

## ELEMENTOS PARA UMA CRÍTICA DA RAZÃO VIOLENTA

[ELEMENTS FOR A CRITIQUE OF VIOLENT REASON]

Oneide Perius\*

Carlos Mendes Rosa\*\*

Universidade Federal do Tocantins, Brasil

**RESUMO:** O presente texto se propõe a recuperar alguns argumentos da vasta tradição filosófica e psicanalítica que pensam as raízes da violência presentes nos próprios modelos de racionalidade e tecer uma leitura crítica acerca desses modelos, escapando do maniqueísmo argumentativo que coloca de um lado a violência e do outro a paz e a razão. Traçamos ainda um paralelo com questões sociais e políticas contemporâneas de modo a buscar uma racionalidade que não se restrinja a uma oposição às emoções (afetos) nem tampouco se reduza a processos lógicos e mecânicos. Por fim, entendemos que a tarefa de uma crítica da violência implica, necessariamente, uma crítica da própria racionalidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Violência; racionalidade; filosofia; psicanálise

**ABSTRACT:** The present text proposes to recover some arguments from the vast philosophical and psychoanalytic tradition that think the roots of the violence present in the rationality models themselves and to make a critical reading about these models, escaping the argumentative Manichaeism that puts violence on one side and on the other. Peace and reason. We also draw a parallel with contemporary social and political issues in order to seek a rationality that is not restricted to an opposition to emotions (affects) or reduced to logical and mechanical processes. Finally, we understand that the task of a critique of violence necessarily implies a critique of rationality itself.

**KEYWORD:** Violence; rationality; philosophy; psychoanalysis

### 1 - QUESTÕES INTRODUTÓRIAS

A violência é, em nossas sociedades, um problema que precisa ser enfrentado com a máxima urgência. O país como um todo vê crescerem os índices de crimes violentos e, nisto, não está em ritmo diferente da maior parte dos países do mundo. Como uma verdadeira epidemia, a violência assola nosso cotidiano. O efeito mais visível dessa onipresença – além dos números alarmantes – mostra-se nos indivíduos que passam a ser moldados por este estado de coisas. Formam-se subjetividades dilaceradas e paranoicas, que introjetam a violência contra a qual pretendem reagir. O círculo vicioso que daí emerge é facilmente perceptível.

Podemos estender essa forma de pensar para uma das principais origens instintivas da violência: o medo. Em seu livro *Medo líquido* o sociólogo Zygmunt

\* Doutor em Filosofia. Professor Associado do curso de Filosofia da UFT. Professor do Programa de Pós-Graduação em Prestação Jurisdicional e Direitos Humanos da UFT/ESMAT. E-mail: [oneideperius@uft.edu.br](mailto:oneideperius@uft.edu.br). \*\* Psicanalista. Doutor em Psicologia. Professor Adjunto do curso de Psicologia da UFT. Professor do Programa de Pós-Graduação em Prestação Jurisdicional e Direitos Humanos da UFT/ESMAT. E-mail: [carlosmendes@uft.edu.br](mailto:carlosmendes@uft.edu.br)

Bauman (2007) irá analisar que o medo nos estimula a assumir uma postura auto defensiva que, num regime de retroalimentação, confere proximidade e tangibilidade ao próprio medo. São as nossas próprias respostas que reclassificam as premonições sombrias como realidades diárias, dando corpo à palavra. Uma vez estabelecido em nossa rotina, praticamente não precisa de estímulos exteriores, já que as ações que estimula fornecem toda motivação e energia de que ele necessita para se reproduzir.

Diante desse quadro de uma violência que está sempre no horizonte de experiências dos sujeitos e que, por isso mesmo, é alimentada por subjetividades que a naturalizaram, muitas ações são pensadas e muitas soluções apresentadas. Algumas mais eficientes, outras menos. De modo geral, no entanto, as críticas à violência são feitas de maneira pontual. Isto é, partindo de fenômenos concretos e visíveis, pretende-se explicitar as causas ao mesmo tempo em que se buscam alternativas. Em relação a essa abordagem, nada pretendemos opor. Problemas concretos necessitam de soluções concretas. Porém, o que pretendemos destacar neste artigo é a consciência de que a falta de uma crítica mais profunda das raízes da violência na cultura e nos próprios modelos de racionalidade com que fazemos esta crítica, empobrece a sua efetividade.

Assim, pretende-se recuperar alguns argumentos das vastas tradições filosófica e psicanalítica, que pensam as raízes da violência presentes nos próprios modelos de racionalidade que foram sendo construídos ao longo da história. Isto para estar em condições de compreender e desconstruir, a partir dessa perspectiva de análise, a insuficiência teórica destes modelos para o enfrentamento da questão, além de estar em condições de compreender os fenômenos concretos onde esta se manifesta, por exemplo, na formação de subjetividades em uma sociedade que naturaliza a violência: este passa a ser o objetivo de nosso artigo.

## 2 – MODERNIDADE: RAÍZES DO OTIMISMO RACIONAL

Em 1795, Immanuel Kant escrevia um importante livrinho intitulado *Zum Ewigen Frieden* (Para a Paz Perpétua). Apesar de todo o programa filosófico de realizar uma crítica da razão, ressoa neste escrito uma crença que, excetuadas raras exceções, é amplamente difundida na modernidade filosófica. Esta, numa formulação rápida, é aquela crença na razão como sendo o melhor instrumento para enfrentar qualquer um dos problemas. O final do século XVIII, neste sentido, exala otimismo. A força da razão seria capaz de enterrar, de uma vez por todas, toda a loucura e superstição. A guerra, e com ela todas as maneiras não pacíficas de soluções de conflitos, estariam extintas num futuro próximo. E a razão seria, por fim, vitoriosa. Nas palavras de Kant (2006 : 75), “a razão [...] condena a guerra como uma vida jurídica e converte, em troca, em um dever imediato o estado de paz.”

Nesta formulação do filósofo de Königsberg podemos verificar pelo menos dois elementos de extrema importância para os rumos da reflexão que estamos propondo. Em primeiro lugar, salta à vista, já no título do referido livrinho, que a busca da paz impulsiona a história, como acreditavam os homens das *luzes*. A modernidade estaria, definitivamente, se afastando do período das trevas onde o horror reinava. O outro elemento é a crença absoluta na razão como antídoto a toda e qualquer manifestação de violência. A busca pacífica de soluções desenha-se no horizonte como consequência natural e necessária do progresso.

Vemos, dessa maneira, uma proliferação desta confiança absoluta na razão em múltiplas áreas. Dessa maneira, por exemplo, pode ser explicada a utopia da técnica como horizonte no qual a vida humana seria imensamente facilitada. Além disso, a aposta na ciência como força que poderia nos levar a um mundo onde finalmente

estariam suplantados os mitos e as superstições. Na política, esta crença resulta numa aposta cada vez maior na diplomacia, nos acordos e nas soluções pacíficas para os conflitos. De uma maneira geral, para não perdermos nosso foco detalhando todos os campos onde esta mentalidade se manifesta, verificou-se uma aposta em uma pedagogia que conseguisse colocar os indivíduos à altura de seu tempo, um tempo de desenvolvimento da razão.

Todo esse otimismo em torno da razão, manifesto especialmente nos fins do século XVIII, e todo conjunto de crenças por ele alimentadas, tiveram o efeito de naturalizar o discurso de que razão e violência seriam princípios inversamente proporcionais, isto é, quanto mais razão menos violência e vice-versa. Via-se, dessa maneira, reforçada a ideia de que o caminho civilizatório que empreendemos desde a modernidade avança, lentamente, num progresso contínuo. As manifestações de violência, nesse sentido, seriam apenas resquícios de um atraso civilizatório que ainda não teríamos tido a capacidade de eliminar completamente. É este estado de coisas e a decorrente naturalização deste tipo de discursos que mobilizou muitas correntes filosóficas, especialmente ao longo do século XX, a retomar a tarefa de uma crítica da violência acompanhada, por sua vez, de uma crítica da razão. Propomo-nos, no que segue, reconstruir e acompanhar alguns destes argumentos. Mais especificamente, pretendemos rastrear uma estrutura argumentativa onde se realiza uma crítica da razão, isto é, onde se pensa a dialética da modernidade, tanto no campo da filosofia bem como na psicanálise.

O que imediatamente nos chama a atenção é que depois do otimismo dos filósofos modernos, temos o século XX que foi um dos mais sangrentos da história. Conflitos de proporções mundiais, diversos regimes totalitários, além do surgimento de uma verdadeira indústria da morte com construção de campos de extermínio onde se aplicavam as mais sofisticadas técnicas de otimização racional de recursos para matar mais com o menor custo possível. Os exemplos dos horrores poderiam aqui se multiplicar. Diante de toda essa barbárie que irrompia em pleno coração da Europa civilizada, no entanto, a maior parte dos intelectuais e entusiastas do progresso se limitava a reatualizar o diagnóstico já pronto desde a aurora do mundo moderno, isto é, toda essa violência seria um ponto fora da curva, uma insanidade que o mundo racional e civilizado precisaria combater ainda mais enfaticamente.

### **3 – MESTRES DA SUSPEITA: OS PRECURSORES DA CRÍTICA**

Aos poucos, porém, algumas vozes que destoavam deste amplamente propagado senso comum, fizeram-se ouvir. A suspeita que começou a ser cogitada é a de que a barbárie e a violência estão muito mais entranhadas na longa história da civilização do que se poderia imaginar. A própria razão, que é reconhecidamente utilizada como um instrumento de dominação da natureza e, por que não, de um ser humano pelo outro, talvez não fosse apenas um antídoto automático e eficiente contra a violência. A suspeita, em síntese, começou a tomar a forma de uma urgente e necessária crítica da razão, pois o que se via ao longo do século XX era uma cumplicidade fundamental entre a razão moderna e a violência instituída. A barbárie dos campos de concentração, por exemplo, poderia ser compreendida muito mais como o resultado de um certo tipo de racionalidade do que a sua negação. A partir disso é que a dimensão profundamente mais complexa do problema da violência pode ser percebida de uma forma mais clara e responsável.

No entanto, uma mudança tão drástica na maneira de ver as coisas não se impõe de um dia para o outro. O espaço do presente artigo seria de longe insuficiente para

reconstruir com detalhes a história desta perspectiva teórica. Ainda assim, para que não pareça resultado de um passe de mágica, alguns nomes dos precursores devem ser citados. Entre tantos outros possíveis, mencionamos aqui aqueles que Paul Ricoeur (1977) teve a feliz iniciativa de denominar *mestres da suspeita*: Marx, Nietzsche e Freud. Estes autores são assim denominados exatamente pelo fato de revolverem as bases de nosso processo civilizatório e lançarem questionamentos àqueles núcleos nunca antes questionados. Um destes núcleos é a intrincada relação entre razão e violência.

Karl Marx, por exemplo, desvela a violência encoberta pelo processo estratégico e racional de acumulação do capital:

Na história real, como se sabe, o papel principal é desempenhado pela conquista, a subjugação, o assassinio para roubar, em suma, a violência. Já na economia política, tão branda, imperou sempre o idílio. Direito e “trabalho” foram, desde tempos imemoriais, os únicos meios de enriquecimento [...] Na verdade, os métodos da acumulação podem ser qualquer coisa, menos idílicos. (MARX, 2013: 786).

Ou seja, o mundo do trabalho, agora sob a égide de normas jurídicas, esconde violentas relações de dominação e expropriação. O suposto modelo de relações de trabalho modernas e respeitadas acaba se revelando, quando se olha para uma imensa massa de trabalhadores explorados e mal-pagos, um eufemismo para a mais crua violência. O que Marx desvela com sua crítica é, dessa maneira, uma estrutura social arcaica que subsiste na modernidade, sob o véu da justificação racional. Nas palavras de Silvia Federici (2020: s/p), que nos ajudam a perceber a atualidade da análise marxiana:

Vivemos em um sistema capitalista cujo problema fundamental, que o torna insustentável, é que ele se baseia sistematicamente na subordinação da reprodução da vida, do futuro, uma vez que se pauta pelo lucro individual e no das corporações, a partir da exploração do trabalho humano.

Friedrich Nietzsche é outro destes pensadores cuja obra é de suma importância para uma crítica da violência. É bastante conhecido o procedimento genealógico realizado pelo filósofo e que mostra que tudo o que é nobre, todos os mais elevados valores, foram impostos por uma história de violência e crueldade. “Ah a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas’” (NIETZSCHE, 1998 : 52). Ao mostrar que a razão não é simplesmente o oposto de qualquer ato de dominação e exercício de força, Nietzsche vai nos mostrando que a constituição disso que denominamos racionalidade incorpora muitos destes elementos que pretendíamos ter feito desaparecer ao longo da história da civilização. Sem perceber que a racionalidade é um mecanismo, uma astúcia, que em muitos momentos substitui ou simplesmente endossa a força bruta e a violência explícita, mas que nos conduz a finalidades semelhantes, não seremos capazes de fazer uma verdadeira crítica da violência.

Neste sentido, Sigmund Freud, o terceiro dos *mestres da suspeita*, é, reconhecidamente, um pensador de máxima importância por ter desenvolvido sua análise no sentido de mostrar os efeitos das regras sociais (cultura) na subjetividade humana. Além disso, sua teoria é bastante apropriada para que possamos perceber a cultura ou a civilização como uma sublimação da violência. Em seu célebre diálogo com Albert Einstein intitulado *Por que a guerra?*, Freud (2000b) coloca a pulsão agressiva (de destruição) como pedra angular da formação social e psíquica. Dito de outra maneira, a violência não tem outra causa senão a satisfação dos impulsos e

desejos destrutivos do homem. Antes disso, em *Reflexões para os tempos de guerra e morte* o criador da psicanálise já havia apontado que o ser humano, sem a ação da civilização que serve como um freio às suas próprias tendências de autodestruição, sucumbiria a sua vontade de exercer a violência mais bruta contra si mesmo e contra os demais a sua volta (FREUD, 2000c).

Ocorre que tal violência, argumentará Freud (2000b), possivelmente embasado nas teses de Clausewitz (1827/1984), quando em larga escala (uma sucessão de duelos), leva à guerra que se caracteriza por um ato de violência cuja finalidade é compelir o inimigo a fazer a nossa vontade. Entretanto, na concepção do guerreiro prussiano, a guerra se constitui como uma das faces da própria política ou mesmo a continuação dessa. Aqui mais uma vez podemos entrever a intencionalidade, a minúcia, a tática (elementos da racionalidade) aliados ao uso da violência.

Freud (2000b), contudo, afirma que “as guerras não podem acabar enquanto os povos viverem em condições tão diferentes, enquanto divergirem de tal modo no valor que atribuem à vida individual, e enquanto os ódios que os dividem representem forças psíquicas tão intensas”. Aqui temos três bases para a violência, que não estão de todo separadas da racionalidade, principalmente as duas primeiras que tratam da organização social dos grupos e da valoração da vida em cada qual.

Para além dessa disposição ao exercício da violência, Freud ainda vai derrogar a primazia da razão sobre as decisões do sujeito, deslocando para a “outra cena” do inconsciente o controle das ações humanas. Após a revolução freudiana, o Eu não será mais senhor em sua própria morada. O complemento final nessa construção da subjetividade talvez seja o conceito de pulsão de morte, colocado no primeiro plano da vida psíquica, e que impulsiona o sujeito a sempre buscar a sua aniquilação.

Inicialmente colocada em oposição ao princípio de prazer, a pulsão de morte ganhará status privilegiado na teoria psicanalítica com Jacques Lacan (1998), re-leitor da obra freudiana, o qual irá afirmar que toda pulsão é pulsão de morte. E que a chamada pulsão de vida nada mais é que a de morte que não chegou ao seu término. Nos parece evidente que esse desenvolvimento conceitual amplia as especificidades e a complexidade do debate acerca da relação entre violência e a denominada *Todestrieb*.

No entanto, é importante agregar que tanto Freud quanto Lacan são uníssonos em afirmar a estreita vinculação da pulsão de morte com o fenômeno da repetição. E essa repetição aparece no plano individual como um retorno (quase sempre) prejudicial ao sujeito e no plano social como a perpetuação de ações e expressões de afetos danosos (conflitos, guerras, práticas de exploração e subjugação). Lacan (1987) vai além e afirma a origem mesma da pulsão de morte como efeito da violência primitiva do supereu contra o próprio sujeito. O autor chega a categorizar como “crimes puramente pulsionais” aqueles em que a pulsão de morte se apresenta em todo o seu horror sem a mediação da castração (LACAN, 1987 : 306).

#### 4 - RACIONALIDADE E VIOLÊNCIA

Neste pequeno excursus sobre os mestres da suspeita pretendemos ter demonstrado que o mal-estar com as teorias modernas que mitigavam a relação entre racionalidade e violência não surgiu, subitamente, no século XX. Uma vasta tradição de pensamento crítico, da qual apontamos alguns exemplos, foi preparando o terreno para esta nova maneira de ver as coisas.

O ponto alto de desenvolvimento de uma crítica da razão como consequência necessária de uma crítica da violência, podemos identificar naquele grupo de pensadores conhecidos como pertencendo à chamada Escola de Frankfurt. Theodor

Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Walter Benjamin (que mantinha relações estreitas com o grupo, mas nunca chegou, oficialmente, a ser um dos membros), entre outros. Além destes, muitos outros, posteriormente conduziram importantes desdobramentos destas análises. No entanto, para compreender a perspectiva desta crítica é importante fazer referência, ainda, a outro pensador: Franz Rosenzweig.

Franz Rosenzweig, mesmo não tendo vivido os anos onde os totalitarismos mostraram sua face mais sangrenta, é uma destas vozes que já na aurora do século XX se recusa a ver racionalidade e violência como sendo princípios antitéticos. Em sua magnum opus, *Der Stern der Erlösung* (A estrela da Redenção), refaz, numa espécie de trabalho genealógico, a história da racionalidade ocidental mostrando como, em cada um de seus momentos, o próprio exercício racional mostrava-se como processo violento de redução da multiplicidade da realidade a *um* princípio de inteligibilidade que seria capaz de explicá-la.

Não é nenhuma novidade, neste sentido, dizer que a metafísica tem um parentesco próximo com a violência. Estabelecer o que é o homem, por exemplo, implica uma imposição de *uma* certa concepção que, invariavelmente, nega o estatuto de homens àqueles que não se encaixam em tal conceito. O mesmo ocorre, também, quando se estabelece o que é correto. Todos e todas que não se submeterem a tais regras passam a ser excluídos/as. Desse modo, o exercício racional de dizer o que a realidade é, supondo que existe *ser uno* como fundamento, repete a violência originária da dominação e da imposição. A racionalidade que subjaz aos diferentes “centrismos” é uma excelente demonstração disso.

A própria noção de universalidade, criada a partir da doutrina cristã com Paulo de Tarso, que está presente no centro do debate acerca da realidade e da racionalidade, opera um significante que hoje é muito mais passível de ser visto como um “uniforme” do que como universalizante. Podemos afirmar com algum grau de certeza que o universal hoje é branco, macho, hétero e, pelo menos, de classe média. Estas “traduções” sociais daquilo que aparentemente são inocentes princípios metafísicos, precisam ser levadas em consideração na tarefa de uma crítica da violência.

Segundo Rosenzweig (2002), a história foi o palco até hoje de diferentes modelos de redução da realidade a um princípio. Na antiguidade clássica, era o Cosmos. Na Idade Média, Deus. No mundo moderno, o ser humano. Dessa forma, para os gregos tanto os deuses como os homens submetiam-se às leis do Cosmos. Na Idade Média, o mundo e os seres humanos eram vistos como criaturas de Deus que estavam sujeitas a Ele. No mundo moderno, a perspectiva antropológica se impõe e, dessa forma, tanto o mundo está à disposição do ser humano como os deuses mostram-se projeções antropológicas. O que ocorre, assim, em cada uma das épocas, é a busca de um princípio ao qual tudo possa ser reduzido. A totalidade da realidade precisa, em cada momento ser reduzida ao *Uno*.

O que queremos dizer com isso? Parece-nos que Rosenzweig, assim como muitos outros pensadores depois dele, percebeu as consequências exatas dos diferentes modelos de racionalidade que se sucederam no ocidente. O que ele torna visível é que, mesmo tendo havido grandes revoluções na maneira como se vê o mundo, basicamente, a estrutura fundamental se repete. Isto é, trata-se de encontrar, sempre, um princípio (o Ser, na Filosofia) que explique a realidade como um todo. Nada poderia restar fora deste princípio. Dito dessa maneira, isto pode soar um tanto quanto abstrato e pouco compreensível. No entanto, a história foi e continua sendo o palco onde essa metafísica se traduz em conceitos e em atos concretos. Se, para citar um exemplo, a metafísica vigente num certo momento histórico atribui a Deus o caráter de princípio, as consequências práticas não tardarão a aparecer. A literatura e os livros de história estão repletos de narrativas sobre bruxas, hereges, e outros tantos que, por serem cegos ao

princípio instituído, precisavam ser eliminados.

A modernidade, porém, surge da promessa de romper absolutamente com tudo o que não fosse justificável ante o crivo da razão. Estabelecia, desse modo, um novo princípio para novos tempos. No entanto, muito rapidamente foram se dando conta um grande número de pensadores, que a razão, assim como a linguagem, por exemplo, se desenvolve no tempo histórico concreto. Seria um absurdo dizer que a forma como os gregos ou os medievais viam o mundo fosse, simplesmente, irracional. Havia, desde os primórdios, um trabalho de gestação e de desenvolvimento da capacidade racional dos seres humanos. Aquilo que os modernos passam a denominar razão, desse modo, com a promessa de romper com tudo o que houve anteriormente, é apenas um novo entendimento do que esta seria, muito marcado, sem dúvidas, pela emergência da ciência moderna e da economia capitalista.

A gênese da ciência moderna e da concepção quantitativa da natureza no século XVII esteve estreitamente ligada ao irromper do valor abstrato nas trocas materiais e do tempo abstrato na vida social [...] Eram, de facto, articulações da mesma «forma social total» in *statu nascendi*. A mesma quantidade sem qualidade que se impunha no dinheiro informava também a concepção galiléica da natureza: tal como a lógica do valor reduz tudo e qualquer objeto a uma quantidade de valor, também a partir de Galileu todos os corpos se encontram reduzidos a sua mera extensão no espaço. (JAPPE, 2006:191)

Romper com a mitologia pré-moderna implicava, agora, tornar o mundo penetrável a essa nova racionalidade nascente. Nenhuma explicação mítica ou, então, teológica, poderia subsistir. A ciência moderna conhece, como o sabemos, na medida em que pode manipular, mensurar, quantificar. E nada poderá escapar ao seu poder. Da mesma maneira como no mundo do trabalho, na economia capitalista, tudo é reduzido a valor de troca e passa a ser intercambiável.

O que emerge daí é uma sociedade penetrada por esta racionalidade até os seus mais ínfimos elementos. Os filósofos de Frankfurt, no entanto, a chamarão de racionalidade instrumental, pois não se trata de uma racionalidade substantiva, isto é, que seria o resultado da experiência dos seres humanos e que os conduziria nas decisões acerca de seu próprio destino, bem como do destino das sociedades. A racionalidade instrumental é cega para qualquer espécie de fins. Ela é uma estratégia de dominação. Dominação da natureza e dominação seres humanos uns pelos outros. Ela é apenas um instrumento que mantém coesa a ordem social posta, tal como está. E, conseqüentemente, se impõe desqualificando qualquer perspectiva crítica que venha a ameaçar a ordem posta.

Encontram-se assim dois fenômenos. O primeiro deles é a afirmação de uma racionalidade instrumental que desencanta o mundo. Ou seja, penetra racionalmente absolutamente todas as coisas. Não podem haver mais segredos e nem sequer uma esfera de sacralidade. Tudo é mensurável e tudo é manipulável. O segundo fenômeno é o de que, neste mundo desencantado a quem nem as coisas e nem as pessoas podem escapar, o que resta é o valor de troca que se impõe. Um ótimo exemplo disso é a arte. Sendo que nessa sociedade todo valor, por princípio, é reduzido a valor de troca, arte passa a ser aquilo que o mercado reconhece como sendo arte. Faz-se da cultura uma verdadeira indústria. Ainda assim, por vezes, manifestações artísticas genuínas, preocupadas com um valor diferente daquele de troca, questionam este estado de coisas. No mundo da arte, assim, manifesta-se o jogo dialético entre uma realidade falsamente reconciliada tal como apresentada pela racionalidade instrumental e a singularidade de uma obra que não se deixa reduzir e cooptar para o interior desta totalidade e, dessa maneira, demonstra a falsidade deste todo. Em sua *Dialética Negativa*, Adorno (2009:

133) escreve: “nada singular encontra a sua paz no todo não-pacificado”

A arte é apenas um exemplo possível para perceber o que estamos tentando demonstrar. Exatamente por isso, a maior parte dos filósofos, que direta ou indiretamente trazemos para a argumentação deste artigo, foi se dando conta deste núcleo totalitário da razão, não a partir de uma reflexão abstrata. O *Instituto de Pesquisa Social* de Frankfurt – atualmente mais conhecido como *Escola de Frankfurt* – congregava um grupo de pensadores judeus que sentiam, portanto, a face totalitária da metafísica no dia a dia de suas vidas. O antisemitismo é, também ele, uma “tradução” social de uma ontologia que determina quem é essencialmente humano e quem ameaça contaminar este conceito. A obsessão com a pureza da raça ariana, por parte dos nazistas, impõe-lhes a tarefa de eliminar o que não se encaixa neste conceito. Theodor Adorno (2009 : 300) escreve:

O fato de não terem sido mais os indivíduos que morreram nos campos de concentração, mas espécimes, também precisa afetar o modo de morrer daqueles que escaparam dessas medidas. O genocídio é a integração absoluta que se prepara por toda parte onde os homens são igualados, apurados, como se costuma dizer em linguagem militar, até que as pessoas literalmente os exterminam, desvios do conceito de sua perfeita nulidade.

Verifica-se, assim, a conclusão contundente do filósofo sobre as consequências e resultados desta racionalidade violenta que têm suas primeiras manifestações na compulsão à identidade. Tornar tudo idêntico é integrar tudo dentro da totalidade instituída. O resultado disso é o genocídio.

Elizabeth Roudinesco (2005), historiadora da psicanálise, ao comentar sobre Auschwitz, dirá que os adeptos do positivismo não haviam feito senão recalcar seu desejo de aniquilamento para vestirem a máscara da mais elevada moralidade. Assim, primeiramente haviam sido levados a tratar os homens como coisas, depois, à medida que as circunstâncias políticas a isso se prestavam, como detritos incongruentes com a normalidade humana, e por fim como montanhas de cadáveres.

No entanto, se por um lado podemos verificar nas guerras, nos genocídios e nos diferentes sistemas de dominação (seja racial, sexual ou de qualquer outra ordem) a vigência implícita de uma racionalidade totalitária, onde a identidade sempre é afirmada a partir da negação e eliminação da identidade do outro, podemos dirigir nosso olhar, também, para um conjunto de fenômenos muito mais próximos de nosso dia a dia, sem precisar recorrer a grandes acontecimentos históricos. A formação da identidade dos indivíduos e a introjeção desta racionalidade violenta tem inúmeros efeitos que precisam ser trazidos à tona.

É interessante notar que a identidade se constitui como uma formação discursiva (simbólica) e imaginária atrelada estreitamente ao outro. Em última análise, são as palavras e a imagem do outro que servem de suporte para a construção daquilo que o eu pode dizer de si. Essa formulação presente no texto freudiano intitulado *Sobre o narcisismo: uma introdução* será alvo de desdobramentos importantes tanto no campo da filosofia quanto da psicanálise. Entretanto, permanece constante o ponto de vista de Freud no qual a formação identitária se dá num duplo movimento de alienação e separação do sujeito em relação ao outro. E para que haja tal separação é necessária, ainda que seja uma grama, de violência (simbólica e real) por parte desse eu. Aqui utilizamos os conceitos de “eu” e “sujeito” como se fossem sinônimos em prol de um esforço de compreensão, mesmo sabendo que não é possível essa sobreposição.

Que a identidade seja forjada na diferença e que tal diferença possa, eventualmente, ser vista como um risco pelo sujeito, tanto por um processo individual de desidentificação quanto pela adesão a uma cultura gregária segregacionista, isso nos



parece ponto pacífico. O próprio mestre de Viena nos alerta de que é possível amar determinado grupo de pessoas, desde que tenhamos a nossa disposição um pequeno outro grupo que possamos livremente odiar (FREUD, 2000a).

Ocorre que logo descobrimos, com o auxílio da psicanálise, que as pessoas tendem a elevar essa intolerância à diferença a pura violência. Trata-se de um fenômeno social descrito por Freud (2000a) como “narcisismo das pequenas diferenças”, cuja definição pode ser lida na chave da adesão a uma espécie de dogmatismo/partidarismo como forma de preservação da identidade ameaçada. Ou nas palavras do psicanalista Contardo Caligaris (2011), seria preciso matar “bem direitinho” tudo aquilo que você pode vir a ser; negro, homossexual, estrangeiro... Um movimento clássico de eliminação de toda diferença que ameace a frágil constituição identitária de sujeitos parcamente formados em alguma de suas muitas dimensões subjetivas (nacionalidade, sexualidade, religiosidade etc).

Esse cenário marcado pela fluência de sentimentos agressivos em todas as direções é ampliado, de certa maneira, pelo atual modo de vida mediado pela tecnologia. A demasiada exposição às diferentes telas digitais (tablets, smartphones, notebooks etc) cria em nosso aparelho psíquico um acréscimo significativo de excitação, com o qual o aparelho psíquico não está preparado para lidar. Nesse caso, tal excesso, para não ser sentido como angústia, é descarregado no corpo, nas diferentes modalidades de sofrimento corporal contemporânea (burnout, síndrome do pânico, fibromialgia) e também naquilo que a psicanálise convencionou chamar de passagens ao ato, notadamente o ato agressivo. Tal descarga impensada de afeto não simbolizado leva a um aumento exponencial da violência cotidiana.

Se aderimos a uma lente mais filosófica para pensar essa questão chegamos à conclusão de Žižek (2014) pela qual as determinações mais profundas da violência estão fundadas na ordem do capital. Mas, dentre as seis facetas da violência analisadas pelo autor em seu livro *Violência: seis reflexões laterais*, temos, de forma mais insidiosa, a violência simbólica que procura dissimular os processos violentos da sociedade com pequenas ações humanitárias. Um dos exemplos mais evidentes dessa dissimulação é o mito da democracia de raça no Brasil.

A instituições também podem ser capitalizadoras de processos violentos. Citamos inicialmente aqui a lógica da reprodução (continuidade reiterada de práticas opressoras) pela qual as normas institucionais são impostas aos sujeitos e produzem violência simbólica e, algumas vezes, física (FEDERICI, 2020). Os processos de silenciamento das vulnerabilidades e a maquinaria burocrática seriam duas faces de uma mesma moeda produtora de violações. No entanto, dependendo do nível de adoecimento da instituição, ela pode vir a ser a cesta malsã que apodrece todas as frutas que nela se encontram. Aqui pensamos nos clássicos experimentos de Zimbardo com prisões, nos quais processos muito bem delimitados de desumanização de si e do outro, retirada da responsabilidade, adesão passiva às normas grupais e tolerância à maldade através da inação ou indiferença se constituem como passos para o livre exercício da violência.

Se tais processos violentos ocorrem tanto em nível individual quanto entre coletividades, a figura sempre ambígua do Estado não poderia se furtar a participar dessa festa sangrenta, seja fomentando ou permitindo ações violentas individuais (caso da leniência com que se trata, por exemplo, a homofobia e a misoginia no Brasil), seja agregando a sua própria parcela de ações violentas contra a população a qual teria, em tese, a obrigação de oferecer salvaguarda, proteção e direitos. Aqui não temos como escapar do conceito de necropolítica do filósofo camaronês Achille Mbembe (2018), uma atualização da noção foucaultiana de biopoder. Se na concepção do pensador da *École Normale* o biopoder se caracteriza pelo direito do Estado de “fazer viver e deixar

morrer” em acordo com sua agenda de interesses, agora Mbembe nos apresenta uma (nem tão) nova forma de atuação onde esse mesmo Estado executa técnicas minuciosas e absolutamente racionais de fazer morrer determinadas parcelas da população.

Esse Estado assassino continua servindo aos interesses dele mesmo e de uma pequena minoria que o controla ou o suporta. O interessante aqui é o casamento sombrio entre violência, racionalidade e poder. Em alguns casos, chega a ser escandalosa a naturalidade e exposição de tais racionalidades que matam, ao ponto de se transformarem em leis. O que varia, muitas vezes, é a dosagem de violência (real ou simbólica) empregadas pelo poder público. A flexibilização das leis trabalhistas (permitindo novas modalidades de trabalho escravo) e a Reforma da Previdência estão do lado do maior uso da violência simbólica e menor violência efetiva. Enquanto a política de morte do atual governo do Rio de Janeiro e o pacote anticrime (em discussão na câmara) se perfilam no campo da violência mais bruta e sem mediação. Talvez um híbrido dessas duas modalidades seja a nova política de saúde mental do Ministério da Saúde, com enfoque na contenção e nas comunidades terapêuticas.

Um capítulo a parte deveria ser escrito, caso tivéssemos espaço, para detalhar as diferentes formas de violência sistêmica, objetiva, subjetiva e de todas as outras ordens que Zizek (2014) conseguiu definir, que estão sendo praticadas neste momento no Brasil (des)governado por Jair Bolsonaro durante a pandemia de COVID-19. Uma política genocida contra pobres, negros, indígenas e velhos que chegou aos tribunais penais internacionais, aliada a uma outra violência não menos destrutiva e assustadora contra as florestas e áreas de conservação ambiental, coroadas por uma enxurrada de projetos de lei que detonam com o que restou das garantias individuais dos trabalhadores brasileiros.

Além disso, uma outra maneira mais sutil de violência por parte do poder instituído se configura em um fenômeno descrito por Freud (2000b) como melancolia social. A melancolia é caracterizada por um desinvestimento dos afetos do mundo externo e consequente retorno da libido para o Eu. No entanto, esse retorno não engrandece o Eu como faria na lógica do luto, mas se transforma em uma força culpabilizadora que coloca toda a responsabilidade pela infelicidade do sujeito no próprio Eu. Em sua vertente coletiva a melancolia seria uma das facetas atuais da violência dirigida contra o eu que tende a paralisar as pessoas e manter a contínua dominação das classes populares por parte daqueles que sempre estiveram no comando. Uma forma de política que explora o desamparo das massas colocando as coletividades numa postura de hostilidade em relação a elas mesmas pelas condições sociais estabelecidas, gerando um estado de mal-estar e desencantamento com o quadro social que mais paralisa do que convida a agir. Discursos que visam convencer as pessoas de que a realidade não pode ser mudada e que a própria política “sempre foi assim” são formas de melancolização das massas (SAFATLE, 2015).

## 5 - POR UMA RACIONALIDADE NÃO VIOLENTA

A partir do que foi exposto, seria possível conceber algo como um exercício não violento da razão? Não estaríamos demasiadamente otimistas afirmando tal possibilidade? Pretendemos demonstrar que não é esse o caso. Uma racionalidade ciente de seus próprios limites e que aprenda a aceitar o excesso da realidade que nunca conseguirá prever e dominar é plenamente pensável. Aliás, não apenas pensável, mas também existente.

Não é o caso, portanto, de fazer a defesa de um abandono da racionalidade. O que se postula como necessário é o próprio exercício racional como uma crítica da

razão. Como já destacavam os autores da *Dialética do Esclarecimento*,

Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo ele está selando seu próprio destino. Abandonando a seus inimigos a reflexão sobre o caráter destrutivo do progresso, o pensamento cegamente pragmatizado perde seu caráter superior e por isso também sua relação com a verdade. (ADORNO & HORKHEIMER, 1986:13)

A razão, instrumentalizada para fazer-nos alcançar os fins inquestionados da sociedade tal como essa se organiza nos tempos de economia capitalista, colabora com a coisificação dos próprios seres humanos. A reflexão sobre a irracionalidade dogmática desta forma de organização social e da racionalidade imanente que a sustenta, onde grande maioria das pessoas é excluída de seus benefícios e sofre na própria pele a violência dos processos de subjetivação, é de suma importância para pensar uma outra razão.

Para Adorno, a noção que ao se impor nos recorda que outra razão é possível é aquela do não-idêntico. Este se impõe, como dissemos, pois a riqueza e multiplicidade da realidade nunca se esgotam nos modelos racionais com os quais pretendemos apreende-la.

Aquilo que é, é mais do que ele é. Esse mais não lhe é anexado de fora, mas permanece imanente a ele enquanto aquilo que é reprimido dele. Nessa medida, o não-idêntico constituiria a própria identidade da coisa em face de suas identificações. (ADORNO, 2009: 140)

Assim como acontece quando conhecemos uma pessoa, por melhor que o tenhamos feito, nunca poderemos reduzi-la a uma identidade. A pessoa é sempre mais do que aquilo que dela identificamos. Da mesma maneira a realidade, em qualquer um de seus elementos, guarda infinitos sentidos possíveis, que uma identidade forçada não pode alcançar. Fazer a crítica da tradição dialética, onde esta é vista sempre como jogo de sínteses positivas que integram, em identidades cada vez mais complexas, a realidade: esta é a tarefa que Adorno propõe. Pensar uma dialética negativa, neste sentido, é atentar-se para o que se perde e é esquecido na tarefa de identificar.

Mais uma vez faz-se necessário traduzir isto com exemplos mais palpáveis para que possamos divisar, exatamente, qual é a proposta em questão. Tome-se o exemplo do genocídio dos judeus na segunda guerra mundial. Não há teoria positiva que consiga integrar plenamente este evento. Aquelas perspectivas teóricas que pretendem fazê-lo, insistindo que Auschwitz é um marco que pode nos ensinar o que deveremos evitar a todo custo daqui por diante – trazendo, assim, um sentido positivo para o que aconteceu – perdem completamente de vista a singularidade do sofrimento de cada uma das pessoas que foram mortas neste campo.

O que Adorno está propondo, assim, é um conjunto de modelos de pensamento libertados desta compulsão à identidade. Fazer da racionalidade um exercício, um fazer e refazer, tal é o caráter desta racionalidade não violenta.

Vladimir Safatle em sua obra “Circuito dos afetos” advoga por uma racionalidade afetada (em oposição à dicotomia racional x irracional) no campo da política e da subjetividade (SAFATLE, 2015). Para o autor, a questão é construir uma concepção de racionalidade que dê conta daquilo que, não necessariamente, é resultado de uma causalidade ou um projeto intencionalmente arquitetado pela consciência. Seria a ideia de que pode haver certa racionalidade nas afetações, mesmo levando em conta a dimensão inconsciente. É evidente que essa noção de racionalidade, a qual fazemos menção, se diferencia do projeto inicial tanto da psicologia quanto da filosofia, que pressupõem uma razão hermética e estrita. Os seres humanos são afetados, no duplo

sentido do termo (portadores de afetos e não indiferentes aos eventos da vida) e, acima de tudo, são seres de linguagem, imersos nessa construção lógica absolutamente deslizando e equívoca da qual nenhum de nós escapa, e que perturba qualquer pressuposição de rigidez na estrutura e nas expressões da racionalidade. Freud inaugura esse posicionamento quando afirma que a “razão pode até falar baixo, mas ela nunca se cala”. E Jacques Lacan dará continuidade a essa reflexão com a sua teoria do inconsciente estruturado como uma linguagem que porta um encadeamento lógico próprio.

## 6 - CONSIDERAÇÕES

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. (Trad: Guido A. de Almeida). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, M. *Dialética Negativa*. (Trad: Marco Antonio Casanova). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- CALLIGARIS, Contardo. *Porque a homossexualidade incomoda tanto*. Portal Geledés. Disponível em <https://www.geledes.org.br/contardo-calligaris-o-psicanalista-explica-porque-a-homossexualidade-incomoda-tanto/>. 2011. Acessado em 20 de setembro de 2020.
- FEDERICI, Silvia. *Pandemia, Reprodução e Comuns*. Disponível em <https://outraspalavras.net/crise-civilizatoria/pandemia-reproducao-e-comuns/>. 2020. Acessado em 28 de setembro de 2020
- FREUD, Sigmund. À guisa de introdução ao narcisismo. In: FREUD, S. *Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente*. (Trad: L. A. Hans). Rio de Janeiro: Imago, 2004. vol. 1, pp. 95-131.
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 2000a.
- FREUD, Sigmund. *Por que a guerra?* In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. Vol XXII. Rio de Janeiro: Imago, 2000b.
- FREUD, Sigmund. *Reflexões para os tempos de guerra e morte*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 2000c.
- JAPPE, Anselm. *As aventuras da mercadoria*. (Trad: José Miranda Justo). Lisboa: Antígona, 2006.
- KANT, Immanuel. *Para a paz perpétua*. (Trad: Bárbara Kristensen). Rianxo: Instituto Galego de Estudos de Segurança Internacional e da Paz, 2006.
- LACAN, J. *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- LACAN, J. “Posição do inconsciente”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p.843-864.
- MARX, Karl. *O capital. Livro I*. (Trad: Rubens Enderle). São Paulo: Boitempo, 2013.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: N-1 Edições. 2018.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. (Trad: Paulo César de Souza) São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- RICOEUR, Paul. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago. 1977.
- ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*. (Herausgegeben von Albert Raffelt) Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002.
- ROUDINESCO, Elisabeth, *A parte obscura de nós mesmos: Uma história dos perversos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- SAFATLE, Vladmir. *O circuito dos afetos*. Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. São Paulo: Autêntica, 2015.
- ZIZEK, Slavoj. *Violência*. São Paulo: Boitempo, 2014.