido de alguma forma, mas o mesmo não se pode dizer sobre a dor. Nesse sentido, insiste Renault, “o sofrimento é suscetível de gradação”⁵ e isso significa, entre outras coisas, que ele pode produzir uma espécie de distorção na relação com o passado, o presente e o futuro. Assim, o sofrimento⁶, diferente da dor, possui a capacidade de romper com o passado e com o futuro, por vezes, circunscrevendo o sujeito em um ambiente de *stress*, em um “presente inquietante e humilhante”⁷ (*dévalorisant*)” (RENAULT, 2008, p. 42).

No entanto, o sofrimento pode possuir um aspecto crítico, isto é, ele pode trazer consigo a “capacidade de mobilização da nossa vida consciente”, a “capacidade de transformar nossos modelos de interpretação de nós mesmos” além de alimentar e poder transformar “nossa interação com os outros e com nossa consciência do tempo”. Isso significa que “o sofrimento comporta uma dimensão crítica” desde que ele impulse a capacidade de nomear os processos em que os indivíduos não vão bem (RENAULT, 2008, p. 43). Quando esse impulso pode ocorrer? A partir do momento em que o sofrimento aponta para questões como a desfiliação ou fragilização dos laços sociais. O apoio social “é geralmente considerado como um recurso exigido para suportar as violências” (RENAULT, 2008, p. 323) cotidianas, conseqüentemente, o enfraquecimento da cooperação social traz um tipo de sofrimento que possui potenciais críticos, desde que seja capaz de identificar as causas⁸ que têm o sofrimento como consequência.

Outra distinção importante para os propósitos desse texto é entre sofrimento normal⁹ e anormal. Vale destacar que, embora o sofrimento seja um componente da existência humana, não se pode perder de vista que existem “qualidades de sofrimento diferentes”. Por isso é necessário distinguir sofrimento normal e anormal, ainda que essa distinção permaneça sempre aberta e com limites fluidos. Os critérios que podem auxiliar nessa tarefa podem ser de natureza interna ao âmbito *psíquico*, quando dizem respeito à fragilização e ruptura da identidade que produz tanto a perda de capacidade do eu quanto estruturas psíquicas patológicas; podem ser retirados dos *efeitos sociais produzidos pelo sofrimento*, isto é, do enfraquecimento das relações sociais e do colapso (*effondrement*) dos horizontes de expectativa; mas podem ser retirados também de *normas éticas ou morais* que dizem respeito aos sofrimentos intoleráveis, injustificáveis, inadmissíveis etc.

Nesse sentido, Renault afirma que quando o sofrimento social é considerado como a “dimensão social de um sofrimento normal ou constitutivo da condição humana” não há possibilidade de enxergar ali qualquer potencial crítico. No entanto, “quando o sofrimento é entendido como sofrimento anormal, a noção de sofrimento social, que designa a dimensão social de distúrbios subjetivos graves, pode ser objeto de um uso crítico” (RENAULT, 2008, p. 45). Nesse sentido, é possível distinguir três formas de sofrimento anormal: o sofrimento do social (emprego metafórico da noção); o sofrimento no [interior do] social (sofrimento geralmente empregado em um sentido “relativamente indeterminado” apenas para “designar

5 Esse é um elemento fundamental do argumento. Voltarei a ele na parte final do texto.

6 Aqui é preciso ressaltar as fragilidades de um expediente que procura reduzir sofrimento ao *stress*. Quando isso ocorre o que se tem, no mais das vezes, é uma forma criticamente esvaziada de olhar o sofrimento sem, no entanto, deixar de considerá-lo normativamente. Sobre esse aspecto: cf. RENAULT, 2020, p. 6.

7 Voltaremos a esse tópico porque a noção de humilhação será importante para a parte final desse trabalho.

8 Para Renault, essa orientação crítica também necessita de um trabalho de articulação entre filosofia e ciências, ou seja, sem um trabalho interdisciplinar dificilmente a crítica brotará da experiência nua do sofrimento. Aqui reside um ponto decisivo que não poderei abordar nesse momento, a saber, como despertar ou incentivar um comportamento crítico, isto é, como estimular, em particular entre os mais pobres, o desejo de elaboração teórica capaz de justificar suas posições? Promover esse estímulo sem que isso se transforme em novas formas de opressão ou de violência epistêmica é outro desafio quando a questão é aproximar sofrimento social e crítica social. Para situar esse debate, ainda que de forma introdutória: Cf. RENAULT, 2020, p. 10-11.

9 “Sofrimento normal é uma forma de apropriação do sofrimento relativamente bem sucedida, [isto é] uma integração do sofrimento ao eu psíquico e ao eu social” (RENAULT, 2008, p. 325).



o social enquanto grandeza coletiva”) e o sofrimento social (que toma o sofrimento e o social em “sentido próprio”) (RENAULT, 2008, p. 47-48). O sofrimento social tal como formulado em seu “sentido próprio” diz respeito aos “distúrbios subjetivos que brotam do sofrimento propriamente dito na medida em que pertencem a vida afetiva dos indivíduos” (RENAULT, 2008, p. 48). Nesse sentido, pensado em um plano de análise fenomenológico, o sofrimento pode ser tomado como um *afeto* (RENAULT, 2008, p. 42).

Essa forma de conceber o sofrimento social de modo a não apenas distanciá-lo da dor, mas distinguir entre uma versão normal e uma anormal, pode ser pensado a partir de duas abordagens: uma *psicológica*, que analisa os componentes psíquicos dos problemas subjetivos; e uma *sociológica*, que analisa as condições sociais do sofrimento, de sua experiência social e do efeito que ela exerce sobre as interações e as instituições.

Quando o objetivo é tratar da abordagem que privilegia a dimensão psicológica do sofrimento social, Renault a separa em duas frentes: de um lado, estão as interpretações que pensam o social como elemento não determinante; de outro, estão aquelas que enxergam o social como elemento condicionante. No primeiro caso, a dimensão social do sofrimento designa apenas “a parte social de todo sofrimento anormal”. Aqui, aponta Renault, “o sofrimento não é especificamente social”, muito embora ele possa estar na sua gênese. No segundo caso, a especificidade está no fato que o sofrimento é “causado pelo social”, o que significa que é possível identificar “processos sociais específicos” que atuam como parte determinante do sofrimento anormal (RENAULT, 2008, p. 49).

Quando a abordagem em questão privilegia a dimensão sociológica do sofrimento social, Renault ressalta que o conceito explicita de forma mais evidente a “*experiência social* ou a *dinâmica social* do sofrimento” (RENAULT, 2008, p. 50. Grifos do autor). Nesses dois sentidos, o sofrimento pode ser analisado a partir da investigação sobre “as construções culturais do suportável e do insuportável, as formas e funções das representações sociais do sofrimento e as diferentes respostas sociais ao que é socialmente identificado como sofrimento” (RENAULT, 2008, p. 50). Note-se que aqui o aspecto cultural ganha maior atenção quando se destaca que “a significação que as culturas conferem ao sofrimento” também constitui um aspecto presente na abordagem que privilegia a dimensão sociológica. A própria concepção acerca do que deve ou não deve ser considerado como insuportável possui uma dimensão cultural. Nessa abordagem também torna-se evidente que há um movimento que privilegia análises que destacam o sofrimento social a partir de “relações sociais rotineiras” (RENAULT, 2008, p. 51), isto é, o foco está na análise das dinâmicas cotidianas que envolvem experiências de sofrimento.

Assim, o esforço de distinguir entre duas formas de lidar com o sofrimento social é um modo de conferir maior clareza e estabelecer contornos mais evidentes para o problema. No entanto, tomadas em si mesmas, as duas abordagens possuem limitações. A visada sociológica encontra dificuldades em identificar as causas do sofrimento ao evitar se engajar na análise dos processos psíquicos quando eles se sobrepõem aos processos sociais. A visada psicológica, bem como a psicanalítica, encontra dificuldades, no mais das vezes, ao se mostrarem incapazes de desenvolver análises profundas dos fatores sociais quando se dedicam a teorizar efeitos subjetivos específicos. É por isso que Renault ressalta que “o conteúdo da ideia de sofrimento social clama por um descentramento sociológico da psicologia e um descentramento psicológico da sociologia”. E insiste: “o termo “sofrimento” designa uma realidade que extrapola as técnicas sociais disponíveis para exprimi-la [...]” ele explicita um conjunto de significações, representações e práticas sociais que representam “uma parte do real da experiência social que é irredutível a uma categorização”



absolutamente evidente¹⁰ (RENAULT, 2008, p. 55). Por isso, para tornar o conceito mais determinado exige-se articulá-lo ao *social*. Isso significa pensar o social não como um “conjunto de normas reconhecidas como legítimas” pelos indivíduos, tampouco como “um conjunto de relações sociais que os indivíduos, permanentemente, interpretam, confirmam e modificam na interação”. O social presente no sofrimento social, segundo Renault, consiste em um “conjunto de relações [...] de dominação¹¹, [...] em redes de suporte intersubjetivo e em objetos materiais [...] capazes de satisfazer necessidades”. Portanto, ele é o espaço em que são produzidas toda sorte de “relações de dominação”, mas é também, e ao mesmo tempo, onde são gerados e mobilizados os instrumentos e valores que são “capazes de satisfazer necessidades” dos sujeitos. Nesse sentido, a reafirmação sistemática da opressão, a fragilização dos suportes intersubjetivos e a insatisfação ligada à falta ou limitação material “são três fatores dinâmicos do sofrimento social que pertencem ao real da experiência social” (RENAULT, 2008, p. 56).

Como vimos, Renault considera o sofrimento social a partir de um duplo movimento de análise que se retroalimenta alternando abordagens psicológicas e sociológicas. Esse duplo movimento é importante na medida em que permite enxergar o sofrimento social não apenas como uma questão objetiva de “experiências sociais negativas” causadas, por exemplo, por determinados níveis de privação material ou desfiliação social. Ele permite enxergar também que os modos de subjetivação dessas experiências negativas produzem múltiplas formas de “estruturação da psiquê individual”. Essa multiplicidade, por sua vez, é capaz de forjar “personalidades indutoras” de diferentes respostas às experiências sociais negativas (RENAULT, 2008, p. 61). Aqui reside parte da aposta do autor no potencial crítico das experiências de sofrimento social.

Nesse momento, penso ser possível realizar uma espécie de migração metodológica de alguns elementos que Renault mobiliza para pensar o sofrimento social e mobilizá-los também para pensar o fenômeno da pobreza. O próprio autor realiza aproximações nessa direção, mas sempre dando ênfase ao que ele chama de pobreza extrema ou miséria (RENAULT, 2008, p. 25, 44, 57, 105). Assim, a partir de agora, meu intuito é apresentar alguns elementos mais gerais sobre os problemas teóricos que envolvem a concepção de pobreza e, ao mesmo tempo, mobilizar alguns *insights* trazidos pelo debate acerca do sofrimento social que podem ajudar a pensar a pobreza não apenas como experiência de privação extrema (ligada ao mínimo), mas como níveis distintos de falta de acesso ao que foi socialmente produzido. Embora o próprio Renault, no mais das vezes, se refira à pobreza em termos que podem ser descritos como falta do

10 Nesse particular, Rahel Jaeggi (2021) mostra uma convergência sobre o lugar do sofrimento na crítica social, quando aponta para dificuldade de determiná-lo normativamente. A certa altura de suas respostas às observações que chamam atenção para a centralidade que o sofrimento pode ocupar na crítica social, a autora afirma que, sozinho, o sofrimento é “normativamente indeterminado” e, por isso, seria incapaz de construir uma orientação emancipatória (JAEGGI, 2021, p. 209). Segundo a autora, ainda que uma distinção entre sofrimento individual, social e sistêmico possa oferecer caminhos promissores para a crítica social, ela afirma estar “convencida de que padrões (*standard*) para a teoria crítica devem ser baseados em algo mais que exclusivamente o sofrimento”. Nessa mesma direção, ressalta ainda que o “sofrimento pode ser um ponto de partida para análise e crítica, mas mesmo que seja entendido e analisado como sofrimento *sistêmico* ele não pode ser a última palavra” (JAEGGI, 2021, p. 208. Grifo da autora).

11 Nesse contexto, Renault mostra que a dominação deve ser compreendida como “formas gerais de relações sociais de classe, de gênero e de raça”. De um lado ela “limita as liberdades de ação dos indivíduos”, de outro ela opera como um “princípio de justificação de hierarquias sociais que passa por uma justificação do exercício da coerção e por modos de interiorização da obediência”. Ela possui uma natureza ambivalente que pode ser enunciada da seguinte forma: “nós recusamos [a dominação] com todas as nossas forças ao mesmo tempo em que sabemos que *nós não temos outra escolha* a não ser nos submetemos” (RENAULT, 2008, p. 323-4. Grifo meu). Minha opção nesse trabalho é utilizar menos o conceito de dominação e mais o de opressão. O motivo fundamental é um esforço de evitar um conceito que, em alguma medida, possa significar que “nós não temos outra escolha a não ser nos submetemos”. Minha hipótese, ainda que eu não tenha condições nesse momento de desenvolver uma justificativa extensa para sustentá-la, é que a noção de opressão deixa margens mais amplas para evitar concepções demasiadamente fechadas ao exercício da crítica e ao agir humano.

mínimo, ele traz elementos que nos permitem pensar esse fenômeno social de modo um pouco menos restrito às experiências de privação extrema.

3. Sofrimento social e pobreza: aproximando métodos de investigação

Até aqui foi possível estabelecer algumas distinções capazes de oferecer contornos um pouco mais precisos à noção de sofrimento social: trata-se de experiências sociais negativas que dizem respeito a vida afetiva e que se distingue da dor; pode ser dividido entre normal e anormal; está ligado às experiências insuportáveis e aos distúrbios subjetivos graves (embora também seja “susceptível de gradação” e esse aspecto é decisivo para o argumento) presentes na vida afetiva dos indivíduos; é um fenômeno que tem uma origem social que pode ser explicitada a partir de um duplo movimento de abordagens sociológicas e psicológicas que se corrigem mutuamente. Uma vez realizada essa caracterização inicial, a partir de agora quero abordar alguns aspectos elementares do fenômeno da pobreza para, em seguida, situar o sofrimento social como uma de suas dimensões específicas.

Porém, antes de expor aquilo que entendo compor os traços mais estruturantes de uma noção crítica de pobreza vale ressaltar ainda que, de acordo com Renault, o sofrimento social pode ser visto também como um método de análise. Nesse sentido, ele ressalta que o “conceito de sofrimento social designa um *tipo de método de investigação* das expectativas subjetivas ligadas a certas *experiências sociais negativas*”. Portanto, ele é “mais que uma categoria psicológica [...] ou uma noção sociológica destinada à explicar regularidades sociais”, e pode ser tomado como um “*modo de problematização* de certos fenômenos que se situam entre o biográfico e o social [...]” (RENAULT, 2008, p. 64. Grifos do autor). Assim, aquilo que foi exposto até aqui acerca do sofrimento social pode iluminar uma forma de pensar a pobreza, começando por lembrar que ambos podem ser vistos como “experiências sociais negativas”. No entanto, para tratar especificamente da pobreza, penso que essas experiências negativas podem ser melhor apresentadas como *falta de acesso*. Uma aproximação inicial do fenômeno da pobreza pode ser apresentada, nesse sentido, como falta de acesso ao que foi socialmente produzido¹².

Infelizmente, nesse espaço não há meios de abordar, com todo o cuidado necessário, a complexidade presente no esforço de analisar os contornos mais gerais de uma noção crítica de pobreza¹³. Neste momento, vou apenas resgatar alguns aspectos sobre essa questão com intuito de posicionar o sofrimento social como dimensão da pobreza.

Dentre os incontáveis trabalhos sobre a pobreza, divididos entre praticamente todas as grandes áreas do conhecimento, há um traço que parece emergir como tendência interpretativa frequentemente presente, a saber, um movimento comum de aproximação entre pobreza e mínimo. Tradições interpretativas de diferentes orientações teóricas e ideológicas tendem a ligar o fenômeno da pobreza, em maior ou menor medida, a uma experiência de privação do mínimo.¹⁴ Como forma de ilustrar esse argumento, vale mencionar que

12 Nesse momento seria necessário um desenvolvimento maior no sentido de distinguir a concepção apresentada aqui da clássica leitura marxista, segundo a qual, os donos dos meios de produção (ricos) acessam tudo que foi socialmente produzido e os trabalhadores (pobres), por sua vez, acessam apenas aquilo que seu salário permite. A dinâmica atual do capitalismo não parece se adequar a uma teoria da pobreza pensada estritamente nesses termos. Em linhas gerais, isso se deve ao fato que não é difícil encontrar trabalhadores como CEOs, *managers* e gestores de grandes conglomerados multinacionais que possuem altíssimos salários. Esses trabalhadores podem acessar, sem dificuldades, tudo aquilo que foi socialmente produzido. Portanto, são trabalhadores, mas não são pobres de acordo com a concepção que apresentamos aqui. Em outras palavras, pobreza não é necessariamente uma noção coextensiva ao conceito de classe trabalhadora e explorada. Esse ponto do argumento exigiria um tratamento mais cuidadoso que, por motivos de espaço, não poderá ser desenvolvido aqui.

13 Partes da argumentação que se segue nessa seção pode ser encontrada no seguinte texto: “A critique of poverty: exploring the underground of social philosophy”. *Theoretical Practice*. (42) 4: 139 - 165. 2021.

14 *Idem*. Cf. Especialmente a seção: “Relative poverty, absolute poverty and minimum guarantees”



de acordo com Townsend (1979, 1987) o esforço gira em torno de mostrar que a privação que caracteriza a pobreza é aquela que reduz os pobres a um padrão abaixo da média cristalizada em cada sociedade. Para Lipton (1988), a saída está na resolução da equação entre gastos familiares e alimentação adequada. Por isso, de acordo com ele, pobres são os que gastam 70% ou mais da renda familiar com alimentos e, embora não sejam marcados exclusivamente por isso, podem conviver com a fome. Pogge (2002), por sua vez, encontra pobres lá onde não estão garantidas as “mínimas exigências da existência humana”, tais como acesso a comida, água, vestimenta, abrigo, cuidados médicos básicos e educação básica. Garantir um pacote de “necessidades que devem ser satisfeitas”, independentemente das especificidades culturais, é uma forma de superar a pobreza extrema, de acordo com Dieterlen (2006). No que lhe concerne, Serge Paugam (2013) destaca como uma das três formas de enxergar a pobreza aquele tipo de experiência social que produz desqualificação social. Segundo ele, fenômenos como marginalização e degradação da vida são dimensões que surgem a partir dessa desqualificação. Assim tem-se que: padrão abaixo da média, fome, falta de água, falta de comida e cuidados médicos, necessidades mínimas insatisfeitas e formas de desqualificação social são algumas das características que, segundo os autores em questão, ajudam a compor o cenário de pobreza. Por isso, eles não parecem fugir à tendência reconhecida por Dieterlen segundo a qual “os métodos para medir a pobreza têm sido estabelecidos para detectar aquilo que é minimamente aceitável” (DIETERLEN, 2006, p. 129). Em síntese, é possível identificar que há um olhar comum que é partilhado, em diferentes medidas, por boa parte dos trabalhos teóricos sobre a pobreza, que enxerga esse fenômeno social apenas ali onde se experiencia profundos níveis de privação.

Para mobilizar uma imagem construída pela tradição do pensamento crítico que ajuda a compreender a tendência apontada acima, basta lembrar que tudo se passa como se só fosse possível enxergar pobreza ali onde a vida é, nos termos de Marx, “compatível [...] com uma existência animal” (MARX, 2004, p. 24). A tendência em conceber aproximações dessa natureza seria não apenas um fenômeno observável nos usos comuns do termo pobreza, como também um elemento conceitual característico em boa parte das teorias mais influentes sobre o tema. Se essa caracterização estiver correta, penso ser teoricamente produtivo um esforço que pretende contribuir com seu reposicionamento, tornando a noção de pobreza mais complexa e crítica na medida em que se distancia de uma espécie de domínio quase-exclusivo das experiências extremas de privação. Um movimento dessa natureza pode construir formas de iluminar níveis capazes de compreender gradações presentes no fenômeno da pobreza que não a reduza às experiências de privação profunda.

Vários motivos permitem esse reposicionamento, talvez um dos mais persuasivos possa ser apresentado nos seguintes termos: ainda que seja possível afirmar que o atual nível da riqueza social disponível nunca foi tão alto, mesmo assim, é crescente o abismo entre os que acessam de forma ilimitada a riqueza socialmente produzida e os que se esforçam para acessar o mínimo. É nesse sentido que se pode compreender afirmações que ressaltam que a expectativa de vida média de uma criança que nasce no continente africano hoje é maior do que aquela de uma criança que viveu em Londres no século XIX¹⁵ (DEATON, 2017, p.11). Se olharmos para o nível de produção social da riqueza e para os desníveis presentes nas condições de acesso a ela, o argumento pode ficar mais claro. É nesse sentido que o economista e antropólogo Jason Hickel ressalta que “É simples afirmar que a dívida entre passes ricos e pobres sempre existiu”, mas frequentemente se oculta que “o fosso entre a renda real per capita do Norte global e do Sul global quase triplicou de tamanho desde 1960” (HICKEL, 2018, p. 2). Hickel chega mesmo a afirmar que, se considerada em termos de PIB, é possível notar que a desigualdade entre os países ricos e pobres triplicou desde a década de 1960 (HICKEL, 2018, p. 55).

15 A fragilidade desse tipo de argumento reside fundamentalmente no fato que: “Se os extremos da pobreza não diminuam, eles aumentaram, já que aumentaram os extremos da riqueza” (MARX, 2013, p. 727).

Observações como essas permitem tornar mais sólido o caminho que considera que uma noção crítica de pobreza pede que ela seja tomada a partir das transformações que têm revolucionado o mundo do trabalho e da produção de riquezas a tal ponto que, conforme indica Hickel, o abismo entre ricos e pobres tem se tornado cada vez maior. A partir deste cenário é que minha hipótese mais geral acerca da pobreza enquanto fenômeno social sugere que o nível de negação do acesso ao que foi socialmente produzido é que deve ser sua medida. Assim, quanto mais distante de acessar a riqueza social, mais pobre¹⁶. Quando essa negação atinge níveis que ameaçam a sobrevivência, como falta de acesso a saúde, a alimentação e moradia, o que se tem é uma vida animal, ou talvez mais apropriadamente, barbárie. Assim, quando se considera a soma da riqueza socialmente produzida¹⁷ e a desigualdade global¹⁸ que ainda persiste, parece razoável considerar a pobreza como falta de acesso ao que foi socialmente produzido. Considerada de forma mais direta, é possível afirmar que a pobreza é a negação, em algum nível, do acesso¹⁹ tanto àquilo que foi socialmente produzido quanto ao que está disponível na natureza, desde que a universalização (tornar-se comum²⁰) do acesso não inviabilize ou enfraqueça o convívio social, mas contribua para manutenção ou

16 Aqui a leitora ou o leitor poderia se perguntar o seguinte: não estaríamos descrevendo mais os contornos da desigualdade do que os da pobreza? A objeções dessa natureza seria preciso lembrar o que Thomas Piketty aponta como tendência dos últimos quarenta anos. Segundo o que ele apresenta em *Capital e Ideologia*, a riqueza tem sido acumulada nas mãos de um grupo cada vez mais restrito, e as tradicionais classes médias têm se distanciado do topo e se aproximado cada vez mais da base da pirâmide social (PIKETTY, 2020, p. 35). O quadro, portanto, é de tendência à hiperconcentração nas mãos de poucos e à privação cada vez maior para muitos. Com um cenário desses, qual a capacidade crítica de uma concepção de pobreza normativamente orientada pelo mínimo? Pensar a pobreza nesses termos significa, em grande medida, neutralizar a capacidade de criticar uma realidade própria das sociedades capitalistas, agravada no início do século XXI, a qual reúne, ao mesmo tempo, duas tendências: crescimento global e concentração de riquezas. Em uma realidade em que recordes de riqueza têm sido alcançados ano após ano, não parece ser razoável enxergar a pobreza apenas lá onde se experimenta privações extremas. Assim, a noção de pobreza proposta aqui mantém a distinção entre pobreza e desigualdade, na medida em que reconhece que existem aqueles que têm e aqueles que não têm acesso a tudo que foi socialmente produzido. Entre esses últimos existem diferenças de grau, mas todos são pobres porque a eles é negado, ainda que em níveis diferentes, o acesso ao que foi socialmente produzido. Há portanto desigualdade entre os que têm acesso pleno ao que foi socialmente produzido e aqueles que não têm. Entre esses últimos, que são pobres, a desigualdade reside nos níveis de falta de acesso.

17 O *Relatório Global* produzido pelo *Credit Suisse Research Institute* traz um quadro de 2019, portanto ainda relativo ao que se pode chamar de período pré-pandêmico, que apresenta um nível recorde da riqueza mundial. Mais precisamente, o relatório afirma que “A riqueza global aumentou 2,6% [em 2019] e atingiu US\$ 360 trilhões, enquanto a riqueza por adulto bateu um novo recorde de US\$ 70.850, ficando 1,2% acima do nível observado em meados de 2018” (CRÉDIT SUISSE, 2020, p. 2).

18 Nos termos apresentados pelo economista francês Thomas Piketty, o período que abrange 1980 e 2020 mostra um crescimento das desigualdades, capitaneado por uma “ideologia neoproprietarista particularmente radical” (PIKETTY, 2020, p. 30).

19 Considerar a “igualdade de acesso” como um aspecto central de uma reflexão sobre a pobreza é algo que o economista indiano Srinivasan também propõe, particularmente em *Poverty: some measurements problems* (1977). Entretanto, Srinivasan não desenvolve a noção para além da exigência de um conjunto de necessidades que ele julga serem imprescindíveis para superação da pobreza, a saber, facilitar acesso a educação, auxílio médico e oportunidades de trabalho (SRINIVASAN, 1977, p. 2). Nesse sentido, ele ainda se mantém às voltas com o horizonte do mínimo que está consubstanciado na garantia do acesso a esses três aspectos.

20 Aqui a obra de Pierre Dardot e Christian Laval intitulada *Comum: ensaio sobre a revolução no séc. XXI* se apresentam como uma referência para desdobramentos futuros. Um dos elementos que mais contribui para o debate sobre a pobreza é a que aparece como “proposição política 2” que distingue entre “direito de uso e propriedade”. Essa distinção mostra que aquele que é “usuário do que é comum” relaciona-se com os outros fundamentalmente por meio da “coprodução das regras que determinam o uso comum”. Para Dardot e Laval esse é um vínculo decisivo porque não está ancorado na “divisão de uma mesma propriedade entre pessoas desigualmente proprietárias”, mas sim na “coobrigação que prevalece entre todos os que usam simultaneamente uma coisa que é “extrapropriedade” (DARDOT; LAVAL, 2018, p. 497). A noção de cooperação também ganha centralidade aqui. A esse respeito vale conferir: FISCHBACH, Franck (2015). *Le sens du social: les puissances de la coopération*. Québec: Lux Editeur.



ampliação dos potenciais *individuais e coletivos*²¹. Trata-se, portanto, assim como no sofrimento social, de uma experiência social negativa que possui gradações.

Vale destacar, no entanto, que quando se pensa a pobreza em termos de negação do acesso, isso não significa que combatê-la passe pela defesa aberta do crescimento e da ampliação de riquezas sem limites. Todo o debate recente sobre a emergência climática mostra para onde orientações dessa natureza podem nos conduzir. Considerar a pobreza em termos negativos, isto é, como falta de acesso ao que foi socialmente produzido, não implica que o avesso positivo dessa consideração seja ilimitado. Em outras palavras, não se trata de aceitar, como forma de superação da pobreza, o acesso ilimitado ao que foi socialmente produzido. Esse acesso encontra seu limite lá onde ele começa a se tornar um obstáculo. Quando a liberdade de acesso à riqueza torna-se um obstáculo social, ela deixa de ser propriamente liberdade e torna-se opressão ou privilégio. O crescimento econômico sem limites certamente não pode conviver com a concepção de pobreza apresentada aqui. Ao fim e ao cabo, esse é mais um limite colocado pela natureza do que propriamente uma exigência normativa.

Vale insistir, uma vez mais, que a pobreza concebida nesses termos não ignora que combatê-la não deve significar tomar como elemento central o incentivo ao consumo e ao acúmulo de propriedade e bens, como automóveis, para nos prendermos a um exemplo emblemático. Isso porque a universalização do acesso a bens dessa natureza não significará a ampliação das possibilidades sociais e individuais. O contrário é mais provável, isto é, pode representar, a médio e longo prazo, um obstáculo, na medida em que o aumento de carros traz um incontornável passivo ambiental²² e urbano. Por isso a necessidade de destacar, como forma de combater a pobreza, não a dimensão da posse, mas do acesso comum àquilo que foi socialmente produzido. Trata-se menos de possuir e mais de garantir acesso. Assim, uma noção crítica de pobreza não deve tomar a dimensão exclusivamente econômica como seu aspecto primordial – muito embora certamente esse seja um horizonte incontornável quando se pensa a pobreza.

O que se pretende ao apresentar a pobreza nesses termos é indicar, com alguma objetividade, não apenas como ela deve ser compreendida, mas também iluminar, ainda que de forma provisória e criticável, os níveis (gradação) em que esse fenômeno social pode ser identificado. Nesse sentido, algumas análises sociológicas podem auxiliar a identificar diferentes níveis de pobreza que envolvem, por sua vez, formas distintas de sofrimento social como, por exemplo, experiências de humilhação.

4. Pobreza, sofrimento social e humilhação

Considerar a pobreza como falta de acesso ao que foi socialmente produzido significa, entre outras coisas, entender que existem diferentes níveis de pobreza. Isso exige um esforço de tentar indicar contornos que permitem situar, de modo um pouco mais preciso, onde esses níveis aparecem nas dinâmicas sociais concretas. Nesse momento, alguns trabalhos recentes da sociologia brasileira podem ajudar. Ainda que

21 Peter Townsend apresenta em *Poverty in the United Kingdom* (1979) uma concepção de pobreza como *privação relativa*. Segundo ele, “A pobreza pode ser definida objetivamente e aplicada consistentemente apenas em termos do conceito de privação relativa” (TOWNSEND, 1979, p. 31, grifos meus). Essa forma de olhar para pobreza pode conviver com uma noção concebida em termos de falta de acesso. Porém, existe uma diferença que não nega o que Townsend apresenta, mas adiciona um elemento que considero decisivo para produzir uma noção crítica de pobreza: a superação dessa “privação relativa” não reside no incentivo à posse de garantias mínimas ou necessidades básicas de acordo com o padrão de alguma sociedade particular, mas na garantia de acesso ao que foi socialmente produzido nos termos apresentados acima.

22 Ainda que não seja possível desenvolver aqui essa dimensão, não se pode deixar de ressaltar que esse é um elemento cada vez mais central também quando se trata da pobreza e das formas de combatê-la. Particularmente porque “As populações *mais pobres* serão as primeiras a sofrer as consequências funestas do aquecimento global” (DARDOT; LAVAL, 2018, p.13, grifo meu). Cf também: MARQUES, Luiz. *Capitalismo e colapso ambiental*. Campinas: Edunicamp. 2016.

•
•

não seja possível apresentar aqui os detalhes mais precisos desse debate, há análises que apontam para momentos específicos que podem ser vistos como retratos de diferentes formas de pobreza.

De acordo com Jessé Souza, há uma parte da sociedade brasileira (1/3 segundo o autor) que pode ser pensada como “classe social condenada ao fracasso” (SOUZA, 2009, p. 121). Essa fração de classe está “abaixo dos princípios de dignidade e expressivismo, condenada a ser [...] apenas “corpo”, mal pago e explorado, e por conta disso é objetivamente desprezada e não reconhecida por todas as outras classes que compõem nossa sociedade” (SOUZA, 2009, p. 122). Essa fração da sociedade brasileira é conceitualmente descrita por Souza como *ralé*. O mesmo autor destaca ainda que, em especial a partir do início dos anos 2000, surgiu na sociedade brasileira “uma classe social nova e moderna, produto das transformações recentes do capitalismo mundial que se situa entre a *ralé* e as classes média e alta”. Essa nova classe se caracterizaria não apenas por estar “incluída no sistema econômico”, mas também por ser “produtora de bens e serviços valorizados” e ser “consumidora crescente de bens duráveis e serviços que antes eram privilégio das classes média e alta” (SOUZA, 2012, p. 26). Esse novo grupo social é conceitualmente entendido pelo autor como *batalhadores*.

Outra caracterização que pode ser considerada no mesmo sentido de tentar captar imagens de níveis mais precisos de pobreza é aquela mobilizada por André Singer como forma de explicar o que ele chamou de “raízes sociais e ideológicas do lulismo” (SINGER, 2009). Ao recuperar um argumento de Paul Singer, o autor utiliza a noção de *subproletariado* para designar aqueles que “oferecem sua força de trabalho no mercado sem encontrar quem esteja disposto a adquiri-la por um preço que assegure sua reprodução em condições normais”. Trata-se, no mais das vezes, de “empregados domésticos, assalariados de pequenos produtores diretos e trabalhadores destituídos de condições mínimas” de participação política. Em termos estritamente econômicos, os subproletariados estariam entre aqueles que possuem uma renda em torno de dois salários mínimos (SINGER, 2009, p. 98-99). Nessa mesma direção, outro trabalho que pode ser indicado aqui é o que mobiliza a noção de *precariado*. É desse modo que Ruy Braga recupera esse conceito que, segundo ele, possui muitas semelhanças com a noção de subproletariado, as divergências seriam mais de caráter sociocupacional e político. Para Braga, a “noção de precariado distingue-se da noção de subproletariado por duas razões: em termos sociocupacionais, retiramos da noção de precariado aquilo que Marx chamou de população pauperizada - assim como o lumpenproletariado [...]; em termos políticos, não acompanhamos a suposição segundo a qual as camadas menos qualificadas e mais mal pagas entre os assalariados não possuem condições de reivindicação e mobilização coletivas” (BRAGA, 2012, p. 26). Assim, precariado e subproletariado designariam esforços teóricos que olham para a mesma fração da sociedade brasileira, no entanto, elas retiram diferentes consequências, notadamente em termos políticos, que alimentam diferentes expectativas em termos de organização e crítica social.

De um modo geral, essas análises sociológicas podem ser compreendidas, embora esse não seja o objetivo específico de nenhuma delas, como investigações que pretendem, entre outras coisas, caracterizar diferentes níveis de um fenômeno social que, como tenho defendido aqui, pode ser teoricamente compreendido como pobreza.

Essa forma de olhar para esse fenômeno social permitirá, no entanto, conceber que sujeitos sejam pobres, em algum nível, mas não necessariamente se auto identifiquem nessa condição²³. Nesse momento, vale insistir nos efeitos benéficos daquilo que Renault chama de descentramento social do eixo psicológico que permitirá iluminar as formas com que determinados sujeitos estruturam o modo de avaliar a si mesmos em relação à pobreza.

Contudo, se a pobreza for pensada em termos de falta de acesso ao que foi socialmente produzido, será possível identificar a privação de outras dimensões da vida social, além do elemento econômico, que são igualmente decisivas como saúde de qualidade, alimentação de qualidade, educação de qualidade, momentos de ócio e descanso, etc. Lembrando sempre que o que dá a medida da *qualidade* aqui são as condições de possibilidade de satisfazer essas dimensões da vida considerando aquilo que foi socialmente produzido. Pensar a pobreza nesses termos pode contribuir para evitar a hipóstase do elemento econômico centrado na [falta de] propriedade. Nesses termos, *acessar* possui um potencial crítico maior do que *possuir*.

Assim, a análise deverá tomar a direção da ampliação do foco social a partir de onde a pobreza se origina. Tal como o sofrimento, conforme vimos acima, a pobreza também produz situações de humilhação e fragilização de laços sociais que possuem diferentes causas e gradações. De acordo com o que apresentam Rego e Pinzani, ao mobilizarem Avishai Margalit, a humilhação pode ser vista como “um comportamento ou uma situação que oferece a um indivíduo boas razões para afirmar que o respeito de si foi ferido”. Nesses termos, “a humilhação [...] se torna relevante somente quando as circunstâncias que a provocam dependem de ações ou omissões de outros atores”. Desse modo, “a responsabilidade da humilhação pode ser atribuída a determinados atores (indivíduos ou instituições) e podemos, portanto, exigir deles que deixem de agir de maneira a provocá-la ou que eliminem as circunstâncias humilhantes” (REGO; PINZANI, 2013, p. 45-46). Tomada nestes termos, a humilhação indica processos de desrespeito e de fragilização social, além de permitir a identificação da origem dessa forma de sofrimento. Mais que isso, é possível notar que há diferentes níveis de desrespeito que podem ser compreendidos como situações humilhantes que convivem com distintos níveis de pobreza.

Nesse sentido, a humilhação de uma pessoa pertencente ao que Jessé Souza chamou de ralé tem sua origem em relações de opressão brutais causadas por falta de condições mínimas de alimentação, moradia e saúde ou mesmo em situações de “abuso sexual e físico” (SOUZA, 2009, p. 129). Já entre os batalhadores, que tendem a possuir um nível médio de escolaridade um pouco maior que a ralé, o que se encontra é um tipo de humilhação produzida pelo medo e pela insegurança de perder um emprego que permite acessar alguns bens e serviços a mais em relação aos que compõem a ralé. Contudo, para os batalhadores, o pouco de escolaridade a mais não garante a permanência da “inserção melhor no mercado de trabalho”, tampouco o acesso aos níveis mais altos de escolaridade nas melhores instituições de ensino. Pior que isso, esse avanço induz também uma “inflação [...] da força de trabalho minimamente escolarizada”. Isso

23 Aqui, vale dizer, não se trata de diagnosticar um traço que tornaria os pobres definitivamente incapazes de compreender a própria condição e, por isso, haveria alguma necessidade do teórico se colocar como mensageiro da crítica. Contudo, isso não implica em desconsiderar que, conforme afirmam Walquiria Leão Rego e Alessandro Pinzani a respeito da dramática limitação dos horizontes de experiência de vida que caracteriza as famílias mais pobres no Brasil, “A falta de contato com outras realidades que não aquela de seu núcleo familiar e do contexto social mais imediato [...] faz que as crianças das famílias [mais] pobres não consigam nem sequer imaginar que outra vida é possível, que um dia poderão sair do próprio ambiente ou modificá-lo profundamente” (REGO; PINZANI, 2013, p.178-179). Aqui é possível enxergar, especialmente entre os mais pobres, um fenômeno de rompimento temporal com o passado e com o futuro que prende os sujeitos em um presente marcado, entre outras coisas, por profundas formas de humilhação (RENAULT, 2008, p. 42). De todo modo, e isso é absolutamente decisivo, “o bom ponto de vista para a filosofia social”, conforme destaca Fischbach, “é o ponto de vista dos oprimidos”. Isso significa que a Filosofia social deve não apenas “reconhecer as capacidades de seus agentes, mas deve também buscar desenvolvê-las e reforça-las” fornecendo “argumentos e análises que contribuam de modo decisivo para determinação do que é possível considerar” como sofrimento (FISCHBACH, 2009, p. 156-157).



tudo somado cria no pobre batalhador uma sensação constante de que pode “ser substituído a qualquer momento” (SOUZA, 2012, p. 79). Assim, a condição social e economicamente superior dos batalhadores em relação a ralé, não neutraliza a humilhação, isto é, não evita a experiência do desrespeito, mas modifica suas causas e a forma de expressá-las, por exemplo: o medo do abuso sexual e físico (mais frequente na ralé) dá lugar ao medo de perder o emprego (mais evidente entre os batalhadores).

Um nível um pouco diferente de sofrimento pode ser notado em relação ao medo da não realização das expectativas socialmente construídas entre aqueles que alguns autores (SOUZA e LAMOUNIER, 2010) chamaram de “nova classe média”²⁴ brasileira típica do início dos anos 2010. Para os autores, a ampliação da renda de uma massa de trabalhadores, naquele momento, produziu o aumento do poder de compra suficiente para que essa parcela da sociedade pudesse adquirir casa própria, automóveis e acessar maiores e melhores níveis de escolaridade. Para 97% dos entrevistados naquela pesquisa, essa fração de classe considera a educação²⁵ de qualidade um fator “essencial” ou “muito importante” para vencer na vida. Assim, o que surge aqui como causa de sofrimento não são situações de violência corporal ou o receio de perder o emprego, mas a insegurança em relação ao futuro e a manutenção da nova posição alcançada. Para lidar com essa insegurança, entre outras coisas, os autores sugerem que “a nova classe média precisa aproveitar melhor o seu potencial de participação política” (SOUZA e LAMOUNIER, 2010, p. 6). Nota-se assim diferentes gradações de pobreza, a ralé está mais próxima da falta de acesso ao mínimo, mas os batalhadores e a chamada “nova classe média” possuem um pouco mais de acesso ao que foi socialmente produzido. Tais níveis de pobreza apresentam diferentes formas de sofrimento social que podem ser traduzidos em diferentes modos de humilhação causados pelo medo de violência corporal, pela ameaça de perder o emprego ou pela insegurança de manter o frágil *status* social recentemente conquistado. Vale ressaltar, no entanto, que se o sujeito é incapaz de acessar aquilo que foi socialmente produzido, essa incapacidade não pode ser entendida simplesmente como uma limitação individual²⁶, mas como denúncia da inaptidão da atual forma social de tornar comum o acesso àquilo que ela produz.

É nesse sentido que parece-me razoável supor que, se o atendimento ao que se entende por necessidades básicas ou condições mínimas desconsidera o nível da riqueza socialmente produzida, então ele não é condição suficiente para superação da pobreza. No mais das vezes, o movimento representado pelo esforço explícito de garantir o mínimo para muitos frequentemente opera como justificativa implícita que legitima a posse do máximo para poucos. Esse tipo de expediente legitima análises que reduzem a dimensão crítica às expectativas de superação da barbárie lá onde se poderia enxergar potenciais emancipatórios mais promissores²⁷. Difícilmente tais caminhos conseguem escapar de abordagens que adotam o que Jaeggi chamou de “agenda meramente liberal” teoricamente incapaz de “demandar mais”. Uma das consequências do expediente criticado por Jaeggi seria um recuo nas expectativas de emancipação (JAEGER, 2021, p. 210). Uma forma de evitar esse cenário é compreender que a concepção mesma de sofrimento não pode

24 Nesse trabalho, publicado em 2010, os autores consideraram pertencentes a classe média famílias com renda entre R\$ 1115,00 e R\$ 4807,00 (SOUZA e LAMOUNIER, 2010, p. 2).

25 Segundo os autores, entre 1995 e 2007, o percentual de pessoas com 11 anos ou mais de estudos saltou de 20% para 40% entre aqueles que possuem emprego formal. Cf. (SOUZA e LAMOUNIER, 2010, p. 168).

26 Como é o caso, segundo Ugá, das políticas públicas propostas pelo Banco Mundial, o qual divide os indivíduos em dois grupos: os incapazes e os competitivos. Pobre seria o indivíduo incapaz; por isso o papel das políticas de combate à pobreza formuladas pelo Banco teriam como horizonte transformar o indivíduo incapaz em alguém capaz e competitivo (UGÁ, 2004, p. 60).

27 Evidentemente, não penso que o combate à pobreza possa se reduzir apenas ao campo de um reposicionamento teórico formulado a partir de contornos pretensamente mais críticos. Sobre esse aspecto, vale destacar Chantal Mouffe quando afirma que: “É sempre por meio de lutas políticas que se constrói o sentido das noções políticas fundamentais”. Contudo, insiste Mouffe, “o confronto sobre sua significação é uma dimensão crucial da luta” política. Cf. https://outraspalavras.net/movimentoserebeldias/chantalmouffe-nao-subestime-o-populismo-de-esquerda/?fbclid=IwAR22_7Gvff0CNtC468kXgLQOhzmBUbY6fWeCHzjymwEmo8PbgJwNk9cYq7A

estor desconectada do “discurso social acerca do sofrimento”²⁸ (RENAULT, 2008, p. 266). Nesse particular, os trabalhos no campo da sociologia também oferecem elementos decisivos para a construção de uma análise que se oriente pelos fenômenos produzidos por cada nível específico de pobreza e, ao mesmo tempo, permitem que se verifique diferentes formas de sofrimento presentes em cada cenário.

5. Considerações finais

Conforme pretendi mostrar aqui, a pobreza pode ser concebida como falta de acesso ao que foi socialmente produzido e o sofrimento social é um afeto que envolve, entre outros aspectos, diferentes experiências de insatisfação, desrespeito e de enfraquecimento dos laços sociais. Trata-se, em termos gerais, de experiências negativas. Pensado em relação direta com a pobreza, o sofrimento aparece como diferentes formas de afeto produzidos pela falta de acesso ao que foi socialmente produzido. Assim, pobreza e sofrimento social possuem *dinâmicas semelhantes*. A falta de acesso ao que foi socialmente produzido (pobreza) implica em experiências negativas que, no campo afetivo, pode ser traduzida em termos de sofrimento social. É nesse sentido que penso ser possível conceber o sofrimento social como dimensão da pobreza.

Outro elemento que procurei destacar foi que a pobreza tomada como algo que orbita em torno do mínimo é uma tendência teórica que orienta boa parte das pesquisas sobre esse tema. Uma das consequências dessa aproximação é que ela tende a escamotear um movimento de legitimação indireta da pobreza. A falta de acesso a qualquer um dos bens socialmente produzidos (casa, comida, saúde, educação, formas de descanso etc) expõe diferentes níveis de pobreza, aqui os conceitos de ralé, batalhadores, subproletariado, precariado e nova classe média ajudam a ilustrar esse cenário. Porém, a garantia mínima de acesso a esses bens não constitui a superação da condição de pobreza, uma vez que esse é um fenômeno que possui diferentes gradações.

A leitora e o leitor poderiam ainda se perguntar pelos ganhos de uma concepção de pobreza formulada nesses termos. De um modo geral, trata-se de um esforço inicial de explorar a possibilidade de contribuir com a construção de uma noção de pobreza pretensamente mais crítica. Em que sentido? No sentido de evitar que os princípios teóricos que são mobilizados para construção de políticas públicas²⁹ de combate à pobreza, não legitimem (mesmo que de forma implícita e não confessada) a garantia do mínimo como condição suficiente para superação dessa forma social de opressão e sofrimento. Uma noção de pobreza que se constrói em torno do mínimo sempre corre o risco, especialmente quando precisa ser transformada em políticas públicas, de coagular as exigências de sua superação em termos que dificilmente se distinguem daquilo que Marx um dia chamou de “existência animal”.

Por fim, vale destacar que, enquanto experiência negativa que também possui gradações, o sofrimento social pode ser identificado nos vários níveis em que a pobreza se apresenta. Aqui, mais uma vez, conceitos como ralé, batalhadores, precariado, subproletariado e nova classe média podem ser compreendidos como esforços teóricos que pretendem fotografar momentos em que a pobreza se apresenta em diferentes níveis e com variadas formas de sofrimento. É nesse sentido que as distintas experiências de humilhação, pensadas como situações que oferecem razões para que os sujeitos possam afirmar que o respeito de si

28 É nesse sentido que trabalhos como *Vozes do Bolsa Família* ganham relevância. Isto porque o sofrimento social das mulheres não é descrito pelos autores como uma patologia detectada apenas a partir de um critério externo, mas também a partir do “discurso social do sofrimento” emitido diretamente pelas pessoas implicadas no problema objeto de investigação. Cf. REGO, Walquiria Leão; PINZANI, Alessandro. v. São Paulo. Editora UNESP. 2013.

29 No Brasil, o antigo Programa Bolsa Família (PBF), descaracterizado no atual governo, é um exemplo. Isso não invalida, absolutamente, todos os ganhos (que não foram poucos e há inúmeros trabalhos que mostram isso), trazidos por esse programa de transferência direta de renda. Trata-se aqui, isso sim, de um esforço de ampliação do horizonte crítico e não de ignorar os ganhos alcançados pelo PBF que, de resto, são evidentes.

foi ferido, ajudam a esclarecer diferentes modos de sofrimento ligados aos variados níveis de pobreza. Se para ralé a humilhação está ligada às experiências de violência corporal e sexual, para os batalhadores ela está mais próxima do medo de perder o emprego; para a assim chamada nova classe média ela está ligada ao receio de regressão no processo de ascensão social.

Referências bibliográficas

- BRAGA, Ruy (2012). *A política do precariado: do populismo à hegemonia lulista*. São Paulo: Boitempo.
- CRÉDIT SUISSE (2020). *Global wealth report 2019*. Zurich: Switzerland, 2020.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian (2018). *Comum: Ensaio sobre a revolução no século XXI*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo.
- DIERTERLEN, Paulette (2006). *La pobreza. Un estudio filosófico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FISCHBACH, Franck (2015). *Le sens du social: les puissances de la coopération*. Québec: Lux Editeur.
- _____ (2009). *Manifeste pour une philosophie sociale*. Paris: Éditions La Découverte, 2009.
- HICKEL, Jason (2018). *The divide: a brief guide to global inequality and its solutions*. New York: W.W. Norton & Co.
- HORKHEIMER, Max (1975). Teoria tradicional e Teoria crítica. In: BENJAMIN, Walter; HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural.
- JAEGGI, Rahel (2021). “Rejoinder”. *Critical Horizons*. vol 22: 2, 197-23.
- LEÃO REGO, Walquíria; PINZANI, Alessandro (2013). *Vozes do Bolsa Família*. Autonomia, dinheiro e cidadania. São Paulo: Editora UNESP.
- LIPTON, Michael (1988). *The poor and the poorest. Some interim findings*. Washington: World bank.
- MARCUSE, Herbert (2015). *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. Robespierre de Oliveira, Deborah Christina Antunes e Rafael Cordeiro Silva. São Paulo: Edipro.
- MARQUES, Luiz (2016). *Capitalismo e colapso ambiental*. Campinas: Edunicamp.
- MARX, Karl. (2004) *Manuscritos econômicos-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo.
- MOUFFE, Chantal (2020). “Não subestimem o populismo de esquerda”. Acessado em 12/01/2021. https://outraspalavras.net/movimentoserebeldias/chantalmouffe-nao-subestimem-o-populismo-de-esquerda/?fbclid=IwAR22_7Gvff0CNtC468kXgLQOhzmBUbY6fWeCHzjymwEmo8PbgJwNk9cYq7A
- PAUGAM, Serge (2013). *Les formes élémentaires de la pauvreté*. Paris: PUF.
- PIKETTY, Thomas (2020). *Capital e ideologia*. Trad. Dorothée de Bruchard e Maria de Fátima Oliva do Couto. Rio de Janeiro: Editora Intrínseca.
- POGGE, Thomas (2002). *World poverty and human rights: cosmopolitan responsibilities and reforms*. Polity Press: Cambridge.

RENAULT, Emmanuel (2020). "Critical theory, social critique and knowledge". *Critical Horizons*. vol 21:3, 189-204.

_____. (2008). *Souffrances sociales: philosophie, psychologie et politique*. Paris: La Découverte, 2008.

SILVA, Hélio Alexandre (2021). "A critique of poverty: exploring the underground of social philosophy". *Theoretical Practice*. (42) 4: 139 - 165.

SINGER, André (2009). "Raízes sociais e ideológicas do lulismo". In: *Novos Estudos*. Cebrap. n.85.

SRINIVASAN, Thirukodikaval Nilakanta (1977). *Poverty: Some measurements problems*. World Bank reprint series: New Delhi, India.

SOUZA, Jessé (2009). *Ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

_____. (2012) *Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

SOUZA, Amaury de; LAMOUNIER, Bolivar (2010). *A Classe Média Brasileira. Ambições, valores e projetos de sociedade*. Rio de Janeiro:Elsevier; Brasília, DF: CNI.

TOWNSEND, Peter (1970). *The concept of poverty*. London: Heinemann.

_____. (1979). *Poverty in the United Kingdom: a survey of household resources and standards of living*. Harmondsworth: Penguin Books.

UGÁ, Vivian Domínguez (2004). "A categoria pobreza nas formulações de política social do Banco mundial". In: *Revista de sociologia e política*. Curitiba, 23, p. 55-62.

Practical rationality for poverty mitigation policies – A comparison between Onora O’Neill and Alasdair MacIntyre

Racionalidade prática para políticas de mitigação da pobreza – Uma comparação entre Onora
O’Neill e Alasdair MacIntyre

Rafael Carneiro Rocha
rafaelcarneirorocha@gmail.com

Abstract: In this article, we will present some epistemic aspects of an approach that we will conveniently call - and not from a rigorous historical pretension - “Aristotelian”, such as that of Alasdair MacIntyre, and epistemic aspects of an approach that we will also conveniently call “Kantian”, such as that of Onora O’Neill. Our choice in comparing these two specific approaches and their respective strong points is justified because their attention to analysis of deliberation and action seem to deal successfully with the problem of the relevant descriptions. Our hypothesis is that the presentation of these different perspectives, in terms of practical rationality for the formulation of poverty mitigation policies, would allow us to verify that the Aristotelian approach is contextually efficient, while the Kantian approach is universally demanding. However, if we take into account that a certain international political and economic conjuncture makes poverty mitigation difficult, the addressing of this problem would need to occur in a globally efficient and universally demanding manner. In this sense a Kantian theory of obligation seems to provide epistemic requirements necessary for the formulation of efficient policies.

Keywords: Practical reasoning; poverty; obligation; justice; beneficence; virtue.

Resumo: Neste artigo, apresentaremos certos aspectos epistêmicos de uma abordagem que chamaremos convenientemente - e não a partir de rigorosa pretensão histórica- de “aristotélica”, como aquela de Alasdair MacIntyre e aspectos epistêmicos de uma abordagem que também chamaremos convenientemente de “kantiana”, como aquela de Onora O’Neill. Nossa escolha em comparar essas duas abordagens específicas e seus respectivos pontos fortes se justifica porque a atenção delas à análise da deliberação e da ação parece lidar com sucesso em respeito ao problema das descrições relevantes. Nossa hipótese é que a apresentação dessas diferentes perspectivas, em termos de raciocínios práticos para a formulação de políticas de mitigação da pobreza, nos permitiria verificar que a abordagem “aristotélica” é contextualmente eficiente, enquanto a abordagem “kantiana” é universalmente exigente. No entanto, se levarmos em consideração que certa conjuntura internacional política e econômica dificulta a mitigação da pobreza, o enfrentamento desse problema precisaria ocorrer de forma globalmente eficiente e universalmente exigente. Nesse sentido, uma teoria kantiana da obrigação parece fornecer requisitos epistêmicos necessários para a formulação de políticas eficientes.

Palavras-chave: Razão prática; pobreza; obrigação; justiça; beneficência; virtude.



1. Introduction

In this article, we will present certain epistemic aspects that underlie some political decision-making procedures that could attempt to mitigate poverty, with attention to two different approaches that we will call each one of them as “Aristotelian” and “Kantian”. In the expression “poverty mitigation” we try to assimilate other types of political challenges, such as “development promotion” and “hunger eradication”. We also highlight that it is not our propose to do historical examinations that would assess Aristotelian or Kantian rigor in the perspectives studied here, that is, whether the authors presented here are a genuine Aristotelian or a genuine Kantian. Moreover, our aim is not to contrast the normative bases of a deontological approach with a virtue-based approach, but to present such comparative framework in terms of their different scope possibilities. The option for these two approaches is justified because their normative bases, although divergent, seem to respond with some success to what contemporary philosophy of action treats as the problem of the relevant description. We will discuss this in the next section.

Those two different approaches seem both methodologically attentive to the analysis of deliberation and action, in which the practical rationality has a political activity as a conclusion. We suggest that those theoretical perspectives may rise as Aristotelian in the form of a “theory of virtues”, or as Kantian in the form of a “theory of obligation”. The Aristotelian perspective, in the form of a “theory of virtues” will be presented as that advocated by Alasdair MacIntyre, while the Kantian perspective, in the form of a “theory of obligation” will be presented as that advocated by Onora O’Neill. We suggest that these different epistemic approaches can be compared in this way: the Aristotelian based perspective of a practical rationality is explained in terms of moral and intellectual qualities and the Kantian based perspective of practical rationality is explained by principles that determine action, which are divided into perfect duties and imperfect duties.

We therefore try to place these different approaches as candidates for a philosophical examination of the relation between practical rationality and poverty mitigation policies, with the hypothesis that the Aristotelian approach applies more efficiently to local policies, while the Kantian approach seems to be more promising for the establishment of global policies.

There could be several theoretical possibilities inspired in different normative basis to guide policies of poverty mitigation, but we accompany Onora O’Neill’s proposal according to which there are four necessary requirements to provide principles, rules or standards that would have – if we take it in terms of a practical syllogism - an appropriate action for mitigation of poverty as conclusion. Here are the requirements: 1) provision of universal standards for action (we will call this requirement “universality”), 2) criticism of current moral concepts and standards, 3) accessibility and 4) guide for action (O’NEILL, 1986, p.121-123)¹. We also highlight that those four requirements seem to fit the methodology that we consider as attentive to the analysis of deliberation and action, since they may function as premises of a practical syllogism that would have an action as a conclusion.

In the next section we will present an important challenge imposed by the analysis of deliberation and action which, in our view, the Aristotelian and Kantian approaches have the advantage to give positive responses.

¹ We suggest that an examination of practical rationality related to an Aristotelian model of a practical syllogism would be applicable to the O’Neill’s claim that universal principles of action must be the focus of practical reasoning (O’NEILL, 1996, p.66-90). In this sense, the universal principles of action can be considered as major premises of practical syllogisms.

2. The problem of relevant descriptions

We do not offer what would be a third criterion or a criterion of our own to evaluate the Aristotelian and the Kantian approaches because, as we said before, what we try to do is not a contrast between a deontological ethics and a virtue one. What we will try to do is a comparison which highlights their respective positive points in terms of practical rationality for poverty mitigation policies.

We think that a first general and strong point of those two approaches is that they both seem to offer positive responses to the problem of relevant descriptions. Certain contemporary philosophy of action is concerned with the conditions of possibility for normative statements in Ethics. In this respect, one of the main problems discussed is that of the relevant descriptions. Therefore, our choice of one specific Aristotelian approach and of one specific Kantian approach is justified because they both seem to accommodate responses to the demands of the problem of relevant descriptions.

Onora O'Neill is methodologically attentive to the description of the deliberation and the action, but she recognizes the difficulty that occurs when a problem is put by a descriptive analysis of the action:

"The problem could be put as follows: obligations to do or omit actions of various sorts are individuated by act descriptions. (...) Obligations are met when those who hold them act and forbear in ways specified by certain descriptions. Since descriptions are indeterminate, no obligation wholly specifies the ways in which it may be fulfilled. (...) If the vocabulary of action of different contexts varies greatly, how can there be universal or even widespread obligations? (O'NEILL, 1986, p.123)

In an article about the problem of relevant descriptions, Onora O'Neill says this issue had been pointed out mainly by Elizabeth Anscombe as a central source of the alleged failure of modern moral philosophy². After all, if an action as an act-token can fall under several true descriptions, this instance can also fall under several possible principles of action (O'NEILL, 2018, p.15). Before we dwell on the issue of the Aristotelian and the Kantian proposals, we present what would be the difficulty of a consequentialist approach to deal with the challenge of the relevant descriptions. We think that a critique of such an approach can clarify us about the strong points of the two approaches that we will discuss later.

The problem of the relevant descriptions could compromise an imposition of practical universal demands for an ethics, thus generating a framework of relativism to the context in which an action occurs. O'Neill herself asks: "Where perceptions of action diverge radically, how can there be generally accessible reasoning about obligations? Is not such reasoning as unavoidably tied to local context as is accessible reasoning about results?" (O'NEILL, 1986, p.124).

According to O'Neill, a consequentialist theory could be a response to the framework suggested by moral skepticism, in which it would be rejected: all moral rules, all conceptions of obligation or duty and all claims about rights that are not merely legal positive rights. In this sense, the fundamental category for consequentialists would be some conception of good, based on the maximization of good consequences. However, the global tackling against poverty is a high practical demand and, according to O'Neill, the consequentialist position is the most demanding one from the agency's point of view, and possibly even more demanding for agents than those positions that ostensibly emphasize rules, duties and rights (O'NEILL, 2009).

2 In the article "Modern Moral Philosophy" Elizabeth Anscombe defends that investigations in Moral Philosophy must be banned until we have a consideration of what a human action would be and how the description of its operation would be affected by its intention (ANSCOMBE, 1981, p.29).

O'Neill's consideration of a consequentialist approach is based on Peter Singer's influential position on the issue of global poverty mitigation. The high demand of the consequentialist position is found in Singer's argument that for tackling poverty those who live comfortably owe much more to the poor than what had been widely assumed. In the influential article "Famine, Affluence and Morality", the author argues that the omission of the people who live in rich countries is not morally justified and that both their conceptual schemes and their ways of life must be changed (SINGER, 1972, p.230).

However, according to O'Neill, the fundamental claims of consequentialist maximization would be flawed, not because they would be too demanding, but because - from a practical point of view - they would not be able to guide action, thus failing to provide a basis for an ethical position with practical implications. In relation to the reasoning aspect which provides guidance for action, agents of consequentialist position would have to make unfeasible calculations, such as calculating all the expected consequences - but even if those calculations were feasible, a consistent parameter would still be missing to assess the calculation itself (O'NEILL, 2009). As previously stated, it is necessary for O'Neill criticism a requirement to guide the type of actions that would promote poverty mitigation, and that criticism could be expressed in examining or reviewing morally pre-established parameters.

3. An Aristotelian approach to poverty mitigation policies

In a book published in 2016, "Ethics in the conflicts of Modernity: An essay on Desire, Practical Reasoning", Alasdair MacIntyre presents a critic of the deliberative aspect of the consequentialist position. Before we present that, we will expose some points concerning the way in which the author conceives practical rationality as a justification for action in the political sphere, specifically with respect to the mitigation of poverty. The following presentation from what we call an Aristotelian point of view in MacIntyre will allow us to compare the perspective of the virtues with the perspective of the obligations of Onora O'Neill in an epistemic framework also attentive to the analysis of deliberation and action. After exposing that, we will analyze how Onora O'Neill - with Kantian inspiration - offers her theoretical perspective of guidance for poverty mitigation policies.

According to MacIntyre the practical rationality of a consequentialist position can be described in concepts related to the dominant economic order in which the maximization of good consequences is foreseen if there is mutual satisfaction between agents in negotiation and if their preferences are mutually and maximally fulfilled. In this context, decision-making procedures are those that can be described from typical questions of contemporary economic theories, such as Decision Theory and Game Theory. "What is the best strategy to adopt given that other players will adopt their best strategies?" is an example of a typical question of those theories that often rises as a question of practical rationality in agents and agencies familiarized with the economic paradigms of the actual economic order (MACINTYRE, 2016, p. 186). However, when the problem of the poverty is considered, a practical rationality based on prevailing economic paradigms would be inadequate, because its conclusions take into account the exchange of advantages that certain people could not offer: after all, an agent can be useful and helpful before anyone that has wealth, power and influence to satisfy her preferences, but how would she benefit from those who suffer from deep destitution? (MACINTYRE, 2016, p.187)

MacIntyre recalls that in the period from 1990 to 2010 there had been a significant decrease in poverty in the world, in which the proportion of the populations of the poorest countries that lived in extreme poverty declined by 43%. However, even if the reduction of poverty had as one of its main causes the economic growth of developing markets, it is something that rational maximizers have reason to promote only insofar as the good consequences are compatible with what is required to promote their own interests. Then MacIntyre states:

“Think now on the one hand of the plight of those populations, whether in developing or in advanced economies, who lose out in the competition to benefit from investment and who have no other remedy for their poverty, and on the other of the considerations relevant to rational investors attempting to maximize the return on their investment. The latter have no reason at all to take account of, let alone to take responsibility for, the former (MACINTYRE, 2016, p.187).

Furthermore, MacIntyre relates the practical rationality of the current economic order as a guide for policies that cause inequalities, thus blocking the very mitigation of poverty. Agents engaged in marketing transactions need a wide and complex institutional structure, at national and international levels, that enable business to be conducted. However, in a perspective in which the practical rationality of maximizers is involved, market agents will try to reduce their expenses and maximize, as much as possible and through political engagement, the participation of public expenditures in the financing of favorable business environments. Therefore, MacIntyre claims: “Growing inequality in outcomes is not an accidental feature of any society in which those with money and power are rational maximizers, even when those maximizers are constrained maximizers” (MACINTYRE, 2016, p.188).

Given the practical rationality of the maximizers, moral rules for poverty mitigation are viewed with suspicion by MacIntyre. This is explained because the morality, in MacIntyre’s conception, is also expressed in function of the current practical rationality; therefore, poverty mitigation would be something to be faced from a philanthropic point of view by the generators of inequalities themselves. Thus, according to the author, obedience to morals is what allows Western governments to make, for example, those promises of aid that in future cost-benefit analyzes are usually broken (MACINTYRE, 2016, p.188).

MacIntyre considers that Morality and institutions of state and market shape social relations directly and indirectly, insofar as people’s practical rationality is widely informed by the ethics of the State, the Market and the rules of Morality (MACINTYRE, 2016, p.188, p.166-167). As a counterpoint to a predominant practical rationality in capitalist societies, MacIntyre suggests the advantage from the neoaristotelian point of view regarding practical rationality.

In such an approach, which involves a syllogistic perspective, answers to the question “Why did you act in such a way?” are the premises, while the conclusion of them is the action itself. From this syllogistic perspective, presented by Aristotle in *De Anima* (434a16-21), in which rationalization results in action, MacIntyre states that the character of the agent and the nature of its practical rationality determine the type of action carried out. In turn, the agent’s ability to distinguish genuine goods from apparent goods in the deliberative process is a matter that depends on her moral and intellectual qualities, that is, on her vices and virtues. Therefore, virtues are qualities that enable agents to evaluate and order goods that are at stake in a particular situation - and to be rationally practical is to know how to evaluate and order goods (MACINTYRE, 2016, p.188, p.189-190).

In terms of poverty mitigation, the author mentions the changes that had enabled urbanization and development in education, health and basic sanitation in the Monte Azul *Favela*, in the beginning of the 21st century, in the city of São Paulo as a good practice of rational agency. By contextualizing São Paulo as a model of city in which the impressive economic growth resulted in inequalities typical of capitalism (wealth for the few, moderate prosperity for so many others and huge areas of gross poverty for the excluded), MacIntyre seeks to show that the development of Monte Azul, instead of had being brought about by agents who had rationalized through competitive advantages, it was driven by cooperative activities that had involved the evaluation of common goods and the means necessary to achieve them:

“Particular working groups and more general groups have met regularly for deliberate discussion on how to define and achieve the common goods with which they are concerned, on how to obtain the resources needed for their struggles, and how to mobilize political support, embarrassing national and municipal governments and elites that claim to be concerned for the poor, but who are strikingly unresponsive to the poor who do not organize politically” (MACINTYRE, 2016, p.181).



Since the 1970's the Monte Azul Community Association have been promoting community efforts and mobilizations within the public power that had lead to advances in urbanization and housing conditions, with the provision of water and electric energy services, sewage canalization and the installation of health, education, assistance and leisure services. According to MacIntyre, the activities of the Monte Azul Community Association that had enabled local development are explained in terms of virtues, such as political prudence, justice, courage and temperance, and adds that there are numerous world examples of groups that have had achieved goods relevant to their communities through practical rationalization that escapes the economicist paradigm which is the moral order in force in Western nations (MACINTYRE, 2016, p.181-182).

It is true that policies for poverty mitigations whose agents are virtuous individuals - such as a courageous president of an association, or a prudent financial planner which is responsible for contracting services for the installment of a local school or a local hospital, or a religious leader with a sense of justice, whose efforts to raise funds to the poor neighbors of her parish is more oriented to the richer ones – might be explained in terms of a non-utilitarian practical rationality, but the very efficiency of those policies conducted by some virtuous agents is locally observed, and not efficient for the eradication of the causes that produce inequalities and poverty. As we will see next a “Kantian” approach has the positive point of being more universally demanding than the “Aristotelian” approach.

4. A Kantian approach to poverty mitigation policies

Practical rationality plays also an important role in Onora O'Neill's ethical project. She constantly argues that ethics needs not only convincing starting points, but convincing ways of proceeding from those starting points. Also in O'Neill's project, ethical judgment is not based on the discovery of ethical characteristics about the world, but on the construction of ethical principles, which have to meet universalizing requirements of justice and be accessible.

In seeking to respond to the impasse of modern moral philosophy as presented by Elizabeth Anscombe, Onora O'Neill adopts the strategy of focusing her analysis on practical epistemic aspects, instead of emphasizing the practical aspect of action through a theory of virtues. Beyond methodological issues, a central point for Onora O'Neill concerns the primacy of the obligation over rights. Kant's conceptions of obligation are taken into account by O'Neill in her outlining of a starting point for deliberation and for action that would lead to a less unfair international economic and political order. She seeks to defend the thesis that a theory of obligation that can guide action must provide “moves” in which there would have been transitions from abstract descriptions to more specific descriptions of problems and obligations of particular agents in a certain context of action (O'NEILL, 1986, p.124)

O'Neill's practical emphasis on the analysis of the deliberative stage seeks to dissolve the obstacles of moral skepticism. Practical judgments, which includes ethical judgment, are not oriented to action-tokens, so the problem of indeterminacy of descriptions would not apply. After all practical deliberations guide the action, instead of judging actions that had already been taken (O'NEILL, 2004, p. 22). Besides, according to O'Neill to confuse appreciation of particular situations with practical judgments is to take a spectator view of moral life (O'NEILL, 2004, p.24).

In overcoming the possibility of moral skepticism, O'Neill defends a theory of obligation that comes to provide a critical method for determining what are the relevant problems, whose problems are these and what actions are available. She points out that only if we have a critical consideration of deliberation, namely, of the specificatory reasoning by which a moral agenda can be established, debated and revised,



will ethical reasoning avoid echoing local considerations of problems, responsible people and applications (O'NEILL, 1986, p.125).

As we have noted earlier, a theory of virtue, like that of MacIntyre, also predicts the relevance of a practical rationality that criticizes the conditions for action established by current morality. But while MacIntyre's conception of practical rationality starts from an Aristotelian conception of the agent's moral and intellectual qualities that determine virtue or vice, O'Neill adopts the Kantian epistemic perspective in which practical rationality – as we will present - is explained by universal principles of obligation.

O'Neill makes use of the Kantian distinction between determinant judgment (judgment that subsumes the particular to the universal) and reflective judgment (judgment that seeks to find the universal in the particular). This distinction is philosophically important because in all reasoning about action, agents and agencies have to judge (determinantly) what is necessary to act according to certain principles and have to judge (reflexively) on which principles and descriptions certain problems, acts or policies are being exemplified. According to O'Neill, when it comes to establishing policies to mitigate poverty, the beginning of the answer to a question such as: "What constitutes charitable action for the poor and hungry?" starts from standardized and reputable examples, since agents and agencies are not ideal deliberators. However, an approach that takes into account the role of reflective and determinant judgments does not limit itself to pre-established ethical perspectives (O'NEILL, 1986, p.126-128).

Practical deliberations may take as a starting point virtuous located examples: the case of the Monte Azul Favela cited by MacIntyre could be a starting point for a political decision making process elsewhere. However, if we understand - as MacIntyre himself suggests - that the causes of inequalities and processes of exclusion also involve agents and agencies that operate internationally according to moral economic standards, some deliberations about actions of mitigating poverty must also be carried out in a global perspective in which universal principles would have to be applied.

It seems that a theory of virtue offers accessibility, criticism and provides orientation for action through a conception of practical rationality based on virtue. However, when a global problem is concerned, Onora O'Neill's Kantian inspired approach is attentive to the fulfillment of the requirement of universality. According to O'Neill, Kant is a unique model of provision for a theory of universal obligation:

"... nobody travelled further towards a universal theory of obligation than Kant. Even if he did not provide a map for the whole journey, he charted large stretches of it. His map may point us towards a theory of obligation which is generally accessible, yet is neither so vague and 'thin' it cannot guide action or so bound to locally established categories of thought that it cannot criticize them. From the frontier it may be possible to see the outlines of further terrain that must be charted if the boundaries of reasoning about world hunger and poverty are to be pushed back by modes of deliberation that are generally accessible yet action-guiding. (O'NEILL, 1986, p.131)"

In Kant the relatively abstract principles of obligation can be divided into two groups that demand universality: principles for determining perfect duties (which include justice) and principles for determining imperfect duties (which include beneficence). The universal obligation not to act unjustly according to maxims (principles of action) of non-deception and non-coercion is the perfect duty. But it is worth mentioning that what imperfect duties are constituted of are also obligations, and are also universal: namely the obligation of respect, help and the development of capacities. Therefore, the Kantian ethics in the reading of Onora O'Neill - which foresees obligations of justice, beneficence and development – seems to emerge as a reasonable possibility for the direction of actions focused on poverty mitigation (O'NEILL, 1986, p.144-146).

Even though in an unjust and needy world there is more scope for respect and the necessity of helping the poor - which implies the fulfillment of imperfect duties - no aid activity or promotion of talents could



provide institutional conditions that would guarantee absence of coercion and deception. It is an important emphasis on O'Neill's Kantian approach that imperfect obligations are also obligations, but she points out that neither respect nor the provision of skills can replace justice. According to her, the present economic and international order is unjust because it normalizes and often institutionalizes coercion and deception. In addition, that order fails in respecting and fostering the development of the skills necessary for human lives to include autonomous actions. In contrast to that, a just global order should be incorporated into economic and political structures that would do not institutionalize either coercion or deception, thus respecting rationality and autonomy. However, O'Neil admits that since institutional structures are far from just, imperfect duties can often be the only and incomplete answers to human needs (O'NEILL, 1986, p.144-163).

The urgency of promoting imperfect duties implies necessarily in targeting beneficiaries. Beneficence cannot be expressed in a policy of meeting all the needs and the development of all talents. So how could selective beneficence or selective development be justified in a Kantian approach? O'Neill's answer assumes that the issue is indeed a problem when a utilitarian or rights-based approach is at stake. When utilitarians consider beneficence as a complete social virtue, they are unable to avoid the suggestion that selectivity drives ethical concern locally and makes it impossible its adequacy to deliberations on global problems. In turn, rights theorists treat selective beneficence in a supererogatory perspective and not as an obligation for everyone. A Kantian consideration of beneficence would avoid these dilemmas because it considers beneficence as an obligation - even though beneficence is not a central part of a theory of obligation (O'NEILL, 1986, p.159-161).

Finally, when O'Neill considers the relation between justice, beneficence and policy formulations she concludes that there is no incompatibility between beneficent activity and political activity, when there is the same objective of mitigating hunger and poverty. But the meeting of basic human needs cannot reject the political objective that seeks more just institutional situations. O'Neill says that justice is not (as suggested by utilitarians) the most important aspect of beneficence - justice is more fundamental. In this way, a serious commitment to charity and beneficent action requires a commitment to material justice and political change (O'NEILL, 1986, p.162-163).

5. Final considerations

Although the purpose of this article was focused on the attempt to present a comparison between the perspectives that we call Aristotelian (1) and Kantian (2) in Alasdair MacIntyre and Onora O'Neill which presents some differences in their respective scopes, we suggest that they do not necessarily contradict each other. There is a risk of oversimplification, but we could consider those perspectives respectively as "contextually efficient" (1) and "universally demanding" (2). Although we do not see contradiction, it seems that, on the other hand, a compatibility between these two perspectives would be more efficient in regionalized practical challenges than in global practical challenges.

There is a project attentive to the compatibility between concrete human experience and universal requisites in Martha Nussbaum's attempt to think about Amartya Sen's capabilities approach and its relation with human development without neglecting contextual focus. Although Nussbaum is critical of a supposedly wide and problematic generality of Kant's universal principles, she understands that a universal approach to respect coupled with a contextualized consideration of local problems is able to provide good results. Nussbaum mentions the human development observed in rural areas of Bangladesh - which had benefited several women at the end of the last century - from government efforts that had combined generalizing beliefs about education, autonomy and respect, with tactics attentive to local behaviors (NUSSBAUM, 1993, p.242-269). In fact, practical rationalizations based on making universal principles compatible with particular issues can be epistemically mobilized to explain the successful case exemplified by Nussbaum.



But cases like that of Bangladesh, or the one that we have mentioned earlier of Monte Azul in São Paulo are still empirically regionalized, so that a compatibility of approaches would bring difficulties if we were to require empirical results for an approach that should be “globally efficient” (instead of “contextually efficient”) and “universally demanding”. Nowadays there is still no resolution in sight for the problem of world hunger and extreme poverty. In the present context of exponential technical-scientific development, practical deliberations for global poverty mitigation are highly accessible and desirable, but we ultimately follow Onora O’Neill’s Kantian position: that we are obliged to undertake such deliberations is a question of obligation first.

References

ANSCOMBE, E. 1981. “Modern Moral Philosophy”. In: *The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe* - Vol.3: Ethics, Religion and Politics. Oxford: Basil Blackwell.

MACINTYRE, A. *Ethics in the conflicts of Modernity: An essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*. New York: Cambridge University Press, 2016.

NUSSBAUM, Martha. 1993. Non-relative virtues. In: NUSSBAUM, M & SEN, A (eds). *Quality of life*. New York: Oxford University Press.

O’NEILL, O. 1986. *Faces of hunger: An essay on Poverty, Justice and Development*. Boston: G. Allen & Unwin.

_____. 2009. Demandingness and rules. In: CHAPPELL, T (ed). *The problem of demandingness: New philosophical essays*, New York: Palgrave MacMillan.

_____. 2018. Modern Moral Philosophy and the problem of relevant descriptions. *From principles to practice: Normativity and Judgement in Ethics and Politics*. New York: Cambridge University Press.

_____. 1996. *Towards Justice and Virtue - A constructive account of practical reasoning*. New York: Cambridge University Press.

SINGER, P. 1972. Famine, Affluence and Morality. *Philosophy and Public Affairs*, (Spring), Vol 1, N° 3, p.229-243.

Realidade *fake*, sofrimento real: o cidadão de bem bolsonarista neoliberal a partir do pensamento de Adorno e Chauí

Fake reality, real suffering: the “good citizen” in Bolsonaro’s neoliberal regime using the philosophies of Theodor Adorno and Marilena Chauí as a standpoint

Benito Eduardo Araújo Maeso

Universidade Federal do Paraná – UFPR/Universidade de São Paulo – USP

benito.ly@usp.br

Resumo: Busca-se compreender alguns elementos psicossociais que constroem o tipo geral chamado “cidadão de bem” e sua versão brasileira, destacando-se a imbricação de dois fulcros: a elaboração da realidade *fake*, na qual as distinções verdadeiro/falso são deliberadamente dissolvidas; e o entendimento das características psico-ideológicas que fariam, sob certos estímulos, tais indivíduos abraçarem tendências autoritárias e fascistas, entendendo-as como sinal de virtude pessoal e social e aceitando o sofrimento material, psicológico e político resultante como prova da inexistência destes, conciliando a lógica do capitalismo – incluindo sua vertente neoliberal – com modelos antidemocráticos e subjetividade paranoica. Tais formas sociais são características, por exemplo, do bolsonarismo como representação do atual radicalismo de direita que ocupa a cena política brasileira atualmente. Para tanto, serão mobilizados, entre outros, os conceitos de Theodor Adorno sobre Cinismo e *Personalidade Autoritária* e de Servidão Voluntária e Autoritarismo Social em Marilena Chauí.

Palavras-chave: Cidadão de bem; *Fake*; cinismo; Brasil; neoliberalismo; Autoritarismo.

Abstract: In this article, I seek to analyze some psychosocial elements that typify the so-called “good citizen” (in its general and Brazilian version). I emphasize the interweaving of two central features in this study: the first feature is the elaboration of fake reality, in which true/false distinctions are deliberately ignored; the second feature is the comprehension of the psycho-ideological characteristics that, under certain stimuli, drive such individuals to embrace authoritarian/fascist patterns. These individuals understand these biases as a sign of personal (and social) righteousness – and, by accepting material, psychological, and political suffering, they deny that it occurs. These social and psychological processes reconcile the logic of neoliberal capitalism with anti-democratic models and paranoid subjectivity, establishing Bolsonarism as a representation of the current right-wing radicalism that inhabits contemporary Brazilian political scene. For these purposes, among other authors, I will mobilize Theodor Adorno’s concepts of Cynicism and Authoritarian Personality, and Marilena Chauí’s Voluntary Servitude and Social Authoritarianism.

Keywords: Good citizen; Fake; cynicism; Brazil; neoliberalism; Authoritarianism.



1. Introdução

Que prazer é esse que há no ódio?

@marciatiburi (23/07/2019)

O que faz pessoas aparentemente detentoras de conhecimento ou razão abraçarem desabridamente ideias irracionais? Quais mecanismos operam na retroalimentação entre afirmar um conjunto de valores sociais como “de bem” e práticas individuais e coletivas que, em nome da consolidação e manutenção deste bem, executam o oposto do propalado pelo discurso? Como, em nome dos ditos princípios universais das sociedades contemporâneas – liberdade, vida, democracia, etc. – constrói-se um *socius* onde a negação prática destes torna-se sinal de sua verdade teórica, constituindo um paradoxo epistêmico-político que historicamente tenderia ao autoritarismo e geraria satisfação em quem o sente na carne?

Tais questões interpelam o presente, porém também consistem numa reconfiguração de elementos já existentes e operantes nas sociedades – e, mais especificamente, na brasileira. Para embasar esta tese, busca-se entender um personagem conceitual específico, o “cidadão de bem” – epítome do sujeito ordeiro na democracia liberal burguesa e nas sociedades tendentes ao autoritarismo –, e sua constituição psicossocial, com destaque à imbricação de duas características cruciais: a elaboração do *modo de vida* onde a fronteira entre convicção e fato não opera eficazmente, criando realidades autônomas que trespassam e são trespassadas pelo concreto; e as características psíquicas e ideológicas existentes abaixo dos comportamentos sociais que, sob certos estímulos – quando ações antes reprováveis passam a serem aceitas – fariam tais sujeitos abraçarem tendências autoritárias, negacionistas ou de ódio ao conhecimento, entendendo tais práticas como sinal de virtude pessoal e social. Com foco na realidade brasileira, o que causa tal ruptura e falsificação da vida nas esferas do conhecimento, política e sociedade e estrutura a economia psíquica deste indivíduo, ao ponto de ser mais simples a ele aceitar informações sabidamente falsas do que outras ancoradas nos fatos ou experiências seguras – ou aceitar o sofrimento psicopolítico como prova da inexistência deste sofrimento?

1.1. Chaves interpretativas

O ressurgimento do autoritarismo de extrema-direita na política mundial tem como fulcro a difusão bem-sucedida de informações falsas (abrangendo tópicos como mudanças climáticas, vacinas, imigração, “ideologia de gênero”¹, etc.) levando o tecido social a um esgarçamento onde os diversos campos políticos e sociais quase não compartilham o mesmo campo epistemológico. Isto abre espaço, inclusive, para a ascensão de discursos e ideologias anticientíficas e supersticiosas². Mesmo tal estratégia difamatória sobre temas da política mundial e brasileira não sendo novidade (cfe. LATOUR, 2020; FIGUEIREDO *et al.* 1997; PERINI-SANTOS, 2020; SALGADO, 2012; etc.) e que já seja quase lugar-comum falar em pós-verdade, este conceito sozinho não abarca tal fenômeno. Mais do que desinformação e manipulação de

1 Cfe. REIS e EGGERT (2017, *passim*), o termo consiste numa falácia para desqualificar estudos de gênero na academia, induzindo a pensar que debater diversidade e diferença envolveria escolha ou convencimento de indivíduos sobre manifestações de sexualidade. Também seria uma estratégia para vetar debates sobre sexualidade no ensino fundamental e médio, ocultando diferenças sob uma suposta “igualdade” como valor universal.

2 Há diferenças entre anticiência e superstição. Enquanto uma propunha “outra ciência”, “ciência oculta” ou “alternativa” (ex: cloroquina e ivermectina como substitutivos ou profiláticos contra o coronavírus), a superstição afastava completamente a ciência, negando inclusive a existência da doença (ex: denominações religiosas que usaram a fé como sabotagem dos esforços contra a COVID-19). Em questões como gênero ou política, a superstição envolve ocultamentos da realidade ainda mais violentos que a distorção do discurso científico (vide discursos pentecostais que não só patologizam, mas também anatimizam comportamentos não heterossexuais e cisgênero).



dados, é a construção individual e coletiva do *modo de vida* que encontra em si mesmo seu referencial de verdade, validação discursiva e suporte emocional - e que é muito resistente e refratário a qualquer abertura.

Sugere-se a denominação de realidade *fake*³ para este modo de existência que recusa o contraditório, nega a alteridade (adquirindo, por vezes, um caráter messiânico ou sectário) e embasa a construção do conjunto de justificativas racionais para validar ou confirmar vieses e convicções prévias, mesmo descoladas da facticidade. Reconhece-se que o *fake opera* e é *operado* no mundo, mesmo tendo bases epistêmicas e sociais dissonantes ao aparente fundamento das sociedades baseadas no Esclarecimento⁴. Num exemplo talvez impreciso, sabe-se que a Terra é um geoide – e que tecnologias como telefonia celular, GPS, Internet, etc., funcionam a contento por causa disso⁵ – mas as pessoas que negam tal fato utilizam as próprias tecnologias que desmentem sua crença para negar os pressupostos técnico-científicos daquelas, não enxergando nisso nenhuma incoerência epistêmica.

Tal dissonância cognitiva não opera apenas pela descrença na ciência ou conhecimento, causando impactos na esfera política e da racionalidade social⁶. Se a experiência de mundo individual é determinada pela estereotipia que caracteriza a visão *fake*, não é possível corrigi-la por vivências ou discursos de autoridade calcados na racionalidade, pois estes indivíduos perceberão tais estímulos pelo prisma do estereótipo, posicionando-se automaticamente contra. Do ponto de vista político-social, mesmo alguém muito próximo a uma pessoa LGBTQIAP+ ou que conheça cada linha do *Manifesto Comunista* repetiria, como se tomado por um delírio ou hipnose, chavões discursivos homofóbicos ou passagens inexistentes no texto como se as tivesse lido, sem perceber a discrepância, enquanto valores de verdade, entre sua vivência e discurso.

Nesta chave, e sem ignorar a produção contemporânea sobre a conjuntura mundial e nacional e o ressurgimento dos autoritarismos e nacionalismos extremistas, exatamente por ser um *ressurgimento* ou *reexposição* é preciso voltar às análises fundantes sobre as singularidades de tais fenômenos: a releitura de elementos percebidos à época pode trazer novas luzes ao presente, pois a fascistização social nunca cessou de ocorrer.

Assim, os pilares teóricos deste artigo, além do recurso a demais autor@s, serão as análises de Theodor Adorno sobre a *Personalidade Autoritária* (1951) e o ressurgimento do radicalismo de direita e, para entender a gênese dos traços que permitem a amplos setores sociais brasileiros abraçarem sem pejo suas realidades irreais, o autoritarismo social e ideologia da competência como conceituados por Marilena Chauí.

3 O oxímoro realidade *fake* não significaria apenas o acobertamento de uma realidade com valores claros do conceito de verdade – a definição corriqueira de ideologia. Nossa hipótese é a de que, seguindo Adorno, o falso torna-se o próprio índice de verdade em si: uma verdade construída sem a necessidade de correspondência completa aos dados e passa a ter valor como tal para quem a abraça, o que, no limite, chega a abarcar o próprio conceito do real e sua compreensão deste. Para um/a terraplanista, fatos *ocorrem* e *se explicam* metodologicamente como se o planeta fosse plano, independentemente do consenso científico e das explicações comprovadas. Numa subversão solipsista do método cartesiano, o fato da pessoa pensar isto dá a ela a convicção que, pelo fato de *poder ter sido* pensado, *há Verdade* no pensado.

4 Relembremos o alerta de Adorno e Horkheimer sobre a sobrevivência da irracionalidade no projeto do Esclarecimento, ou a “calamidade triunfal” do retorno do mítico na estrutura da própria razão. (ADORNO, HORKHEIMER, 1985, p.19)

5 Conforme <https://gauchazh.clicrbs.com.br/tecnologia/noticia/2019/08/sete-afirmacoes-feitas-pelos-terraplanistas-e-os-motivos-de-eles-estarem-enganados-cjeze68lgl038r01qmslcljmbp.html>. Acesso 20 Ago 2022 21:28

6 Adorno (2019, Cap.XVI, item C) vê os comportamentos estereotipados das pessoas entrevistadas que demonstraram preconceito contra minorias (rechaço/medo ao *outgroup*) acompanhados pela construção do conjunto de fantasias de onipotência ou de poder excessivo ao inimigo escolhido, o que validaria uma “contrarrevolução preventiva”. Citando ADORNO (p.257), “aqueles cujos desejos semiconscientes culminam nas ideias de abolição da democracia e de domínio dos fortes chamam de antidemocráticas as pessoas cuja única esperança reside na manutenção dos direitos democráticos”. A construção deste delírio une-se ao estabelecimento das práticas autoritárias pela projeção da ameaça no inimigo externo, contra o qual vale tudo, inclusive o estado de exceção.



Ambos são pensadores cujas filosofias têm um ponto de origem na necessidade de lidar com a ascensão autoritária em suas sociedades (o nazifascismo e a ditadura militar brasileira). Ainda que haja intenso debate sobre comparar fenômenos do passado e o amálgama atual de obscurantismo intelectual, opressão individual (seja pelo Outro ou por si mesmo, na chamada subjetividade neoliberal⁷) e a ascensão de modos de vida autoritários, é mister observar que “os pressupostos dos movimentos fascistas, apesar do seu colapso, ainda perduram socialmente, mesmo se não perduram de forma imediatamente política” (ADORNO, 2020, p.45).

Mesmo com diferenças conjunturais, existiria uma dinâmica psíquica que, imbricada a estímulos sociais, faria indivíduos “comuns” abraçarem sem ressalvas práticas autoritárias. As análises adornianas sobre a sobrevivência do caráter fascista no interior de sociedades aparentemente democráticas mostram que os maiores riscos a estas não partem de ameaças externas, mas surgem nos meandros, em atitudes que passam despercebidas no cotidiano e não chamam a atenção até ser impossível ignorá-las. Conforme Adorno (2020, p.48), a constatação à época (extensível aos dias atuais) é que “os apoiadores do velho e do novo fascismo estão hoje espalhados por toda a população”.

A separação “velho X novo” sugere que o fascismo apresenta uma dupla natureza, onde certos fatores permanecem relativamente constantes independentemente da conjuntura. Esta “essência” fascista não estaria em elementos externos e/ou racionais – e não se fala aqui da suposta “natureza humana” tendente ao ódio, mas da combinação entre instintos e processos que os acionam. É nisso que consiste a maior descoberta dos estudos adornianos: uma dialética interna ao fascismo, que muda e se plasma aos estímulos externos/históricos ao mesmo tempo que mantém uma estrutura de subjetivação coerente que lhe dá a coesão necessária para a corrosão da democracia pelo autoritarismo ocorrer sob a aparência de manutenção democrática.

A análise adorniana da sobrevivência social do fascismo permite, de pronto, uma ponte com análises da contemporaneidade brasileira sobre tema análogo: é possível o “fascismo à brasileira”? Para SAFATLE (2021, s/n), o processo atual mostrou que tal termo não era arma de propaganda política para a demonização do inimigo no campo social, mas define um núcleo autoritário-popular social brasileiro, um modo de viver no qual

Existe um fascismo brasileiro que é a marca da nossa história. A Ação Integralista Brasileira dos anos 30 tinha um milhão e duzentos mil membros. Para onde foram depois? Sumiram? Desapareceram? A Nova República fez acreditar que esse setor da sociedade brasileira já não se organizava, só que estamos vendo que não é verdade, porque todos os elementos fundamentais desse tipo de forma de fascismo, com seu culto à violência, da atuação e estrutura miliciana, a indiferença radical em relação aos grupos vulneráveis, com um tipo de transferência do poder para uma figura que está para além do bem e do mal, trata-se de uma conservação e de uma preservação tudo isso, é a nossa história, esse é o nosso real. Enquanto a gente não tiver uma clareza em relação a profundidade disso, não vai ter futuro. (SAFATLE, 2021, s/n)

Tal questão sobre o Integralismo já surge na pergunta de CHAUI (2013, p.22), similar à questão central deste texto: “Como um pensamento cuja debilidade teórica é gritante pode ser contrapontado pela eficácia prática? Ou, ao contrário, como uma dominação eficaz pode suscitar expressões teóricas tão inconsistentes”? Chauri considera que, nas análises-padrão sobre o tema, independente da posição no espectro político, produziu-se um espantinho: a ausência de substância conceitual do fascismo integralista brasileiro foi suficiente para não o levarem à sério como fenômeno social, havendo apenas oposição discursiva que colaborou no esvaziamento da análise. Talvez a resposta a Safatle seja: os integralistas permaneceram onde estavam, ensinando filhos e netos a repetir jargões; apenas *não foram levados à sério* como fenômeno

⁷ Para COSTA (2020, p.15), a passagem do capitalismo administrado ao neoliberalismo modifica o conceito de indivíduo, mas o resgataria como ideologia e não como possibilidade de realização da individualidade. O sucesso como responsabilização individual – e não como ajuste ao *socius* – provoca a identificação do indivíduo com a pessoa-modelo, e não com o modelo social apenas. HAN (2013, *passim*) nota que os sujeitos de desempenho nas sociedades neoliberais tornam-se, para além dos empresários de si mesmos, feitores de sua própria opressão pela pressão que exercem sobre corpo e mente para atingir padrões impossíveis que se auto-estabelecem como forma de provar a si e aos demais/concorrentes (o Outro) a capacidade de triunfar numa sociedade regida pela lógica da concorrência.

político *racional*. E é pelo fato de que eles nunca foram embora de fato que é preciso retornar às leituras chauvinianas sobre a questão, por abarcarem o cerne da análise deste fenômeno.

Adorno constata algo similar: a falta de profundidade das análises políticas que tratavam do nazismo à época, pois deixaram de lado o componente psicossocial ou afetivo da mobilização política – incluindo a idealização do passado pátrio heroico ou a glorificação da Alemanha (ou Brasil) acima de todos - e focaram no apelo à razão dos atores políticos por um interesse maior, pela confiança no republicanismo, pela crença na solidez das instituições em Weimar, na República Velha⁸ ou na Nova República, ou até mesmo na superioridade dos portadores da Razão técnica sobre as demais pessoas. Pode-se dizer que tal padrão ocorre hoje.

Uma das lições que a era hitlerista nos ensinou é a de como é estúpido ser inteligente. Quantos não foram os argumentos bem fundamentados com que os judeus negaram as chances de Hitler chegar ao poder, quando sua ascensão já estava clara como o dia! [...] os inteligentes disseram que o fascismo era impossível no Ocidente. Os inteligentes sempre facilitaram as coisas para os bárbaros, porque são tão estúpidos. São os juízos bem informados e perspicazes [...], são os *statements* conclusivos e sólidos que são falsos.

Hitler era contra o espírito e anti-humano. Mas há um espírito que é também anti-humano: sua marca é a superioridade bem informada⁹. (ADORNO, HORKHEIMER, 1985, p.195)

Esta simultaneidade de modos fascistas de vida é análoga ao caráter multiprocessual e temporal do capitalismo¹⁰. Se o centro desta simultaneidade histórica dos processos capitalistas é a produção do próprio capital, o cerne do fascismo é a produção da identidade e a negação, em múltiplos níveis e modalidades, do Outro a partir da afirmação de valores nos quais o oprimido opera um processo de identificação com o opressor.

A recusa deliberada à dita razão e tal identificação com a negação do semelhante cria o espaço imaginário onde homens e mulheres ditos “comuns” sentem-se representados e empoderados. Mesmo um governante autocrático mostrando-se um néscio, ele será visto, por seus apoiadores, como alguém autêntico, que rompe a linha privado/público - alguém tão real como ele ou ela mesma, dentro do conceito de “pequeno grande homem” conforme Adorno (2015, p.172).

O amálgama de autoritarismo, capital e obscurantismo gera e produz um processo que atravessa a dimensão sociopolítica de todo grupo social, mesmo que este tenha o tamanho do indivíduo. Os populismos atuais¹¹ crescem neste cenário, mas são eles mesmos o suporte desse cenário, o tecido que permite a expressão de características individuais e coletivas que tendem a refletir o desejo individual em pertencer às cadeias que o oprimem durante a vigência do processo de opressão, levando à recusa das visões de mundo organizadas (éticas, epistêmicas, políticas, etc.) por formas de pensar mais adaptadas a pensamentos preconcebidos

8 Cfe. DE DECCA in SANTIAGO, 2017, pp.76-80

9 Esta “marca” parece dialogar com o discurso da competência existente no pensamento social e nas relações de poder na sociedade brasileira. É visível que o anti-intelectualismo percebido nos ataques às universidades, à ciência, etc., possui componentes de ressentimento.

10 Exemplo: a produção de mais valor na economia do compartilhamento ocorre simultaneamente ao trabalho análogo à escravidão em vários lugares do mundo. Remete-se à afirmação de Horkheimer (*Os Judeus e a Europa*): “quem não quer falar sobre capitalismo também deveria se calar sobre o fascismo” (HORKHEIMER *apud* REPA, 2017, p.95). Mais uma razão para a escolha dos pilares da análise: sua herança marxiana, mesmo de formas próprias, e a pesquisa sobre cultura e sociedade sem abandonar as lutas de classes e a análise do capitalismo como motor analítico.

11 Populismo, aqui, não é o elemento lógico da política e da associação livre de demandas não atendidas numa sociedade, aglutinadas em palavras de ordem ou significantes vazios, mas a estrutura de poder que tem, como características, a eliminação das instâncias de moderação na relação governante/governados, a tutela, o favor e o clientelismo como guia das relações pessoais, a influência e interpenetração ideológica como constituinte dos laços sociais. Nesta chave, o populismo é incompatível com a realização plena do ideal democrático e não deve ser confundido com o denominado trabalhismo nacional, um tipo mitigado de socialdemocracia, baseado na concórdia da classe patronal com uma fatia do proletariado relativamente qualificado.

já aceitos por este indivíduo e por seu grupo, como códigos de entendimento da realidade. Mas há algo além da pulsão por ser dominado ou a adoção irrefletida de ideologias ou comportamentos de manada.

Neste sentido, a contribuição de Chaui torna-se central ao diagnóstico, visto abordar elementos hoje visíveis no país, como:

a) A “epistemocracia” (BIANCHI, 2021a) gerada pela ideologia da competência¹² difusa na sociedade, onde o detentor do poder é visto como detentor do saber simultaneamente, mesmo que tal correspondência não ocorra;

b) O diagnóstico sobre o autoritarismo social e a violência inerente às relações interpessoais, interclasses e grupos sociais, constituintes da sociabilidade brasileira desde a colonização até a formação da classe média neopentecostal atual, passando pelo Integralismo e pela incorporação cotidiana do ideário neoliberal; e

c) A análise sobre o populismo brasileiro e as características da chamada “servidão voluntária”, articuláveis às ideias adornianas sobre o papel do ressentimento e da projeção do oprimido no opressor.

Mas um elemento mostra-se profícuo para a aproximação dos autores: sua compreensão da ideologia não como falsa realidade que encobriria verdades seguras - bastando ao intelectual desvelar a Verdade à massa ignara - mas como dinâmica de pensamento, “organização de opiniões, atitudes e valores – um modo de pensar sobre o homem e a sociedade” (ADORNO, 2020, p.73), fruto de processos históricos e eventos sociais contemporâneos, operando diferentemente em cada indivíduo e, por causa disso, formando uma *coesão das diferenças*. Para Adorno (2009, p.289), “com a sociedade, a ideologia progrediu a tal ponto que ela não é mais ilusão socialmente necessária e autonomia como sempre frágil, mas simplesmente como cimento: identidade falsa entre o sujeito e o objeto”.

Já Chaui (1981, p.11), ao considerar a ideologia “um conjunto lógico, sistemático e coerente, de representações (ideias e valores) e normas ou regras de conduta que indicam aos membros da sociedade o que devem sentir e como devem sentir, o que devem fazer e como devem fazer” ressalta suas duas características fundamentais: ser um fenômeno objetivo e subjetivo simultaneamente e ter uma lógica “lacunar, ou seja, nela os encadeamentos se realizam não a despeito das lacunas ou dos silêncios, mas graças a eles” (2016, p.247): ter um discurso tão vago na prática que quem o escuta projeta sua própria demanda no espaço vazio sem a necessidade de dizê-lo. Em ambos, a força da ideologia vem da recusa da realidade e do amálgama entre tendências individuais e estímulo social operando na construção do modo de viver, ou da existência de “uma maneira de pensar autoritária que produz uma ideologia que se apresenta como projeto político”. (CHAUI, 2013b, p.22)

A partir destas balizas teóricas, pode-se afirmar que o fluxo de informações inexatas amalgamadas com crenças e visões de mundo individuais, reforçando convicções prévias, é elemento crucial para a produção do *modo de vida* que, em si, é o próprio autoritarismo que hoje está espalhado pela sociedade, em especial a brasileira. O chamado *fake* tornou-se o signo que define o *ethos* social, operante no aprofundamento da aliança entre capitalismo e autoritarismo populista que necessita da dissolução da fronteira entre *doxa* e *episteme* e da adoção do Si Mesmo como único critério de verdade. A realidade *fake* é o terreno onde indivíduos operam concretamente, pois produção de ideia e produção de ação ocorrem simultaneamente. Para avançar

12 Para BIANCHI (2021a), tal relação saber-poder também é abordada por SOHN-REHTEL (1978), porém, pela visão chauiniana estar posicionada num ponto periférico do capitalismo mundial, permite observar mecanismos de opressão sob a ótica das sociedades que sofrem mais brutalmente a convergência entre racismo, capitalismo e patriarcado, criando formas mais violentas de exclusão social e epistêmica.



neste processo, deve-se retornar a um ponto-chave do pensamento adorniano: o processo de construção psicoideológico do tipo autoritário e por que razão este se enxerga como o portador do Bem e da Verdade.

2. Autoritário do “Bem”

Indivíduos e sociedades que lidam com a ascensão do autoritarismo nas esferas macro (por seus governantes) e micro (nas relações sociais) criam uma percepção do mundo ao redor influenciada pelas práticas cotidianas, eivadas pelas ideologias econômicas de afirmação do Eu (hoje, especialmente, pelas que caracterizam o neoliberalismo como estágio atual do capitalismo, como a gestão empresarial de si mesmo e o sujeito como *work in progress*, mas também pela ideologia do *self made man* que perpassa este modelo econômico¹³) e pela negação deliberada do Outro. A subjetividade é definida pela recusa de atitudes ou pensamentos que contrariem emoções e opiniões já estabelecidas. As relações sociais, impregnadas desta lógica, condicionam o indivíduo a agir nestes parâmetros, criando uma bolha social (*online* e *offline*, em termos atuais) onde suas opiniões já estão previamente referendadas. Ao mesmo tempo, a existência e eleição do Outro como inimigo necessário é essencial na construção desta bolha e identidade autorreferentes, racionalizando pulsões destrutivas e opiniões enviesadas que encontram no ódio ao diferente uma válvula de escape para suas contradições internas. O indivíduo adquire coesão – e obnubila seu conflito interno – ao atribuir ao diferente de si mesmo características contraditórias simultaneamente¹⁴.

Nos *Estudos*, Adorno conclui que esta disposição¹⁵ do Eu abriga um conjunto de propensões ao autoritarismo, ao ressentimento e ao preconceito adquiridas pelas relações sociais, estimuladas pela dinâmica social predominante e pelas manifestações hegemônicas na cultura de grupos e “massas”¹⁶.

Na Escala F, é possível elencar algumas tendências que não ocorreriam isoladamente: convencionalismo; submissão acrítica a autoridades; agressão autoritária; anti-intracção; superstição e estereotipia; “dureza” como rigidez de comportamento e indicativo de resistência a provas e dificuldades; destrutividade e cinismo; projeção dos medos sobre o outro (ou sobre o fantasma do outro) e preocupação exagerada com condutas, discursos e significantes sexuais.

13 Retornando ao tema da nota 7, para COSTA (2020, p.15) o tipo antropológico autoritário da época adorniana apenas se ajusta ao contexto autoritário do capitalismo monopolista administrado norte-americano via fragilidade do Eu, projeção externa do Supereu e manipulação social do Id. Porém, as ideologias principais hoje operam sob as lógicas do discurso da meritocracia (qualquer um pode conseguir desde que se esforce o suficiente), do aumento do privilégio e do aumento desenfreado da pressão sobre indivíduos cada vez mais sobrecarregados. A constituição da subjetividade neoliberal implica tornar cada indivíduo cada vez mais responsável por seu fracasso, pois o sucesso – realizando aqui outra ponte com HAN (2013) – é a confirmação da Verdade do sistema e o fracasso é culpa/dívida individual projetada no Outro. Afinal, o rótulo de “perdedor” ou “loser” (a palavra mais usada por Trump, por exemplo) pertence ao Inimigo.

14 Para ADORNO *et al.* (2019, p.307 e cap.XVI), pessoas propensas ao ideário antissemita muitas vezes justificavam seu preconceito declarando, na mesma construção mental, características *paradoxais* como estes serem, ao mesmo tempo, comandantes do governo econômico oculto do mundo e serem parasitas sociais, associados à pobreza e à incapacidade de obterem sucesso financeiro na sociedade capitalista dos anos 1940-50 nos EUA. Comparativamente, é o discurso reproduzido em afirmações como a de que um ex-líder do Poder Executivo no Brasil é simultaneamente “burro” por não ter cursado faculdade e “gênio” por ter supostamente criado um esquema de corrupção sofisticado. As afirmações são opostas, mas isso não parece fazer diferença aos indivíduos que *precisam* acreditar nelas para *confirmarem* seus pontos de vista.

15 A personalidade autoritária não é traço psicofísico, mas dinâmica psíquica onde traços libidinais e ideacionais associam-se a atitudes preconceituosas, ressentidas e autoritárias. O estudo realizado pelos pesquisadores de Berkeley junto com Adorno e Horkheimer buscou correlações de predisposições políticas vinculadas a ideologias autoritárias e antidemocráticas com determinadas tendências psíquicas mais profundas, pouco conscientes ou inconscientes na sociedade estadunidense após a II Guerra.

16 É interessante lembrar que o conceito de Indústria Cultural, que substitui a expressão “cultura de massas”, foi desenvolvido por Adorno e Horkheimer concomitantemente a diversas fases da pesquisa que resultou na *Personalidade Autoritária*.



Tais categorias são amplamente conhecidas e, nos últimos anos, resgatadas, sendo proveitoso analisar seu arranjo psicossocial e ideológico materializado nas classes sociais mais acolhedoras a estes fatores, chamadas genericamente de “cidadãos de bem”. O usual é considerar que maiores pontuadores nos questionários (que aferem etnocentrismo, conservadorismo político econômico, antissemitismo/preconceito étnico-racial e, por fim, a correlação entre predisposições políticas vinculadas a ideologias autoritárias, antidemocráticas - fascistas, no limite - e tendências psíquicas mais profundas, pouco conscientes ou inconscientes) seriam mais identificáveis com a síndrome autoritária. Porém, a complexidade do quadro faz com que tal potencial autoritário também surja de locais inesperados.

Na maioria das abordagens do problema dos tipos políticos, pode-se distinguir entre a concepção da ideologia e a concepção das necessidades subjacentes na pessoa. Embora ambas possam ser pensadas como formando um todo organizado dentro do indivíduo, elas, todavia, podem ser estudadas separadamente. As mesmas tendências ideológicas podem ter diferentes fontes em diferentes indivíduos, e as mesmas necessidades pessoais podem se expressar em diferentes tendências ideológicas. (ADORNO, 2019, p.143)

Mesmo havendo circulação de conteúdos e ideologias antidemocráticas no tecido sociocultural, a formação das ideologias antidemocráticas na esfera individual estaria imbricada à visão individual ou à visão global que indivíduos com acesso à informação constroem sobre o mundo¹⁷. O embate entre informação, viés e formação pessoal/familiar estrutura o processo de ideologização: “há certamente indivíduos que adotam para si ideias de mais de um sistema ideológico existente e as costuram em padrões que são mais ou menos unicamente seus” (ADORNO, 2019, p.73).

2.1 O Bem: tudo que os Outros não são

Adorno mostrará as principais características destes grupos, parcialmente identificados com classes médias urbanas¹⁸ (ADORNO, 2019, p.229 e 304), ao elencar Tipos e Síndromes autoritários¹⁹. A formação dos indivíduos e grupos autoritários seria produto da interação do clima cultural de preconceito com respostas psicológicas a este estímulo. Dentre estas angústias sociais (justificadas ou não), destaca-se o ressentimento difuso ou superficial: o ressentido utiliza arsenais de fórmulas prontas para racionalizar este sentimento e lidar com as dificuldades de sua existência. Ele não vê – ou não reconhece - seu preconceito (sempre declara “acolhimento”, “ter amigos” homossexuais, negros, respeitá-los ou respeitar mulheres no ambiente de trabalho, etc.), mas busca justificativas pseudorracionais para marcar sua diferença ou pseudossuperioridade (nunca reconhecida a contento, em sua visão) em relação ao Outro.

Em momentos de crise econômica e social, os integrantes desse grupo percebem a perda de *status* e poder aquisitivo, mas por não entenderem ou rechaçarem a compreensão da lógica de exclusão que move o capitalismo, mostram-se adeptos da “teoria do bode expiatório”. Seu insucesso não é problema do sistema ou de falhas suas – ou até de maior capacidade de outrem, mas sempre de “privilégios” dados aos “inferiores”. Adorno chega a usar uma figura conhecida para exemplificá-lo, o “pai de família descontente e resmungão

17 A própria forma do acesso à informação opera como elemento valorativo e validativo desta. Um exemplo são redes sociais de personalidades como Trump ou Bolsonaro, cujas fontes de validade e verdade da informação são os próprios emissores; para seus seguidores fiéis, eles não mentem, porque a verdade se produz em seu discurso.

18 É o mesmo “público-alvo” do discurso integralista, caracterizado por SANTIAGO (2017, p.79) como discurso autoritário que “apresenta uma proposta política dirigida à classe média urbana”. Pode-se relacionar a “expansão da classe média brasileira” - mesmo havendo ressalvas sobre este processo - que abraçou o neopentecostalismo neoliberal e a ideologia da competência e o reavivamento do discurso moldado para satisfazer ânsias autoritárias dormentes nesta fatia do eleitorado.

19 Para ADORNO (2019), estas categorias marcam apenas traços gerais de comportamentos que coexistem na prática. A tipologia em si (psicológica, sociológica, estrutural, etc.) traz risco de tomar o extremo como modelo e fazer nuances intermediárias desaparecerem, o que os autores buscaram evitar na estrutura de sua tipologia, que parte do social ao individual. Por isso, ocorrem sobreposições categoriais na análise tipológica das personalidades autoritárias: um ressentido pode ser, ao mesmo tempo, convencionalista e alucinado, por exemplo.

que se alegra que outra pessoa possa ser culpada por seus próprios fracassos econômicos” (ADORNO, 2019, pp 534-535): ele pode não estar numa boa situação, mas se alguém próximo está pior, já é o suficiente.

Porém, além deste pai caricato, tais características são familiares a quem preza pelo convencionalismo nas relações sociais. Aliás, familiar é o termo definidor: família tradicional, papéis tradicionais de masculinidade (o homem viril e “comum”, que busca um emprego seguro) e feminilidade (recatada, limpa e do lar). Funções definidas e temor profundo em ser diferente dos padrões sociais dominantes trazem aceitação fácil de prejulgamentos e valores do grupo maior (sem análise crítica), vistos como dados da natureza e sinais de decência e civilização – atributos de definição dos integrantes do grupo em relação ao Outro. Temem ser associados com extremos e minorias são aceitas se assimiláveis. Lutas sociais são bem-vindas, desde que sejam para integração à comunidade, não para a contestação destes padrões econômico-sociais.

Este apego ao convencional é acompanhado pela adoração a figuras de autoridade que pode ser explicada tanto pelo mecanismo freudiano de projeção narcísica do Supereu²⁰ como pela proposta de Ferenczi da identificação com o agressor²¹, uma resposta-padrão a situações de insegurança física ou social, como a atual mudança do capitalismo das sociedades administradas para sociedades de controle do capitalismo neoliberal. A identificação/admiração da autoridade (ou a incapacidade de dirigir seu ódio a esta) faz com que este sujeito canalize suas pulsões destrutivas contra o mais fraco ou em maior vulnerabilidade social e pessoal, que, em sua mente, pede por isso. Esse mecanismo de transferência opera como defesa perante a realidade. Conforme GANESHA (*apud* COSTA, 2020, p.15),

Ferenczi formulou como “a identificação com o agressor” é uma resposta típica a condições de insegurança social e emocional generalizadas. Afinal, o capitalismo neoliberal envolve, como característica central, a destruição direta de toda uma rede de seguridade social por meio do que Harvey descreve como privatização e mercantilização, financeirização, gestão de crises e redistribuição da riqueza aos mais ricos. O efeito combinado desses quatro processos de neoliberalização é profundamente traumático, na medida em que aprofundam e aceleram a luta pela existência que sempre constituiu a insegurança que caracteriza o capitalismo em sua essência. Como forma de sobreviver a tais condições chocantes, pode-se dizer que os sujeitos se identificam esmagadoramente não com aquelas forças sociais que desafiam de forma robusta com condições de solidariedade contra aquelas formas similares de exclusão estrutural -, mas com as próprias forças sociais que mantêm e se beneficiam dessas estruturas. Pode-se dizer que eles introjetam a culpa do agressor pelas próprias condições da crise.

É o visto em discursos como o de que pessoas são pobres por não se esforçarem o bastante, ou mulheres “pedirem por assédio”, ou nos comportamentos que reforçam preconceitos estruturais de classe, etnia, gênero, sexualidade, etc., vindo inclusive daquelas que os sofrem. O ressentimento vira vontade de desforra contra o mal ou o perigo que enxergam em volta. O medo, afeto-base destas formações pessoais e sociais - seja o medo de perder o que se tem ou o de não controlar os próprios desejos – adquire caráter belicoso na chamada *Síndrome do Alucinado*: a necessidade da segurança no *ingroup*²² fomenta a tendência a abraçar preconceitos cada vez mais radicais, narrativas conspiracionistas e divisão do real pelo critério

20 É a partir desta projeção ou noção alargada de si mesmo operando para fora de si, que mantém seu funcionamento regulado pelo princípio do prazer, evitando quaisquer conflitos e ambivalências, que Adorno teoriza que o portador da síndrome autoritária escolhe seus líderes e autoridades, como que ocupando o lugar do SuperEu fora do indivíduo, personalizado na figura de liderança.

21 Conforme MENDES, FRANÇA (2012), Ferenczi descreve uma clivagem psíquica onde o medo da criança diante da autoridade e da força do adulto pode provocar uma perda de consciência que paralisa reações normais de repulsa ou resistência à agressão e impossibilita o recurso a qualquer tipo de defesa contra o desprazer. Nesses casos, a solução encontrada pelo psiquismo é tornar o agressor intrapsíquico. Outra configuração possível da identificação com o agressor ocorre quando a parte violentada e frágil é considerada insuportável e, então, é projetada ao exterior. O resultado é o indivíduo tentar destruir o que projetou no mundo externo, agindo, ele próprio, como abusador, mimetizando o comportamento do agressor, geralmente com alguém que considera semelhante a si mesmo quando submetido à agressão. (MENDES, FRANÇA, 2012, s/n). Este segundo processo soa mais adequado a descrever a projeção que opera nos indivíduos acometidos pela síndrome autoritária.

22 Como este comportamento opera por mecanismos de pertencimento e hostilidade, entende-se porque é tão simples às pessoas isolarem-se em bolhas que reforçam suas convicções prévias. O critério de verdade é o viés de confirmação do que já se está convencido ideologicamente, seja à esquerda como à direita.



cínico, uma recusa deliberada em separar rigidamente fatos e versões. A realidade ganha caráter duplo: ora é o esmagador vilão contra o qual o injustiçado precisa se revoltar, sob pena de perder sua liberdade idealizada, ora é aquilo que os “poderes” buscam esconder das pessoas: o conhecedor da realidade e da verdade seria o injustiçado.

Todas estas síndromes possuem contrapartes em ditas personalidades progressistas, mas que repetem tais estereótipos nas práticas sociais, como o punitivismo e moralismo excessivos; os discursos progressistas não materializados em práticas, por exemplo; o complexo de culpa cristã-classe-média imiscuído nas lutas sociais e seu gêmeo siamês, o ativista de si mesmo que se rebela contra tudo que pareça ser tirania sem avaliar contextos; e, por fim, pessoas agindo como se os fundamentos sociais já garantissem permanentemente os ditos valores universais. Mesmo numa dinâmica de sinais trocados, pois existiria certo conflito do individualismo excessivo de alguns destes tipos com a dissolução do Eu no grupo que caracteriza outros, a determinação do valor e da coerência de tais indivíduos opera por contraste.

No processo de afirmação deste *self*, a forma mais eficaz de lidar com a diferença (seja social, pessoal ou econômica) é negá-la diretamente. Porém, isto coloca como único parâmetro de referência o si-mesmo como a negação das negações realizadas. A verdade sobre si, sobre o mundo e o Outro é a que o sujeito escolhe ou se sente seguro que seja verdadeiro ou digno de crédito, a partir do que busca rechaçar.

O “cidadão de bem” não é definido pela afirmação positiva de virtudes, mas pela recusa dos valores associados ao “inimigo” – sejam quais forem, da ciência e conhecimento aos direitos humanos - e, a partir de tal recusa, a definição de seu conjunto de verdades, ressignificando elementos do sistema social de maneira que, ao menos para si, não é contraditória, pela relativização completa do conceito de verdade e sob a aparência da liberdade de expressão. O “bem” que caracteriza tal pessoa é o que o Inimigo não é.

2.2 Cínico de Bem

Nesta listagem de sintomas que, conjuntamente, constituiriam uma síndrome psicológica social e individual para Adorno, o cinismo²³ é o elemento conector da agressividade com a racionalização desta. Quanto mais a racionalização ou justificativa seja distante ou genérica, mais cínico é o contraste estabelecido com a brutalidade da ação particular. O cinismo opera como falsa consciência esclarecida, recusa deliberada entre verdadeiro e falso visando organizar psicologicamente as contradições que operam na personalidade do indivíduo, que precisa lidar com a vontade de satisfazer seus impulsos destrutivos contrapostos aos ditames e comportamentos socialmente aceitos²⁴.

Desta forma, habitaria no tipo autoritário um desejo de destruição inseparável das formações sociais que, dialeticamente, o direcionam e são direcionadas por este, criando mecanismos de opressão de si e dos demais na busca pela satisfação das demandas do desejo - satisfação impossível plenamente nas sociedades capitalistas e em suas variações de controle neoliberal. Confrontado com o paradoxo da realidade, o indivíduo adota uma postura onde a própria crítica a tais paradoxos opera como elemento resolutivo destes, e a vontade de destruição aponta não na direção do paradoxo, mas na do Outro.

23 Este cinismo não é o dos filósofos antigos, na busca da vida ligada à Natureza, nem o dos iluministas, que o associam (e a seu principal nome, Diógenes) à superação de preconceitos, à autonomia do indivíduo, à crítica às autoridades religiosas e seculares e ao universalismo. Tampouco a visão nietzschiana sobre o tema, o associando à negação radical e consciente da moral e de “verdades” ou “mentiras” preestabelecidas em nome da afirmação da vida, dá conta plenamente do problema. Hoje, a razão cínica e pessimista reforçar os constructos contra os quais Nietzsche quis usá-la. O cinismo adorniano, conforme referido por Chauí (2021, *online*), é a recusa deliberada em separar verdadeiro/falso, ou, analogamente, real/*fake*.

24 Adorno mantém o recorte freudiano do conflito repressão das pulsões *versus* formação do Eu que consiga lidar com estas *versus* acúmulo de ressentimento pelo fato de não conseguir realizá-las.



O conflito de todos contra todos – e cada um contra si mesmo, pois parece haver ligação de tal conflito externo com uma fratura no indivíduo que o coloca na posição de ser tirano de si mesmo – nas sociedades atuais sugere que tais mecanismos de opressão sofreram modificações qualitativas: há um impulso do indivíduo acometido pela síndrome (que ocupa uma dupla posição como pessoa e integrante do grupo) em construir para si um sistema-mundo – uma compreensão do real – onde o *único* referencial de verdade, segurança e realidade seja ele mesmo, o que resolveria, mesmo superficialmente, contradições e fraturas de sua personalidade e os paradoxos com a realidade.

Este processo é potencializado pela transformação ocorrida no capitalismo neoliberal²⁵ com a criação da figura do empresário de si, o indivíduo alçado à posição de *work in progress*. Pode-se, então, estender este raciocínio à produção da subjetividade econômica e da relação indivíduo-mundo. A economia prega a liberdade de concorrência do mercado como fundação das relações humanas e os indivíduos passam a operar nesta lógica. Se a produção de valor oscila do tangível ao intangível ou especulativo, a mercadoria passa a ter caráter rarefeito, corporificada no trabalho executado para sua produção e no próprio trabalhador. Surge o empresário de si, que oferta *habilidades* no mercado social.

Ser empresário de si significa mudar os modos de socialização e a relação humano-trabalho, além das formas de compreensão de si mesmo e da subjetividade. Nesta sociedade, a mentalidade do empreendedor e do desempenho máximo reside e opera em todo campo vital (ensino, trabalho, relações pessoais e sociais, sexualidade, saúde, etc.): uma sociedade-empresa formada pelo conjunto de empresas-indivíduos que competem no mercado ao qual a sociedade foi subsumida. A tensão que move o social é o tênue equilíbrio entre fomentar a competição – e o aumento da produtividade pessoal – sem a guerra comercial de todos contra todos desembocar num confronto *de facto*.

Para evitar o caos, a máscara ideológica se sofisticada: o *ethos* empreendedor, da concorrência generalizada, baseia-se numa leitura extrema do liberalismo onde o estado natural é a competição, o jogo. É uma ética do vencedor, da virilidade, da força e do sucesso como sinônimo de existência digna.

Porém, tal equilíbrio tende a desaparecer, e a guerra comercial torna-se guerra total, alimentada pela necessidade da criação da ilusão de triunfo do indivíduo-empresário nesse *ethos* competitivo. A ideia do esforço individual como suficiente para triunfar esbarra na impossibilidade fática desta premissa, atirando o indivíduo num duplo movimento de fadiga em relação à exigência desta produtividade extrema e a cristalização da subjetividade: negar o diferente torna-se estratégia de sobrevivência pessoal, meio encontrado para lidar com este contraste.

O papel do comportamento cínico neste processo é o de permitir o desencantamento e a dissolução do que seriam regras normativas de padrões de condutas coletivos (o que facilitaria a adoção de conjuntos de verdades contingentes mais moldáveis aos cenários metaestáveis de competição) e, *paradoxalmente*, o reforço das estruturas de opressão social pelo fato dos indivíduos enxergarem sua *falsidade* como critério de verdade, ou nas palavras adornianas, “o falso é o índice de si mesmo e do correto” (ADORNO *in* BLOCH,

²⁵ Conforme DARDOT, LAVAL (2014, *passim*), no neoliberalismo os sujeitos são regidos pelo princípio universal da concorrência generalizada. Se nas sociedades disciplinares as emoções eram *empecilho* (desde o desapego do ser em relação a seu trabalho até o ditado de que “Homem – trabalhador, provedor, macho – não chora”), no capitalismo atual emoções são *fundamento* do sistema. A ortopedia concentrada pressupunha a criação da máquina sem sentimentos a partir da massa informe, seja por treino dos corpos ou desvio da pulsão. Mas a expansão desenfreada do capitalismo, o avanço tecnológico e a ascensão do setor de serviços como motor econômico estimulam a produção dos desejos e liberam os corpos, promovendo a individualidade massificada. A fábrica tornou-se empresa; o chefe ou capataz, gerentes; o proletário, empresário de si mesmo. O estímulo ao trabalho ocorre por reforço de emoções positivas e catalogáveis. Conforme HAN (2013, p.46), a psicopolítica neoliberal captura a emoção para influir nas ações neste nível pré-reflexivo. Pela emoção, chega-se ao mais profundo do indivíduo.



1996, p.29). Aqui, Adorno aborda o cinismo nietzschiano de modo inesperado: o poder do falso dá um panorama do presente distópico, mas sem fornecer um quadro do que seria verdade neste presente.

O cinismo permite a administração da insatisfação com o modelo social vigente, funcionando como escape às pulsões destrutivas e permitindo seu direcionamento ao não-idêntico: não há contradição entre a aparente obediência à norma social (pois intui-se a necessidade de segui-la, mesmo aparentemente) e a ruptura de seu princípio normativo regente - para a manutenção formal deste²⁶. Para Adorno e Horkheimer, o cinismo e o totalitarismo são originados e validados num processo interno à chamada democracia liberal burguesa.

Ao subsumir tudo que é espiritual sob os propósitos da propaganda e da dominação, faz-se possível ao cinismo desfrutar de uma boa consciência científica. As relações entre as declarações de Mussolini e o tratado de Pareto são bem conhecidas. O liberalismo político tardio e seu conceito de liberdade de opinião, em todo caso, já trazia certa afinidade com o relativismo – a cada um é permitido pensar o que desejar, pois pensam somente o que é mais favorável a seus interesses ou sua autoafirmação, independente de sua verdade – esse liberalismo não é de forma alguma imune a tais perversões do conceito de ideologia. Isso prova que o domínio totalitário não se opõe à humanidade de fora, por ação de pessoas em desespero, ou é um grande acidente de percurso no caminho ao progresso. O que ocorre, na realidade, é que as forças destrutivas se desenvolvem no âmago da nossa cultura. (ADORNO, HORKHEIMER, 1973, pp.194-195, trad. nossa)

Assim, a afirmação de Chauí (2021, *online*) de que o cinismo é um cerne do autoritarismo bolsonarista, por ser uma recusa determinada e deliberada em distinguir verdadeiro e falso, “fazendo da mentira a arte de governar” é precisa, vide a postura de ódio ao pensamento (ou ódio à distinção verdadeiro *versus* falso) que regimes neofascistas promovem em seus integrantes²⁷.

2.3 Crueldade de Bem

Tal problema na distinção verdade/falsidade é acompanhado da cesura das pulsões e impulsos destrutivos ou “proibidos” (ADORNO, 2019, p.380) com a tentativa de racionalizá-los. O resíduo desta fratura, ou o fato da razão não abarcar plenamente esta pulsão de destruição, aparece no tipo Manipulador (caso extremo de cinismo onde relações políticas são estruturadas na lógica amigo-inimigo e que demonstra completa ausência de empatia, cumprindo tarefas e até fazendo chacota com o sofrimento alheio, que interpreta como sinal de fraqueza) e na figura do pseudoconservador, cuja psique submissa à autoridade e tendente ao convencionalismo deixa uma vontade de destruição passivo-agressiva²⁸ residual, esperando a hora de se manifestar. O pseudoconservador (também chamado de pseudoliberal ou até pseudoprogressista, pois sua dinâmica psicossocial não é confinada a posições políticas) aparece não por ser um tipo novo, mas pelas condições sociais objetivas tornarem muito mais fácil a expressão e localização do discurso associado a este tipo específico, que parece ter uma compulsão incontrolável por emitir opiniões sobre todo e qualquer assunto (ADORNO, 2019, p.363).

Tal pseudoconservadorismo consiste na apropriação discursiva dos valores políticos tradicionais e na transmutação de seus significados em seu oposto, dando vazão aos desejos destrutivos: o mantra da liberalidade na economia e o conservadorismo nos costumes define precisamente como esta transformação

26 Num recurso à literatura, o cinismo é como a novíngua orwelliana e seus oximoros “Guerra é paz, escravidão é liberdade, ignorância é força” no cerne da sociedade neoliberal. Ou, talvez numa abordagem filosófica, a desculpa de Eichmann de que somente cumpria ordens seja similar à ideia de que, cinicamente, o indivíduo sabe o alcance do que faz, mas prefere não se importar.

27 Supõe-se certa diferença entre apoiadores de regimes fascistas e neofascistas que tenham ganhos materiais e ganhos psíquicos com o autoritarismo. Na ascensão atual da nova direita, os estímulos psicológicos sobre indivíduos geram regozijo com a desgraça alheia mesmo que o indivíduo sinta na pele e tenha noção de que sua vida ficou mais pobre ou mais difícil material e psicologicamente.

28 Reforça-se que o pseudoconservador não lamentaria passar por privação ou sofrimento, como fome, miséria, etc., desde que o objeto de seu ódio (o integrante do *outgroup*, a minoria, quem ele adora detestar) esteja pior.

opera. O pseudoconservador é alguém que, “em nome da preservação dos valores e instituições tradicionais [...] e da defesa deles contra perigos mais ou menos fictícios, consciente ou inconscientemente visa à sua abolição” (ADORNO, 2019, p.381)

Como é frequente a identificação personalista com a autoridade manipuladora, o pseudoconservador mimetiza comportamentos do líder ou do exemplo de sucesso que eleger, mas com mais ênfase, visando reforçar seu pertencimento, submissão ou identificação com o que considera valores e comportamentos das camadas sociais “certas”²⁹ (ADORNO, 2019, p.395). Toda projeção de preconceitos e radicalismos torna-se espalhafatosa e agressiva, assim como a crueldade e falta de empatia do tipo manipulador tornam-se agudas e violentas no pseudoconservador como uma declaração à sociedade de que tal sujeito é como seu líder – ou que o líder é como ele. Os sistemas de justificação acionados por este sujeito tecem uma compreensão da realidade onde não há contradição entre ideia e ação e o apaziguamento das tensões internas ocorre por projeção do ódio contra o inimigo.

Esta identificação forçada com o líder e com a classe social que está acima é plena de exemplos na estrutura social brasileira, notadamente na formação das classes médias urbanas, conforme Chaui (2000). O autoritarismo social está mascarado nos mitos do país pacífico e ordeiro que acolhe todas e todos que vierem, desde que queiram trabalhar para a manutenção deste paraíso onde o ódio social de qualquer espécie não prospera³⁰, pois Deus mesmo é brasileiro. Os ocultamentos de classe, etnia, gênero, etc., permitem a negação da crueldade daqueles que ocupam postos de comando ou que almejam demonstrar seu pertencimento a estes estratos no mesmo instante que ocorre. Esta seria a chave do entendimento do comportamento da classe média brasileira e do mimetismo³¹ dos hábitos supostamente associados às classes altas por parte de quem ascendeu economicamente recentemente. De acordo com a autora, poucas frases representam tão precisamente este *ethos* da hierarquia e da crueldade social no Brasil do que “você sabe com quem está falando?”.

3. Epistemocracia

Outra estrutura da realidade *fake* e da dissonância cognitivo-informacional do cidadão de bem é o conflito social/pessoal saber *versus* poder. Negar deliberadamente a divisão do pensamento ou conhecimento em verdadeiro-falso também compõe o processo de hierarquização social e reforço de estruturas autoritárias denominado por Chaui como discurso competente, estruturado num recorte definido de autoridade: quem pode falar sobre qualquer assunto ou situação é o especialista, situado no topo de certa hierarquia sócio-organizacional. Por trás deste discurso, existe uma ideologia de competência, o conjunto de representações e regras que condicionam a faculdade de pensar e agir de forma que as pessoas confirmem ou até mesmo contestem tais ditames sem perceber, reforçando-os no processo sob a aparência de autonomia e consciência do sujeito.

Exemplo: o noticiário econômico. As opiniões d@ analistas são majoritariamente similares, mas tudo que falam é aceito como verdade por estarem revestidos do poder da especialidade. Executivos de

29 Exemplo: o discurso patriótico de setores da sociedade brasileira que, simultaneamente, mostram ojeriza às expressões de brasilidade e buscam reproduzir valores patrióticos de países hegemônicos como EUA, Israel – por questões religiosas - e nações europeias. Como dito pelo embaixador brasileiro Juraci Magalhães, durante a Ditadura civil-militar, “o que é bom para os EUA é bom para o Brasil”.

30 Conforme SCHWARCZ (2019, p.55), “esse tipo de narrativa histórica representa a projeção simbólica de uma espécie de civilização, uma certa ordem, uma determinada harmonia social, capaz de assegurar a continuidade desse mundo que, na verdade, jamais existiu”.

31 Há mimetismo na forma da apresentação da verdade, pois o cidadão de bem, ao construir sua realidade *fake*, segue um elaborado ritual de validação de suas crenças, envolvendo-as num manto pseudocientífico, como já abordado.



bancos, mercado financeiro, formados em universidades conhecidas, etc., num meio que, por si, concentra credibilidade. Como a audiência já está previamente convicta da verdade do especialista, ignora-se, por exemplo, que o banco anuncia no telejornal. As correlações de forças, poder e interesse são ocultadas pelo argumento de autoridade implícito no discurso.

Simultaneamente, esta relação de autoridade e posse do conhecimento pelo especialista, um “demiurgo” para muitos, gera certo ressentimento em alguns grupos sociais, que hoje negam o discurso do especialista científico e valoram o senso comum como verdade inquestionável. Estudos científicos e correntes em redes sociais passam a ter valor equivalente.

Porém, nem sempre quem abraça o discurso antiespecialidade como verdade o faz por descrença ou desconfiância na ciência, mas por entender o discurso especializado como ideológico, sem enxergar que seu próprio discurso da dúvida constante também é ideologizado e direcionado. Não existe discurso ou saber isento de ideologia, e toda ideologia carrega uma dimensão teórico-prática prescritiva do que e como deve-se pensar.

No caso da ideologia da competência, sua lógica sugere que apenas determinados atores sociais, grupos ou pessoas que ocupam certas posições de poder na sociedade têm legitimidade: quem *ocupa* o poder *possui* poder pois *sabe*. Quem sabe, sabe por *deter* o poder. O resultado é a hierarquização social-intelectual: profissões tidas como menos intelectualizadas – ou as intelectualizadas redutíveis ao cumprimento das ordens de quem financia – terão na figura do especialista o lastro para cumprir suas funções sociais, pois este é o sujeito que fala em nome do poder de sujeitar, de fazer outros agirem de determinada forma e sempre em nome da Organização, da estrutura do poder em si³².

A ideologia da competência retira o direito das pessoas ao debate e concentra este poder nas figuras da organização: quanto mais distante do trabalho em si, mais autorizado o discurso sobre este³³. Esta assimetria discurso X prática, conhecimento de fato X ideologia travestida de informação, gera rasgos profundos no tecido social.

Desta maneira, a ideologia da competência chauiiana permite uma relação produtiva com a chamada semiformação, processo onde a construção simbólica dos significados do conhecimento e da cultura deixa de possibilitar aos indivíduos a elaboração autônoma de seu sistema de valores, subsumindo-os ao sistema ideológico da Indústria Cultural, que, por desarticular as condições de produção da subjetividade, impede a formação emancipatória e faz com que os sujeitos alimentem o processo de sua própria alienação. A semiformação é importante na estruturação das sociedades de massa, cujos componentes fetichizam a ideia de formação cultural, vista como caminho de emancipação e progresso social, ainda que a compreendam apenas como o necessário para exercer profissões e atividades relacionadas a *status* social³⁴ ou à execução de tarefas.

A formação cultural agora se converte numa semiformação socializada, na onipresença do espírito alienado, que, segundo sua gênese e seu sentido, não antecede à formação cultural, mas a sucede. Desse modo, tudo fica aprisionado nas malhas da socialização (ADORNO, 1996, p.389).

32 Exemplo: o Mercado como ser onisciente, infalível e, simultaneamente, dotado de sentimentos e emoções, pois “gosta” ou “não gosta” do que ocorre na política, por exemplo.

33 O problema conceitual não é contra a competência enquanto capacidade de realização, mas contra o discurso de competência esgrimido a partir de uma característica intrínseca ao discurso ideológico: a lógica lacunar. Esta faz o ouvinte completar os espaços conceituais-discursivos como desejar, gerando identificação com o agente discursivo. No caso, divinizando a palavra do técnico/especialista e silenciando os/as demais. É como imaginarmos a pessoa mais autorizada a falar sobre atividades do montador de peças numa linha de montagem sendo o gerente ou executivo, por conhecerem metas, e não o montador.

34 O fetiche da classe média de bem por ter um “doutor” – engenheiro, médico, advogado – na família, cfe. CHAUÍ (2012,online).



O fluxo desenfreado de informações no capitalismo neoliberal atual e as transformações correspondentes na Indústria Cultural aceleram a distorção e alienação de consciências e indivíduos, expostos a uma torrente de dados de difícil clivagem em verdade ou falsidade. Deste modo, a cegueira individual ocorre por excesso, não ausência de informações ou de cultura e conhecimento, vistas como separadas das demais atividades humanas.

Além disso, bens informacionais, de conhecimento e/ou culturais tornam-se mercadorias, sendo fetichizáveis. Pode-se entender o “produto-informação” nas dimensões econômica (que trata da produção, distribuição e consumo e é associável ao funcionamento dos *mass media* - jornais, revistas, televisão e Internet-, indústrias que necessitam, para gerar mais valor, da estrutura de difusão e público receptor, mesmo passivamente) e estética, da (re)produção ou representação, replicação e fruição (ou atenção/fetichismo), operações que ocorrem no receptor a partir do acionamento de mecanismos de identificação, diferenciação e *status* social: à ideia de ser “bem-informado” soma-se a distinção de tornar-se “fonte” ou referência aos demais.

Outra característica do processo de semiformação é a propagação do discurso de que poucos teriam a capacidade de desenvolver habilidades e saberes a um nível superior (como se nascessem dotadas com esta capacidade, diferentemente dos demais mortais). O destaque a estes supostos “gênios” apela ao conformismo dos “não-agraciados” com tais virtudes, que devem seguir orientações dos detentores do saber-poder.

Podem-se fazer analogias desta característica da semiformação com o discurso competente chauiiano, pois ambos se referem à dinâmica saber/poder onde a autoridade individual emana do local social identificado pela posse e manejo do saber (seja pelo especialista, detentor do saber conforme Chauí, seja pelo intelectual da casta que pode prescrever o saber, conforme Adorno). Historicamente, é o mesmo tipo social que ocupa este espaço.

Esta economia psíquica da informação - ou do (re)conhecimento - acionada pelos mecanismos da Indústria Cultural impacta sobremaneira a subjetividade. Ao detentor do saber, é reservado o poder. Ao detentor do poder, é associada a virtude do saber pelo fato de exercer poder e este exercer fascínio sobre quem o contempla. Ao indivíduo semiformado, alijado e alienado do poder e do saber sobre si e o mundo, resta saber, inconscientemente, de sua condição danificada, o que provoca simultaneamente conformismo, ressentimento e revolta em relação a si, aos demais e ao mundo.

Percebe-se isso na relação deste indivíduo com o saber, o conhecimento e a produção de cultura. Conforme Adorno (1996, p.406), este, “ao mesmo tempo em que se apossa fetichisticamente dos bens culturais, está sempre na iminência de destruí-los”. Tal contraste gera posturas refratárias e imediatistas sobre o conhecimento. A alienação do indivíduo da realidade o leva a ignorar a complexidade das questões sociais, passando a valorizar a velocidade, espetacularização e imediatividade informativas, independente da qualidade do conteúdo. Estar atualizado e divulgar as últimas novidades – verdadeiras ou não - torna-se sinônimo de difundir informação válida e verdadeira, ainda que esta seja apenas confirmação de visões de mundo estabelecidas na psique individual.

4. Paranoia autoritária

Porém, a postura belicosa e contraditória na relação verdadeiro/falso, necessária para a validação dos vieses prévios de confirmação, não faz o mundo do cidadão de bem mais limitado que o de seus inimigos imaginários. A dita pobreza de mundo das classes reacionárias é um julgamento apressado. Um mundo baseado na recusa de tudo que é dado como possível, mesmo apenas em imaginação, não é mais pobre, mas mais rico do que se imagina. Afinal, o mundo inteiro precisa ser negado pelo filtro individual.



Nas análises adornianas sobre o mundo administrado, uma das principais características desta organização da realidade é a perene sensação de desconfiança em relação às instituições e ao chamado sistema, alimentando a mentalidade paranoica. Conforme Adorno,

[...] muito mais hoje em dia do que antes, o mundo apresenta-se, para maioria das pessoas, como um “sistema” coberto por uma rede de organização totalmente abrangente, sem buracos onde o indivíduo possa “esconder-se” em face das exigências e testes constantes de uma sociedade governada por uma configuração hierárquica orientada aos negócios, a qual se aproxima muito do que chamamos de “*verwaltete Welt*”, um mundo administrado.

Essa situação real, que tem tantas e tão óbvias similaridades com os sistemas de pensamento paranoico, parece estimular atitudes e padrões de comportamento intelectual compulsivos. A similaridade entre o sistema social e o paranoico consiste não apenas na estrutura fechada e centralizada enquanto tal, mas também no fato do “sistema” para o qual a maioria das pessoas sente que trabalha ter, para elas, um aspecto irracional. Quer dizer, elas se sentem como se tudo estivesse ligado com todo resto, como se não houvesse saída, mas, ao mesmo tempo, percebem que o mecanismo completo é tão complicado que sua “*raison d'être*” é incompreensível e, mais ainda, suspeitam que essa organização sistemática e fechada da sociedade não serve realmente aos seus desejos e necessidades, mas possui uma qualidade fetichista e “irracional” que se autoperpetua, estranhamente alienada da vida que, dessa forma, está sendo construída. Assim, até mesmo a mente supostamente “normal” está preparada para aceitar sistemas de ilusões, pela simples razão de que é difícil demais distinguir tais sistemas daquele outro, igualmente inexorável e opaco, sob o qual têm de viver suas vidas. Isso é muito bem refletido pela astrologia, assim como pelos dois tipos de Estados totalitários que também afirmam ter uma chave para tudo, conhecer todas as respostas e reduzir o que é complexo a interferências simples e mecânicas, afastando tudo que é estranho e desconhecido, sendo, ao mesmo tempo, incapazes de explicar qualquer coisa. (ADORNO, 2008, p.176-177)

A sistematização constante do *socius*, agora conduzida pela lógica neoliberal, preserva e estimula tal paranoia via competição desenfreada de todos contra todos. O indivíduo se enxerga como um lobo solitário, ou um escolhido, cuja existência é, em si, desafio ao “sistema” opressor. Percebe-se tal comportamento em todo o espectro político e social: do “empresário de si”, que busca o triunfo num sistema excludente, ao homem de meia idade saudosista do passado idealizado denunciando “mentiras” dos livros de História como responsáveis pela deterioração das sociedades contemporâneas, sem falar na competição pela Graça e bênção do Deus dos Escolhidos e o *revival* estético do passado por segmentos que conciliam jargões ultraliberais como “Imposto é Roubo” e revoltas difusas contra tudo que consideram como parte do “sistema” e com suas desventuras amorosas e sexuais, vistas como efeito da sociedade distorcida, mas cujos “culpados” a serem punidos são as pessoas, não o *ethos* predatório.

Nem o campo progressista escapa desta lógica, reproduzindo discursos aliados de análises profundas das contradições que permeiam a racionalidade e *modo de vida* neoliberais. O “ativista de si” opera engajamento contra qualquer evento, pessoa, causa ou situação que desafie seus rígidos e *inatingíveis* ideais ético-morais sobre o tema.

Quanto maior a crise, mais “valor de troca” psicossocial terá qualquer triunfo ou êxito, mesmo mínimo, do empreendedor à direita ou à esquerda. Um pressuposto do *ethos* neoliberal é a constante piora das condições sociais para valorizar resultados individuais, independente de sua irrelevância. Isso dialoga com certo *ethos* da desilusão com as possibilidades da organização dos campos sociais. Um *ethos* cínico, onde o critério de verdade seria moldado individualmente de acordo com a necessidade, para que suas contradições, mesmo que desnudadas, não o forcem a questionar o sistema.

Esta subjetividade paranoica apresenta uma constituição surpreendente, possibilitada pelo discurso e ideologias da verdade própria e que opera como base para a construção desta forma de ser e viver falsificada e simultaneamente real: o sujeito-padrão é integrante da maioria, indivíduo E *outsider* ao sistema do qual faz parte e que valida sua existência. Não é hiperdiferença, mas hiperidentidade.

Até mesmo dizer que não existirem mais verdades, apenas interpretações, não dá mais conta de abrigar as contradições deste modelo social, onde o fluxo de informações se mistura com a vontade de autoilusão



individual. Tanto verdades como interpretações ainda dependem de alguma conexão com o real: acabam substituídas por “verdades próprias” desconectadas de qualquer referencial e substituíveis quando necessário evitar a contradição existente na realidade. O poder do *fake* sobre o real e a realidade não é um poder *fake*. Percebe-se este poder nos milhares de visualizações de vídeos sobre terraplanismo; e mais ainda ao se pensar em organizações e indivíduos que, por exemplo, neguem a existência histórica do Holocausto.

O radicalismo de direita atual, cujos germes já foram percebidos por Adorno ainda na década de 1960, surge a partir de condições sociais objetivas - é importante considerar que, para ele, o Holocausto não é o desvio no *telos* social, ou a oposição ao projeto do Esclarecimento, mas um de seus possíveis “coroamentos” - e das condições resultantes da dialética indivíduo-mundo: o caminho ao fascismo é condição e tendência imanente do capitalismo e das subjetividades. O desejo da opressão de si e dos demais, a pulsão de destruição que reside na ideologia da preservação da ordem e do progresso é compromisso singular e coletivo.

Ainda que Adorno observe que seria questão de tempo para tendências autoritárias que habitam os indivíduos e que correm no subterrâneo da sociedade liberal pós-guerra (suas constituintes, ao final) ressurgirem, as sociedades administradas funcionam, aparentemente, sob ditames democráticos e republicanos. É preciso avaliar como os sintomas da síndrome autoritária aparecem em sociedades com instituições democráticas são mais frágeis, mesmo não sendo classificáveis nominalmente como ditatoriais.

Recorre-se à análise de Chauí (2017) sobre o autoritarismo e a violência estruturais como fibras que tecem o tecido social brasileiro. Para ela, postular-se-ia que a tendência protofascista singular e coletiva não está, como nas sociedades do capitalismo tardio, em animação suspensa, mas é componente fulcral e operante das relações sociais de alto a baixo. As assimetrias e desigualdades sociais brasileiras naturalizam a violência como elemento das relações cotidianas e a desumanização, ou a transformação do Outro em objeto (direta ou insidiosamente), um padrão social onde o preconceito de classe caminha *pari passu* com o de gênero, etnia ou sexualidade.

Por esta razão, o amálgama de populismo e autoritarismo no Brasil teria características autocráticas, pois relações pessoais são trespassadas por relações de poder caracterizadas pela tutela sobre o Outro, pelo clientelismo derivado disto, pela ausência de mediações entre líder e povo, que vê a si mesmo materializado no Escolhido, um líder ungido pelo Alto - por isso, detentor do poder - e que, ao ser eleito, demonstra claramente a expressão *vox populi, vox Dei* (dialeticamente, significaria que o eleito não é o candidato, mas o próprio eleitor), pela satanização ou divinização da figura de liderança e pela imbricação de estruturas familiares e político-sociais, mantendo o poder parental como razão organizativa.

Como a estrutura social opera como elemento de exclusão/opressão do diferente e reforço da identidade, onde relações entre “iguais” ocorrem sob a égide do compadrio e do favor, a prática violenta não contradiz o discurso e a ideologia da paz e da pacificação social vinda pela força da autoridade que representa o pensamento médio das classes sociais brasileiras: as formas de repressão violenta são apoiadas e esperadas pela sociedade brasileira, em nome do ideal de cordialidade.

Para Chauí, há uma inversão ideológica fantástica operando no senso comum da sociedade brasileira: a violência é vista como ordem. Vive-se num paradoxo: uma violência estrutural e consagrada, aceita, na sociedade brasileira. Não pontual, de modo que se possa falar em *ondas* de violência: uma estruturação social violenta, hierárquica, vertical, oligárquica, conservadora, que defende privilégios contra qualquer forma de direitos; a mesma sociedade que dá sustentação ideológica e política para a manifestação da violência governamental.

Essa violência governamental expressa a violência brasileira e seria, ela mesma, o tecido social que legitima ações autoritárias por parte da estrutura do Estado ou das que o emulem. Contestações à ordem - ou ações entendidas assim pelas classes dominantes - são vistas como *crise* e associadas com desordem e *perigo*,



acionando o gatilho social do pedido pela repressão violenta como mecanismo de defesa das formas de dominação social, cultural, econômica e política, ideologicamente apresentadas como liberdade, salvação e proteção contra a ameaça imaginária incorporada no Outro. Uma sociedade onde o preconceito e o ódio contra o não-idêntico constituem o conceito de comunidade e que, em nome do combate ao inimigo do qual nada se sabe - pois tal antagonista muitas vezes não existe - recusa qualquer conhecimento que possa desvelá-lo³⁵. Não há sociedade melhor para o princípio neoliberal da concorrência de todos contra todos do que a que já é estruturada para enxergar, em cada Outro de seus integrantes, o risco a combater.

5. A personalidade populista

O paralelo com a crise atual é cristalino: uma sociedade construída sob o signo do autoritarismo social - origem e forma da violência no Brasil - reúne os elementos para tornar o cinismo traço dominante da personalidade individual e a chave principal do entendimento das relações sociais “de bem” verde-amarelas. Conforme Chaui (2021, *online*), “no Brasil, a existência da violência é negada no momento mesmo em que é exibida” e tal assincronia oculta contradições sociais que levam a atitudes autoritárias, as desigualdades de classe, etnia e gênero e sistemas de opressão. Adorno (2019, p.557) também relembra que o preconceito (perceptível nas relações sociais brasileiras) é meio de “escapar das doenças mentais agudas pela coletivização e de construir uma pseudorrealidade contra a qual sua agressividade pode ser dirigida sem qualquer violação explícita ao ‘princípio de realidade’”. A dissonância entre discurso e prática individual é ocultada e a construção da verdade em nível epistemológico, político, ético e social ocorre pela reafirmação do conjunto de valores e dados que remetem a subjetividades sociais predefinidas.

A pressuposição de veracidade - critério para a produção do conhecimento e da definição do cinismo como modo da vida social brasileira - não operaria por correspondência factual, mas pela crença prévia do receptor: se a fronteira entre fatos e versões desaparece, todo discurso (político, econômico, cultural) torna-se venda de ideias concorrendo com os demais. A narrativa ideológica melhor comercializada e absorvida por indivíduos e coletividade tornar-se-á hegemônica, por causa e apesar do grande volume de informações circulantes na sociedade.

Porém, uma narrativa somente atinge hegemonia se ressoar elementos até certo ponto já presentes no imaginário coletivo e individual. Emoções e crenças pessoais, comunitárias e coletivas tornam-se o signo que promove a clivagem verdadeiro/falso. Como emoções são constitutivas da subjetividade, informações validadas por estas tornam-se, para quem as recebe e processa, elementos fundantes ou balizadores da personalidade. Qualquer negação ou refutação científica ou documental de informações emocionalmente verdadeiras é compreendida como ofensa pessoal. Apenas opiniões, por serem autônomas aos fatos, são aceitáveis por esse sujeito informacional-emocional. O combate à ciência e ao conhecimento organizado é parte do combate a tudo que desagrade ao Si Mesmo em qualquer nível ou instância.

35 Paradoxal: para consolidar tal ideia civilizacional – importada – na cultura, o inimigo a combater é o próprio povo brasileiro. Exemplos vicejam, desde a Doutrina de Segurança Nacional da ditadura civil-militar (1964-1985) até a tempestuosa relação entre governo e sociedade civil brasileiras nas Cúpulas do Clima COP25 e COP26, onde a participação de atores da sociedade civil foi vetada nas delegações do governo Bolsonaro, que chegou a escalar agentes da ABIN (Agência Brasileira de Inteligência) para monitorar palestras e declarações de líderes ambientalistas nacionais durante os eventos (Cfe. RIBEIRO, MALTINO, 2021). Para CHAUI (2021, p.23), se pensar numa “civilização brasileira” é algo fora de lugar, isto é, vem de fora, só redundaria num modelo autoritário que alija os cidadãos do processo de entendimento e construção deste pacto civilizacional: “se admitirmos ser constitutiva da lógica do pensamento autoritário a necessidade de encontrar um saber prévio sobre o qual possa apoiar-se, bem como a necessidade de manipular fatos nos quais possa exemplificar-se e, graças a tais procedimentos, evitar o risco da elaboração do conhecimento, torna-se clara a debilidade teórica e a exigência de importar ideias já consagradas alhures”.



Há certa racionalização³⁶ emocional na escolha pelo falso, mesmo como defesa contra ameaças à estabilidade de convicções e valores individuais, ou suas racionalidades de mundo. Nesta equação, o aflorar do ressentimento, da revolta e da perda de sentido pervadem escolhas, permitindo manter a coerência imaginada ou desejada individualmente. A racionalidade paranoica/autoritária, mesmo calcada na repressão ou no retorno do reprimido (impulsos do inconsciente), apresenta intensa elaboração cognitiva para dar conta de manter a coerência do que seria incoerente quando olhado de perto.

O impacto emocional da sensação perene de dissolução do mundo não é contido, sozinho, pelo pensamento racional. Daí a necessidade da criação da capa ideológica, amalgamando emoção e razão e, muitas vezes, utilizando ódio e ressentimento como elementos de coesão, para dar ao integrante do grupo condições de lidar com a realidade. As consequências políticas deste processo são desastrosas: se certos laços de reconhecimento entre indivíduos são necessários para a construção do tecido social, a soma da mentalidade de competição desenfreada com a autoverdade radicaliza sua dissolução.

O apelo ao Si Mesmo e a exclusão do diferente tornam-se cerne da sociabilidade antissocial, da ascensão de práticas e discursos que negam instituições ou mecanismos políticos no corpo social e representam a negação da possibilidade do estabelecimento da vida em comum, a *polis* em sentido estrito. Cria-se a ilusão individual de que os sistemas de organização social, de ordenamento do conhecimento, da personalidade e sociabilidade são barreiras que impedem seu sucesso e que os demais seres que compartilham tempo e espaço onde se vive são *obstáculos* a superar.

Isto é visível, inclusive, nas formas pelas quais o cidadão de bem (personalidade autoritária) governa a si mesmo e se relaciona com os demais. O conceito adorniano parece compartilhar elementos com a visão de Chaui do autoritarismo social não consistir apenas na união do povo ou indivíduos com o tirano, mas no fato de povo e indivíduos serem eles mesmos tiranos, da projeção e interpenetração da vontade de comandar com a de ser comandado, como em seu comentário sobre La Boétie, que

Não nos mostra a sociedade espelhando o tirano, mas espelhando-se a si mesma. Com isso, a ideia de paradigma se estilhaça, estilhaçando-se exatamente no instante em que a sociedade, tornando-se assustadoramente autárquica, alcança o ponto máximo da heteronomia. Estamos perante uma sociedade tirânica. (CHAUÍ, 2013a, p.43)

Além da servidão voluntária, há a auto-opressão voluntária, disfarçada como liberdade de decisão: a escolha livre da forma pela qual abdica-se da liberdade e conforma-se ao padrão, que no final é criação do próprio conjunto social. No campo macropolítico, não é mais necessário que exista um líder que emane qualidades para identificação das massas: o messias ou líder precisa também se identificar com cada indivíduo, catalisando a insatisfação individual e geral de cada um em relação aos demais, quando estes não seguem ou agem no comportamento esperado (identitário a si), mas também a insatisfação consigo mesmo pela possibilidade de frustração deste modelo. Ódio e ressentimento voltam-se em direção aos demais e contra o Si Mesmo.

Mesmo com divergências a respeito da dinâmica envolvida na construção da relação autoritária na sociedade, principalmente por Chaui considerar a operação autoritária mais verticalizada no corpo social, pode-se aproximar certos aspectos destes repertórios conceituais, pois ambos apontam o caráter ideológico desta formação autoritária: alguns indivíduos tornam-se propensos a abraçar o autoritarismo graças a estímulos e discursos vindos da própria estrutura social (o que, parafraseando Chaui, equivaleria a fazer

36 Para Adorno (2019, p.257), a racionalização do impulso destrutivo opera, por exemplo, no antissemitismo oblíquo na sociedade norte-americana: “os sentimentos implicitamente antidemocráticos desses sujeitos são evidenciados por falas depreciativas sobre métodos democráticos frouxos: culpar os judeus por falta de cooperação democrática é manifestamente uma racionalização”. Comparativamente, Chaui (2021, s/p) denuncia que um pilar do discurso bolsonarista é a transformação dos conceitos de liberdade e autonomia, que na prática viram sinônimo de opressão e dependência, num procedimento denominado por ela de *inversão do real*.

os súditos terem o mesmo desejo do tirano). Isto significa que, quando a violência autoritária passar a ganhar terreno (visivelmente ou não), estes sujeitos não teriam dificuldade para abraçar comportamentos e ações antidemocráticas, preconceituosas ou fascistas, pois isto já está em sua subjetividade e nos modos de reação aos estímulos do mundo.

Ocorre uma tripla coincidência dos desejos do líder, do Alto (par conceitual fulcral do autoritarismo, conforme Chauí) e dos sujeitos em fazerem parte da cadeia de poder, simultaneamente como sujeitos/ sujeitados. Conforme Adorno, tal mecanismo de satisfação pulsional – ou libidinal – pode ser detectado no comportamento semiformado.

Um homem que relata que a experiência mais inspiradora para ele teria sido “apertar a mão do presidente” provavelmente encontra sua gratificação não apenas na submissão, mas na ideia de que parte do poder do grande homem, por assim dizer, impregnou-se nele, de modo que ele é uma pessoa mais importante por ter “apertado a mão dele” ou por “tê-lo conhecido” ou por ter “estado lá”. O mesmo padrão de gratificação pode ser obtido ao atuar no papel de “lugar-tenente” ou ao desempenhar uma função numa posição intermediária em alguma hierarquia claramente estruturada, na qual sempre há alguém acima e alguém abaixo. (ADORNO, 2019, p.153)³⁷

Desta maneira, a força é objeto de admiração e fascínio por si mesma, sem necessidade da demonstração do desejo oculto em oprimir (mesmo existindo). É na admiração pelo poder em si e na disposição em fazer parte dele, como agente e paciente, que o indivíduo comum dá vazão à personalidade autoritária³⁸. Ou, melhor, à personalidade violenta que caracterizaria o autoritarismo populista dos regimes do novo radicalismo de direita: a cidadania de bem.

Ao analisar o fenômeno do (res)surgimento do cidadão de bem via bolsonarismo, vê-se a expressão contemporânea do novo radicalismo de direita antevisto por Adorno e a manifestação mais concreta da teoria de Chauí sobre o populismo social brasileiro. Reforça-se que nesta estrutura há a busca pela relação de poder não-mediada governante/governados, baseada numa identificação cruzada onde quem deposita sua esperança no governante Ungido, que surge para resgatá-lo do Mal, também frui e satisfaz seu impulso autoritário nas ações opressoras executadas ou proferidas pelo Eleito. O bolsonarismo, além de modalidade populista ajustada ao funcionamento da sociabilidade neoliberal no Brasil, expressa o cinismo estrutural nas relações sociais e interpessoais da população. A sociedade brasileira pode ser compreendida historicamente, de alto a baixo, como *cínica* na definição adorniana. Para a autora, isso ficou evidente com o aprofundamento da desigualdade social durante a pandemia de COVID-19.

Eis porque a pandemia expõe, para além de todo limite admissível, a ferida que consome nossa sociedade, isto é, realização da luta de classes pela polarização máxima entre a miséria absoluta das classes exploradas e a opulência absoluta da classe dominante (estupidamente imitada por uma parte da classe média), cujo poder não esconde seu próprio cinismo, que se exprime no pleno apoio ao governante coveiro, miliciano ungido e consagrado pela graça de Deus. (CHAUÍ, 2021, s/n)

O fato da coesão individual e social no Brasil definir-se pelo recorte violento entre classes, alimentado pela repulsa, ressentimento e preconceito, não pode ser subestimado ou resolvido apenas apelando a resíduos racionais individuais e coletivos, principalmente se a própria noção de Si, a personalidade, é calcada numa

37 Além da preciosa contribuição ao entendimento da economia psíquica do cidadão de bem, o “good citizen” (expressão que dá nome ao boletim informativo da organização ultradireitista e racista Ku Klux Klan), esta passagem traz uma sutil ironia adorniana. A expressão “apertar a mão do presidente” já era à época uma gíria comum nos EUA para a autossatisfação sexual de indivíduos do sexo masculino. A gratificação na vida de alguém cuja máxima realização foi este “encontro com o presidente” - com o duplo sentido da expressão - permite outra leitura da relação erótica do indivíduo que sofre da síndrome da personalidade autoritária em relação às figuras de poder e em relação ao poder em si, pois o signo do Si Mesmo operaria todas instâncias da relação.

38 Este fascínio pelo poder em si pode ser visto no caráter religioso das manifestações de apoio ao líder messiânico e de desafio à “peste” por parte dos seguidores do “mito” brasileiro.

exacerbação paranoica de pretensa racionalidade. Essa guerra permanente e intestina à sociedade brasileira a faz terreno por excelência para o desenvolvimento do neoliberalismo na forma autoritária.

Concluindo, a ascensão de sistemas e líderes autoritários é efeito, não causa, do autoritarismo e da violência existentes no campo social/individual; para se desenvolverem e permanecerem, precisam do pensamento sectário e da recusa ao saber, travestida de racionalidade, que fundamentam a criação de uma realidade própria para sujeitos, grupos e comunidades, onde a figura do líder e a do Si Mesmo se imbricam e onde todas as verdades estão previamente confirmadas pelas emoções e convicções individuais. Precisam do “cidadão de bem”. Nesta realidade *fake*, verdadeiro e falso são deliberadamente embaralhados para dar coerência à paranoia que a caracteriza. Se este processo era perceptível nas análises adornianas em países hegemônicos, escancara-se com as transformações nas matrizes econômica (com a ascensão do neoliberalismo, que opera por crises e medo) e informacional (o fluxo extremo de informações), que, para Chauí, causam impacto maior no Brasil como consequência de suas características sociais. À promessa do resgate do paraíso na Terra e do extermínio do Medo pela força do líder Ungido pelo Alto (a elite, o tecnocrata, o militar, etc.), apto a exercer o Poder por ser detentor do poder discricionário verdade X falsidade (ou vida X morte), ideal presente no populismo brasileiro, soma-se a percepção adorniana de que esta promessa (evidentemente falsa) mantém e amplifica sua sedução por ressoar elementos que residem em cada indivíduo. Mesmo pessoas e comunidades historicamente oprimidas podem, se alçadas à tal posição, tornarem-se opressoras, justificando tais atos cinicamente pela criação da falsa narrativa sobre a realidade. Afinal, uma sociedade construída para formar cidadãos de bem os constrói inclusive negando este modelo.

Referências bibliográficas

- ADORNO, T. (2008). *As estrelas descem à Terra*. SP: EdUnesp
- ADORNO, T. (2020). *Aspectos do novo radicalismo de direita*. SP: EdUnesp
- ADORNO, T. (2020). *Dialética Negativa*. RJ: Zahar
- ADORNO, T. (2015). *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. SP: EdUnesp
- ADORNO, T. (2019). *Estudos sobre a personalidade autoritária*. SP: EdUnesp
- ADORNO, T. (1996). *Teoria da semicultura*. Educação & Sociedade, Campinas, ano 17, n.56, p.388-411
- ADORNO, T.; BLOCH, E. (1996). Something is missing. In BLOCH, E. *The Utopian Function of Art and Literature*. Boston: MIT Press,
- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. (1985). *Dialética do Esclarecimento*. RJ: Zahar
- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. (1973). *Aspects of Sociology*. Boston: Beacon Press
- BIANCHI, B. (2021a). In the labyrinth of emancipation. An inquiry into the relationship between knowledge and politics. In BIANCHI, B.; FILLON-DONATO, E.; MIGUEL, M.; YUVA, A. *Materialism and Politics*. Berlin : ICI Berlin Press
- BIANCHI, B.; RANGEL, P.; CHALOUB, J.; OTTO-WOLF, F. (2021b). *Democracy and Brazil, collapse and regression*. New York: Routledge
- CHAUÍ, M. (2014). *A Ideologia da Competência*. BH: Autêntica

- CHAUI, M. (2000). *Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária*. SP: FPAbramo
- CHAUI, M. (2013a). *Contra a Servidão Voluntária*. BH: Autêntica
- CHAUI, M. (2016). Ideologia e educação. *Educ. Pesqui.*, SP, v.42, n.1, p.245-257, jan-mar/2016
- CHAUI, M. (2013b). *Manifestações Ideológicas do Autoritarismo Brasileiro*. BH: Autêntica
- CHAUI, M. (1981). *O que é Ideologia*. SP: Brasiliense
- CHAUI, M. (2021). *Pela Graça de Deus* [online]. A Terra é Redonda. Disp. <<https://aterraeredonda.com.br/pela-graca-de-deus/>> Acesso 14/042022
- CHAUI, M. (1994). Raízes teológicas do populismo no Brasil: teocracia dos dominantes, messianismo dos dominados. In: DAGNINO, E. (org.) *Anos 90: Política e Sociedade No Brasil*. SP: Brasiliense
- CHAUI, M. (2012). *Sobre a Classe Média* [online]. Disp. <https://edisciplinas.usp.br/mod/folder/view.php?id=491831>
- CHAUI, M. (2017). *Sobre a Violência*. BH: Autêntica
- CINTRA, E.M.U. (2018). *Introjeção, incorporação e identificação com o agressor: considerações a partir de Sándor Ferenczi*. Ide (SP), vol.40, n.66, pp.81-98.
- COSTA, V.H. (2020) “A personalidade autoritária” de Theodor W. Adorno: conceituação do “tipo antropológico autoritário” e atualizações no neoliberalismo. *44o Encontro Nacional ANPOCS – Anais*. [online] Disp. <http://anpocs.com/index.php/encontros/papers/44-encontro-anual-da-anpocs/gt-32/gt44>. Acesso 26/08/2022 1:57 AM
- COSTA, V.H. (2022). Introdução à tradução de: Observações sobre ‘A Personalidade Autoritária’ de Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson e Sanford. *TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia*, [S. l.], v.44, n.2, p.345–384.
- DARDOT, P.; LAVAL, C. (2014) *A nova razão do mundo: ensaios sobre a sociedade neoliberal*. SP: Boitempo
- FIGUEIREDO, M.; AIDÉ, A.; DIAS, H.; JORGE, V. (1997). Estratégias de persuasão eleitoral: uma proposta metodológica para o estudo da propaganda eleitoral. *Opinião Pública*, Campinas, vol.IV, n.3, p.182-203
- HAN, B-C. (2013). *Psicopolítica*. Madri: Herder
- LATOUR, B. (2020). *Diante de Gaia: Oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. SP: Ubu
- MAAR, W.L. (2003). Adorno, semiformação e educação. *Educação & Sociedade*, Campinas, v.24, n.83, p.459-476
- MELO, I.; LANG, F. (2019) Sete afirmações feitas pelos terraplanistas e os motivos de eles estarem enganados. *GZH*, 16/08/2019 - 15h57min (online). Disp. <https://gauchazh.clicrbs.com.br/tecnologia/noticia/2019/08/sete-afirmacoes-feitas-pelos-terraplanistas-e-os-motivos-de-eles-estarem-enganados-cjze68lgl038r01qmslcdjmbp.html>. Acesso 20/08/2022 21:28



MENDES, A.; FRANÇA, C. (2012) Contribuições de Sándor Ferenczi para a compreensão dos efeitos psíquicos da violência sexual. *Psicologia em Estudo* v.17, n.1, pp.121-130.

PERINI-SANTOS, E. (2020). What is post-truth? A tentative answer with Brazil as a case study. In BIANCHI, B.; RANGEL, P.; CHALOU, J.; OTTO-WOLF, F. *Democracy and Brazil, collapse and regression*. New York: Routledge

REIS, T.; EGGERT, E. (2017). Ideologia de Gênero: uma falácia construída sobre os Planos de Educação Brasileiros. *Educação & Sociedade*, v.38, n.138, pp.09-26.

REPA, L. (2017) Crítica da esquerda, crítica da razão – uma visão de conjunto sobre o pensamento de Horkheimer nos anos 1940. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v.22; n.2, pp.93-109, jul-dez/2017.

RIBEIRO, P.F.; MALTINO, M. E. (2021) O “inimigo interno” e o enfraquecimento do Brasil nas relações internacionais. *Jornal da USP*, 23/11/2021. Disp. <https://jornal.usp.br/artigos/a-sociedade-civil-como-inimigo-interno-e-o-enfraquecimento-do-brasil-nas-relacoes-internacionais/>. Acesso 22/08/2022 14:22

SAFATLE, V.P. (2021) “Tem gente lucrando com as nossas mortes” in Canal My News. 26/05/2021. Disp. <https://canalmynews.com.br/politica/tem-gente-lucrando-com-as-nossas-mortes-diz-vladimir-safatle/>. Acesso 18/08/2022 10:00

SALGADO, S. (2012). Campanhas eleitorais e cobertura mediática: abordagens teóricas e contributos para a compreensão das interações entre política e media. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº9. Brasília, pp.229-253, set-dez/2012

SANTIAGO, H. (2017). O pensamento político de Marilena Chaui: a invenção do método. *Cadernos Espinosanos*, n.36, p.57-87.

SCHWARCZ, L. (2019). *Sobre o autoritarismo brasileiro*. SP: Companhia das Letras

A possível interlocução entre Foucault e o sistema prisional no Brasil

The possible interlocution between Foucault and the prison system in Brazil

Abraão Lincoln Costa*
abraaofilosofia@gmail.com

Sérgio Eduardo Rockenbach
rockenbachsergio@gmail.com

Resumo: Com as frequentes tragédias ocorridas no âmbito das instituições prisionais no Brasil, surge a necessidade de debater a crise penitenciária e identificar as suas possíveis causas. O artigo propõe uma análise da falência da pena de prisão sob a abordagem das teorias do filósofo Michel Foucault, contidas principalmente em sua obra *Vigiar e Punir*: história da violência nas prisões. Utilizando-se de método similar ao do próprio autor, serão realizadas comparações de medidas punitivas anteriores à reforma penal com a conjuntura do atual ordenamento jurídico brasileiro. Com base no conteúdo histórico-filosófico da referida obra, será exposto o conceito de gestão dos ilegalismos, o qual se mostrará pertinente para explicar um dos fatores que contribui para a tão debatida crise no sistema penal. Em síntese, esperamos aproximar as teorias foucaultianas da ineficiência do sistema penal brasileiro.

Palavras-chave: Brasil; Foucault; Ilegalismos; Jurídico; Penal; Prisão.

Abstract: With the frequent tragedies that occurred within the scope of prison institutions in Brazil, the need arises to debate the penitentiary crisis and identify its possible causes. The article proposes an analysis of the bankruptcy of the prison sentence under the approach of the theories of the philosopher Michel Foucault, contained mainly in his work *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Using a method similar to the author's own, comparisons will be made of punitive measures prior to the penal reform with the current Brazilian legal system. Based on the historical-philosophical content of the aforementioned work, will be exposed the concept of management of illegalities, which will be relevant to explain one of the factors that contributes to the much-debated crisis in the penal system. In summary, we hope to bring Foucault's theories closer to the inefficiency of the Brazilian penal system.

Keywords: Brazil, Foucault, Illegalism, Legal, Penal, Prison.

* Bolsista do Programa de Produtividade do Centro Universitário Estácio de Brasília



1. Introdução

O presente artigo propõe aproximar o pensamento de Michel Foucault em sua obra *Vigiar e Punir* com a conjuntura jurídica brasileira, envolvendo o poder de punir e sua eficácia teórica e prática, para então sugerir a possibilidade de uma explicação genealógica da crise no sistema penal através das próprias teorias foucaultianas. A escolha desse tema é justificada por sua relevância para o debate jurídico e social, seja no âmbito acadêmico, seja mediante as pautas populares. Isso porque, devido ao aumento da criminalidade e considerável índice de reincidência (SAPORI, SANTOS e WAN DER MAAS, 2017, p. 1-2)¹, torna-se imperativo discutirmos a função da pena e seu método de aplicação no que tange à pena de prisão e sua chance de falência. A abordagem foucaultiana foi escolhida em razão de seu arcabouço teórico, que se mostra extremamente atual, muito embora essa obra tenha sido publicada originalmente há mais de quarenta anos. Valendo-se das teorias retiradas do livro e da contribuição de outros nomes como o filósofo Friedrich Nietzsche, esta pesquisa pretende responder à seguinte problematização: é possível que o sistema punitivo brasileiro não esteja alcançando a sua finalidade por contribuição de fatores que a obra de Foucault é legítima para explicar? Para acharmos o fundamento dessa investigação, é imprescindível conhecermos brevemente a história das punições relatada a partir de estudos de Foucault, em especial da pena de prisão e suas funções ao longo dos séculos dos quais se tem registro de sua aplicação.

Os crimes no Brasil e no mundo sofreram transformações ao longo dos tempos, mostrando-se necessária a adequação das sanções como legítima evolução do sistema penal. Em épocas de tirania, o suplício, como espetáculo público e violento, foi perdendo a sua força punitiva e cedendo o lugar para a humanização e proporcionalidade das penas (FOUCAULT, 1979, p. 93). Numa justa medida, acreditamos que as ideias iluministas², junto às demais ocorrências históricas dos séculos XVII e XVIII, trouxeram à baila questões sobre os direitos do homem permitindo maiores reflexões acerca das condições da vida e da dignidade. Dessa forma, o poder de punir foi sendo reconstruído por princípios que trouxeram uma nova perspectiva, com finalidades bem definidas, residindo a crença de que o sistema penal deve revelar a capacidade de reinserir na sociedade o autor do delito e, até mesmo, de prevenir que ele ocorra. Para o filósofo, isso também significaria:

Captar o poder em suas extremidades, em suas últimas ramificações, lá onde se torna capilar; captar o poder na sua forma de instituições mais regionais e locais regionais, principalmente no ponto em que ultrapassando as regras de direito que o organizam e delimitam, ele se prolonga, penetra em instituições, corporifica-se em técnicas e se mune de instrumentos de intervenção material, eventualmente violento (FOUCAULT, 1979, p. 182).

Reiteramos que o histórico a seguir abordado foi retirado em grande parte das considerações acerca do nascimento da pena de prisão em *Vigiar e Punir*, com adição de informações de a *Microfísica do poder* e outros autores que já se debruçaram sobre o tema objeto do presente artigo. O próprio filósofo reconhece: “Mas não tenho a pretensão de ter sido o primeiro a trabalhar nessa direção” (FOUCAULT, 2014, p. 28). No entanto, além de todo o arcabouço teórico e histórico trazido pela sua obra, é possível perceber que, já na época em que foi escrita, ou seja, há mais de quarenta anos, havia necessidade de discussão e estudos sobre o poder de punir. Sendo assim, a sua utilização nesta pesquisa resulta da necessidade de se mostrar

1 Mesmo sem fontes precisas, se tornaram frequentes, tanto no meio jurídico quanto no senso comum, as declarações a respeito de um índice em torno de 70% nos casos de reincidência criminal. Contudo, apesar da alta previsibilidade de episódios dessa natureza, a pesquisa coordenada por Luiz Flávio Saporì, intitulada *Fatores sociais determinantes da reincidência criminal no Brasil*, alerta para os cuidados com a metodologia a ser abordada para fins de obter um resultado seguro, assim como o maior empenho do Estado para a realização de um levantamento em nível nacional, o que, até o momento, segundo o pesquisador, parece não ter sido feito.

2 Não ignoramos as críticas de Foucault espalhadas nas suas outras obras a respeito do Iluminismo, entretanto, procuramos salientar de maneira prudente que, embora haja certa divergência entre as teorias foucaultianas e a ideia de emancipação e do progresso iluministas, consideramos precipitado negar qualquer contribuição dessa corrente acerca da consolidação do ordenamento jurídico em vários países ocidentais.



aparentemente contemporânea. Portanto, nosso levantamento histórico-filosófico proporcionou um conhecimento do sistema prisional francês, abrindo margem para um paralelo com o desenvolvimento observado no sistema penal brasileiro, como aqui proposto, a partir de suas semelhanças e divergências, com base no referencial teórico produzido nas obras estudadas. Nesse âmbito, será realizada a abordagem com o auxílio das teorias foucaultianas sobre como, aparentemente, a falência do sistema penal brasileiro, em especial a da pena de prisão, apresenta-se em forma de contradição e, em determinados ângulos, como resultado do regresso de fases já superadas pela própria história e desenvolvimento humano no campo punitivo.

Embora estejamos abordando duas realidades históricas distintas, trata-se de um exercício de suma importância, que respeita as questões de ordem cultural, principalmente no que faz menção à aceitação dos castigos supliciais em cada época, mas que, ao final, oferece-nos a hipótese de semelhante violência entre ambos os sistemas punitivos, sabendo que, nesse ponto da intenção de apenar, irá residir o perigo da vingança privada a ser analisado mais adiante. Ademais, o filósofo francês utilizava-se da metáfora da “caixa de ferramentas” para orientar estudos sobre suas produções. Tal instituto seria o uso de autores como instrumentos de pensamento em condições de ser empregados em diferentes áreas do conhecimento. Logo, é plausível que utilizar *Vigiar e Punir* como caixa de ferramentas serve para desvincular a obra de uma aplicação estática em determinada área da ciência e colocá-la à disposição dos mais variados campos de pesquisa. Bem por isso, no artigo ora apresentado, o emprego de *Vigiar e Punir*, como caixa de ferramentas legítima a possibilidade de confrontar o atual sistema penal brasileiro, auxiliando a filosofia do direito e o direito penal na busca de uma interpretação condizente, principalmente com a realidade carcerária.

2. História da pena de prisão

O filósofo (FOUCAULT, 2014, p. 09-10) destaca o vigor do suplício, espécie de técnica punitiva pública, caracterizada pelos castigos corporais intensos e prolongados. Foucault (2014, p. 9) inicia *Vigiar e Punir*, descrevendo a pena de Damiens, um parricida francês condenado no ano de 1757. Toda a logística implementada e relatada em detalhes na referida obra testifica que, naquelas situações penais, o alvo central da punição era o corpo do condenado. É possível constatar essa intencionalidade nas características descritas pelo filósofo francês no que se refere à sua relevância de aplicar um castigo suplicial: “destina-se, ou pela cicatriz que deixa no corpo, ou pela ostentação de que se acompanha, a tornar infame aquele que é sua vítima;” (FOUCAULT, 2014, p. 37). Ou, ainda:

O próprio excesso das violências cometidas é uma das peças de sua glória: o fato de o culpado gemer ou gritar com os golpes não constitui algo de acessório e vergonhoso, mas é o próprio cerimonial da justiça que se manifesta em sua força. Por isso sem dúvida é que os suplícios se prolongam ainda depois da morte: cadáveres queimados, cinzas jogadas ao vento, corpos arrastados na grade, expostos à beira das estradas. A justiça persegue o corpo além de qualquer sofrimento possível (FOUCAULT, 2014, p. 37).

Aliás, tais rituais apresentavam-se como a publicidade do cerimonial judiciário, tendo em vista que todo o processo criminal corria em sigilo, inclusive para o acusado (FOUCAULT, 2014, p. 38). Portanto, é possível observar que, além do soberano demonstrar seu poder diante da sociedade, trazia o procedimento penal a público com o fim de enaltecer qualidades de uma suposta justiça.

Desse modo, no princípio do século XIX, impulsionado pelo Iluminismo, o suplício desaparece como espetáculo de punição corporal. O filósofo (FOUCAULT, 2014, p. 19) chama esse período de “época da sobriedade punitiva”. O objetivo imediato da pena passou a ser a perda de bens ou direitos, muito embora, no caso da privação da liberdade, um resquício do alcance ao corpo permaneceu, e ainda permanece, como complemento punitivo. Pode-se dizer que é algo que restou como inevitável da própria natureza prisional, tendo em vista o simples encarceramento trazer consigo situações normais de certa redução alimentar, privação sexual, expiação física, desconforto do ambiente, dentre outras.

No entanto, este corpo, então castigado de forma suplementar, não possui mais o papel principal na representação da pena, haja vista que a justiça punitiva devia estar atenta a uma realidade incorpórea como o cerne do alcance penal (FOUCAULT, 2014, p. 21). Inclusive, prova desse novo momento da sistemática penal é a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, de 26 de agosto de 1789, originada na própria França, procedente da Revolução Francesa, a qual em seus artigos 7º, 8º e 9º previam direitos que alcançavam os presos ou os acusados de algum crime, *in verbis*:

Art. 7º. Ninguém pode ser acusado, preso ou detido senão nos casos determinados pela lei e de acordo com as formas por esta prescritas. Os que solicitam, expedem, executam ou mandam executar ordens arbitrárias devem ser punidos; mas qualquer cidadão convocado ou detido em virtude da lei deve obedecer imediatamente, caso contrário torna-se culpado de resistência.

Art. 8º. A lei apenas deve estabelecer penas estrita e evidentemente necessárias e ninguém pode ser punido senão por força de uma lei estabelecida e promulgada antes do delito e legalmente aplicada.

Art. 9º. Todo acusado é considerado inocente até ser declarado culpado e, se julgar indispensável prendê-lo, todo o rigor desnecessário à guarda da sua pessoa deverá ser severamente reprimido pela lei. (BIBLIOTECA VIRTUAL DE DIREITOS HUMANOS, 2008)

Observa-se que no art. 9º do referido diploma legal foi introduzida a previsão de repressão aos atos praticados desmedidamente em desfavor do preso, ou seja, naquela época, um grande passo em direção à extinção eterna dos fracassados suplicios ou qualquer situação prejudicial jamais prevista para o cumprimento da pena.

Nesse contexto revolucionário, a história do direito penal traz como supedâneo da transformação no direito de punir, a reação de alguns pensadores, como os influentes e mais estudados nas academias, Cesare Beccaria, John Howard, Jeremy Bentham, em obras como *Dos Delitos e das Penas*, *O Panóptico*, dentre outros, conhecidos como os reformadores clássicos do sistema penal. É interessante, entretanto, observar a crítica levantada por Foucault (FOUCAULT, 2014, p. 75) a estes reformadores, que afetaram esta mudança de teorias por eles criadas, quando, na verdade, a reforma se deu por um duplo movimento, pelo qual, durante o século XVIII, os crimes parecem perder a violência, gerando a consequente redução na intensidade das punições.

Aliás, já desde o fim do século XVII os chamados crimes de sangue têm sua intensidade ofuscada por delitos contra o patrimônio, muito em razão do movimento de ascensão econômica daquele período. Houve a elevação geral do nível de vida, combinado com o crescimento demográfico e a consequente multiplicação de riquezas e propriedades, trazendo uma nova motivação para o cometimento das infrações (FOUCAULT, 2014, p. 76). Aparentemente, Foucault denuncia esta situação de oportunismo na história do direito penal, fortalecendo os motivos para a utilização de suas teorias dentro desta pesquisa.

Em determinada perspectiva universal da reforma penal, assevera o autor que a pena de prisão, no sentido de privação da liberdade, é introduzida no sistema punitivo como a pena óbvia, muito em razão do seu sentido de correção, de reinserção do indivíduo que cometeu um delito de volta ao contrato social. Ora, “o isolamento dos condenados garante que se possa exercer sobre eles, com máximo de intensidade, um poder que não será abalado por nenhuma outra influência (FOUCAULT, 2014, p. 223). Além do mais, trata-se de uma pena igualitária, no sentido de que atinge a todos por igual técnica (FOUCAULT, 2014, p. 224). Dessa forma, exposta a evolução histórica do poder de punir, diante do referido contexto de transformação gradativa e compreendendo as fases supliciais até a prisão como efetiva punição, convém passar para a aplicação do arcabouço teórico e principiológico contido em *Vigiar e Punir*, traçando uma comparação de efeitos práticos do sistema penal vigente no Brasil, a qual irá ajudar na construção da teoria que fundamenta esta investigação.



3. Possíveis aproximações entre a genealogia foucaultiana e a dicotomia na aplicação do sistema penal brasileiro

No ano de 1830, o Imperador Dom Pedro I sancionou o Código Criminal no Brasil, reduzindo, desde então, a pena de morte e os castigos corporais em troca da aplicação da pena de privação de liberdade (DOTTI, 1998, p. 53). No entanto, quer seja no território brasileiro ou em outros países, somos levados a pensar que Foucault (2014, p. 223) sintetiza a forma institucional garantidora do cárcere como anterior à sua própria utilização de instrumento da sistemática prisional das leis penais. Isso porque, anteriormente, as prisões serviam de custódia com a única finalidade de assegurar aos detentos certa integridade física, garantindo o sucesso do seu julgamento. Assim, tratava-se a guarda temporária daquele acusado, podendo ser absolvido, o que dificilmente ocorria, condenado a algum tipo de pena não capital ou condenado à morte.

Como dito, trabalhar com estudos de Foucault acerca de realidades práticas demanda um exercício de bifurcação, pois uma de suas estratégias de exposição analisada tende à comparação de situações possivelmente opostas, ou até mesmo semelhantes, em diferentes épocas. Através do histórico de transformação da pena, é possível delimitarmos, em suas várias fases, o objetivo que o poder de punir almejava com os castigos impostos. Assim sendo, vejamos a dívida de Foucault com Nietzsche em *Gaia Ciência* (§ 219) quando o filósofo alemão declara o castigo sendo aquilo que tem por objetivo melhorar aquele que castiga. Conferiremos outro empréstimo, desta vez, retirado da *Genealogia da Moral* com as seguintes palavras:

Durante o mais largo período da história humana, não se castigou porque se responsabilizava o delinquente por seu ato, ou seja, não pelo pressuposto de que apenas o culpado devia ser castigado – e sim como ainda hoje os pais castigam seus filhos, por raiva devida a um dano sofrido, raiva que se desafoga em quem o causou; mas mantida em certos limites, e modificada pela ideia de que qualquer dano encontra seu equivalente e pode ser realmente compensado, do mesmo que seja a dor do causador (NIETZSCHE, *GM*, 2, § 4).

Não tão diferente da *GM*, a obra de Foucault, em sua essência, visa à história do surgimento da relação entre a alma moderna e de um novo poder de punir. No entanto, defendemos que a interpretação não se mostra apenas alinhada com a filosofia nietzschiana, implicando, além disso, sua utilização teórica na explicação dos problemas práticos postos diante do atual sistema penal e prisional brasileiro. Neste âmbito dos objetivos, uma das premissas levantadas pelo autor francês está na não utilização absoluta dos efeitos puramente repressivos da sanção (FOUCAULT, 2014, p. 72). Ao contrário do ideal prelecionado, a principal preocupação deste sistema é, presumivelmente, a repressão, sendo que seu alcance caracteriza o ápice da intervenção penal. As referências estão presentes em todas as fases da *persecutio criminis*, principalmente nas condições desumanas a que alguns aprisionados, provisórios ou definitivos, são submetidos nos alojamentos penitenciários do Brasil. Um bom exemplo disso é conferido quando aplicado o Regime Disciplinar Diferenciado (RDD), previsto no artigo 52 da Lei nº 7.210/84, objetivando a rígida punição em caso de insubordinação do detento às regras estabelecidas dentro do cárcere. Em rejeição a esse método punitivo, o Conselho de Direitos Humanos da ONU declara:

Períodos longos de isolamento não contribuem para a reabilitação ou ressocialização dos presos. Os efeitos psicológicos e fisiológicos negativos, sejam eles agudos ou latentes, decorrentes do isolamento prolongado representam uma grave dor ou sofrimento mental. Portanto, o relator especial endossa a visão do comitê contra a tortura em seu comentário geral nº 20, segundo o qual regime de isolamento prolongado equivale a atos proibidos pelo artigo 7º do pacto, e consequentemente a um dos fatos definidos no artigo 1º ou artigo 16 da convenção (Resolução 62/205. Assembleia Geral da ONU).

Neste aspecto de finalidade da pena, não é exagero comparar a atual fase punitiva no Brasil à época dos já citados castigos supliciais (PINHEIRO, 2020)³. Naquele tempo sombrio do poder de punir, a efetividade do julgamento era dada com a condenação, não importando ao soberano as condições precárias das celas onde os indiciados aguardavam sua sentença, já que se tratavam de mero depósito. O sistema penal brasileiro aparentemente desenvolve o mesmo comportamento e pensamento fracassado daquela época, haja vista que após a condenação do acusado se esquece completamente de sua condição de ser humano detentor de direitos e de que, independentemente de estar cumprindo uma sanção, é merecedor de, no mínimo, respeito à sua dignidade garantida pela Carta Magna.

Hodiernamente, depreende-se da prática penal brasileira, principalmente em questões administrativas ou gerenciais da punição, que a repressão se encontra isolada e até mesmo desamparada pelos demais objetivos da pena. A privação da liberdade é apresentada como ato de propósito único, como finalidade por excelência de suprir os reclames da sociedade, transparecendo um poder estatal que somente busca a aprovação de sua gerência. Dessa maneira, o Estado vai aglomerando uma quantidade inconcebível de detentos nas instituições prisionais sem a menor infraestrutura para suportá-los. Tal argumento remete às reflexões de Loïc Wacquant quando define as instituições carcerárias em países pobres como algo apenas preocupado em “recolher e armazenar os sub(proletários) tidos como inúteis, indesejáveis ou perigosos” (WACQUANT, 1999, p. 151), ocultando, desse modo, a miséria e neutralizando seus efeitos mais disruptivos.

Ora, sabemos que nem sempre é tarefa do filósofo o empenho em materializar suas reflexões pelo uso de dados científicos, todavia, é irresistível abrir mão dessa e de outras fontes até aqui apresentadas. Segundo o relatório do sistema de informações estatísticas do sistema penitenciário brasileiro (Infopen), vinculado ao Departamento Penitenciário Nacional, divulgado no site do Ministério da Justiça, no último levantamento no ano de 2017 a população prisional era de 726.354 (setecentos e vinte e seis mil trezentos e cinquenta e quatro) encarcerados, sendo que a capacidade de vagas era para 423.242 (quatrocentos e vinte e três mil duzentos e quarenta e dois). Para agravar esta situação interna do poder de punir, o mesmo relatório expressa que o Brasil exibe a quinta maior taxa mundial de presos sem condenação, alcançando a margem de 41% (quarenta e um por cento). Aproximadamente quatro, entre dez, estavam presos sem ainda uma situação concreta. Dessa forma, após recolhido, preventiva ou temporariamente, esse acusado, ao receber uma penalidade que o faz encarcerado em definitivo, é atingido duplamente em sua dignidade por este abuso de poder que extrapola o esperado e pactuado pela punição. Inclusive, como bem foi observado pelo referido documento, esse demasiado uso da privação provisória de liberdade não traz consequências benéficas para o sistema penal, ao contrário, é tendência mundial que, além de contribuir para a superlotação dos estabelecimentos prisionais e a consequente elevação dos custos, expõe um grande número de indivíduos aos efeitos negativos do aprisionamento (BRASIL, 2019).

Nesse cenário, arguiu-se a hipótese de uma tutela estatal flagrantemente omissa. Esta suspeita passa a ser alicerçada nas considerações extraídas de relatório científico, que alerta para uma questão importante a ser considerada em relação à mortalidade nos presídios: “as mortes por causas naturais dentro das unidades devem ser analisadas de maneira diferenciada da população em geral, pois os indivíduos estão sob custódia do Estado e dependem deste para obtenção de qualquer espécie de atendimento de saúde” (BRASIL, 2015).

3 De acordo com a matéria do jornalista Eduardo Pinheiro, publicada no Jornal Opção, sobre pesquisa realizada pela Saporiti Consultoria em Segurança Pública e noticiada pela Agência Brasil em 2020, as agressões físicas perpetradas por agentes penitenciários nos presídios brasileiros se tornam uma prática cada vez mais naturalizada. Segundo os dados da pesquisa, 85% dos entrevistados sofreram algum tipo de agressão física durante o período em que estiveram presos. 53% sofreram com ataques por spray de pimenta ou balas de borracha, 20,7% receberam tapas e socos, 16, 1%, chutes e 7,7%, pauladas.



Considerando a proposta de interlocução entre Foucault e o nosso sistema penal, é conveniente questionar: a sistemática da pena hoje observada no país possui maior ofensa à integridade física e psicológica do detento do que em relação ao período em que vigoravam os suplícios? É bem possível acreditarmos que a resposta seja positiva, levando em conta os eventuais descumprimentos da Lei de *Execução Penal* nº 7.210/1984, criada exatamente para assegurar ao preso e ao internado a devida assistência, além de outras garantias legais. Como explica Mirabete (2008, p. 1989) na obra *Execução Penal*, tem sido farta as demonstrações de fracasso do modelo repressivo utilizado no Brasil. Mirabete acrescenta o quanto soa hipócrita a ideia de ressocialização dos detentos quando é percebido que muitos deles, após cumprirem pena, saem numa certa medida despreparados, desambientados e insensíveis e, por isso, tornando-se mais propensos a outros crimes, inclusive tão violentos se comparados àqueles que outrora conduziram-nos ao cárcere.

É preciso admitir o quanto os suplícios no Brasil foram e possivelmente ainda sejam marcados por rituais dolorosos. Nesse sentido, ousamos dizer que tal contingência pode ser pouco diferente da realidade do sistema prisional francês do século XVIII, constituindo-se de atos complexos, obedecendo a toda uma sistematização pela qual se acredita alcançar o objetivo da pena. O autor francês (FOUCAULT, 2014, p.37) os descrevia como uma “arte de reter a vida no sofrimento”. Nesse aspecto, o suplício penal não corresponde a qualquer punição corporal: é uma produção diferenciada, e os sofrimentos, um ritual organizado para a marcação das vítimas e a manifestação do poder que pune [...] (FOUCAULT, 2014, p. 37).

Vê-se dos ensinamentos de Foucault, novamente em dupla via de argumentação, que parece se apresentar implícita neste ponto ao distinguir a punição contextualizada do simples castigo sem limites ou pura vingança. Em análise do trecho acima transcrito, quando realizada a ressalva em relação ao suplício, na verdade, deduz-se que o autor está colocando, como por eliminação, que estes procedimentos de punição detinham uma natureza técnica, não correccional pelo fator cultural da época, mas ainda assim organizada. Desse modo, a conclusão evidenciada é a de que toda a punição contrária a tais pressupostos estaria eivada de irregularidade, fazendo ressaltar a escolha da repressão como o objetivo primordial do castigo, o que Foucault alertava como não razoável.

4. A gestão dos ilegalismos

Como assinala Carlos Aguirre (2009, p. 39), a respeito dos parâmetros de intenção, intensidade e técnica punitiva, a violência no sistema prisional brasileiro parece estar mais próxima da promovida em desfavor dos escravos, anterior à histórica abolição. Ou nas palavras de Wacquant, “a prisão é apenas a manifestação paroxística da lógica da exclusão da qual o gueto é o instrumento e o produto desde sua origem histórica” (1999, p. 62). É de certo modo o que se explica: a despeito de toda a sistematização suplicial, os castigos legalmente impostos não afetaram a tutela do senhor sobre seu escravo, podendo naquele tempo o mesmo se valer de punições da forma que bem entendesse (AGUIRRE, 2009, p. 45). No atual sistema penal brasileiro, em especial na pena de prisão, depreendemos que a violência só pode vir a ser fruto de semelhante situação extracontratual, como se a ausência da aplicação de um protecionismo legal fosse uma questão de ilegalidade ou irregularidade aceita. Neste aspecto, além desses intérpretes buscamos apoio na teoria foucaultiana sobre a gestão de ilegalidades, e como parece aplicado nestes tempos;

Podemos dizer esquematicamente que, no Antigo Regime, os diferentes estratos sociais tinham cada um sua margem de ilegalidade tolerada: a não aplicação da regra, a inobservância de inúmeros éditos ou ordenações eram condição do funcionamento político e econômico da sociedade. (FOUCAULT, 2014, p. 82).

Antes de analisar a teoria propriamente dita, convém esclarecer que, conforme entendimento e militância do professor Rafael Godoi durante o Seminário Temático sobre *Vigiar e Punir*, ministrado no ano de 2015 na Universidade de São Paulo, o termo “ilegalidade” trata-se de uma falha na tradução da obra para o português, e que acabou por prejudicar o sentido correto usado pelo autor no idioma original. Esclarece o



professor que, na verdade, “ilegalismo” seria a palavra correta que promoveria a real intenção de Foucault. Godoi explica, ainda, que os dois termos possuem diferentes significados. A ilegalidade estaria adstrita às normas, enquanto o ilegalismo seria um gênero no qual todos os descumprimentos legais, costumeiros e ignorados fazem parte como práticas aceitas, ainda que desprovidos de legalidade. Por este motivo, e aqui favoráveis a tal argumento, o termo deverá ser levado em consideração quando do estudo desta teoria. O filósofo descreve esse “ilegalismo” como um fenômeno enraizado e necessário à vida de cada camada social, apresentando-se como coerente de certa forma. Ele (FOUCAULT, 2014, p. 82) explica ainda que, por exemplo, em princípio, as camadas menos favorecidas não tinham privilégios, mas eram beneficiadas com margens de tolerâncias em relação ao que prescreviam as leis, conquistadas pela força ou pela obstinação.

Atendo-nos cuidadosamente ao recurso do deslocamento, ou seja, o uso de um conceito para dar entendimento a outro, é possível suspeitar da existência da gestão dos ilegalismos no atual sistema penal brasileiro; ainda que na filosofia de Foucault tal fenômeno seja expresso como uma certa necessidade, a sua utilização como instrumento comparativo. Pelo que é possível compreender através do filósofo, o termo “gestão” é utilizado para descrever uma espécie de administração das punições, ou melhor, o detentor do poder de punir pode escolher para quais os crimes serão aplicados as devidas sanções e para quais não serão, conforme o seu interesse pessoal.

Conforme relatado por Foucault, no século XVII, estes ilegalismos aceitos fizeram as camadas da população, afastadas entre si, coligarem-se em graves revoltas, por exemplo, em relação às rejeições do fisco (FOUCAULT, 2014, p. 83). É verificado que tal situação indica um grande risco à segurança jurídica das relações, bem como à segurança da própria sociedade. No momento em que grandes massas passam a concordar com eventos que contrariam a ordem jurídica, o ilegalismo é transformado em costume e, por fim, em senso comum. Por sua vez, quando o senso comum é contaminado com os ilegalismos, eventos como a violência prisional e o descaso do Estado, surgem como um paradoxo no íntimo das pessoas. Ainda que evidente a ilicitude destas situações, uma força interna e externa não as deixa assimilarem tal condição. Interna em razão do sentimento natural de retribuição vingativa, e externa por este consenso social de aceitação do sofrimento. Deduz-se, até mesmo, que tal consenso social não se trata apenas de aceitação, mas como uma espécie de imposição, tendo em vista grande rejeição à opinião contrária. Foucault descrevia essa circunstância como uma questão recorrente, no entanto não debatida, no início do século XIX:

A crítica ao sistema, na primeira metade do século XIX (a prisão não é bastante punitiva: em suma, os detentos têm menos fome, menos frio e privações que muitos pobres ou operários), indica um postulado que jamais foi efetivamente levantado: É justo que o condenado sofra mais que os outros homens? (FOUCAULT, 2014, p. 21).

Esse sentimento da sociedade em relação ao detento tem sido analisado no curso deste estudo, porém mesmo assim fazemos questão de asseverar a nossa suspeita da possível existência de um liame muito presente com a omissão estatal na administração do sistema penal brasileiro. Tal sentimento esbarra nas reivindicações promovidas através de uma luta incansável em prol da dignidade da pessoa humana em todas as suas vertentes. Logo, aquilo que transparece é uma parte da sociedade a favor do nível de desumanidade no tratamento ao preso e, por fim, como uma relação em cadeia, não se pode ignorar que o agente penitenciário é fruto deste mesmo contexto social de vingança privada e, conseqüentemente, passa a exercer uma vingança institucionalizada. A contribuição para esse entendimento está num dos últimos dados apresentados pelo Anuário Brasileiro de Segurança Pública (ABSP), de 2016. Nele, referente à falácia do “bandido bom é bandido morto”, vê-se 57% da população brasileira apoiar essa frase, revelando o claro perigo desde policiais civis, rodoviários e militares até agentes prisionais diariamente flertam.



5. A espetacularização das penas

Além do relato histórico sobre o surgimento da pena de prisão, como a medida principal do poder de punir, foi extraído da obra de Foucault todo o conteúdo necessário para se realizar um paralelo entre os castigos supliciais e o atual sistema penal brasileiro, evidenciando que o tratamento despendido ao preso, atualmente, guarda uma semelhante ofensa ao corpo do apenado e, podendo ainda ser considerado mais cruel que nas épocas de tirania, tendo em vista o contexto de evolução e a expressa proibição legal destas práticas, consubstanciando no caráter de humanização das penas. Esta aproximação de épocas distintas na história do poder de punir se mostra essencial para a busca de um diagnóstico diferenciado quanto à notória falência da pena de prisão, entendendo genealogicamente suas causas e os fatores que incidem para a permanência deste cenário decadente. Não foi a intenção de Foucault dissertar sobre este problema, no entanto suas teorias ajudam a construir um argumento sólido, baseado em suas conclusões retiradas de pesquisas complexas e colocadas sob o enfoque das transgressões no sistema penal brasileiro nos tempos atuais.

No capítulo denominado “Ilegalidade e Delinquência”, o autor francês narra a passagem da “cadeia dos forçados”, que se tratava de um espetáculo público, em forma de procissão, em que os criminosos eram conduzidos publicamente pelas ruas da França, acorrentados pelo pescoço e presos em espécie de gaiolas, até o navio em que seriam deportados do país (FOUCAULT, 2014, p. 251). O autor francês assim descreve o referido ritual:

À saída, um ritual de cadafalso; é a selagem das coleiras de ferro e das cadeias, no pátio do Bicêtre: o forçado fica com a nuca virada sobre a bigorna, como uma estaca de ferro; mas desta vez a arte do carrasco, ao martelar, é não esmagar a cabeça – habilidade invertida que sabe não dar a morte (FOUCAULT, 2014, p. 251).

No entanto, chama a atenção nos relatos da obra de Foucault os efeitos que estes eventos produziam na sociedade. Havia uma grande movimentação para presenciar a violência sobre os condenados, bem como para garantir uma chance de poder demonstrar todo o sentimento de ira sobre estes criminosos, das mais variadas formas (FOUCAULT, 2014, p. 252). Aliás, o autor descreve a passagem de um padre condenado, chamado Delacollonge, situação que acaba por ilustrar o que foi dito neste parágrafo, *in verbis*:

Durante todo o trajeto percorrido desde a barreira de Fontainebleau, grupos de exaltados dava gritos de indignação contra Delacollonge: Abaixo o padre, diziam, abaixo esse homem execrável; deveriam ter feito justiça com ele. Sem a energia e a firmeza da guarda municipal, poderiam ter sido cometidas graves desordens (FOUCAULT, 2014, p. 252)

Neste âmbito, o interesse é demonstrar através dos relatos de Foucault que desde o início das punições parece que, de certa forma, há uma presença constante da gestão dos ilegalismos. O condenado não poderia tão somente receber seu castigo legal, mas era forçado a se expor publicamente, incitando o ódio da população. Consequentemente, a despeito de qualquer que seja o objetivo almejado pelo espetáculo, as pessoas acabavam acostumando com o sofrimento extracontratual do encarcerado e acatavam estas práticas, bem como delas participavam, tornando-se aparentemente legítimas.

Esta sensação parece se conservar ao longo do tempo através das culturas. Nos dias atuais é agravada pelo fato de que, em séculos passados, a maioria destas cenas de violência eram entendidas como técnicas, e dificilmente seriam punidas em seus excessos. Todavia, com a evolução do direito, principalmente no campo dos direitos humanos, hodiernamente não se admite a ocorrência de situações semelhantes, tampouco que extrapolem os limites da pena.



No Brasil, a existência da crise no sistema penal não é novidade. Conforme noticiado por vários veículos de comunicação⁴, os acontecimentos que resultaram nas tragédias penitenciárias dos últimos anos, a exemplo de Manaus, o presídio de Alcaçuz no Rio Grande do Norte e o Centro de Recuperação Regional de Altamira apenas fizeram, por um breve momento, aflorar um novo debate sobre este tema que já virou praxe cair no esquecimento⁵. A discussão no tocante a péssima situação das instituições prisionais fica por conta daqueles que são taxados pelo senso comum e acabam não ganhando a devida atenção.

Nessa toada, a título de exemplo, aproximando-se da crítica de Foucault exposta no primeiro capítulo sobre esta sensação popular de que o condenado deva sofrer mais que os outros homens, é conveniente ressaltar um evento ocorrido no sistema carcerário brasileiro que culminou, inclusive, em investigação pelo Ministério Público. Trata-se do caso envolvendo o ex-senador Luiz Estevão, condenado a 26 (vinte e seis) anos de prisão e a reforma em seu bloco no presídio onde cumpre a pena. A atuação do órgão ministerial, ao menos em sua justificativa, foi no sentido de apurar o envolvimento indevido de ex-diretores daquela instituição carcerária na citada reforma, conforme noticiado na página jornalística G1 do Distrito Federal.

Sem adentrar em qualquer mérito, sobrelevando a repercussão social negativa, é possível extrair que a premissa levantada com base nas ideias de Foucault ainda se encontra sem uma resolução, ao menos explícita e segura. Supõe-se que, no caso em comento, o descontentamento da sociedade não guardou ligação com os indícios de corrupção que levaram à execução da reforma, mas sim em relação ao melhoramento das condições de subsistência carcerária de um indivíduo que transgrediu a lei. A gestão de ilegalismos, neste contexto, se mostra como a chave de explicação desta possível aversão, considerando as condições precárias de celas, alas e blocos em que os detentos vivem não alcançaram a proporção da indignação gerada pela referida reforma.

Certamente a ideia jamais seria coadunar com uma reforma gerida por meios ilícitos ou imorais, enquanto o restante da população carcerária sofre com as condições habituais de suas ocupações. Ademais, a presente pesquisa não teve acesso à investigação, bem como a detalhes mais peculiares do evento, restringindo-se às informações jornalísticas. Na verdade, o que se está querendo demonstrar é simplesmente que, em princípio, o que seria um direito garantido pela lei penal ao preso, qual seja cumprir sua punição em um ambiente promovedor do respeito da dignidade, passa a ser visto como um verdadeiro ilícito pelo senso comum. Foucault nos lembra que a punição deve revelar maior a desvantagem do que a vantagem em cometer um crime (FOUCAULT, 2014, p. 93), por isso tal constatação seria plenamente associável ao caráter preventivo geral, conforme temos explicado. Neste ângulo, premeditar o futuro com a possibilidade de uma punição em maior grau do que o ato criminoso a ser cometido deveria colocar um fim ao impulso de seguir em frente com a ação.

No sistema penal brasileiro, esta premissa se mostra obsoleta em razão de uma aparente inversão de valores formada na crença popular. O senso comum, oriundo da gestão dos ilegalismos, trouxe uma falsa impressão de que existe um abrandamento nas punições em concreto e, em consequência disto, aqueles que estão prestes a cometer um crime não se sentem alarmados pelas consequências, tendo em vista que impera uma suposta impunidade.

No entanto, esta ausência de receio por parte do potencial infrator pode estar mais próxima do conhecimento da não efetividade das regras que já fazem parte do arcabouço jurídico, do que em razão de um abrandamento dessas. A situação de desleixo total para com o sistema carcerário faz com que,

4 A exemplo do portal G1, os jornais O Globo e O Estado de São Paulo. Consultar o título das matérias nas referências.

5 As rebeliões prisionais no presídio de Manaus (2017) provocaram ao todo 60 mortes, em Alcaçuz (2017), 26 mortes, sendo 15 por decapitação e a ocorrida em Altamira (2019), 57 mortes.



mesmo privado de sua liberdade, os delitos possam continuar ocorrendo ou sendo administrados, como se a prisão não fosse uma interferência na continuidade delitiva.

Consequentemente, se não há uma fiscalização e intervenção em relação aos crimes que ocorrem no interior dos presídios, menos ainda é a preocupação com as condições desumanas em que os apenados estão submetidos. Ocorre que diante desta negligência estatal surge a ineficiência do caráter retributivo da pena. Como foi frisado no decorrer deste artigo, não é exagero remeter a atual fase punitiva do sistema penal brasileiro às épocas em que vigoraram os suplícios, haja vista a repressão como objetivo final resulta em desmedido castigo corporal, transparecendo ser a privação da liberdade uma consequência acessória.

De forma bem evidente nos tempos atuais, a opinião popular tem caminhado no sentido de que a retribuição ao crime deve impor um sofrimento além do que efetivamente a restrição da liberdade, por exemplo, por si só já impõe. Grecco é preciso em sua obra ao demonstrar como este sentimento predomina no senso comum:

A sociedade, em geral, contenta-se com esta finalidade, porque tende a se satisfazer com essa espécie de “pagamento” ou compensação feita pelo condenado, desde que, obviamente, a pena seja privativa de liberdade. Se ao condenado for aplicada uma pena restritiva de direitos ou mesmo a de multa, a sensação, para a sociedade, é de impunidade, pois o homem, infelizmente, ainda se regozija com o sofrimento causado pelo aprisionamento do infrator (GRECCO, 2017, p. 621).

Novamente, dá-se a impressão de que os conceitos são distorcidos e viralizados, numa percepção em que o legítimo passa a ser ilegítimo, bem como o ilegítimo passa a ser legítimo, constituindo uma verdadeira desordem legal, porém aceitável. Ou seja, na compreensão popular, se o apenado não estiver sofrendo além dos limites legais, o caráter retributivo da pena não está sendo eficiente. Ocorre que esta premissa é inversamente proporcional às finalidades da punição, ocasionando justamente o efeito contrário ao esperado, conforme alerta Foucault:

O sentimento de injustiça que um prisioneiro experimenta é uma das causas que mais podem tornar indomável o seu caráter. Quando se vê assim exposto a sofrimentos que a lei não ordenou nem mesmo previu, ele entra num estado habitual de cólera contra tudo o que o cerca; só vê carrascos em todos os agentes da autoridade: não pensa mais ter sido culpado; acusa a própria justiça (FOUCAULT, 2014, p. 261).

Não se mostra, portanto, coerente que a retribuição do mal causado interfira diretamente na finalidade da punição; esta que atinge seu objetivo por completo com a ressocialização daquele que cometeu algum tipo de delito. Ademais, ressalte-se que o surgimento de uma falsa sensação popular de impunidade está alicerçado, principalmente, no sistema penal de progressões. Para o senso comum e discursos simplistas, este mecanismo visa beneficiar demasiadamente o infrator, que não poderia ser carecedor de tal instituto devido a sua condição de criminoso. Ocorre que a progressão de regime é a norma sendo cumprida efetivamente. Com o preenchimento dos requisitos legais, o apenado está demonstrando aptidão ao seu retorno à sociedade.

Aparentemente, existe uma ineficiência do Estado brasileiro em relação à assistência material ao preso que, porém, não se trata, ao que tudo indica, de qualquer novidade em relação ao estabelecimento prisional. O perigo maior está na insatisfação popular em ver a justiça sendo aplicada. Em suma, esta visão do senso comum em almejar ao preso um tratamento extrapenal, de preferência violento e desumano, é bem provável estar alicerçada por uma gestão de ilegalismos - crônica que tem sobrevivido à evolução do direito e parece ganhar mais força atualmente, muito embora existam mais previsões que venham a combatê-la.

6. Considerações finais

Em atenção à problematização exposta neste artigo, foi possível averiguarmos legitimidade na obra *Vigiar e Punir* sobre a explicação de alguns dos fatores responsáveis pela falência do instituto da pena de prisão. Primeiramente, nas épocas relatadas por Foucault, a punição, em forma de suplício, ostentava um caráter repressivo absoluto, numa clara tentativa de demonstração do poder e aceitação social do Soberano. Posteriormente, até o período atual, embora com a humanização das penas, o caráter repressivo absoluto dos castigos não foi eliminado da aplicação penal, no entanto, passou a ser uma prática velada, é o que supomos. Especialmente no Brasil, a gestão dos ilegalismos parece não ter desaparecido e continua a convocar as massas em prol dos mesmos ideais. No âmbito do sistema penal, os diversos ilícitos praticados pelo Estado custodiante em relação ao preso se apresentam como legítimos e acabam influenciando o senso comum com esta mesma visão. Por fim, sendo o Estado um reflexo desta mesma sociedade, concluímos que eventualmente, no exercício de suas funções, alguns agentes estatais, como fruto do sentimento popular de vingança privada, são omissos em suas atuações, o que acaba por contribuir para a falência da pena de prisão e a consequente vingança institucionalizada.

Vimos que o suplício surge como uma técnica punitiva de extrema violência, da qual deveria perder sua legitimidade no decorrer do tempo por diferentes fatores, dentre eles, principalmente, uma tendência de humanização das penas, influenciada em certa medida pelo iluminismo e por uma consequente evolução histórica das naturezas dos crimes de maior incidência. Surge então a privação de liberdade como efetiva punição e, para tanto, Foucault observa que não se trata de uma passagem confusa, indiferenciada ou abstrata, mas na verdade a ocorrência de uma mutação técnica, de uma arte de punir a outra, não menos científica (FOUCAULT, 2014, p. 251). Desta constatação, infere-se que o objetivo da pena, em teoria, sempre foi pautado por uma característica técnica, ainda que o castigo sobre o corpo fosse apresentado como uma prática violenta. E através de um exercício de bifurcação, muito usado na obra do filósofo francês, primeiramente demonstramos que, em comparação com a aplicação prática do sistema punitivo brasileiro, suspeitamos da manifesta violência extrapenal, sob o uso de tratamentos cruéis, desumanos e inúteis, não tão diferente no tempo da vigência suplicial.

Mediante o deslocamento da teoria foucaultiana da gestão dos ilegalismos, podemos suspeitar de que a continuidade desta prática de violência extrapenal existe em algumas prisões brasileiras – e a despeito de manifestamente ofender os direitos dos presos, é um ilícito aceito pela sociedade e pelo próprio Estado-Juiz. Recorrendo novamente a Nietzsche, vemos na história dos povos, mesmo daqueles supostamente civilizados, a existência do prazer e da crueldade contra os detentos - “a crueldade está entre as mais velhas alegrias festivas da humanidade” (NIETZSCHE, A, § 18). Somado a isso, depreendemos da análise foucaultiana que a sociedade evoluiu e, no entanto, os sentimentos não, acarretando em um sistema penal guiado pela vingança privada e institucional. O filósofo alertou: “A prisão não deve ser vista como uma instituição inerte, que volta e meia teria sido sacudida por movimentos de reforma” (FOUCAULT, 2014, p. 227).

Nesta seara, a teoria foucaultiana da gestão dos ilegalismos é apresentada como prática irracional, caso conduzida para o entendimento da presente situação do sistema penal brasileiro. Uma vez que o ordenamento jurídico não permite as penas de morte, de caráter perpétuo e de tratamentos cruéis, uma certeza é provável: o condenado, mais cedo ou mais tarde, retornará ao convívio social. Assim, o melhor interesse para a sociedade deveria estar em uma consciência de que o efetivo cumprimento das garantias legais existentes beneficiaria o bem comum, transformando a punição em um instrumento de remodelação de comportamentos e caráter. Contudo, a forma habitual de pensamento parece estar concentrada em efeitos repressivos presentes, bloqueando uma visão ampla no território das consequências.



Como se depreende dos argumentos utilizados, ainda é possível observar que o nosso objetivo não foi a mera reiteração da alegação sobre estar falida a pena de prisão, já que isto é um fato notório e a literatura é farta neste sentido. Também não se tratou, ao menos expressamente, de um artigo sobre soluções para esta crise. Na verdade, procuramos sinalizar que a discussão sobre possíveis alternativas para este cenário deve tomar rumos mais profundos e enfrentar questões culturais, sociológicas e filosóficas, conjuntamente com todo o empenho que é atribuído ao Direito e à Administração Pública em suas respectivas competências.

Referências bibliográficas

AGUIRRE, Carlos. Cárcere e Sociedade na América Latina, 1800-1940. In: MAIA et al. *História das prisões no Brasil*. Rio de Janeiro. Rocco, 2009, v. 1.

BECCARIA, Cesare. *Dos delitos e das penas*. São Paulo: Quartier Latin, 2005.

BUENO, Samira. Anuário Brasileiro de Segurança Pública (ano 10 - 2016).

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm. Acesso em: 26 ago. 2017

_____. Ministério da Justiça. *Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias: Infopen – Junho de 2017*. Brasília, 2019. 74 p. Disponível em: <https://www.justica.gov.br/noticias/mj-divulgara-novo-relatorio-do-infopen-nesta-terca-feira/relatorio-depen-versao-web.pdf>.

CUNHA, Alexandre Sanches. *Introdução ao estudo do Direito*. São Paulo: Saraiva, 2012.

DOTI, René Ariel. Bases e alternativas para o sistema de penas. São Paulo: *Revista dos Tribunais*, 1998.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. Anuário Brasileiro de Segurança Pública, 2016. FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. Anuário Brasileiro 2016. Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2016.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 42. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2014. 302 p.

_____. *Microfísica do poder*. Trad.: Roberto Machado. 28. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GABRIEL LUIZ (Distrito Federal). G1 Distrito Federal. Luiz Estevão Reformou Bloco de Presídio onde Cumpre Pena, diz MP. 2016. Disponível em: <http://g1.globo.com/distrito-federal/noticia/2016/08/luiz-estevao-reformou-presidio-onde-cumpre-pena-acusa-mp-veja-fotos.html>. Acesso em: 26 mar. 2017.

GRECO, Rogério. *Curso de Direito Penal: parte geral*, v. I. n. 19. ed. Niterói, RJ: Impetus, 2017. 984 p.

Biblioteca Virtual de Direitos Humanos. Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão. 2008. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antecedentes-a-criacao-da-Sociedade-das-Nacoes-até-1919/declaracao-de-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html>.

MIRABETE, Júlio Fabbrini. *Execução penal*. 11. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

NIETZSCHE, F. W. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.



_____. *Gaia Ciência*. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

_____. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

LUCAS, Natália. *Guerra entre Facções Deixa 56 Mortos em Manaus*. O Globo. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/politica/guerra-entre-faccoes-deixa-56-mortos-em-presidio-de-manaus-20719812>.

PINHEIRO, Eduardo. *Estudo Revela Precariedade em Presídios e Agressões Contra Detentos*. *Jornal Opção*. Disponível em: <https://www.jornalopcao.com.br/ultimas-noticias/estudo-revela-precariedade-em-presidios-e-agressoes-contradetentos-264477/>.

RESKE, Felipe. *Prisão de Altamira tem Superlotação e Falta de Agente Penitenciário*. *O Estado de São Paulo*. Disponível em: <https://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,prisao-de-altamira-tem-superlotacao-e-falta-de-agente-penitenciario,70002945444>.

RUSCHE, George e KIRCHHEIMER, Otto. *Punição e estrutura social*. 2. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2014.

SEMINÁRIO Temático *Vigiar e Punir* de Michel Foucault. Realização de

Laboratório de Pesquisa Social do Departamento de Sociologia USP. Intérpretes:

Rafael Godoi, Marcos César Alvarez, Luiz Lourenço. São Paulo: Núcleo de Estudos

da Violência, 2015. Color. Série Parte 2. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=GKQRuuvctA4&t=4704s>. Acesso em: 21 mar.

2020.

SAPORI, L.F; SANTOS, Roberta; WAN DER MAAS, Lucas. (2017). Fatores sociais determinantes da reincidência criminal no Brasil: o caso de Minas Gerais. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*.

VITAL, Bruno. *Cinco Anos Depois, Massacre de Alcaçuz pode Ficar Impune*. *Tribuna do Norte*. Disponível em: <http://www.tribunadonorte.com.br/noticia/cinco-anos-depois-massacre-em-alcaa-uz-pode-ficar-impune/530379>.

WACQUANT, Loïc. *As prisões da miséria*. Trad.: André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.



Resenha de: Aspectos do Novo Radicalismo de Direita (T. W. Adorno)

Everton Grieson
Benito Maeso

No epílogo da peça: “A Resistível Ascensão de Arturo Ui” (1941) Bertold Brecht esclarece diante da reverberação do nazismo: “Vocês, porém, aprendam como se vê em vez de olhar fixo, e como agir em vez de falar e falar. Uma coisa dessas chegou quase a governar o mundo! Os povos conseguiram dominá-lo, porém, que ninguém saia por aí triunfando precipitadamente - é fértil ainda o colo que o criou” (BRECHT, 1992, p. 213). Entre as possibilidades de reflexão a partir da elaboração brechtiniana de que “a cadela do fascismo está sempre no cio” está a ideia de um problema próprio de origem, do movimento geracional, que fundamenta processos e procedimentos retroalimentados, que ao se tornarem fato histórico, impulso cultural, ocorrência ideológica e, portanto, acontecimento político, alteram a vida das pessoas e a sociedade, sem ter um fim que possa ser previsto. Desta maneira, trata-se de um vir-a-ser, que por certo tempo se aquieta como uma lagarta envolta em seu casulo, mas nos momentos mais propícios aos seus determinantes, eclode com força renovada e certa aparência juvenil.

Esse reaparecimento ocorre em consonância com a complexidade do capitalismo, alimentado por momentos de crises e problemas de representatividade, do aparecimento de “salvadores da pátria” com projetos para superação de grandes dificuldades econômicas, superação da burocratização de tipo kafkiana, defendendo padronização de valores culturais e armados, no mais literal do termo, de um radicalismo muito pitoresco, diante do recrudescimento dos problemas sociais e de amplos canais de propaganda fascista, que exigem algo novo para a crise latente. A partir disso, os heróis se assumem como figuras mágicas, possuidoras das chaves que abrem as portas do “progresso” esperado.

Ocorre uma espécie de “cozimento social” que vai sendo gestado a fogo brando, com o intuito de ser mais facilmente digerido por uma parcela significativa das pessoas, emparedadas com as agruras das crises, para que não consigam ver outra saída, além a de abraçar o radicalismo em prol de uma melhoria futura.

Um dos pilares fundamentais que começam a se demonstrar é que tudo isso resulta de um amplo projeto reflexivo. Na esteira dos pensadores da Teoria Crítica, o fascismo representa um certo empreendimento de desvio do projeto originário da racionalidade moderna, o qual buscava a esclarecimento dos sujeitos. Enquanto definição, ele é exatamente o resultado previsível, por mais que essa previsibilidade seja chocante em todos os sentidos, da “verdade na sociedade moderna”.

A racionalidade moderna instrumentalizada assina esta imensa obra de trituração humana, a qual define o biotipo do inimigo, dispõe a classificação na identificação dos sujeitos, limpando o caminho para



lhes arrastar às mais distintas valas comuns, que continuam sepultando aqueles que são vistos como os diferentes. Trata-se de um cenário dantesco de negação das formas de existências.

Essas reflexões assumem certo tom de “catastrofismo”, mas não são traídas pelo suposto axioma de que o “pior já aconteceu”, pois o pior está na origem e permanência das “fábricas da morte”, atualizadas a partir do imenso poderio técnico e tecnológico disponíveis. A presença e permanência em um sentido psicanalítico de pulsões violentas, em uma chave de leitura da eterna possibilidade do mesmo, afrontam a razão não instrumentalizada desafiando a todos, para a necessidade de um amplo processo de resistência contra os genocidas e suas “genocídices”.

Nessa linha de resistência que se insere a conferência de Theodor Adorno: “Aspectos do Novo Radicalismo de Direita”, traduzida por Felipe Catalani e inserida na coleção de obras de Adorno, publicada pela editora Unesp. A proposta da coleção é traduzir as obras mais importantes do filósofo, ainda inéditas em português e retraduzir alguns textos, dadas as necessidades dos padrões de textos acadêmicos na atualidade.

Esta edição possui uma introdução à coleção, que se repete em todos os volumes, e é assinada por Eduardo Socha, Jorge de Almeida, Ricardo Barbosa, Rodrigo Duarte e Vladimir Safatle, componentes da comissão editorial e referências nos estudos adornianos. O texto de Adorno é precedido de uma elucidativa apresentação assinada pelo tradutor Felipe Catalani com o título: “Depois da meia-noite no século: Adorno e as análises do fascismo”. Ao final do texto de Adorno há uma nota editorial e um posfácio à edição alemã escrito por Volker Weib.

Este texto de Adorno, em verdade, é uma conferência proferida em 06 de abril de 1967, na Universidade de Viena, a convite da União dos Estudantes Socialistas, que permaneceu gravada em áudio e quase desconhecida de seu público leitor. Nesta fala Adorno se baseou em sete páginas de notas e palavras-chave escritas à mão, que foram preservadas em seu espólio.

Adorno era reticente quanto a transcrição de falas públicas, pois este processo de passagem da palavra falada para a palavra escrita traía fatalmente a espontaneidade das ideias proferidas, além de representar uma faceta do mundo administrado, no qual tudo passa a ser registrado, inclusive as falas efêmeras, enquadradas em uma dinâmica de preservação massificada que vai tornando todo tipo de elaboração um produto a ser consumido.

Mesmo após cinquenta anos de sua produção, este texto reverbera de modo muito particular no interior das reflexões adornianas. Permanece com uma atualidade intensa, colaborando na compreensão dos desdobramentos do radicalismo de direita, que ocorre em boa parte dos países pelo mundo, especialmente na América e no Brasil.

Este radicalismo, como havia sido discutido por Adorno e Max Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* (1947), não é obra do acaso, mas a “[...] verdade maior da história moderna e das tendências imanentes ao desenvolvimento capitalista [...]” (p. 13), como aponta Catalani na apresentação à conferência.

O ponto de partida de Adorno, na fala para os estudantes de Viena é que a verdade da história moderna, pensada como permanência do radicalismo, reforça raízes devido ao “[...] fato de que os pressupostos sociais do fascismo ainda perduram” (p.45). Esta ideia, que já estava na conferência: *O que significa elaborar o passado* (1959) é mais alarmante ainda, se pensada na atualidade, estabelecidas as diferenças proporcionais de tempo e espaço histórico, pois aponta para o abismo como fato concreto, visto que o extremismo não cai de “balões aleatórios”, pois se constitui a partir das disposições que propiciam sua existência.



Esta localização reverbera a “[...] tendência dominante de concentração do capital[...]” (p. 45), de “burguesias” fixadas em “[...] sua consciência de classe subjetiva e que querem fixar seus privilégios e seu status social, e possivelmente fortalecê-los” (p. 46). Tal estabelecimento é fundamental para delinear o quadro desastroso no qual se encontra o mundo, acelerado pela pandemia de Covid-19 e pelos diferentes governos genocidas, mantidos no poder pela utilidade tática que representam aos mais ricos¹, como é caso do Brasil, país que ultrapassou a marca das 661² mil mortes pelo vírus, como também os problemas gerados mais recentemente, pela guerra da Rússia contra a Ucrânia, que já produziu milhares de mortos e milhões de refugiados.

Este radicalismo não se alimenta apenas dos bolsões privilegiados, que não se preocupam com o preço dos produtos, com a degradação dos recursos naturais, a persistência da fome, mesmo com as condições técnicas existentes para sua total erradicação, com os racionamentos cada vez mais frequentes de água e energia, as péssimas condições do ambiente e do debate público, aumento da violência e da morte como política miliciana de Estado, pois “[...] os apoiadores do velho e do novo fascismo estão hoje espalhados por toda a população”. (p. 48).

E os grupos mais suscetíveis a se tornarem presa fácil a esta distribuição eugenista são “[...] os pequenos comerciantes, que são imediatamente ameaçados pela concentração do comércio de varejo nas lojas de departamento e instituições semelhantes, [...] pequena burguesia, [...] os agricultores” (p. 49), estratos sociais que são ludibriados pela propaganda do progresso extremista, apresentado como o *telos* de superação das crises.

Portanto, há um esquema racional meticuloso de reforço do fascismo, capitaneado por políticas de semiformação (ADORNO, 2010), geradoras de sujeitos com feridas abertas, das promessas e transformações raivosas não realizadas. Ocorre um reforço da personalidade autoritária e as artimanhas utilizadas pela propaganda fascista, para incutir exponencialmente nas pessoas, os desejos fascistas como um compromisso singular e coletivo.

Por mais que as pesquisas de psicologia social revelem um sem-número de determinantes sobre o extremismo, para o filósofo não há causas psicológicas para o fascismo: “[...] falo àqueles que, com razão, são céticos em relação a uma interpretação meramente psicológica de fenômenos sociais e políticos - que esse comportamento de forma alguma é só psicologicamente motivado, ele tem também sua base objetiva” (p. 52).

Esta máquina de moer gente se configura pela lógica da identificação, do morticínio em proporções imensuráveis, sustentada por uma burocratização que colabora no assassinato, sem deixar com clareza a marca de quem é o responsável pelas mortes. Este encobrimento autoral faz soar o alarme para a possibilidade cada vez mais gritante, de uma repetição das catástrofes históricas ocorridas no passado. Tais preocupações estão relacionadas com a percepção das contradições próprias do capitalismo, produtor de movimentos constantes de expansão e lucro.

1 O filme: *O Parasita* (2019), dirigido por Bong Jo Ho e o filme: *O Poço* (2019), dirigido por Galder Gaztelu-Urrutia são exemplos, mesmo enquanto produtos da indústria cultural, das “sanguessugas” nos diferentes “andares” sociais, que vivem em função do aumento dos seus lucros e dos seus privilégios, sem pensar no esfacelamento vital daqueles que lhes servem de azulejo, enquanto a água do seu banho quente e aconchegante, viaja pelo esgoto e afoga as existências dos condenados ao esquecimento, nas regiões mais desassistidas das cidades.

2 Dados conferidos no site Coronavírus Brasil e divulgados pelo Governo Federal Brasileiro: <https://covid.saude.gov.br/> (Acesso em 11/04/2022, às 16:05).



A partir de uma artimanha ideológica que vai apresentando um “lado bom” de cada tempo, o que pode ser visto, por exemplo, no período de reconstrução alemã entre 1933 a 1939 ou ainda, dos “progressos” científicos conquistados no âmbito da medicina, através de pesquisas sem nenhum princípio ético com os sujeitos submetidos a tratamentos desnecessários, na Alemanha nazista. Ocorre a desconsideração da complexidade das estruturas ideológicas e o preparo evidente de um armamentício, que mina tanto o espaço público como o privado e passa a ser aceito como único caminho viável de reestruturação política, econômica, cultural e social.

E esta preparação é necessária, visto que a fermentação social vem acompanhada de teorias conspiratórias, apontando a iminente ameaça externa do inimigo e, portanto, justificando a necessidade de uma composição prévia para combater de forma originária, as forças que se levantam contra a organização social vigente. A propaganda é fundamental: “[...] uma perfeição em primeiro lugar dos meios propagandísticos [...] A propaganda é genial,[...] ela nivela a diferença, a diferença inquestionável entre os interesses reais e os falsos objetivos simulados. Assim como outrora com os nazistas, a propaganda é realmente a substância mesma da coisa”. (p. 54)

Ela preserva a objetividade simulada e alimenta um clima de desconfiança constante. Aos poucos, de forma sorrateira, as condições para execução e continuidade do fascismo são incutidas nas pessoas, recebendo reforços constantes das figuras públicas, que se apresentam como os únicos caminhos possíveis para o combate e salvação do inimigo. E desta maneira, “[...] a propaganda constitui, por sua vez, a substância política”. (p. 55)

Adorno chama atenção para o cuidado com as políticas de memória e reelaboração do passado, visto que não esquecer do horror dos campos de concentração, das fábricas da morte não garante uma consciência vigilante diante dos novos estratagemas do extremismo. A questão está no princípio próprio da civilização, pois o Holocausto não é a oposição da civilização moderna; pelo contrário, é o seu resultado.

Lidar com este problema e, disso, com a barbárie que se perpetua é o maior desafio, pois uma reconstrução, isto é, um virar a página na linha de uma lógica orçamentária do substituível, não pode colocar em segundo plano a barbárie. Enquanto houver condições sociais objetivas o fascismo se perpetua.

O texto de Adorno se antecipa às análises frequentes, de cientistas políticos e historiadores da década de setenta, que apontavam sobre as contradições preservadas do capitalismo e da crença ficcional em uma pacificação capitalista pós-guerra. Essa ilusão foi reforçada com uma leitura de realidade apocalíptica, um certo desejo de catástrofe gerador de uma concepção de armamento e proteção generalizada, pois a iminência do perigo era cotidiana. Entretanto, não estão em condições melhores aqueles que satirizam esse tipo de posição, pois diante de outras ameaças, as pessoas se protegem emocionalmente dos perigos diários, alardeando necessidades terapêuticas para a manutenção de um certo equilíbrio existencial protecionista.

Em Adorno há uma “constelação ensaística” de pesquisas, as quais se valem da diversidade formativa do autor, além de urgências que são direcionadas para uma *Dialética Negativa* (1966), ao pensar os diferentes desdobramentos da racionalidade ocidental, que se propõe superar os determinantes mitológicos e acaba por recair no mito, lançando uma campanha de salvação, que aplaina a diversidade por intermédio de dinâmicas de identificação.

Desta maneira, as reflexões de Adorno sobre o novo radicalismo de direita atingem o problema, a partir de uma dinâmica de crítica social (filosófica, sociológica e psicológica), com a preservação da negatividade que lhe é característica. Trata-se de uma dialética negativa que carrega a possibilidade de enfrentamento do radicalismo, ao negar qualquer possibilidade de garantia salvacionista para a humanidade. A denúncia do estado de coisas, como a “crítica virulenta” possibilitam o pensamento de resistência, em oposição



ao novo radicalismo de direita. A psicanálise se destaca, visto que ela fornece as chaves para a crítica ao processo de psicologização do conceito de fascismo.

Portanto, a crítica de Adorno descortina a não integração social dos sujeitos e, com isso, a mitologização da existência de uma participação democrática efetiva. A participação liberal não passa de um “canto de sereia”, que condena a maior parte a remar de ouvidos tapados, enquanto uma minoria dominante desfruta do canto, como Adorno e Horkheimer denunciaram na *Dialética do Esclarecimento* (1947). Diante disso, um dos grandes desafios, como sugere um dos últimos estudos de Vladimir Safatle é “dar corpo ao impossível”³.

Essa impossibilidade, ao menos em parte, está relacionada com o complexo de autonomia, isto é, na existência de uma inverossimilhança do sentimento de que movimentos contrários a liberdade fornecem mais liberdade na sua efetivação como, por exemplo, as pessoas que se manifestam em espaços públicos democráticos, solicitando intervenção militar e dissolução de instituições fundamentais para manutenção dos seus direitos. Paradoxalmente é o direito de solicitar o represamento ou a dissolução dos direitos.

Trata-se, na esteira de Adorno, de uma ideologia que preserva um essencialismo de “[...] caráter fragmentado” (p. 66), sem uma teorização formada. Ocorre uma práxis sem conceito, um processo de dominação incondicional, de ódio ao intelectualismo e o medo de que “[...] o inconsciente torne-se consciente e o caráter autoritário formam aqui uma espécie de síndrome”. (p. 68).

Este tipo de comportamento vai se constituindo como um ponto referencial, delineando inclusive a formação da identidade dos mais jovens, ao atribuir-lhes um caminho, uma ideia de concepção de mundo, interpretação da realidade e manutenção de concepções fermentadas no mais típico autoritarismo, militarismo, defesa de armas, crítica a programas sociais e de auxílio aos menos favorecidos, contra políticas de transferência de renda, educação de qualidade para todos, economia mais humanitária e menos predatória e defesa irrestrita da meritocracia, pois se o sujeito possui boas condições de vida social, elas se devem ao mérito exclusivo de suas demonstrações de esforço. Já os que não vivem a mesma realidade são culpados pelas dificuldades diárias. Como se não mudassem suas condições de existência porque não desejam.

Com isso, para Adorno o problema do “[...] radicalismo de direita não é um problema psicológico e ideológico, mas um problema muitíssimo real e político” (p. 76). Claro está, que este radicalismo se preserva com base em uma objetividade ideológica, impondo sua aceitação a partir de uma propaganda meticulosa. Nesse sentido, o seu combate, para “[...] além da luta política e dos meios puramente políticos, ele deve ser enfrentado no seu próprio terreno” (p. 76), não no sentido de uma “queda de braços”, isto é, luta de mentiras para combater mentiras, mas da convicção racional resistente, ou seja, o desafio negativo de elaborar o impossível, visto que se ainda não é, não significa que precisa permanecer no não-ser.

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor. *Aspectos do Novo Radicalismo de Direita*. Tradução de Felipe Catalani. São Paulo: Unesp, 2020.

ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antônio Casanova com revisão técnica de Eduardo Soares Neves Silva. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

³ SAFATLE, Vladimir. Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.



_____. *Teoria da Semiformação*. Tradução de Bruno Pucci, Claudia Barclos de Moura Abreu e Newton Ramos de Oliveira. In: PUCCI, Bruno, ZUIN, Antônio A. S., LASTÓRIA, Luiz A. Calmon Nabuco. Campinas: Autores Associados, 2010, p. 07-40. (Coleção Educação Contemporânea).

BRECHT, Bertold. *A Resistível Ascensão de Arturo Ui*. Tradução de Angelika E. Köhnke. In: BRECHT, Bertold. Teatro Completo – Vol 8. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.