

**UNIVERSIDADE METODISTA DE PIRACICABA**  
**FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

**NARRATIVAS KAFKIANAS E AS POSSÍVEIS CRÍTICAS AO NOVO LEVIATÃ**  
**Discussões para pensar a Educação sob o Neoliberalismo**

**JOSÉ AILTON CARLOS LIMA CORREIA**

**PIRACICABA, SP**

**2024**

**NARRATIVAS KAFKIANAS E AS POSSÍVEIS CRÍTICAS AO NOVO LEVIATÃ**

**Discussões para pensar a Educação sob o Neoliberalismo**

**JOSÉ AILTON CARLOS LIMA CORREIA**

**Orientadora: Prof.<sup>ª</sup>. Dr.<sup>ª</sup>. Claudia da Silva Santana**

**Tese apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Educação da UNIMEP como exigência para obtenção do título de Doutor em Educação.**

**PIRACICABA, SP  
2024**

Ficha Catalográfica elaborada pelo Sistema de Bibliotecas da UNIMEP  
Bibliotecária: Michelle Cristina de Oliveira - CRB-8/10810.

Correia, José Ailton Carlos Lima  
C824n Narrativas Kafkianas e as possíveis críticas ao novo Leviatã:  
Discussões para pensar a Educação sob o Neoliberalismo. / José Ailton  
Carlos Lima Correia - 2024.  
149 f. : il. ; 30 cm.

Orientador (a): Prof. Dra. Cláudia da Silva Santana.  
Tese (Doutorado) – Universidade Metodista de Piracicaba,  
Programa de Pós-Graduação em Educação, Piracicaba, 2024.

1. Neoliberalismo. 2. Kafka. 3. Educação. 4. Frieza burguesa 5.  
Mitos I. Correia, José Ailton Carlos Lima. II. Título.

CDD – 370.1

**JOSÉ AILTON CARLOS LIMA CORREIA**

**NARRATIVAS KAFKIANAS E AS POSSÍVEIS CRÍTICAS AO NOVO LEVIATÃ**

**Discussões para pensar a Educação sob o Neoliberalismo**

**BANCA EXAMINADORA:**

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Claudia da Silva Santana**  
UNIMEP  
(Orientadora)

**Prof. Dr. Bruno Pucci**  
UFSCAR  
(Membro Externo - Titular)

**Prof. Dr. Ari Fernando Maia**  
UNESP  
(Membro Externo – Titular)

**Prof. Dr. Alex Sander da Silva**  
UNESC  
(Membro Externo – Titular)

**Prof. Dr. Belarmino Cesar Guimarães da Costa**  
UNIMEP  
(Membro Interno – Titular)

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Renata Helena Pin Pucci**  
UNIMEP  
(Membro Interno – Suplente)

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Carolina José Maria**  
UFABC  
(Membro Externo – Suplente)

**PIRACICABA, SP**  
**2024**

## AGRADECIMENTOS

A partir de minha condição de devir, condenado à temporalidade, a qual, por vezes, me impede de enxergar para além das relações concretas no mundo, liberto-me por meio dessa Pesquisa para transcender em gratidão ao Bondoso Deus pelo fato de ter, até aqui, muito me ajudado. Sem o sentido da educação, expresso na missão, vida e obra do Filho, e sem a condução pedagógica de Seu Espírito, não seria possível a feitura desse trabalho. Deus, muito obrigado!

Com fervor, agradeço à minha família, aos meus filhos Ailton, Victor e Clara e, em especial, à minha esposa Clarice, a qual exercitou a resiliente paciência, proporcionando-me o tempo possível e o ambiente necessário para a produção dessa Pesquisa. A esses, meu amor e reconhecimento. Obrigado!

Aos colegas da Pós-Graduação em Educação da UNIMEP: Núcleo Cultura, História e Filosofia, que me ajudaram nessa caminhada em uma espécie de “orientação coletiva”. Foi o movimento dinâmico de nossa “Kombi da *Erfahrung*”: Joalice Vicente Casemiro Procópio, Angelina Cortelazzi Bolzam, Flávio Braga, Juliano Bernardino de Godoy, Zefanias Chihulume e tantos outros colegas que me deram o privilégio do companheirismo nessa travessia. Obrigado pela parceria honesta!

Agradeço a todos os Professores e Professoras do Programa de Pós-Graduação em Educação da UNIMEP de diferentes Núcleos: Belarmino César, César Romero, Cinthia Lopes, Danilo Rodrigues, Renata Pucci, Luciana Haddad, Thiago Borges... e tantos outros. Obrigado!

Não poderia deixar de comentar a gratidão incomensurável pelas “aulas do Prof. Dr. Bruno Pucci”, pelas quais pude participar de um processo formativo estético-sensível pujante, através do grupo de estudos de *Teoria Estética* (Theodor Adorno); sobretudo, agradeço o Ensino: de como se relacionar com alunos de maneira intensa (exigência) e, ao mesmo tempo, afetuosa (acolhedora). Uma Aprendizagem que me “atravessou” (Larrosa) como Experiência (*Erfahrung*), tornou-se memória e se fez referência como autêntica Docência. Muito obrigado!

Em especial, agradeço à minha Orientadora Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Cláudia da Silva Santana por ter acreditado na proposta desse trabalho, e que me convenceu, pela sua distinta sensibilidade estética, fruto de aulas e conversas, de ter a companhia tão iluminada de Walter Benjamin em minha Tese; pela paciência abrangente e apontamentos críticos, sempre pontuais, que fizeram dessa Pesquisa uma concretização de ideias estruturando-se como um todo orgânico, em coerência, coesão e sistematização. Muito obrigado pelas experiências comunicáveis.

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES – Brasil”.

## RESUMO

Partindo da evidência da acentuada lógica de mercado, presente nas relações sociais e Educação hodiernas, *seria razoável pensarmos que estaríamos vivendo sob a égide de um “Novo pacto social”, capitaneado por um “Novo leviatã, o Neoliberalismo, que emergido das águas da sua própria metamorfose – Mercantilismo e Liberalismo – abdicou de sua clássica estruturação social, a “lógica do medo”, e passou a conduzir a sociedade pela “fascinação do mercado”?* Essa é a problematização central que move a nossa Tese, a qual subsidia a hipótese que os aspectos “não objetivos”, *Mitos e linguagem*, foram cooptados na gênese da Modernidade (Thomas Hobbes) para constituir a base do Capitalismo, compondo, assim, a sua marcha histórica dominante; e a Educação pode estar servindo aos interesses do mercado quando honorifica a sua racionalidade técnica em detrimento desses aspectos subjetivos para adaptação social. Logo, essa tácita lógica explicaria as razões da precarização das relações sociais, da incapacidade crítica e autônoma dos atores sociais, forjando indivíduos exacerbados e alienados pelo fenômeno do *empobrecimento da experiência* (Benjamin), o que resultaria na *Frieza burguesa* (Gruschka) – indiferença, apatia e falta de solidariedade – como novo expediente da razão instrumental (Adorno) para a assunção da nova subjetividade neoliberal: o “homem empresarial” (Dardot e Laval). Na pauta da Tese, abrimos uma potente transversalidade dialógica entre Literatura, História e Filosofia, adotando os escritos de Franz Kafka como categoria privilegiada de representação *não racional* para fundamentar a análise crítica do Sistema hegemônico. Para tal investigação, a *Dialética da totalidade* de Lucien Goldmann será adotada como metodologia, através da qual torna-se possível o diálogo de diferentes autores e epistemologias. O diálogo com Walter Benjamin será imprescindível por julgarmos ser o mais profícuo comentador das obras kafkianas; por revelar cruciais semelhanças estético-filosóficas com o autor de Praga a partir de suas Infâncias; e por seu *conceito de História* (escovação a contrapelo) que, junto com Jorge Larrosa Bondía. e Giorgio Agambem, chegaremos a experiência decisiva da Infância. Logo, torna-se o objetivo geral da Tese discutir as relações hegemônicas de poder que orientam a sociedade e a Educação sob as premissas do Neoliberalismo a partir do Leviatã hobbesiano, tomando como referência os escritos de Franz Kafka. Na área educacional, investigar os potenciais *estético-formativos* de suas obras que podem suscitar novas reflexões pedagógicas. O desdobramento da Tese, a partir da Infância dos autores, Adorno, Benjamin e Kafka, resulta na valorização da *experiência da Infância* como primeiro e decisivo lugar para a formação humana. Obras kafkianas serão abordadas como *Carta ao pai, A metamorfose, O processo, Um relatório para uma academia*, e outras, em diálogo com a Teoria crítica social: Theodor Adorno, Max Horkheimer e Andreas Gruschka; além de comentadores clássicos de Kafka como Ernest Pawel, Michael Löwy, Modesto Carone, e o atual Luis Inácio de Oliveira.

**Palavras-chave:** *Mitos*; Neoliberalismo; Experiência; Frieza burguesa; Educação.

## ABSTRACT

Based on the evidence of the accentuated market logic, present in today's social relations and Education, *it would be reasonable to think that we would be living under the aegis of a "New social pact", led by a "New leviathan, Neoliberalism, which emerged from the waters of its Did the metamorphosis itself – Mercantilism and Liberalism – give up its classic social structure, the "logic of fear", and began to lead society through the "fascination of the market"?* This is the central problematization that moves our Thesis, which supports the hypothesis that the "non-objective" aspects, *Myths and language*, were co-opted in the genesis of Modernity (Thomas Hobbes) to constitute the basis of Capitalism, thus composing the its dominant historical march; and Education may be serving the interests of the market when it honors its technical rationality to the detriment of these subjective aspects for social adaptation. Therefore, this tacit logic would explain the reasons for the precariousness of social relations, the critical and autonomous incapacity of social actors, forging individuals exacerbated and alienated by the phenomenon of impoverishment of experience (Benjamin), which would result in bourgeois Coldness (Gruschka) – indifference, apathy and lack of solidarity – as a new expedient of instrumental reason (Adorno) for the assumption of the new neoliberal subjectivity: the "entrepreneurial man" (Dardot and Laval). In the Thesis agenda, we open a powerful dialogical transversality between Literature, History and Philosophy, adopting Franz Kafka's writings as a privileged category of non-rational representation to support the critical analysis of the hegemonic System. For this investigation, Lucien Goldmann's *Dialectic of Totality* will be adopted as a methodology, through which dialogue between different authors and epistemologies becomes possible. The dialogue with Walter Benjamin will be essential as we believe he is the most fruitful commentator on Kafka's works; for revealing crucial aesthetic-philosophical similarities with the Prague author from his Childhood; and through his concept of History (brushing against the grain) that, together with Jorge Larrosa Bondía and Giorgio Agambem, we will arrive at the decisive *experience of Childhood*. Therefore, the general objective of the Thesis becomes to discuss the hegemonic power relations that guide society and Education under the premises of Neoliberalism from the Hobbesian Leviathan, taking as a reference the writings os Franz Kafka. In the educational area, investigate *the aesthetic-training* potentials of his works that can spark new pedagogical reflections. The unfolding of the Thesis, based on the authors' Childhood, Adorno, Benjamin e Kafka, results in the valorization of the *Childhood experience* as the first and decisive place for human formation. Kafkaesque works will be covered such as *Letter to the Father, The Metamorphosis, The Process, A Report to an Academy*, and others, in dialogue with Critical Social Theory: Theodor Adorno, Max Horkheimer and Andreas Gruschka; in addition to classic Kafka commentators such as Ernest Pawel, Michael Löwy, Modesto Carone, and the current Luis Inácio de Oliveira.

**Keywords:** *Myths*; Neoliberalism; Experience; Bourgeois coldness; Education.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	9
------------------	---

### CAPÍTULO I – DA PEQUENA HISTÓRIA DA FOTOGRAFIA AO LEVIATÃ

1.1. Pequena História da fotografia: o fracasso exemplar de Benjamin e Kafka .....	21
1.2. <i>Chuvalkin</i> , o narrador benjaminiano: conceito de História na anedota de Kafka ...	31
1.3. Mito, significações e Sociedade .....	42
1.4. O Cabo bojador e a possível origem do Mito da Modernidade .....	49

### CAPÍTULO II – DO MITO DA MODERNIDADE AO NEOLIBERALISMO

2.1. O Mito das navegações: tudo começou quando Ulisses fundou Portugal [?] .....	54
2.2. O silêncio das sereias: o colapso da tradição e a nova narração em Kafka .....	57
2.3. Ulisses e o canto das sereias: Empobrecimento da experiência e Frieza burguesa ...	61
2.4. Linguagem e poder no Mito do Leviatã: da organização social ao mercado .....	72
2.5. Medo e Esperança na Toca de Kafka: da Modernidade ao Neoliberalismo .....	78

### CAPÍTULO III – A REVOLUÇÃO DISTÓPICA DO MUNDO DE KAFKA

3.1. Benjamin e Kafka: o assalto à fortaleza hobbesiana .....	85
3.2. <i>A Metamorfose</i> e <i>O Processo</i> : a Distopia combatente de Franz Kafka .....	89
3.3. <i>Carta ao Pai</i> e o Tipo ideal de dominação .....	96
3.4. Colonização política e Colonialidade da <i>Aísthêsis</i> : Na Colônia Penal de Kafka .....	103

### CAPÍTULO IV – EMANCIPAÇÃO: EDUCAÇÃO DE FORMAÇÃO ESTÉTICA

4.1. A Pedagogia negativa em <i>Carta ao Pai</i> e a redenção estética em <i>Metamorfose</i> .....	112
4.2. Educação e Experiência para sensibilização: Benjamim, Larrosa e Agambem .....	120
4.3. Adorno, Kafka e Benjamin: Educação infantil contra a frieza burguesa .....	129

CONSIDERAÇÕES FINAIS – Um relatório para uma Academia (Kafka) .....	139
---	-----

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	145
----------------------------------	-----

## INTRODUÇÃO

*Por que a Literatura de Franz Kafka, quase um século depois de sua morte (1924), ainda desperta tanto interesse de pesquisas acadêmicas, tanto na área Literária quanto na Filosofia, haja vista estudos de autores da envergadura de Walter Benjamin para compreensão e crítica da sociedade capitalista; e por que estaria tão bem atualizada ao nosso tempo de mundo? E como a leitura das obras Kafkianas poderia nos ajudar a pensar a educação hodierna?*

A nossa hipótese geral é que vivemos em um “mundo distópico” – condições sociais de opressão – tal qual foi compreendido por Kafka em seu tempo de mundo, guardando as devidas proporções de épocas: o mundo distópico de Kafka era o mundo da industrialização no contexto da I Guerra Mundial (1914-18); o mundo de hoje se refere aos impactos das novas tecnologias e globalização, as quais estão a serviço do Neoliberalismo, impondo à sociedade e Educação novos padrões de mentalidade, comportamento e formação humana alinhados ao mercado; o que demarca, apesar de tempos diferentes de mundo, o mesmo quadro estruturador que torna o indivíduo social um mero cálculo abstrato da produção industrial.

Na perspectiva literária, os contos e romances de Franz Kafka assinalam, com suas personagens, ambientes claustrofóbicos e construções oníricas, uns dos melhores sentidos do termo *Distopia*: o lugar ou estado imaginário em que se vive em condições de extrema opressão, desespero ou privação, a antiutopia. Algumas obras de Kafka como o *Processo* e *Metamorfose* revelam o mercado como beco sem saída combinado a uma vida administrada de dívida e culpa.

Dessa forma, os mundos se convergem para *a recorrência da mesma crise*: permanece a credibilidade exagerada no desenvolvimento da ciência, tecnologia e mercado – *ainda a crença no Mito da Modernidade iluminista* – a qual insiste em glorificar a razão em prejuízo da Experiência (*Erfahrung de Benjamin*<sup>1</sup>) constituindo, assim, a sua possível e decorrente derivável, a nova subjetividade instrumental moderna: a *Frieza burguesa* (Andreas Gruschka).

Segundo Gruschka (2014), a *Frieza burguesa* é o “impacto negativo na subjetividade do sujeito social” pelo alto custo de sua adaptabilidade objetiva ao sistema ideológico político-econômico, que se refere à sua incapacidade de socialização e solidariedade entre os indivíduos (indiferença e apatia na sociedade) que podem ser notadas no fenômeno do individualismo.

---

<sup>1</sup> *Erfahrung*. Em seu ensaio *Experiência e pobreza* (1933), Benjamin destaca a vivência particular (*Erlebnis*) do pai vinhateiro que, à beira da morte passou a transmitir uma herança (*Erfahrung*) aos filhos – a de que “a felicidade não está no ouro, mas no trabalho” (Benjamin, 1987, p.114) – a qual se transformou em sabedoria. O pai morre e também a sua vivência (*Erlebnis*), o que lhe era totalmente individual; mas a experiência coletiva (*Erfahrung*) fica como transcendência histórica pelo lastro da tradição, cuja atualização (interpretação) gerou uma nova vivência na vida dos filhos. Logo, adotamos o conceito de “subjetividade benjaminiana” baseada na “experiência coletiva” a qual depende de relações interpessoais, da narratividade alheia, que nos afetam transformando a vida e história.

Nesse aspecto, a nossa hipótese fundamenta a ideia que as práticas educacionais, em grande medida, podem estar colaborando com o próprio empobrecimento da subjetividade humana, em vez de ser uma instância formativa integral; pois quando se valoriza a razão técnica para a adaptação social, trabalho e mercado, em prejuízo da *Experiência coletiva*, cria-se uma *descontinuidade psíquica*, um espaço para a *disrupção da indiferenciação*, matéria essencial para a *Frieza burguesa* a qual “resulta do sistema de valores capitalista e da educação para o indivíduo competitivo isolado que, na competição, cuida para alcançar a sua vantagem e persegue assim o seu interesse particular também em detrimento do outro”. (Gruschka, 2014, p.18).

Também, a justificativa pela escolha da Literatura de Kafka, como eixo articulador desses grandes temas, indivíduo, sociedade e Educação, sob a égide da ideologia do Capital, se pauta pela grandeza de ser uma *Literatura menor*, segundo Deleuze e Guattari. Uma *Literatura menor* funda-se no coração de uma literatura já estabelecida, mas que não se prende aos limites de seu território (cultural, linguístico, estético e sistemático), revelando expressões estéticas marginais importantes.

Segundo os autores, ler Kafka é entrar em uma “toca”, dentro de um rizoma, “de entradas múltiplas cujas leis de uso e distribuição a gente não sabe muito bem” (Deleuze e Guattari, 2017, p.9). A *Literatura menor*, fundada em Kafka, não é ficcional, é essencialmente política; não é para os *estabelecidos* da linguagem literária universal (Kafka considerava os seus escritos rabiscos), mas evoca o problema daqueles que vivem em uma língua maior que não é a deles (os *outsiders*, os marginalizados da sociedade); por último, trata-se de uma *Literatura menor* por ser coletiva: “é a literatura que se encontra encarregada positivamente deste papel e desta função de enunciação coletiva, e mesmo revolucionária” (ibidem, p.37). Kafka não opera pela razão, mas por significações. A *leitura menor* produz algo a se pensar, “um estranhamento” que abala certezas escondidas na opacidade do nosso discurso.

Assim, as obras de Kafka, como um espelho, refletem as contradições da sociedade adoecida pelo seu narcisismo positivista, denunciando o cinismo da falsa aparência de civilização, progresso e cultura; em especial, na especificidade da Educação que, por prescindir o valor formativo do *aspecto mitológico e sua linguagem*, cai nas malhas da *semi-formação* (Adorno). Os contos kafkianos acendem luzes no que deixamos de ser e o que nos tornamos.

Através de um movimento dialético, as obras de Kafka causam-nos *rememoração e estranhamento*. É o *Déjà vu*<sup>2</sup>.

A *rememoração* traz-nos o lampejo da lembrança de nossa humanidade, perdida em meio ao “ponto cego social” causado, hoje, pelo esmagamento do que denominamos de *Mito do Novo Leviatã*: o Neoliberalismo. A alcunha mitológica do primeiro *Leviatã* está atribuída a Thomas Hobbes (1588-1679), o qual adotou um “monstro bíblico aterrorizante” para forjar o primeiro “Pacto social moderno” na organização do 1º Capitalismo: o Estado absolutista e sua economia mercantilista. No *Leviatã hobbesiano*, os homens deveriam sair da condição de “guerra de todos contra todos” para o êxito civilizatório; no *Novo Leviatã*, essa condição de guerra *migra* para a subjetividade social como competência de necessária sobrevivência.

O *estranhamento* recupera nossa consciência crítica-reflexiva, em um mundo distópico em desmoronamento, pelo “choque narrativo” que Kafka produz: i) no *empobrecimento da Experiência* (Benjamin); ii) e na correlata sobreposição da *Frieza burguesa* (Gruschka). Essa última torna-se o acabamento subjetivo instrumental para que as habilidades do sujeito social à funcionalidade do mercado ocorram: indiferença ao Outro, apatia e ausência de solidariedade.

O mundo de Kafka é inadvertidamente insalubre, repleto de anomalias e labirintos, demarcando a situação limite de opressão e ausência de humanidade que a sociedade sofre. Desse modo, a noção de *Literatura menor* em Kafka, em paralelo com os aportes teóricos de Walter Benjamin, na observância de seus contos (narração desterritorializada) ensejam um “fio condutor” para uma “Educação menor”; ou seja, para a restauração daquilo que se tornou marginal, desimportante e esquecido pela história oficial e Educação: a “subjetividade perdida” que foi despatriada para a ascensão e consolidação do totalitarismo positivista estruturante.

Na continuidade da justificativa, acreditamos que a Literatura kafkiana está imersamente engendrada entre as relações de forças de seu tempo de mundo e sociedade. Não podemos considerá-la neutra ou reduzi-la à mera ficção; mas é fruto de tensões sociais, políticas, econômicas... Para Michael Löwy, a Literatura de Kafka não pode ser confundida com um simples romance:

É evidente que Kafka só vivia para a literatura: ela era a sua salvação. [...] Ela constitui a resposta a um mundo malgrado. Muitos intérpretes caíram na armadilha de fazer da literatura o objeto, o conteúdo, a trama de seus escritos – tornando-se estes uma espécie de alegoria elaborada da própria obra literária, num jogo de espelhos que se refletem mutuamente até o infinito (Löwy, 2005, p.10).

---

<sup>2</sup> **Déjà vu**. Termo francês que significa literalmente "já visto". Expressão utilizada para designar a sensação de termos vivido certa experiência no passado ou de sentir que um local estranho é familiar.

Desse fato, suas personagens encarnam a *des-personificação* do humano enquanto vítimas incontestes de um sistema brutal, que opera apossando suas vítimas para uma “vida sem sentido”, as quais se veem enredadas por tramas labirínticas sem portas de emergências. É o caso de Gregor Samsa de *Metamorfose*, publicado em 1915, em pleno tempo de I Guerra Mundial (1914-1918); e o protagonista Joseph K. de *O Processo*, de 1925. Segundo Adorno:

A técnica literária de Kafka se apega, por associação, às palavras, da mesma forma como a técnica proustiana da lembrança involuntária se apega às sensações, mas com o resultado oposto: em vez de rememoração do humano, há a prova exemplar de desumanização. A sua pressão obriga o sujeito a uma regressão biológica, preparando o caminho para as parábolas animais de Kafka. Em sua obra, tudo se dirige a um instante crucial, onde os homens tomam consciência de que não são eles mesmos, são coisas (Adorno, 1998, p. 251).

Parece-nos que nenhum outro escritor tenha pressentido tão profundamente o drama humano, já na aurora da contemporaneidade, do significado da opressão que se imporia tempos após sua morte (1924) para os dias de nossa era. Talvez, seja esse o grande mérito de Kafka: *localizar e substancializar* a “angústia humana” dominada pelos aparelhos ideológicos, por vezes escondida ou despercebida; *dar lugar e voz* para aqueles que nos interpelam pelo sofrimento social: *os subalternizados, os esquecidos e apagados pela história oficial*. Assim, Kafka cria categorias de tempo e espaço (Kant) para o que não víamos ou não percebíamos.

Grandes autores da Teoria Crítica social, da Escola de Frankfurt, como Theodor Adorno (1903-1969), Max Horkheimer (1895-1973) e Andreas Gruschka (1950-) são acolhidos nessa Tese como referenciais teóricos diretos. Em especial, adotamos o cabedal teórico de Walter Benjamin (1892-1940) por ter se ocupado do estudo das obras de Franz Kafka (1883-1924), elegendo-o como “o narrador moderno por excelência”, como cita Luis I. de Oliveira em seu livro *Do canto e do silêncio das sereias: um ensaio à luz da teoria de Walter Benjamin* (2008):

Se Benjamin diagnostica o destino da narração na modernidade, ele reconhece em Kafka o narrador moderno por excelência. Não porque Kafka tenha pretendido recompor a restaurar a integridade de uma antiga forma de linguagem já extinta, mas, ao contrário, porque a narrativa assinala, paradoxalmente, a destruição da tradição narrativa e a emergência de uma nova forma de narratividade. Para Benjamin, a modernidade radical do narrador Kafka reside no fato de ele ter buscado comunicar a experiência moderna do fim da narração e da ausência de conselho (*Ratlosigkeit*) numa linguagem da tradição – por isso, a obra de Kafka encontra-se, segundo Benjamin, a um só tempo sob o signo do fracasso e da abertura (Oliveira, 2008, p.24).

Portanto, em nossa Tese, Walter Benjamin será nosso referencial teórico de primeira grandeza e, também, por estar em um entrecruzamento estético-filosófico com o autor de Praga. Em alguma medida, poderíamos afirmar que a potência crítica literária de Kafka poderia representar as categorias críticas filosóficas de Walter Benjamin sobre o Capitalismo e sociedade moderna. Veremos essa profunda confluência entre os autores no Cap. I, tópico (1.1).

As relevantes obras de Michel Löwy sobre Benjamin e Kafka, *Aviso de Incêndio (2005b)* e *Franz Kafka: sonhador insubmisso (2005)*, serão de grande importância para a demarcação dessa confluência estético-epistemológica entre os autores em nosso trabalho. Segundo Löwy: “parafraseando Walter Benjamin, as obras de Kafka “escovam a contrapelo a imagem demasiado tranquilizadora do poder jurídico e estatal moderno”” (Löwy, 2005, p. 207), cujos aportes teóricos estão atualizados para a sociedade neoliberal. As obras de Kafka assinalam a força crítica da razão iluminista, antes mesmo da *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer, de 1949:

Kafka mostra como essa racionalidade mutilada e instrumental conduz à mais perfeita irracionalidade. Assim, o universo “kafkiano” desvelado em seus romances compartilha da mesma *dialética da razão* que Adorno e Horkheimer analisaram criticamente, isto é, a transformação, na civilização ocidental moderna, da racionalidade em seu contrário (Löwy, 2005, p.207).

Outros comentadores serão relevantes no percurso de nossa Tese para a análise dos contos kafkianos: Ernest Pawel, Modesto Carone, Luís Inácio de Oliveira e outros; além daqueles pelos quais discutiremos dialogicamente com outras categorias conceituais que se imbricam em nosso estudo: o *Mito da Modernidade* (Enrique Dussel), o Absolutismo de Thomas Hobbes e do Capitalismo mercantil (Renato Janine Ribeiro); o conceito de colonialidade estética (Walter Mignolo) como herança da política colonial da Modernidade; o conceito de Neoliberalismo (Pierre Dardot e Christian Laval); Experiência e Educação (Jorge Larrosa); e Infância e História (Giorgio Agamben).

Justificamos esse *Mosaico de autores* a partir da hermenêutica original de Walter Benjamin em sua *concepção estilhaçada e fragmentária de ideias*, pela qual podemos recompor ruínas e fragmentos apagados pela narração oficial da História. É preciso juntar as partes das ideias ao Todo estrutural. Como um arqueólogo cuidadoso, Benjamin recomenda a escavação analítica/estática em cada peça/ideia para recompor a Totalidade. Para ele, se quisermos acessar o Todo, o *Novo conhecimento*, será necessário fazer a “técnica da colagem”. Para Benjamin, todos compõem a História: a prostituta, o andarilho [*flâneur*], o vagabundo, o marginal, o dândi, recomendando-nos, como compromisso ético-político, a narração da *História a contrapelo*.

No quadro da crítica capitalista de hoje, a orientação de nosso estudo se apoia na hipótese que a lógica da “Maquinaria neoliberal” opera pela *fascinação do consumo e exigências para o mercado de trabalho*; não mais pelas péssimas condições de trabalho nas fábricas ou pela precarização da vida nos centros urbanos, como no contexto capitalista de Kafka. A *Nova Ordem de mundo* alicia seus súditos sociais pela tutela da globalização e meios de comunicação, derrubando fronteiras da subjetividade para impor/consolidar sua “racionalidade neoliberal”.

No cenário da discussão sobre o *Empobrecimento da Experiência* (Benjamin) e a correlata assunção da *Frieza burguesa* (Gruschka), conjugados à sociedade e Educação, nossa Tese remonta a 4 (quatro) “*Mitos clássicos*” que estão na base da Modernidade: i) o *Leviatã* de Hobbes que promove o *Pacto social* moderno; ii) o *Canto das sereias* que porta a *Aesthesis* (compreensão pelos sentidos) da subjetividade humana; iii) Ulisses, o novo paradigma moderno o qual derrota as sereias. iiiii); e o *Cabo bojador*, lugar-limite da passagem entre o velho e o novo, entre o medieval e a assunção do homem moderno para a ingressão da nova sociedade.

Hobbes, engenhosamente fez acreditar que os instintos humanos são maus – *faculdade sensível* – devendo negá-los para forjar um “eu burguês”, sociabilizado e pronto para o mercado. Para isso, seria necessário “vencer os medos” na travessia do *Cabo bojador*, derrotando as árias marinhas pela surdez de seu canto. Logo, a nossa hipótese reforça a ideia de que *Mitos* foram decisivos na construção da sociedade, do mercado e do ser mercadológico, de ontem e de hoje.

Nessa hipótese, o Soberano neoliberal de hoje, o *Novo Leviatã*, passa a regular as ações humanas impondo padrões e relações de comportamento pela teia de suas Leis Universais – *meios de comunicação, mercado de trabalho, marketing, globalização e consumo* –, cuja “mão invisível” (Adam Smith) manipula a história dos homens pela *fascinação e alienação*. Assim, a adaptabilidade funcional para o mercado vem demarcando o mesmo ritmo unilateral à sociedade, também, de ontem e de hoje.

Contudo, com uma diferença lógica em relação ao *Pacto hobbesiano* inicial. O *Primeiro Pacto social*, para justificar o Estado Moderno, precisou recalcar (Freud) os homens em sua “condição natural de brutalidade”; conquanto, o *Novo Pacto Neoliberal*, depois do expediente da primeira socialização, pelo “condomínio do medo de Hobbes”, novamente “despertou” a condição de brutalidade para que os homens voltassem a ser o “lobo de si mesmos” para instaurar a “guerra de todos contra todos”, dentro dos parâmetros sociais normativos.

Sem essa restauração, da necessária brutalização da subjetividade humana e do cenário de hostilização social contemporânea, não haveriam individualismo exacerbado, competitividade agressiva, indiferença ao Outro e desigualdades sociais. Portanto, não haveria mercado:

[...] Essa norma impõe a cada um de nós que vivamos num universo de **competição generalizada**, intima os assalariados e as populações **a entrar em luta econômica uns contra os outros**, ordena as relações sociais segundo o modelo de mercado, obriga a justificar desigualdades cada vez mais profundas, muda até o indivíduo, que é instado conceder a si mesmo e a comportar-se como uma empresa (Dardot & Laval, 2016, p.16, Grifo nosso).

Logo, em palavras kafkianas, o Capitalismo *metamorfoseou-se* ao longo de seu percurso histórico, de Mercantilismo ao Liberalismo até a sua versão Neoliberal, para atender às novas demandas de seu próprio mercado, impactando a sociedade com novas condutas e relações sociais, como disseram Pierre Dardot e Christian Laval no Livro *A nova razão do mundo* (2016):

O capitalismo é indissociável da história de suas **metamorfoses**, de seus descarrilamentos, das lutas que o transformam, das estratégias que o renovam. O neoliberalismo transformou profundamente o capitalismo, transformando profundamente as sociedades. (Dardot & Laval, 2016, p.7, Grifo nosso).

Trata-se, portanto, da Soberania do *Novo leviatã*, cuja governabilidade impõe à sociedade a construção de *novas subjetividades*, constituídas a partir de novas representações – *Novos Mitos* – que passam a orientar a vida humana para um novo sentido: relações de mercado e consumo. A racionalidade neoliberal não é apenas o efeito da alteração do comportamento social; sobretudo, é a causa que produz *novas consciências: individual e coletiva* para o mundo e sociedade.

O neoliberalismo não destrói apenas regras, instituições, direitos. Ele também *produz* certos tipos de relações sociais, certas maneiras de viver, certas subjetividades. Em outras palavras, com o neoliberalismo, o que está em jogo é nada mais nada menos que a *forma de nossa existência*, isto é, a forma como somos levados a nos comportar, a nos relacionar com os outros e com nós mesmos (Dardot & Laval, 2016, p.16).

A consequência, do acordo desse *Novo Pacto social*, que pode estar sendo fomentado pela Educação, pode ser constatada, empiricamente, pelo *empobrecimento da experiência humana* (*Erfahrung* - Benjamin). Assim, toda subjetividade humana, entremeada ao racionalismo cartesiano, passa a ser colonizada por padrões de gosto e estilos estéticos do centro dominante irradiador para a periferia, anulando e subalternizando o diferente, o não oficial, o que foge aos padrões das elites burguesas capitalistas. Walter Mignolo (2017) denominará esse fenômeno de *colonialidade estética*, a qual está estreitamente relacionada com a inauguração do *Mito da modernidade* (Dussel) e os rastros deixados pela colonização do *Pacto social hobbesiano*.

Nesse ponto, referimo-nos às consequências de um mundo danificado pela guerra do mercado capitalista, a partir da Modernidade (Hobbes) que, hoje, assume a sua forma mais bem acabada no Neoliberalismo, o qual, segunda a nossa análise, tem provocado a mesma *mudez de experiências comunicáveis na sociedade*, como Benjamin havia previsto em seu texto *O narrador* (1936):

É como se estivéssemos privados de uma faculdade que nos parecia segura e inalienável! a faculdade de intercambiar experiências. Uma das causas desse fenômeno é óbvia: as ações da experiência estão em baixa, e tudo indica que continuarão caindo até que seu valor desapareça de todo [...] Com a guerra mundial tornou-se manifesto um processo que continua até hoje. No final da guerra, observou-se que os combatentes voltavam mudos do campo de batalha não mais ricos, e sim mais pobres em experiência comunicáveis (Benjamin, 1987, p.198).

Outrossim, essa Pesquisa pretende demonstrar a relação íntima entre o empobrecimento da Experiência (*Erfahrung*) e o enfraquecimento da sua subjetividade, em termos de um aniquilamento da capacidade crítica de intervenção social por parte dos indivíduos. A “pobreza de experiência” se refere à negação do próprio humano enquanto ser que significa, interpreta, cria novos sentidos dentro de sua aprendizagem; ou seja, o “pobre de experiência” esvazia a sua capacidade de auto determinação e liberdade, pois é conduzido pela heteronomia social em detrimento de sua própria autonomia. “Ficamos pobres. Abandonamos, uma a uma, todas as peças do patrimônio humano, tivemos que empenhá-las muitas vezes a um centésimo do seu valor para recebermos em troca a moeda miúda do ‘atual’.” (Benjamin, 1987, p.119).

Em linhas gerais, o *empobrecimento do sujeito* pode, também, estar atribuído ao fracasso da própria Educação, a qual tem prescindido do conhecimento subjetivo por não apresentar resultados imediatos, como a razão instrumental eficazmente apresenta para o mercado; pois, segundo Larrosa (2019), a *Experiência* requer gestos de interrupção, de descontinuidade, parada para reflexão sobre o que se conhece, buscando significações e sentidos para a vida.

Como consequência, surge a indiferenciação à própria condição humana, instaurada pela “exacerbação do indivíduo a si mesmo”, fechando-se ao mundo e às relações de alteridade com o Outro, esvaziando-se do seu senso social integrante; produzindo, assim, um árido *estado de apatia* pelo qual situações cotidianas já não causam mais estranhamento. O mal torna-se banal! No dizer de Andreas Gruschka, em seu importante livro *Frieza burguesa e educação* (2014, p. 54), “a frieza não se torna somente um meio de se autoprotoger olhando o lado e não ouvindo, mas também assistindo e se distanciando. Nem a imagem, nem a linguagem alcançam cada desgraça isolada”.

Entretanto, essa *Frieza burguesa* não pode ser reduzida, apenas, ao efeito colateral pela falta da *Experiência*. Nossa hipótese trata-a, também, como causalidade; quando torna-se exigência de condição da lógica neoliberal para que o sujeito ingresse e permaneça no mercado: “A indiferença no sentido moral significa frieza de um para com o outro. Esta deve perdurar enquanto existirem as condições da “esfera econômica”. Portanto, na sociedade burguesa a frieza somente é passível de ser criticada, mas não de ser negada na prática” (Gruschka, 2014, p.43).

Ao refletirmos sobre as práticas de “frieza, apatia e indiferença”, a obra de Kafka, ao fazer reflexões sobre o ser humano, *favorece a construção de caminhos* para uma “educação de formação estética”, pela retomada da “Experiência e linguagem”, as quais podem ressignificar a vida, reinterpretá-la de maneira crítica e autônoma, habilitando os homens para o seu Projeto de emancipação político e social numa perspectiva de transformação da sociedade, provendo uma Educação que seja capaz de tensionar *racionalidade, experiência e imaginação*.

Destarte, partindo dos pressupostos que foram apresentados, torna-se o objetivo geral da Tese discutir as relações hegemônicas de poder que orientam a sociedade e a Educação sob as premissas do Neoliberalismo – *Pacto social do Novo leviatã* –, tomando como referência os escritos de Franz Kafka.

Respondendo à última questão da Introdução dessa Tese: *como a leitura das obras de Kafka poderia nos ajudar a pensar a educação?* Os escritos kafkianos operariam como “instância de recuperação do estranhamento”, pois “os protocolos herméticos de Kafka revelam a gênese social da esquizofrenia, isto é, os enigmas contidos em sua literatura explicitam os aspectos doentios da sociedade, os quais, ao fomentar práticas de frieza, esvaziam as possibilidades de emancipação” (Adorno, 1998, p.251).

Os contos kafkianos revelam uma condição intrincada da nossa própria complexidade humana; por isso causa-nos tanta estranheza e intrigante familiaridade, e podem nos auxiliar a repensar a nossa própria formação. Sua escrita *não linear*, seus contos inacabados, suas personagens que atuam na fronteira entre o consciente e o inconsciente, nos revelam que somos mais que pura objetividade e que a Educação não pode se restringir à unidimensionalidade da razão instrumental.

Dessa maneira, ao trabalhar com a animalização de suas personagens, Kafka “forja espaços alternativos de reflexão sobre a nossa própria humanidade”, banalizada socialmente pelas práticas de *Frieza burguesa*. Essa é a orientação que perpassa a nossa Tese na Educação.

Outrossim, os objetivos dessa Tese, na área educacional, voltam-se para: **(i)** investigação dos potenciais *estético-formativos* que estão presentes na literatura de Kafka; **(ii)** buscar compreender como a temática da animalidade permite repensar a formação humana; **(iii)** analisar como as práticas de *Frieza burguesa* podem se estabelecer a partir do empobrecimento das experiências comunicáveis (Benjamin) nas relações sociais; e **(iv)** demonstrar quais categorias formativas da leitura da obra kafkiana podem suscitar novas reflexões pedagógicas para a experiência formativa que combatam essa *Frieza burguesa*.

Para o diálogo dessas diferentes visões de mundo, entre Literatura, Filosofia, História e Educação, com seus *modus operandi* próprios – obra de arte, conceitos, fontes documentais e, também, vestígios não documentais, e a formação humana – nos apoiaremos na Metodologia de Lucien Goldmann (1979), sobre o conceito do “Todo e as partes”; “pois o diálogo de diferentes visões de mundo rompem conceitos universais unívocos” (Correia, 2018, p.16).

Nessa perspectiva, o Método adotado na Tese é a *Dialética da totalidade goldmanniana*, através da qual torna-se possível, em coerência orgânica, a harmonização do diálogo de *diferentes concepções de visão de mundo*, numa *dialética não linear*: o Todo do Capitalismo de ontem e sua atualização com as particularidades do Neoliberalismo de hoje; os aspectos estético-epistêmicos da *Literatura menor* de Kafka com os conceitos chave da filosofia; a historiografia oficial triunfante e o testemunho das vítimas apagadas pelas fontes documentais; o conhecimento universal e o conhecimento mitológico; os aspectos educativos formais e as disposições formativas estéticas periféricas; a tensão entre racionalidade objetiva e experiência individual e coletiva. Ou seja, o todo oficial dialogando com as partes periféricas.

Segundo Goldmann, diferentes cosmovisões e epistemologias não apenas divergem, mas podem ter *tópos* (lugar) de convergência – novo sentido – para abertura e amplificação de novas compreensões da realidade, sociedade e mundo, o que ele chama de conjunto coerente da obra: “Não é suficiente ter um sentido que convenha às diversas passagens concordantes, mas há que ter um sentido que faça concordantes as próprias passagens contrárias. O sentido de um elemento depende do conjunto coerente da obra” (Goldmann, 1979, p.15).

Neste aspecto, na Tese III, *Sobre o conceito de História* de Benjamin, encontramos o fio condutor que nos leva a encontrar esse lugar de bifurcação de sentido, “lugar de fala” do grande, mas também do pequeno, no ponto da interseção entre o “Todo e as partes” em consonância com a *Dialética da totalidade de Goldmann*: “O cronista que narra os acontecimentos, sem distinguir entre os grandes e os pequenos, leva em conta a verdade de que nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história” (Benjamin, 1987, p.223).

No Capítulo I, *Da pequena História da fotografia ao Leviatã*, abordaremos o texto de Benjamin, *Pequena história da fotografia* (1931), em diálogo com os conceitos do semiólogo Roland Barthes (1984), *Studium e Punctum*, para descobrirmos a confluência identitária entre Benjamin e Kafka. *Os autores se identificaram na Infância*. Mas, foi o “fracasso exemplar” – seres que não se adaptaram ao mundo administrado – o fio condutor que os uniu, e que deu a Benjamin a potente qualidade de ser um profícuo comentador de Franz Kafka.

Na sequência, Benjamin apresentará ao mundo *Chuvalkin*, o seu *moderno narrador* que surge dos escombros do colapso da narração tradicional. *Chuvalkin* é Kafka! Pela “mudez das relações comunicáveis” – vazio deixado pela tradição moderna –, Kafka conta “Histórias não oficiais” dos vencidos, como os *Mitos*, apagados ou descredenciados pelo Sistema dominante.

Logo, no último tópico do Capítulo I, *Mitos, significações e sociedade*, analisaremos as bases da epistemologia “não racional”, que foram soterradas pela historiografia dominante. Nesse sentido, os *Mitos* podem revelar importantes instâncias do conhecimento da sociedade. Na construção da sociedade moderna, Thomas Hobbes soube talhar o primeiro “Pacto social”, para estruturação do Capitalismo mercantilista, através do *Mito do Leviatã*, como veremos.

No Capítulo II, intitulado *Do Mito da Modernidade ao Neoliberalismo*, faremos um “percurso teórico não racional” – *Mimésis benjaminiana* – capturando vestígios de momentos furtivos que lampejam na História. Através de movimentos a contrapelo, investigaremos as *bases míticas* lançadas na construção da Modernidade: *o cabo bojador de Fernando Pessoa; o leviatã de Hobbes; o burguês em Ulisses e o encanto inominável das sereias, ambos de Homero*.

Segundo Kafka, o *narrador herege benjaminiano*, Ulisses se depara com o “silêncio das sereias” no limite do “cabo bojador”. O herói não pode ser mais “encantado pela tradição”. Para entrar triunfante na civilização moderna capitalista, Ulisses deverá renunciar sua subjetividade humana, empobrecendo-se da Experiência (*Erfahrung*) para a assunção da Frieza burguesa.

Ainda no Capítulo II, em *Linguagem e poder no Mito do Leviatã: da organização social ao mercado*, compreenderemos como Hobbes se apropriou do *Mito do Leviatã* e a sua linguagem instrumental para estruturar a sociedade capitalista através da “lógica do medo”.

Por último, no Cap. II, em *Medo e esperança na toca de kafka, da Modernidade ao Neoliberalismo*, pelo inquietante conto *A construção* (1923), *Chuvalkin* nos apresenta o “ser angustiado”, através de um animal grotesco que vive em sua “toca”, lutando contra inimigos e pela sua conservação. Disse Hobbes: “O homem é o lobo de si mesmo e impõe a guerra de todos contra todos”. Concluiremos que o mercado, de ontem e de hoje, acossa seus atores sociais a uma *luta ambígua* incessante: *medo de não se adaptar e esperança em seu consumo*.

A partir do Capítulo III, *A revolução distópica do mundo de kafka*, revelaremos como a sua narração de choque – *Distopia poética* – combate frontalmente a *Distopia* do Sistema capitalista. Kafka e Benjamin se unem para enfrentar a “Linguagem instrumental de Hobbes”, através do conto kafkiano *O brasão da cidade* (1931) e *Escritos sobre Mito e Linguagem* (1916) de Benjamin. Através de uma sinergia linguística luminosa, os autores conseguem demonstrar a essencialidade da *Palavra nomeadora de sentidos*, a qual significa a vida e as relações sociais.

Ainda no Capítulo III, abordaremos quatro importantes obras kafkianas: *A Metamorfose* (1912); *O Processo* (1914); *Carta ao Pai* (1919); e *Na Colônia penal* (1914). Esse conjunto de obras dá substancialidade ao drama humano em uma sociedade submetida pelos determinantes da brutalidade do Sistema capitalista. No tópico *Carta ao Pai e tipo ideal weberiano*, do mesmo Capítulo III, faremos um levantamento das caracterizações que forjam a “personagem autoritária”, através das categorias de análise de Max Weber e Theodor Adorno.

Como último tópico da Capítulo III, apresentaremos o estudo sobre “colonização política e a colonialidade da *Aísthêsis*”. A primeira diz respeito à colonização propriamente dita que foi superada pelo fim do Absolutismo; a segunda, trata-se da herança cultural nefasta deixada pelo eurocentrismo colonial falido, a qual, pela sombra de sua pedagógica, impregnou no imaginário social ocidental referenciais de subalternidade, padrões de gosto, preconceitos e patriarcalismo, representados esteticamente pela assombrosa obra *Na Colônia Penal* (1914) de Kafka.

O Capítulo IV, o último e conclusivo, foi reservado para tratarmos da especificidade da Educação, a partir dos estudos feitos na Tese. No primeiro tópico, em *A Pedagogia negativa em Carta ao Pai*, realçaremos, pela *Dialética negativa de Adorno*, a sua perspectiva formativa em contraste com a experiência vivida na relação de Kafka com a Educação de seu Pai. Herman Kafka, Pai de Franz Kafka, não teve Infância. Verificaremos que a ausência da Infância, ou, a sua deformidade, pode criar lastros para enrijecimento do caráter pelo esvaziamento do afeto.

No segundo tópico, em *Educação e Experiência para sensibilização: Benjamin, Larrosa e Agambem*, descobriremos o valor da Experiência (*Erfahrung*) que combate a Frieza burguesa, já na primeira Infância. E, por último, finalizando o Capítulo IV, apresentaremos a *Experiência infantil* de Adorno, Kafka e Benjamin, bem como os seus argumentos teóricos pedagógicos.

Nessa experiência de movimentar a História a contrapelo, através de Chuvalkin e seus contos, o moderno narrador benjaminiano, partindo da experiência das Infâncias de Kafka e Benjamin, concluiremos, nessa Tese, que a “Infância” é o lugar privilegiado na constituição da Linguagem, Memória e Experiência (*Erfahrung*) para que o humano combata as armadilhas do “Capitalismo sem alma” que empobrece experiências e lança seus adultos na Frieza burguesa.

## CAPÍTULO I – DA PEQUENA HISTÓRIA DA FOTOGRAFIA AO LEVIATÃ

O objetivo desse Capítulo é encontrar a confluência identitária entre Walter Benjamin e Franz Kafka, que não foram poucas: Infância, filhos de judeus assimilados, inconformados com o Sistema dominante, e, portanto, desajeitados com o padrão social imposto pela sociedade administrada. As notáveis semelhanças elegem Benjamin como uns dos maiores comentadores das obras de Kafka, o que pode ser observado nos *textos Franz Kafka, a propósito do décimo aniversário de sua morte* (1934) e *Pequena História da fotografia* (1931).

Concluído esse objetivo, Benjamin apresentará o seu moderno narrador que emergiu das cinzas da destruição da *narração tradicional*: Chuvalkin, que é Kafka! Diante da “mudez comunicável”, deixado pelo vazio da tradição, Kafka opera pela Linguagem herege que causa a ambiguidade estranheza/familiaridade, num intrigante diálogo pessoal com/contra seu leitor.

Kafka tem o mérito de escrever no limiar entre o consciente e o inconsciente, fazendo lampear histórias marginais e oníricas. Chuvalkin conta Histórias mitológicas importantes que foram silenciadas pela historiografia dominante, e estão prenes de sentido para serem interpretadas como: o *Mito* da Modernidade (Dussel) a partir do *Mito* do Leviatã (Hobbes).

### 1.1. Pequena História da fotografia: o fracasso exemplar de Benjamin e Kafka

Nossa hipótese apoia-se no fato de que podemos capturar o conceito de “fracasso exemplar”, como a confluência entre Benjamin e Kafka, pelo “lampear estético” produzido pelo “signo fotográfico” no texto *A pequena história da fotografia* do livro *Obras escolhidas I, magia e técnica, arte e política* (1987), o qual pode estar mobilizando o pensamento benjaminiano como: *o conceito de aura; rememoração e redenção; de experiência e pobreza e outros; em especial, o reconhecimento de sua própria identidade pela vida e obra de Kafka.*

Tanto Kafka como Benjamin não foram sujeitos proeminentes na sociedade capitalista, foram inadequados à roldana do grande sistema. Talvez, por isso, foram portadores de uma genialidade sensível incomum. Desajeitados e insubmissos à ordem vigente. “Fracasso exemplar” como sublimação estética por estarem *libertos da dessensibilização* do mundo.

Para análise estética do “signo fotográfico de Kafka”, em diálogo com os comentários de Benjamin, adotamos os conceitos de *Studium e Punctum* de Roland Barthes (1915-1980), em sua capital obra *A câmara clara: nota sobre a fotografia* (1984). A fotografia, dentro de seu campo estético, pode se tornar uma promissora linguagem artística pela qual podemos alcançar plurais representações – *universo simbólico e a memória* – a partir de um complexo jogo entre o que é capturado pela objetiva fotográfica e o que escapa à substancialidade da foto.

Nesse entremeio estético, novos sentidos se atravessam pelo “não documental”, ou, pelo “esquecimento do fotografado”; pois sempre escaparão “outras imagens” ao fotógrafo, as quais estão imbricadas em campos de forças: ideológicas, políticas, culturais, histórico-sociais, e outras vertentes que compõem uma plurivocidade de sentidos e interpretações. Walter Benjamin (1987), através de seu conceito de “inconsciente ótico”, discute como a fotografia pode proporcionar essa experiência única, no limiar entre o novo e o estranho:

A natureza que fala à câmera não é a mesma que fala ao olhar; é outra, especialmente porque substitui a um espaço que ele percorre trabalhando conscientemente pelo homem, um espaço que ele percorre inconscientemente (Benjamin, 1987, p.94).

Nesse sentido, a fotografia pode comportar um interjogo de representações *sem fim*, um sempre vir-a-ser em “desvelamento e ocultação”, próprio do caráter da obra de arte, cuja discursividade estética está para além do óbvio-aparente; sobretudo, carregado de uma Linguagem singular dentro do campo de interdiscursividade da memória. Para além de um simples registro documental, a fotografia sempre pretenderá capturar o instante glorioso do acontecimento, do *factum*, para ingressar no substrato vivo da memória particular e coletiva.

Segue *A pequena História da fotografia* de Franz Kafka, aos seis anos, analisada pela interpretação estética de Walter Benjamin:

Fotografia de Kafka aos seis anos de idade (Fig.01)



Fonte: Bernd Witte (2017)

O menino de cerca de seis anos é representado numa espécie de paisagem de jardim de inverno, vestido com uma roupa de criança, muito apertada, quase humilhante, sobrecarregada de rendas. No fundo erguem-se palmeiras imóveis. E, como para tornar esse acolchoado ambiente tropical ainda mais abafado e sufocante, a modelo segura na mão esquerda um chapéu extraordinariamente grande, com largas abas, do tipo usado pelos espanhóis. O menino teria desaparecido nesse quadro se seus olhos incomensuravelmente tristes não dominassem essa paisagem feita sob medida para ele. (Benjamin, 1987, p.98).

A hipótese, aqui adotada, se refere ao fato de que Benjamin se debruça sobre a *fotografia de Kafka* por identificar *a profunda tristeza perdida no olhar dessa criança*, imóvel em um estúdio fotográfico, o que revela, para Benjamin, a prospecção decadente de um mundo triunfal burguês, afundado na confiança da razão instrumental. A criança, quando adulta, usaria esse mesmo olhar, mas com uma distinta compreensão crítica de um *original narrador moderno* para descrever o desmoronamento do mundo capitalista sobre o sujeito social, o qual perderia suas experiências subjetivas e comunicáveis da vida e relações em sociedade (*Erfahrung*), confinado em um *estúdio capitalista* artificializado por padrões e gostos de mercado e consumo.

Acreditamos que Benjamin captura, com a *sensibilidade estética* que lhe é peculiar, por trás da opacidade do visível, as cadeias de um sistema brutal, do qual, Kafka, quando adulto, sempre escaparia e denunciaria os abusos do Sistema hegemônico pelo *desvio do seu olhar*.

Portanto, para Benjamin, a fotografia de Kafka constitui-se *a imagem precoce do narrador por excelência*. As semelhanças entre os autores já são citadas por Luis Inácio de Oliveira em seu livro *Do canto e do silêncio das sereias: um ensaio à luz da teoria de Walter Benjamin* (2008).

Um vínculo de profunda afinidade liga a reflexão benjaminiana à obra narrativa de Kafka. Já de início, uma mesma paisagem histórica reúne o crítico alemão e o escritor tcheco: tanto Benjamin quanto Kafka nasceram e cresceram no ambiente cultural da comunidade judaico-alemã da Europa central no final do século XIX e início do século XX. Benjamin e Kafka integram, desse modo, a mesma geração intelectual de judeus-alemães da Europa central nascidos no seio de famílias judaicas assimiladas e aburguesadas entre as últimas décadas do século XIX e as primeiras do século XX (Oliveira, 2008, p.273).

A análise fotográfica, pelo livro *A câmara clara* de Roland Barthes, foge dos padrões sistemáticos, sem deixar de ser um grande estudo: “Um dia, há muito tempo, dei com uma fotografia do último irmão de Napoleão, Jerônimo (1852). Eu me disse então, com um espanto que jamais pude reduzir: “Vejo os olhos que viram o Imperador”” (Barthes, 1984, p.11).

Longe de ser um simples enunciado poético fotográfico, *A câmara clara* barthesiana é um mergulho na *discursividade do olhar estético* de maneira metodológica que, por não se prender a rigidez racional, abre fendas interpretativas dos *vestígios da memória*, do que foi dito pelo esquecido e que se faz lembrar do que não foi falado.

Roland Barthes, nos desdobramentos de seus conceitos e análises filosóficas acerca da fotografia, lança a potente ideia de que grande parte dos “signos fotográficos” presentes, aqueles que estão para além das imagens dadas, é composta por duas perspectivas que ele classificou como *Studium* e *Punctum*.

O primeiro termo, *Studium*, remete ao verbo latino *studare*, que poderia ser entendido como um estudo do mundo, de tudo aquilo que abrangentemente nos cerca; enquanto o segundo termo, o *Punctum*, vem do latim *pungere*, de “picar”, “perfurar”, assumindo um movimento de agressividade; aquilo que nos fere, nos corta, que nos sensibiliza, que nos atravessa pelo “signo fotográfico”, como a “Educação da Experiência autêntica”.

O conceito de *Studium* está no olhar fotográfico que informa ao sujeito observador, o espectador, a fotografia como um campo de estudo, do que se apresenta de forma imediata, aquilo que se coloca naturalmente ao espírito. Torna-se, então, a fotografia um verdadeiro terreno do saber e da cultura (Barthes, 1984).

Já o conceito de *Punctum* origina-se do “signo fotográfico”, fazendo calar o intelecto do observador e levando-o para *o campo cego*, lugar onde se revelam outras comunicações estéticas. “Como espectador, eu só me interessava pela fotografia por ‘sentimento’; eu queria aprofundá-la, não como uma questão (um tema), mas como uma ferida: vejo, sinto, portanto, noto, olho e penso” (Barthes, 1984, p.42). Dessa forma, o detalhe que “corta” pela captura dos sentidos, pela experiência da memória, estaria mais próximo da ordem do *Punctum*.

Em seu Ensaio *Pequena história da fotografia* há fortes indícios de que Benjamin esteja se debruçando sobre o seu tão caro “conceito de aura” que segundo o nosso autor seria: “o observador sente a necessidade irresistível de procurar nessa imagem a pequena centelha do acaso, **do aqui e agora**” (Benjamin, 1987, p.94, Grifo nosso) com o objetivo principal de capturar imagens perdidas que provavelmente foram soterradas pela estética oficial e podem ser reconstruídas pela *rememoração*, as quais nos comunicam em atualidade pela sua *redenção*.

Será a partir desse “conceito de aura” que Benjamin estabelecerá a periodização da história da fotografia em três fases – *apogeu, declínio e revitalização* –. Assim, o “conceito de aura” será o eixo central no pensamento de Benjamin em relação aos estudos da fotografia.

A primeira fase se refere ao período pré-industrial da fotografia (1839-1875), que segundo Benjamin é o período que corresponde à plenitude da fotografia (*hic et nunc* – expressão latina: “aqui e agora”), no qual conceitos como “autoria e período histórico” consolidavam o *apogeu* do “conceito de aura”. *Era a fase da daguerreotipia*<sup>3</sup>. A segunda fase, do *declínio*, período das grandes transformações industriais (1875-1890), que assinala a *reproduzibilidade técnica* das imagens pela fotografia, fase da decadência da “aura”.

Por último, a terceira fase, que corresponde a *revitalização* da “aura fotográfica”, entre o final do séc. XIX e início do XX, será consolidada pelo fotógrafo Eugène Atget que documentará a cidade de Paris esvaziada de pessoas criando espaços para a *memória* e a *imaginação*, como um investigador criminal que busca pistas no cenário do crime: “Não é por acaso que as fotos de Atget foram comparadas ao local de um crime” (Benjamin, 1987, p.107).

Numa perspectiva de uma crítica filosófica, a fotografia de Kafka, aos seis anos de idade, segundo Benjamin, revela a “aura” da profunda inquietação do desajeitado infante fotografado, o qual grita, através da sutileza de seu desconforto, por estar acochado em meio a uma cenarização para adultos: “em sua tristeza, esse retrato contrasta com as primeiras fotografias, em que os homens ainda não lançavam no mundo, como o jovem Kafka, um olhar desolado e perdido. Havia uma aura em torno deles” (Benjamin, 1987, p.98).

Fotografia de Kafka (Fig.02)



Parece-nos que Benjamin criou um nexo interpretativo entre os olhos kafkianos e o contexto de tempo da modernidade capitalista, através do que é visível pelo conceito de *Studium* barthesiano, dentro de uma discursividade estética a qual ele estava filiado; o que incita a reflexão sobre fecundas possibilidades de significações: o chapéu e a vara nas mãos do menino podem representar a educação positivista da época: *a Educação para a colonização*. Cronologicamente, podemos inferir o contexto dessa fotografia ao ano de 1889, pois Kafka nasceu em 1883 + 6 anos na foto = 1889.

Fonte: Bernd Witte (2017)

<sup>3</sup> Resultado de intensos estudos desenvolvidos pelos franceses Nièpce e Daguerre, a partir do processo denominado heliografia. **O daguerreótipo era uma imagem única**, sem possibilidade de cópia, por estar gravada numa superfície opaca (uma placa metálica). (discursos fotográficos, Londrina, v.10, n.16, p.163-190, Grifo nosso).

O cenário externo – *o determinante ideológico sobre o cenário interno* – demarca, nesse ano, um tempo de plena industrialização; é o período da *Belle Époque*<sup>4</sup>, em que todos os países europeus estão eufóricos pela confiança no progresso, ciência e mercado, eixos temáticos do Capitalismo, já criticados por Marx e Engels na obra *Manifesto Comunista*, de 1848.

Portanto, pelo “olhar barthesiano do *Studium*”, trata-se do tempo de mundo da confiança mórbida e inabalável no sistema capitalista, desenhando a crença da *Modernidade honorificada*. Entretanto, forças beligerantes estão se alinhando para o conflito trágico da I Guerra Mundial (1914-1918). O menino Kafka mora em Praga, na Áustria-Hungria, uns dos principais centros motivadores da I Guerra Mundial. *Não é sem razão a postura triste do fotografado!*

Benjamin, em certa medida, de maneira estética, pelo conceito de “aura”, nos diz que a criança pressente a catástrofe que se abaterá sobre o mundo, como um *Angelus Novus* mirim de Paul Klee: “o anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés” (Benjamin, 1987, p.226).

Trata-se da extrema sensibilidade estética do olhar adulto de Benjamin, pelo olhar infantil de Kafka, cujo alcance pode estar “tocando o inconsciente ótico” da tela do *Angelus Novus* de Paul Klee, entre o “profano e sagrado”: o correlato profano que sopra a tempestade do paraíso, anunciando a catástrofe do progresso, cujo amontado de destruição sobe até o céu.

Imagem do Angelus Novus (Fig.03)



Fonte: Tela à óleo de Paul Klee (1920)

<sup>4</sup> *Belle Époque*. Expressão francesa que significa *Bela época*, pela qual se caracterizou um período de cultura cosmopolita e desenvolvimento econômico na história da Europa, que começou no fim do século XIX.

A tela acima, do *Angelus Novus* (Paul Klee), é carregada de mistérios aterrorizantes. O anjo mais parece que não passa de uma figura esquelética, irrelevante ao “olhar adulto” por não aparentar credibilidade, parecendo “rabiscos mal feitos de uma criança” que tenta desenhar algo assustador. Entretanto, na sociedade tecnificada, assolada por ocupações e preocupações, as experiências comunicáveis (*Erfahrung*) estão “emudecidas” da eminente percepção de perigo: da vida precária, da sua contradição, da perda da subjetividade. Esse é, provavelmente, o trauma provocado pelo *Punctum barthesiano* em Walter Benjamin através da Fotografia de Kafka.

Ou seja, o anjo só fala às crianças ou àqueles que têm um “olhar infantil”. O olhar de Kafka não está perdido, mas atento aos fatos que brutalizam o humano e se acumulam em vida danificada... Nessa perspectiva do conceito de *Punctum*, não é mais o olhar que captura a imagem ou o “signo”, mas a metáfora polissêmica que se comunica com o contemplador não passivo, *infligindo o trauma pela sensibilização*; não é mais a mente que se relaciona com o objeto estético, mas o corpo em todas as suas percepções.

Benjamin estava sendo atravessado por uma “experiência infantil”, pela qual enxergava o mundo em ruínas, e, *a sua própria imagem*. No fim do prefácio à edição brasileira da biografia de Benjamin, de Bernd Witte (2017), Márcia Tiburi, num lampejo intuitivo, descreve Benjamin a partir de Kafka:

Assim, entre a vida e a obra de Benjamin, Witte vai costurando com um fio vermelho os olhares, os objetos, as descrições, as impressões, as cartas, os momentos vividos, os livros lidos, as línguas aprendidas, o materialismo histórico, a religião, as preocupações do pai de família **que em tudo se assemelhava a Kafka – sobretudo ao seu fracasso, o todo das ideias de Benjamin** –, como se pudessemos ver no grande pensador alguém que conhecemos (Tiburi, 2017, p.9, Grifo nosso).

A partir desse olhar distinto de Tiburi, talvez falando de um lugar da “inconsciência estética” do *Punctum*, atravessada pela memória do esquecimento, a biografia de Benjamin pode ser conhecida pela própria história de vida de Kafka, “como se pudessemos ver no grande pensador alguém que conhecemos”, como afirma Tiburi na citação acima.

Como se a fotografia da infância de Kafka estivesse alinhada à fotografia da infância de Benjamin, as quais contam a história das ideias de Benjamin, se materializando na vida e obra literária de Kafka: *Sobre o conceito de história; O narrador; Experiência e pobreza*; e outros temas que reforçam um paralelismo vibrante e criativo entre Benjamin e Kafka pelo conceito da “Doutrina das semelhanças” (Benjamin, 1987, p.108). Em especial, no texto de Walter Benjamin: *Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário de sua morte* (1987). Nesse percurso de análise estética, enfatizamos que Benjamin não era apenas um leitor privilegiado de Kafka; sua vida e obra contavam a sua própria história.

Benjamin e Kafka eram sujeitos históricos desencontrados, como refugiados em uma pátria hostil, não acolhedora, por se inconformarem criticamente com a distopia social de seu tempo de mundo; preço, talvez, pago por eles pela profundidade da sensibilidade e percepção crítica singulares, adquiridas frente a um mundo em radical contradição, cuja visibilidade desse ponto cego (*Punctum*), poucos alcançam. Pois, em geral, naturaliza-se o mundo organizado e civilizado como satisfatório, do ponto de vista da ciência, mercado e consumo.

Desse modo, trata-se do *Punctum* barthesiano que irrompe do encontro de ambos, pela reflexão interpretativa da confluência notável que os une: *o fracasso exemplar*. Em sua correspondência a seu amigo Scholem, Benjamin lança esse “olhar estético cortante” sobre Franz Kafka:

Para fazer justiça à figura de Kafka em toda a sua pureza e peculiar beleza, não se pode perder de vista uma coisa: **trata-se da pureza e da beleza de um fracassado**. São múltiplas as circunstâncias desse malogro. Poder-se-ia dizer que uma vez seguro do fracasso final, tudo deu certo para ele no caminho, como em sonho. Nada é mais memorável do que o fervor com que Kafka ressaltou seu fracasso (Scholem, 1993, p.305, Grifo nosso).

Nesse sentido, Benjamin estaria indagando como Kafka teria sido capaz de suportar viver em tal atmosfera sufocante do mundo, já pressentida naquela fotografia em meio ao seu esmagamento infantil. Entretanto, aparentemente contraditório, ali já indicaria uma possível resposta: *tamanho tristeza se igualaria a uma grandiosa obra*. Isto só se tornaria perceptível posteriormente. Eis como Benjamin entendeu que o presente, através dos vestígios do passado – *escovando a história a contrapelo* –, pode ligar-se à redenção do futuro, no que até então não havia sido entendido: uma ausência que pode se tornar operativa tanto para o presente quanto para o futuro.

No entanto, é aqui que o “inconsciente ótico” de Benjamin – *seu olhar fotográfico* – opera pelo *desvio*, sem que ele perceba, enxergando em Kafka a sua própria *condição ontológica do fracasso*. Jean Marie Gagnebin (1993), notável estudiosa da vida e da obra de Benjamin, discute sua autodefinição pelo eixo desse “fracasso exemplar” em toda a sua vida, como uma espécie de “aura” de sua autenticidade intelectual:

Fracasso, porque Benjamin nunca ‘obteve êxito’, nem em seus amores, nem em sua carreira profissional, e porque suas obras constituem, de acordo com suas próprias palavras, ‘pequenas vitórias’ e ‘grandes derrotas’; mas fracasso exemplar, porque ele testemunha, de maneira lúcida e cadente, não somente a dificuldade de um intelectual – sobretudo judeu – para sobreviver ao fascismo sem se renegar, como também as insuficiências, ao mesmo tempo práticas e teóricas, do movimento político que teria de resistir o mais eficazmente ao fascismo... (Gagnebin, 1993, p.8).

Um texto do próprio Benjamin pode fundamentar metodologicamente essa confluência ontológica entre os dois pelo “olhar estético” em *A doutrina das semelhanças* (1987):

Um olhar lançado à esfera do “semelhante” é de importância fundamental para a compreensão de grandes setores do saber oculto. Porém esse olhar deve consistir menos no registro de semelhanças encontradas que na reprodução dos processos que engendram tais semelhanças. A natureza engendra semelhanças: basta pensar na mímica. Mas é o homem que tem a capacidade suprema de produzir semelhanças. Na verdade, talvez não haja nenhuma de suas funções superiores que não seja decisivamente co-determinada pela faculdade mimética (Benjamin, 1987, p.108).

Nesse texto, Benjamin assinala a “semelhança para enaltecer a diferenciação”; encontrar a singularidade da própria identidade suscitando o valor da *mimese* – imitação –, a capacidade da faculdade humana de se situar ao todo para o encontro de sua particularidade, de sua autenticidade identitária. Portanto, compreende-se que Benjamin *enxergou a sua diferenciação*, sua força pela “fragilidade do fracasso”, pela vida e obra de Kafka. Este foi o *Punctum* barthesiano que o “feriu”, como uma metáfora libertadora.

A seguir, exhibe-se a fotografia de Kafka, agora em paralelo com a fotografia de Benjamin na sua infância com o seu irmão, demarcando uma possível “Doutrina das semelhanças” para se desvelar o “espaço de interpretações” na intersubjetividade desse encontro estético entre os autores:

“Já dois anos antes da redação do texto autobiográfico ele empregou frases quase idênticas em uma reflexão sobre uma fotografia de Franz Kafka aos 5 anos de idade. A autocitação não explicitada ao mesmo tempo esconde e revela a identificação de Benjamin com o autor praguense, que, vindo como ele de uma família judia de comerciante encontrou na escrita a força para a evasão de seu meio original. O iniciado percebe que no texto da *Infância berlinense* não trata de assunto privado, mas antes da constituição social do indivíduo-criança no meio judaico grão-burguês antes da virada do século” (Witte, 2017, p.12).

Foto de W. Benjamin e seu irmão Georg (Fig.04)



Fonte: Bernd Witte (2017)

Fotografia de Franz Kafka (Fig.05)



Fonte: Bernd Witte (2017)

A análise estética que Benjamin faz de sua própria fotografia, é ambivalente à interpretação da fotografia de Kafka, apontada na obra *Infância de Berlin por volta de 1900*:

Para onde quer que eu olhasse, via-me rodeado por quebra-luzes, almofadas e pedestais que cobiçavam minha imagem como as sombras do Hades cobiçavam o sangue do animal a ser sacrificado. No fim me apresentavam como oferenda a um cenário dos Alpes grosseiramente pintado, e minha mão direita, que tinha de erguer um chapeuzinho com penacho, punha a sua sombra sobre as nuvens e os cumes congelados da tela. Mas o sorriso angustiado na boca do pequeno alpino não é tão desolador como o olhar que, a partir do rosto infantil, à sombra da palmeira falsa, mergulha em mim. Esta vem de um daqueles ateliês que, com seus banquinhos e tripés, tapeçarias e cavaletes, têm algo de alcova e câmara de tortura. Eu estou ali em pé, com a cabaça descoberta; na minha mão esquerda, um poderoso sombreiro, que deixo cair com a graça estudada. [...] Mas estou desfigurado pela semelhança com tudo aquilo que me circunda aqui. Eu vivia como um molusco na concha, no século XIX, que agora está oco diante de mim como uma concha vazia (Benjamin, 1994, p.99).

**Apenas um retrato.** Walter Benjamin ao aludir tão radicalmente suas análises estéticas sobre a fotografia de Kafka o fez em uma perspectiva do conceito de *Studium barthesiano* sem perceber que estava sendo capturado pelo “signo cortante” do conceito do *Punctum barthesiano*; mesmo sendo o intelectual da envergadura singular que foi não pôde escapar da autenticidade da obra de arte. Benjamin transitou na *memória do esquecimento*, entre as interpretações que saltavam aos seus olhos sobre a fotografia de Kafka pelo “conceito de aura” e o lampejar dos vestígios de como não foi e poderia ser pela autenticidade da arte fotográfica.

Pela fotografia de Kafka, o *conceito de aura* revela-se como o eixo central no pensamento de Benjamin em relação aos estudos da fotografia. É possível estabelecer um nexo entre o *declínio da arte de narrar* e a *reprodução técnica da imagem* (onde se impõem o excesso da informação), o que causa o colapso da atuação da *Faculdade sensível*, pois no *campo da linguagem estética* é preciso parar para refletir, se entregar à contemplação da obra de arte.

A fotografia de Kafka, no olhar de Benjamin, através do conceito de “aura”, assinala a importância da formação estética: a Educação do olhar. Uma formação estética que possa nos libertar das cadeias do senso comum e do preconceito pelo *Punctum* e *Studium*.

O *Punctum* de Barthes foi o *flash* que disparou o inconsciente do olhar de Benjamin sobre a fotografia de Kafka, o qual encontrou a sua autobiografia. Benjamin não falaria de si mesmo com tanta honestidade; seria preciso triunfar sobre o seu ser acabrunhado como foi o desajeitado Kafka. Falando de Kafka, ele se enxergou; dizendo de Kafka, ele se reconheceu.

Esse é o mérito dos autores: ensinar-nos que só podemos nos reconhecer como humanos, e obter novos conhecimentos, na *Experiência com Outro*, pela fotografia do/com o semelhante.

## 1.2. *Chuvalkin*, o narrador benjaminiano: conceito de História na anedota de Kafka

Reservamos esse tópico para o debate sobre as *Narrativas Kafkianas*; como os seus romances podem nos revelar a crítica do Sistema dominante, pela perspectiva “não racional”, através de sua linguagem estética e podem contar *Outra História* fora dos quadros oficiais.

Após demonstrar a confluência identitária na fotografia de Kafka, elegemos Benjamin como um dos maiores comentadores do autor de Praga, para apresentar ao mundo o seu “narrador por excelência”, *Chuvalkin*, apontado em seu texto *Franz Kafka, a propósito do décimo aniversário da sua morte* (1934) pelo qual se revela a *narração da História* contada pelos esquecidos, negados e oprimidos da sociedade. Chuvalkin é Kafka; Kafka é Chuvalkin...

Pelo estranhamento e familiarização do encurralamento de suas personagens com o nosso mundo de ontem e hoje, Capitalismo Mercantilista, Liberal e Neoliberal, a Literatura de Kafka consegue, pela atualização do “método de escovação a contrapelo” de Benjamin, que convoca a linguagem onírica – *o lampejar dos Mitos* –, trazer-nos um outro olhar privilegiado sobre a História, sobre a sociedade e o humano, dando substancialidade à “angústia social” que por vezes é despercebida pelo sujeito histórico. Sobre a importância dos “Mitos” para a sociedade e sua linguagem primordial, teremos o estudo específico no próximo tópico (p.42).

Um enigma. “Decifra-me ou te devoro” era uma espécie de anedota misteriosa da esfinge de Tebas, da Grécia Antiga, a qual fazia um ultimato aos forasteiros desavisados que visitavam a cidade. Segundo o *Mito*, a esfinge observava atentamente cada viajante que passava por ela. O transeunte, assim que se deparava com a esfinge, precisava resolver uma “anedota”, que poderia indicar o fim de sua vida ou o “recomeço significativo” dela. A esfinge perguntava: qual animal tinha quatro patas pela manhã, duas patas pela tarde, e à noite, três patas [?].

O angustiante desafiado precisava tomar cuidado com a sua resposta, pois, caso errasse, seria devorado pela criatura. Ou seja, a vida não faria o menor sentido de existir sem *interpretações significativas*, como disse Sócrates: “vida sem reflexão não merece ser vivida”.

Parece-nos apropriado, aqui, evocar a imagem do autêntico *flâneur* de Baudelaire que explora a ideia da “pessoa que anda pela cidade para senti-la”. Walter Benjamin, em *Rua de mão única, Obras escolhidas II* (1995) reunirá um conjunto de observações – intelectuais e empíricas – que chegam a ele enquanto caminha pela cidade numa rua imaginária. Nada escapa aos seus olhos; tudo comunica significativamente a partir do cotidiano vivido!

Logo, a resposta do enigma é simples: *o homem*. Em sua infância, como um bebê, o homem engatinha fazendo jus a quatro patas. Na vida adulta, emancipado, usa duas pernas para caminhar. Mas, na velhice, utiliza uma bengala em companhia das pernas para se locomover.

*Passado, presente e futuro* se alternam na travessia da vida, de forma harmônica e não linear, pois as patas não são dadas de forma progressiva: 4 patas, 2 patas e 3 patas. E, provavelmente, somente o “flâneur ancião” seria o único a não ser devorado, pela razão da “sabedoria de sua bengala”, pois acumulou experiências (*Erfahrung*) ao longo de sua História.

Assim é Kafka, narra a História por meio de enigmas – *parábolas* – rompendo com a linearidade oficial. Segundo Adorno, em seu ensaio *Anotações sobre Kafka*, no seu livro *Prismas: crítica cultural e sociedade* (1998): “cada frase é literal, e cada frase significa” (Adorno, 1998, p.240). Kafka é a “esfinge moderna” que nos espreita através de seus contos, perguntando sobre o sentido da vida, pela anunciação da falta de seu sentido. No dizer de Adorno, o conjunto de romances de Kafka “é uma arte de parábolas para as quais a chave foi roubada” (Adorno, 1998, p.241). A seguir, a anedota de *Chuvalkin* por Walter Benjamin:

Conta-se que Potemkin sofria de graves depressões, que se repetiam mais ou menos regularmente, e durante essas crises ninguém podia aproximar-se dele, sendo o acesso a seu quarto rigorosamente proibido. Esse fato não era mencionado na corte, pois se sabia que a menor alusão a respeito acarretava o desagrado da imperatriz Catarina. Uma dessas depressões do chanceler teve duração excepcional, o que ocasionou sérios embaraços. Os papéis se acumulavam, e os assuntos, cuja solução era reclamada pela czarina, não podiam ser resolvidos sem a assinatura de Potemkin. Os altos funcionários estavam perplexos. Por acaso, entrou na antecâmara da Chancelaria um amanuense subalterno, Chuvalkin, que viu os conselheiros reunidos, queixando-se como de hábito. "O que se passa, Excelências? Em que posso servir Vossas Excelências?" perguntou o zeloso funcionário. Explicaram-lhe o caso, lamentando que não pudessem fazer uso dos seus serviços. "Se é só isso, meus senhores", respondeu Chuvalkin, deem-me os papéis, por favor". Os conselheiros, que não tinham nada a perder, concordaram, e Chuvalkin, carregando pilhas de documentos, atravessou galerias e corredores em direção ao quarto de Potemkin. Sem bater, girou imediatamente a maçaneta. O quarto não estava fechado. Potemkin estava em seu leito na penumbra, roendo as unhas, num velho roupão. Chuvalkin foi até a escrivaninha, mergulhou a pena na tinta e sem uma palavra colocou-a na mão de Potemkin, pondo o primeiro documento nos joelhos do chanceler. Depois de um olhar ausente sobre o intruso, Potemkin assinou como um sonâmbulo o primeiro papel, depois o segundo, e finalmente todos. Depois que o último papel estava assinado, Chuvalkin deixou o quarto com a mesma sem-cerimônia com que entrara, os maços debaixo do braço. Brandindo-os no ar, entrou triunfante na antecâmara. Os conselheiros se precipitaram sobre ele, arrancando-lhe os papéis das mãos. Com a respiração suspensa, inclinaram-se sobre os documentos. Ninguém disse uma palavra; o grupo estava petrificado. Mais uma vez Chuvalkin acorreu, indagando por que os conselheiros estavam tão estupefatos. Nesse momento, leu as assinaturas. Todos os papéis estavam assinados: Chuvalkin, Chuvalkin, Chuvalkin ... (Benjamin, 1987, p.137-138).

Conta-se a *Bela história de Chuvalkin*, um zeloso funcionário russo, do Império da Czarina Catarina II (1729-1796). Em uma ocasião bem embaraçosa da burocracia estatal, quando todos os entraves assombravam a máquina pública, em função da figura do grande Chanceler russo, Potemkin, amante de Catarina II, o qual estava impedido de produzir assinaturas para despachos e deliberações, por estar mergulhado em uma *profunda depressão*, *Chuvalkin* irrompe misteriosamente dos corredores História, acessa o ambiente proibido que estava Potemkin e colhe as necessárias assinaturas. Tudo assinado! Os líderes do alto escalão ficaram estupefatos! Entretanto, as assinaturas não eram de Potemkin, *mas de Chuvalkin*.

*Essa é uma grande anedota!* Não sabemos se *Chuvalkin*, intrepidamente, entrou sem cerimônias na alcova do insuportável Príncipe Potemkin e, absorto pela sua missão, em estado quase onírico, assinou todos os documentos, em seu nome, como se fosse o Chanceler, pela bravura e pureza de sua simplicidade; ou, se de fato, Potemkin, ao se perceber invadido pelo obstinado *Chuvalkin*, em seu aposento proibido, como na tomada da Bastilha na França (1789), capitulou como um sonâmbulo diante de *Chuvalkin*, do qual foi tão abduzido que, em vez de assinar seu nome Potemkin, assinou *Chuvalkin*. Ninguém sabe ao certo o que aconteceu na “lacuna esquecida da História”, nessa intersecção entre passado e presente que ressignifica o futuro: o *que poderia ter acontecido, fora dos documentos oficiais, que poderia contar outra História? O fato é que não existe uma única história, mas Histórias que podem ser recontadas.*

Trata-se do conto criado por Walter Benjamin (1892-1940) para apresentar a relevância da vida e obra de Franz Kafka (1883-1924) como o “novo narrador da modernidade”, no texto *Franz Kafka – A propósito do décimo aniversário de sua morte*, do livro *Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política* (1987).

Para Benjamin, a literatura de Kafka representa um vazio que nos legou a Modernidade, em função do depauperamento da experiência (*Erfahrung*). Kafka retrata uma tradição adoecida, com uma memória esquecida e sua sabedoria enlouquecida, como a “depressão sintomática do Príncipe Potemkin”, cujas repercussões são avassaladoras para toda a sociedade. “Potemkin semi-adormecido e abandonado num quarto distante cujo acesso é proibido, vegetando na penumbra, é um antepassado daqueles seres todo-poderosos, que Kafka instala em sótãos” (Benjamin, 1987, p.138).

Outrossim, a hipótese que trabalha esse tópico é que Benjamin elege Kafka como o novo “narrador moderno” diante de uma sociedade capturada pelo desenvolvimento e progresso do capitalismo do início do século XX, e que pode estar sendo atualizada a sua narração para os dias do Neoliberalismo, que faz abduzir as suas vítimas pela fascinação do mercado e consumo.

Nesse aspecto, as narrativas kafkianas apresentam-se como uma “esfinge devoradora”, em vez de desenvolver tradicionalmente a interpretação, causa-nos o “estranhamento da falta de sentido”. Isso significa que, em Kafka, não é possível ficar longe do enigma: “cada frase diz ‘interpreta-me’, nenhuma frase tolera interpretação. Mas também, cada frase é familiar...”

Segundo Adorno: “Cada frase provoca a reação ‘é assim’, e então a pergunta: de onde eu conheço isso? O *déjà vu* é declarado em permanência” (Adorno, 1998, p.241).

Nesse aspecto, para Benjamin, a Literatura de kafka é o enigma a ser desvendado, que se destaca no encontro entre *Chuvalkin e Potemkin*. O primeiro, segundo Benjamin, é o próprio Kafka com a sua narratividade não ortodoxa, pela qual invade sótãos obscuros da existência humana e sociedade, instaurando o trauma do que nos tornamos e o que deixamos de ser. O segundo, representa o *sistema adoecido e burocratizado* nas relações sociais, que nos torna refém de um *determinismo histórico* absurdo, cujo ambiente insalubre não têm portas de saída. Como diz Benjamin:

Com dois séculos de antecipação, essa anedota anuncia a obra de Kafka. O enigma que ela contém é o de Kafka. O mundo das chancelarias e dos arquivos, das salas mofadas, escuras, decadentes, é o mundo de Kafka. O zeloso Chuvalkin, para quem tudo parece tão fácil e que acaba voltando de mãos vazias é K., de Kafka. Potemkin, semi-adormecido e abandonado num quarto distante cujo acesso é proibido, vegetando na penumbra, é um antepassado daqueles seres todo-poderosos, que Kafka instala em sótãos, na qualidade de juízes, ou em castelos, na qualidade de secretários, e que por mais elevada que seja sua posição, têm sempre as características de quem afundou, ou está afundando, mas que ao mesmo tempo podem surgir, em toda a plenitude do seu poder, nas pessoas mais subalternas e degradadas – os porteiros e os empregados decrépitos (Benjamin, 1987, p.138).

Dessa maneira, Benjamin encontra em Kafka, em sua “Literatura menor”, um trabalho tipicamente gestual na perspectiva de uma *privação tradicional da narração*, transformando-se em temas de reflexões intermináveis, que *aproxima o seu estudo sobre a narração moderna*. A anedota, ou o enigma, a que nos referimos, para quem é abordada a sua mensagem, chega por meio de parábolas didáticas. Cita Benjamin:

As parábolas de Kafka se desdobram no primeiro sentido: como o botão se desdobra na flor. Por isso, são semelhantes à criação literária. Apesar disso, elas não se ajustam inteiramente à prosa ocidental e se relacionam com o ensinamento como a haggadah se relaciona com a halacha. Não são parábolas e não podem ser lidas no sentido literal. São construídas de tal modo que podemos citá-las e narrá-las com fins didáticos (Benjamin, 1994, p.148).

A “esfinge kafkiana” desenvolve uma relação quase agônica entre o narrador e o ouvinte, pela experiência da transmissão: o trauma da alienação. Para não sermos devorados, a esfinge decreta: *volte à História e ouça os detalhes perdidos*. A seguir, o conceito de História de Benjamin em Chuvalkin, num autêntico “mosaico de influências”, sem por isso ser eclético.

Walter Benjamin se apropriou de três grandes visões de mundo que forjaram o seu pensamento único: o romantismo, o messianismo judeu e o materialismo histórico, que são, a princípio, irremediavelmente inconciliáveis. Segundo Michel Löwy, em seu importante livro sobre Walter Benjamin, *Aviso de incêndio: uma leitura das teses “sobre o conceito de história”* (2005), ele destaca:

A filosofia da história de Benjamin se apoia em três fontes muito diferentes: o romantismo alemão, o messianismo judaico, o marxismo. Não se trata de uma combinação ou “síntese” eclética dessas três perspectivas (aparentemente) incompatíveis, mas da invenção, a partir destas, de uma nova concepção, profundamente original (Löwy, 2005, p.17).

Na perspectiva romântica, é importante assinalar que o centro da crítica do romantismo, a qual Benjamin se filiou, não trata da desigualdade social, ou da vil exploração dos trabalhadores; mas, sobretudo, da crítica da quantificação da vida, feita da impessoalidade de um cronômetro historicista, que implica na denúncia do declínio dos valores qualitativos de ordem social, religiosa, ética, cultural e estética, bem como a derrocada da qualidade dos vínculos humanos para uma relação estritamente utilitária na sociedade e para com a natureza. Segundo Löwy:

Poderíamos definir a *Weltanschauung* [visão de mundo] romântica como uma crítica cultural à civilização moderna (capitalista) em nome de valores pré-modernos (pré-capitalistas) - uma crítica ou um protesto relativos aos aspectos sentidos como insuportáveis e degradantes: a quantificação e a mecanização da vida, a reificação das relações sociais, a dissolução da comunidade e o desencantamento do mundo (Löwy, 2005, p.18).

É nessa visão que a concepção romântica está presente nos textos benjaminianos, ao criticar o “progresso sem alma” ligado ao desenvolvimento técnico, capitalista e científico, situando a vida no centro de uma racionalidade burocratizada (Weber), colocando-a em um movimento histórico estranho, em rota de colisão com a barbárie.

Segundo os apontamentos de Löwy, na perspectiva do messianismo histórico, existem duas tendências importantes a serem consideradas, que estão, a um só tempo, intimamente ligadas: *uma corrente restauradora voltada para um estado ideal do passado e uma corrente utópica, que anuncia um futuro radicalmente novo*. É buscar uma ultrapassagem ousada para o futuro a partir da visada do “retrovisor do passado”. É precisamente isso que Kafka opera...

O messianismo benjamiano possibilitará fazer a *crítica radical ao continuísmo determinista da história*, a ideia *sem fim* do progresso; pois o “Reino de Deus”, como anuncia o Messias, traz a restauração do Éden, antes do pecado original, das relações sociais autênticas (*Erfahrung*) e da consecução da linguagem adâmica, instância expressiva em que significantes e significados se encontram, ao mesmo tempo em que anuncia o futuro redimido, o anúncio da salvação apocalítica:

"O desejo revolucionário de realizar o Reino de Deus e... o começo da história moderna." Aqui se encontra a questão "metafísica" da temporalidade histórica: Benjamin opõe a concepção qualitativa do tempo infinito (*qualitative zeitliche Unendlichkeit*), "que decorre do messianismo romântico" e de acordo com a qual a vida da humanidade é um processo de *realização* e não simplesmente de *dever*, ao tempo infinitamente *vazio* (*leere Unendlichkeit der Zeit*), característico da ideologia moderna do progresso. Não há como não constatar o evidente parentesco entre essa passagem, que parece ter escapado à atenção dos comentadores, e as teses de 1940 "Sobre o conceito de história" (Löwy, 2005, p.21).

Na concepção do materialismo histórico, Benjamin comumente é sempre associado ao pensamento marxista presente na Escola de Frankfurt, o qual estava associado na década de 1930. Entretanto, sua aproximação ao marxismo decorre da década de 1920, e é tributário de duas leituras decisivas, uma histórico-filosófica e outra empírica: a *História e Consciência de Classe*, de G. Lukács e outra, através dos olhos de sua amada Asja Lacis:

Como essa fermentação messiânica, utópica e romântica vai se articular *com* o materialismo histórico? É partir de 1924, quando Benjamin lê *História e consciência de classe* de Lukács e descobre o comunismo através dos olhos de Asja Lacis, *que aos poucos* o marxismo vai se tornar um elemento-chave de sua concepção da história (Löwy, 2005, p.22).

Nessa articulação original e explosiva, como a “sinergia amorosa marginal” que ocorreu entre Catarina II e Potemkin, fora dos contornos oficiais, Benjamin proporrá o conceito de uma “Nova História”, uma importante compreensão de mundo e sociedade que se oporá ao determinismo historicista que não pode ser mudado, até mesmo distinto do marxismo ortodoxo:

Esse texto mostra o aspecto do marxismo que mais interessa a Benjamin e que vai permitir que ele esclareça, por uma nova ótica, sua visão do processo histórico: a luta de classes. Mas o materialismo histórico não vai substituir suas intuições "antiprogredistas", de inspiração romântica e messiânica: vai se articular com elas, assumindo assim uma qualidade crítica que o distingue radicalmente do marxismo "oficial" dominante na época. Por sua posição crítica em relação à ideologia do progresso, Benjamin ocupa de fato uma posição singular e única no pensamento marxista e na esquerda europeia entre as duas guerras (Löwy, 2005, p.22).

Nessa perspectiva, o “conceito de História”, anunciado por Benjamin na Tese I, pode ser compreendida, analogamente, pela chave interpretativa da *anedota de Chuvalkin*, contada pela *esfinge da História*:

Conhecemos a história de um autômato construído de tal modo que podia responder a cada lance de um jogador de xadrez com um contralance, que lhe assegurava a vitória. Um fantoche vestido à turca, com um narguilé na boca, sentava-se diante do tabuleiro, colocado numa grande mesa. Um sistema de espelhos criava a ilusão de que a mesa era totalmente visível, em todos os seus pormenores. Na realidade, um anão corcunda se escondia nela, um mestre no xadrez, que dirigia com cordéis a mão do fantoche. Podemos imaginar uma contrapartida filosófica desse mecanismo. O fantoche chamado “materialismo histórico” ganhará sempre. Ele pode enfrentar qualquer desafio, desde que tome a seu serviço a teologia. Hoje, ela é reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostrar-se (Benjamin, 1987, p.222).

A Tese I, *Sobre o Conceito de História*, consegue introduzir de maneira relevante o pensamento de Benjamin, o qual nos interessa na delimitação de nossa Tese para fazer possíveis cotejamentos com *Chuvalkin*: “A tese I logo anuncia um dos temas centrais do conjunto do texto “Sobre o conceito de história”: a associação paradoxal entre o Materialismo e a Teologia” (Löwy, 2005, p.41). No excerto, o fantoche é o Materialismo histórico e o feio anão é a Teologia, a qual anuncia o messianismo, numa perspectiva de rememoração e redenção:

O que significa “teologia” para Benjamin? Isso ficara mais claro à medida que examinarmos as teses, mas o termo remete a dois conceitos fundamentais: a rememoração (*Eingedenken*) e a redenção messiânica (*Erlösung*). Ambos são, como veremos, componentes essenciais do novo “conceito de história” que as teses constroem (Löwy, 2005, p.44).

Portanto, torna-se possível pensar em *Chuvalkin* como o “anão escriba” – a *Teologia* – que cumpre a essencial missão de “voltar no passado”, do ponto de vista dos perdedores, pois esse “anão” faz parte da escória subalterna que opera a perplexidade da crítica oficial, criando movimentos radicalmente libertários em direção ao futuro. *Chuvalkin vai ao passado para voltar ao futuro!*

Pode-se depreender dessa alegoria, construída a partir da figura onírica do “anão *Chuvalkin*”, que entra na História dos homens, sem cerimônias, diante de “lampejos de perigo”, para instaurar a sua redenção pelo trauma da falácia historicista, que a verdadeira revolução, tão aguardada na memória do esquecimento de todos, não pode prescindir dessa “alma”, representada pela “teologia” que dá vida ao Materialismo histórico.

Da mesma maneira, a Teologia não pode desconsiderar as disposições concretas das lutas sociais, das contradições da história e da vida, as quais se desdobram no âmbito da economia, política, cultura, educação, e outros setores sociais; pois sem este “corpo”, torna-se pura abstração, mais uma religião a ser combatida como falsa utopia que, em vez de transformar a sociedade, cai nas malhas do fundamentalismo ideológico.

Portanto, a Teologia serve ao Materialismo histórico, e esse é servo da Teologia, como aponta Löwy:

Como, então, interpretar a relação entre a teologia e o materialismo? Essa questão é apresentada de maneira eminentemente paradoxal na alegoria: inicialmente, o anão teológico aparece como o mestre do autômato, de quem ele se serve como instrumento; ora, no final, ele escreve que o anão está "a serviço" do autômato. O que significa essa inversão? Uma hipótese possível é a de que Benjamin quer mostrar a complementaridade dialética entre os dois: a teologia e o materialismo histórico são ora o mestre, ora o servo; são ao mesmo tempo mestre e servo um do outro, eles precisam um do outro (Löwy, 2005, p.45).

Nada mais preciso na definição de Benjamin em adjetivar *a Teologia como a feia e anã*. Benjamin não está sendo desrespeitoso com o ananismo; ele está, possivelmente, falando do preconceito histórico que colocou a teologia na “camisa de força do obscurantismo medieval”, lugar que causou tanto prejuízo ao conhecimento orgânico da sociedade, pelos exageros de sua louca dogmática.

Logo, Benjamin está assertivamente restaurando a autenticidade do *Messianismo bíblico*, o qual opera pelo sopro da fragilidade humana, no fracasso ontológico da vida, pela estética da feiura, dos quais está radicalmente filiado.

O *Messianismo* nos chega de baixo, do lado marginal da vida, da periferia das relações sociais, do invisível e miserável. De onde os homens não esperam que venha a salvação, ela “irrompe com toda a sua potência de redenção”, precisamente como diz o texto bíblico sobre o Messias, em Isaías 53.3: “Era desprezado, e o mais indigno entre os homens, homem de dores, e experimentado no sofrimento. Como um de quem os homens escondiam o rosto, era desprezado, e não fizemos dele caso algum”: *o anão*.

A teologia, como o anão da alegoria, atualmente, só pode agir de forma oculta no interior do materialismo histórico. Em uma época racionalista e incrédula, ela é uma "velha feia e enrugada" ("*vieille laide et ratatine*", de acordo com a tradução francesa de Benjamin) que deve se esconder... Curiosamente, Benjamin parece não se conformar com essa regra, uma vez que, em suas teses, a teologia é perfeitamente visível (Löwy, 2005, p.44).

Essa associação explosiva causou alvoroço no setor do marxismo ortodoxo, pois a Teologia representava um retrocesso, uma conciliação descabida de Benjamin; até a celebração do “Pacto Molotov-Ribbentrop”, em 1939, acordo mútuo de “Não agressão” entre o Nazismo (extrema direita capitalista) e o Stalinismo (marxismo ortodoxo totalitário) que, em grande medida, permitiu a Hitler dar início a II Guerra Mundial (1939-1945). Era a contundente comprovação do “progressismo sem alma” do Materialismo histórico ortodoxo que perdera o significado da “Revolução”. Era necessário repensar a Revolução, e Benjamin já havia feito.

Assim, não apenas os escritos de Benjamin passaram a se tornar de grande relevância para a crítica das contradições da sociedade, bem como a notabilidade das suas Teses sobre o conceito de História; mas, também, suas obras fizeram contribuir para o surgimento da “Teologia da Libertação”:

A ideia de uma associação entre teologia e marxismo e uma das teses de Benjamin que suscitou mais incompreensão e perplexidade. No entanto, algumas dezenas de anos depois, o que, em 1940, era apenas uma intuição ia se tornar um fenômeno histórico de enorme importância: **a Teologia da Libertação na América Latina**. O conjunto de textos - escritos por autores de uma cultura filosófica extraordinária, como Gustavo Gutierrez, Hugo Assmann, Enrique Dussel, Leonardo Boff e muitos outros, que articulam de maneira sistemática o marxismo e a teologia - contribuiu para mudar a história da América Latina (Löwy, 2005, p.46, Grifo nosso).

Lendo os escritos de Kafka, em especial *Carta ao Pai* (1919), e, *Franz Kafka, sonhador insubmisso* (2005), de Michel Löwy, subsidiamos a hipótese que Benjamin se apropriou da inconformada versão teológica de Kafka, a qual fora construída diante da relação agônica com a “religiosidade vazia do judaísmo” de seu pai, Herman Kafka:

Por meu intermédio o judaísmo se tornou repulsivo para você, os escritos judaicos, “ilegíveis”, “causam-lhe asco”. Isso pode significar que você insistia em que a única coisa certa era exatamente o judaísmo que me havia mostrado na minha infância; além dele não existia nada (Kafka, 2016, p.51).

Kafka desenvolveu uma relação muito conturbada com o seu Pai, que foi denominado por ele como autoritário, que pode ser entendido, por representação estética-simbólica, como a “relação com o sistema dominante”, que opera pela lógica de sua própria “religião”. Trataremos essa denúncia no tópico *Carta ao Pai* e o Tipo ideal de dominação (Cap. III), p.96.

Logo, a perspectiva judaica peculiar desenvolvida por Kafka, possivelmente, foi apreendida por Benjamin para construção de seu “Messianismo”, como uma espécie de “Teologia negativa”, inversa ao Judaísmo convencional, o que pode ser constatada pelo amigo de Benjamin, Gerson Scholem:

**Benjamin descobre no mundo de Kafka a inversão negativa (*negativen Umschlag*) de categorias judaicas.** Nada de doutrina positiva. Somente subsiste (...) uma promessa estritamente utópica, ainda impossível de formular. Benjamin sabia que em Kafka encontra-se a *Theologia negativa* de um judaísmo que perdeu o sentido positivo da Revelação, mas que nada perdeu da sua intensidade (Löwy, 2016) apud (Scholem, 1983, p.32-33, Grifo nosso).

A “Teologia negativa”, interpretada por Scholem e afirmada por Löwy, significa um processo libertário absoluto, que deve ser lido a partir de uma *inversão lógica*, do indivíduo para o mundo, de dentro para fora, da espiritualidade subversiva contra as forças que imperam no mundo pela “Religião do Capitalismo”; pois, não é possível ler os escritos de Kafka positivamente, sem correr o risco de cair nas malhas do pessimismo:

À theologia negativa, ao messianismo negativo de Kafka corresponde, no terreno político, uma espécie de utopia negativa. Entre elas há uma analogia estrutural forte: nos dois casos, o inverso positivo do mundo estabelecido (utopia libertária ou redenção messiânica) está radicalmente ausente, e é precisamente essa ausência que define a vida dos homens como decaída ou privada de sentido. À ausência de redenção, índice religioso de uma época danada, corresponde a ausência de liberdade no universo sufocante do arbitrário burocrático (Löwy, 2005, p.133).

Escovando a *História a contra pelo*, a partir do texto de Benjamin sobre *Franz Kafka* (1934), concluímos que Catarina II e Potemkin foram considerados marginais na composição da História oficial da grande U.R.S.S. – comunismo ortodoxo –, e *Chuvalkin* descartado por razão de simples inexistência ontológica, como contradição existencial, e na possibilidade de sua existência, bloqueado racionalmente, pois trata-se de um “adendo imaginativo” da História.

Entretanto, *Chuvalkin* pode representar a “Teologia da libertação” que conta a história da redenção aos “*flâneur desamparados*”, os quais buscam, na travessia da história, a justiça tão sonhada e o sentido da vida tão negado. Assim, para Benjamin e Kafka, anedotas não são simples piadas, mas “enigmas a serem interpretados”, postos diante da vida, mundo e sociedade.

A Educação precisa de “contadores de Histórias”, como *Chuvalkin*, para nos ajudar na travessia e na interpretação da vida – criação de sentidos e significados –, no entroncamento de novos saberes, lugar onde reside a esfinge, na bifurcação entre a História, Filosofia e Literatura.

Revelando o seu *narrador por excelência*, *Chuvalkin*, a partir da *História das Revoluções*, tão cara para a sociedade dos homens, como força de combate ao Sistema dominante – contra o *anticristo* de ontem, e de hoje –, Benjamin elegeu a Teologia (libertação) como a inimiga mortal do historicismo oficial positivista, a qual porta o “poder frágil do Messianismo”, que é condição *sine qua non* para transformar o mundo e sociedade.

Como a força da mulher foi relacionada como o símbolo mais bem acabado da Liberdade, à frente da Revolução francesa (1789), talvez, *Chuvalkin* pudesse ser o “signo” mais apropriado da potência revolucionária da “Teologia da libertação”.

Assim, teríamos a bandeira da Liberdade em punho e a palavra de redenção de *Chuvalkin* abrindo caminhos na História, dizendo: “decifra-me ou devoro-te; precisamos interpretar e transformar o mundo!”

*Chuvalkin* é invisível à lógica formal, mas real na *memória da Esperança*. Enquanto o Materialismo histórico é *corpo*, a Teologia é a *alma* da Revolução, com os seus signos, *Mitos* e significações.

A Revolução francesa não existiria sem a Liberdade; essa, empunhando a sua bandeira, não teria êxito sem o seu *pequeno ajudante*, antes de se encontrar com Potemkin na “lacuna perdida da História”, como demonstra a pintura a óleo sobre tela, abaixo, de Delacroix: *a Liberdade guiando o povo na Revolução*, com o seu *pequeno Chuvalkin*.

A *Literatura de Kafka é radicalmente libertária* como declara Löwy, citando Franz Baumer: “a vontade de liberdade que motiva as personagens de Kafka é o traço revolucionário de seu pensamento e de sua obra; trata-se sempre de uma liberdade absoluta” (Löwy, 2016, p.56). Trataremos desse “Movimento literário libertário” no Capítulo III: A Revolução distópica do mundo de Kafka (p.85).

A Liberdade guiando a Revolução (Fig.06)



Fonte : Tela de Eugène Delacroix de 1830. Dimensões 260 x 325. Fonte: Museu de Louvre, Paris <sup>5</sup>

### 1.3. Mito, significações e Sociedade

O tema que nomeia o Primeiro Capítulo, *Da pequena história da fotografia ao Leviatã*, pretende revelar, também, o “poder do universo simbólico sobre sociedade dos homens”. Mas, para não deslizar na incomensurável constelação de possíveis significações sobre o “signo”, a nossa Pesquisa se delimitará no estudo da “imagem fixa”, como uma técnica fotográfica, que T. Hobbes (1588-1679) utilizou, não por acaso, para produzir o eficiente *Pacto social moderno*.

Quando investigamos, de maneira geral, todas as sociedades e suas relações sociais, encontramos algo comum e nuclear que perpassa toda a sua História: *os Mitos*. Eles promovem uma rede simbólica de significados e representações para a coesão do tecido social e da vida dos homens. Porém, tornaram-se “invisivelmente marginais”. Invisíveis porque sua existência, apesar de sentida e trazer significações, não pôde ser provada racionalmente; marginal em razão do fato que foi sistematicamente relegada ao corpo das histórias fantásticas e sem relevância.

Joseph Campbell, um dos mitólogos mais respeitados do século XX, em seu livro *As transformações do mito através do tempo* (2015) retira *os Mitos* dessa condição pária no mundo – Metafísica –, trazendo-os para o cotidiano da vida e relações entre os homens: “O material do mito é o material da nossa vida, do nosso corpo, do nosso ambiente; é uma mitologia viva, vital, lida com tudo isso nos termos que se mostram mais adequados à natureza do conhecimento da época” (Campbell, 2015, p.7). Essa primeira explicação parece-nos lapidar por afirmar que cada época do conhecimento humano está prenhe de seus *Mitos* e correlatos significados, como “lampejos furtivos” (Benjamin) da História.

Para a abordagem da temática sobre *os Mitos*, e como *a marca do Leviatã* de Thomas Hobbes tornou-se o *Mito da modernidade*, apoiaremos o nosso estudo em importantes autores: Mary Midgley, em seu livro *A presença dos mitos em nossas vidas* (2014); Claude Lévi-Strauss, em seu livro *Mito e significado* (1977); o clássico de Mircea Eliade, *Mito e realidade* (2016); T. Adorno & M. Horkheimer, em *Dialética do Esclarecimento* (1985); e Walter Benjamin, em seu texto *Escritos sobre Mito e Linguagem* (1916) e *Capitalismo como religião* (2013).

O fio condutor de nosso estudo, sobre *Mitos*, apoia-se na própria experiência da realidade humana, sob os aspectos mais genericamente antropológicos, que o homem é um ser que se destaca do conjunto orgânico da natureza, pela sua capacidade de imaginar, criar, transcender e produzir cultura pelo *uso de representações*. Ou seja, o lastro do desenvolvimento humano não se deu apenas pela faculdade objetiva (racional); também, por uma espécie de *inteligência mimética* (não racional) – crenças, domínios imaginativos, intuições, seus dogmas –, que se constituem verdades e identidades; subjetividades pela experiência no próprio mundo.

À guisa dessas palavras, o *homem é um ser simbólico*, cuja rede linguística está entrecortada à sua razão e mundo, como afirma Eliade em seu livro *Mito e realidade*:

Num mundo como esse, o homem não se sente enclausurado em seu próprio modo de existir. Também ele é “aberto”. Ele se comunica com o Mundo porque utiliza a mesma linguagem: **o símbolo**. Se o Mundo lhe fala através de suas estrelas, suas plantas e seus animais, seus rios e suas pedras, suas estações e suas noites, o homem lhe responde por meio de seus sonhos e de sua vida imaginativa [...] Cada qual tem sua “história” a lhe contar, um conselho a lhe dar (Eliade, 2016, p.126-127, Grifo nosso).

Destarte, não podemos cair no reducionismo conceitual que *Mitos* se tratam de falácias fantasiosas, o contraponto da verdade – Mito ou verdade? –, pois “longe de ser uma fabulação vã, ele é ao contrário, uma realidade viva à qual se recorre incessantemente; [...] uma verdadeira codificação da religião primitiva e da sabedoria prática (Eliade, 2016, p.23).

Logo, *Mitos* são portadores de significações e sentidos, evocados (rememoração) de sua *linguagem primordial criadora* para o humano, mundo e relações sociais, os quais fazem parte da própria constituição humana: “sua função consiste em revelar os modelos e fornecer assim uma significação ao mundo e à existência humana” (Eliade, 2016, p.128).

A pergunta que nos resta, que somos obrigados a fazer é: *se os Mitos têm um relevante capital de importância humana, como rede de significações à vida e construção de visões de mundo, por que eles foram segregados às ilusões?*

Os gregos foram despojando progressivamente o *mythos* de todo valor religioso e metafísico. Em contraposição ao *logos*, assim como, posteriormente, à história, o *mythos* acabou por denotar tudo “o que não pode existir realmente”. O judeu-cristianismo, por sua vez, relegou para o campo de “falsidade” ou “ilusão” tudo o que não fosse justificado ou validado por um dos dois Testamentos (Eliade, 2016, p.8).

Dessa maneira, segundo Eliade, *Mito e sua linguagem* sofreram um *apartheid* epistemológico importante, como resultado do Projeto racionalista ocidental.

Era o nascimento da *Filosofia sistemática*, inaugurada por Platão e consolidada por Aristóteles. O primeiro, retirou da vida o sentido e suas significações para o mundo das ideias; o segundo, *desmitificou da linguagem* o poder lúdico, imaginativo e criacional para dar ao *logos* seu poder silogístico<sup>6</sup> e matematizado. O *Mito é a linguagem sacralizada* que abre caminhos para territórios insólitos, na vida do homem e sociedade, onde a razão não consegue transitar:

---

<sup>6</sup> **Silogismo aristotélico.** Raciocínio dedutivo estruturado formalmente a partir de duas proposições das quais se obtém, por inferência, a conclusão [p.ex.: "todos os homens são racionais; eu sou humano; logo, sou racional "].

A definição que a mim, pessoalmente, me parece a menos imperfeita, por ser a mais ampla, é a seguinte: o Mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio” (Eliade, 2016, p.11).

É nessa importante senda, entre o intransitável da razão e o trânsito da linguagem, entre o transcendente (significado) e o imanente (significante), que encontramos o “ponto de toque” da *epistemologia não ortodoxa de Walter Benjamin*, a encruzilhada entre: *Mito, Experiência e linguagem*, em seu texto de juventude, *Escritos Sobre Mito e Linguagem* (1916).

O interesse de Benjamin pelas questões mais gerais da linguagem estão imbricadas profusamente ao problema da “Experiência” que, numa *escovação a contrapelo da História*, encontramos a Palavra adâmica.

Benjamin relaciona “Experiência, linguagem e essência espiritual”. Aqui, espiritual não pode ser confundido com religioso, mas como *categoria transcendente* que demarca as qualificações primevas e identitárias do “ser no mundo”. Ou seja, a essência espiritual dos entes, do homem, dos seres e coisas, na natureza, é definida como linguística. “Não há evento ou coisa, tanto na natureza animada, quanto na inanimada, que não tenha de alguma maneira, participação na linguagem, pois é essencial a tudo comunicar seu sentido espiritual” (Benjamin, 1916. p.51). “A dos objetos é imperfeita, e eles são mudos. Às coisas é negado o princípio formal da linguagem que é o som” (ibidem. p.60). Mas, tudo fala em sua linguagem!

Nessa “mudez comunicável dos objetos”, o Salmo 19.1-2 é revelador: “Um dia faz declaração a outro dia, e uma noite mostra sabedoria a outra noite. Sem linguagem, sem fala, ouvem-se as suas vozes”. Trata-se do “silêncio” como “comunicação ativa” que expressa sua linguagem não convencional, a qual podemos ouvir suas “vozes” pelos símbolos (*Mitos*):

O que é incomparável na linguagem humana é que sua comunidade mágica com as coisas é imaterial e puramente espiritual, **e disso o símbolo é o som**. A Bíblia exprime esse fato simbólico quando diz que Deus insuflou no homem o sopro: que é, ao mesmo tempo, vida e espírito e linguagem (Benjamin, 1916, p.60, Grifo nosso).

A partir da visão bíblica, Benjamin fundamenta a sua antropologia, *o homem como o ser de linguagem*, cuja transcendência primeva, antes de se inscrever na ação judicante da Palavra pelo experimento do fruto da “árvore do conhecimento do bem e do mal”, detinha a pura *linguagem nomeadora* e não apenas *comunicadora*; mas, depois do Evento no Éden, se empoderou pela contaminação do conhecimento totalitário (tautológico) em detrimento de sua espiritualidade: chamar as coisas existentes pelo “nome”, cuja essência poderia ser conhecida sem julgamentos ou preconceitos. Significante e significado se identificavam na “Palavra”.

Partindo dessas considerações, é possível compreender porque Benjamin valorizava tanto a “Experiência” de Baudelaire, Proust, Kafka e de outros artistas que estavam debruçados na tarefa de “libertar as Palavras” do desgaste provocado pelo utilitarismo científico da razão.

A noção de *Experiência (Erfahrung)* de Benjamin, cujo lugar de integração se efetiva pela narração da tradição, consolida a sua intercomunicabilidade com o texto *Sobre a linguagem geral e sobre a linguagem do homem* (1916), pois a transmissibilidade (sabedoria) é operada pela “Palavra nomeadora”: aquela que cria sentidos e significados ao objeto do conhecimento.

Trata-se, portanto, não de um conhecimento “do” objeto que nos interpela, mas do conhecimento “no” objeto do qual nos relacionamos; esse é o *médium* da atitude humana feita pelo campo da simbologia: o *Mito*. “Em suma, os mitos revelam que o mundo, o homem e a vida têm uma origem e uma história sobrenaturais, e que essa história é significativa, preciosa e exemplar” (Eliade, 2016, p.22).

Nesse sentido, *Mitos* são a ponte – *elo primevo e onírico* – entre o mundo transcendente e o imanente mundo que vivemos pela *Palavra*, evocando do mundo das ideias – a beleza, a verdade, a virtude, a justiça, a liberdade e outras referências intangíveis e universais – o seu sentido e significações necessários para o contingente mundo das aparências, para o devir humano, pela *Palavra nomeadora benjaminiana*: “Traduzir a linguagem das coisas para a linguagem do homem não consiste apenas em traduzir o que é mudo para o que é sonoro, mas em traduzir aquilo que não tem nome em nome” (Benjamin, 1916, p.64).

Segundo Eliade: “O Mundo “fala” ao homem e, para compreender essa linguagem, basta-lhe conhecer os Mitos e decifrar os símbolos” (Eliade, 2016, p.125).

Portanto, “conhecer os *Mitos* e decifrar os símbolos” (Eliade) significa sacralizar os acontecimentos da vida pela ordem da “Palavra nomeadora” (Benjamin), já que o *Mito* é Palavra sagrada. É Palavra que “nomeia” as coisas, os objetos, as relações sociais, o mundo e a própria vida. Em outras palavras, o *Mito* desmobiliza o juízo preconceituoso e determinista da vida para “nomear” novamente o pequeno, o marginal, o periférico, o diferente, o despadronizado... retirando da arbitrariedade contingencial da História o desvalor dos seus eventos fracassados.

Aqui está um dos objetivos fundantes da Educação: *recuperar a Palavra*. Além de seu aporte epistemológico clássico (razão), a Escola deve contribuir para que o formando saiba lidar com suas contingências sociais e particulares, nomeando-as pela “linguagem transformadora”, na sua vida, história e na sociedade.

Logo, Escola é o lugar onde se aprende a “Palavra nomeadora”, pelo seu cuidado e valorização nas *Experiências humanas*. Abordaremos essa proposta no tópico sobre Educação.

Entretanto, Segundo Mary Midgley, outra importante mitóloga, em seu livro *A presença dos mitos em nossas vidas* (2014), existe um ponto crucial a ser discutido, que serve como indelével denúncia: “que precisamos levar o simbolismo do mito a sério; precisamos compreender e criticar o pensamento por trás das imagens que nos encantam, em vez de apenas nos deixar levar por elas” (Midgley, 2014, p.18). Para entendermos essa “desconfiança”, será preciso outra “escovação a contrapelo” do divórcio entre *Mito* e Ciência na História; agora sobre a repulsa oficial ao *Mito* na Modernidade. Segundo Claude Lévi-Strauss em seu livro *Mito e significado* (1977).

O fosso, a separação real, entre ciência e aquilo que poderíamos denominar pensamento mitológico, para encontrar esse nome, embora não seja exactamente isso, ocorreu nos séculos XVII e XVIII. Por essa altura, com Bacon, Descartes, Newton e outros; tornou-se necessário à ciência levantar-se e afirmar-se contra as velhas gerações de pensamento místico e mítico, e pensou-se então que a ciência só podia existir se voltasse costas ao mundo dos sentidos, o mundo que vemos, cheiramos, saboreamos e percebemos; o mundo sensorial é um mundo ilusório, ao passo que o mundo real seria um mundo de propriedades matemáticas que só podem ser descobertas pelo intelecto e que estão em contradição total com o testemunho dos sentidos (Lévi-Strauss, 1977, p.18).

Nessa separação litigiosa e definitiva, entre *Mito* e Ciência, ergueu-se uma “imagem poderosa” desse abismo, o “Mito da modernidade”, o qual “a representação que Newton fez do universo como um enorme relógio foi um caso inicial disso. Tal imagem arrebatou de tal forma todos os tipos de pensadores” (Midgley, 2014, p.16).

Nessa perspectiva, com o Advento do Iluminismo (*Aufklärung*) e a consolidação da Ciência moderna, a noção de “Experiência” e sua palavra significadora, com toda a sua riqueza de sentidos para a subjetividade humana, perdeu força para se transformar em “experimento”: regulado, medido e quantificado pelo sujeito que pretendia conhecer o objeto para dominá-lo.

Segundo Adorno & Horkheimer, da crítica da sociedade iluminista que foi capturada pela esterilidade da razão instrumental, no clássico livro *Dialética do Esclarecimento* (1985): “O que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento” (Adorno & Horkheimer, 1985, p.19). Tratava-se, portanto, da precarização da *Erfahrung*; ou seja, a *Experiência e pobreza* no tempo da Modernidade:

Não, está claro que as ações da experiência estão em baixa, e isso uma geração que entre 1914 e 1918 viveu uma das mais terríveis experiências da história. Talvez isso não seja tão estranho como parece. Na época, já se podia notar que os combatentes tinham voltado silenciosos do campo de batalha (Benjamin, 1987, p.114-115).

Na sociedade moderna tardia, tempo de Benjamin, a ciência diante do seu paradoxo de racionalidade, ao invés de estar a serviço da vida humana, fomentou a destruição e morte consolidadas dentro dos contornos da I Guerra mundial (1914-1918) com os recursos de seu próprio desenvolvimento tecnológico, fazendo calar a *Palavra nomeadora* – sentidos e significações – para erguer a “mudez da comunicabilidade social”, esvaziando a *Experiência* para a consolidação do individualismo burguês: a subjetividade instrumentalizada. Esse foi o resultado do “desencantamento dos Mitos”:

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. **Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal.** O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber (Adorno & Horkheimer, 1985, p.17, Grifo nosso).

O colapso dessa Modernidade tardia, verificado e demonstrado objetivamente pelas duas Grandes Guerras mundiais (1914-18/1939-45), revelou o diagnóstico sombrio da *barbárie do Iluminismo*, denunciado pelos frankfurtianos: Walter Benjamin, Adorno e Horkheimer.

Contudo, a precarização da *Experiência* humana (Benjamin) e a assunção do fenômeno da *Frieza burguesa* (Gruschka) – esses conceitos serão vistos com detalhes no Cap. II, tópico (2.3) –, não podem ser compreendidos como circunscritos, sua gênese, ao Capitalismo Industrial.

Nossa hipótese se apoia no argumento que essas condições *já estavam presentes na* “aurora da Modernidade”, no “Pacto social Hobbesiano”, pela sua “linguagem denominadora” como algo incipiente e movente que se desenvolvia pela influência do *Mito ideológico do reducionismo*<sup>7</sup>; pois, quando não temos consciência que somos seres simbólicos – produtores de *Mitos* – somos capturados por eles, na sua forma mais tacanha: O *Mito* da ideologia dominante.

Não é difícil perceber o apelo imaginativo geral do reducionismo ideológico. Em nosso mundo cada vez mais confuso, o quadro do conhecimento, conforme modelado com base em um sistema simples e despótico de governo, é atraente. Sem dúvida, não é por acaso que o método do reducionismo tenha triunfado no século XVII, na época em que as guerras religiosas se espalhavam pela Europa, provocando em caos aterrorizante [...] a confiança ilimitada que Hobbes demonstrou nessas duas aplicações era típica de seu tempo (Midgley, 2014, p.77).

---

<sup>7</sup> **Mito do reducionismo ideológico.** Segundo Mary Midgley, a representação que Newton fez do universo como um enorme relógio foi um caso inicial e rudimentar disso. Tal imagem arrebatou de tal forma todos os tipos de pensadores que, muitas vezes, eles esperavam produzir igual clareza em suas próprias e complicadas áreas de competência, imitando aquela imagem de simplicidade (Midgley, 2014, p.16).

Para consolidação desse *Mito* com o Capitalismo recém-inaugurado, era imperioso substituir a *velha religião desgastada* do Medievo por uma *nova religião secular*, que representasse o Estado, o *Deus todo poderoso na terra: o Mito do Leviatã*. Como disse Benjamin: “o capitalismo deve ser visto como uma religião, isto é, o capitalismo está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta” (Benjamin, 2013, p.21).

Reforça Eliade: “É através da experiência do sagrado, portanto, que despontam as ideias de realidade, verdade e significação, que serão ulteriormente elaboradas e sistematizadas pelas especulações metafísicas (Eliade, 2016, p.123-124). E isso, Thomas Hobbes soube notavelmente construir: criar um *Mito ideológico e sua linguagem instrumental*.

A “linguagem” para Hobbes era o construto nuclear do pensamento moderno, a qual deveria estar enquadrada nos moldes da nova racionalidade técnica em torno de um “Símbolo fixo”: *a Marca do leviatã*. O Estudo sobre a “linguagem hobbesiana” será tratado no Cap. II, tópico (2.4): Linguagem e poder no Mito do *Leviatã*: da organização social ao mercado.

Diante desse quadro teórico, recorreremos *às representações e à linguagem não racional* da Literatura de Franz Kafka, pois “de modo ainda mais intenso que nas outras artes, sentimos na literatura uma “revolta” contra o tempo histórico, o desejo de atingir outros ritmos temporais além daquele em que somos obrigados a viver e a trabalhar (Eliade, 2016, p.164).

Nesse terceiro tópico (1.3), argumentamos sobre a essencialidade dos *Mitos* na vida e em sociedade, para além do conhecimento puramente racional; pois somos subjetividade portadores de símbolos e representações, os quais buscam nutrir a *Experiência* de significados e sentidos pela “Palavra nomeadora”. Trataremos da “Palavra” no CAP. II: *Linguagem e Poder*.

No próximo tópico (1.4), trabalharemos com a abordagem da possível “fundação da Modernidade” por forças *não racionais – oníricas* – que engendraram e consolidaram o seu tempo de mundo, com o seu Capitalismo mercantilista e sua correlata versão política, o Absolutismo totalitário de Thomas Hobbes que veremos mais detalhadamente no CAP. II.

Nossa hipótese se funda na proposta de que o *tempo da Modernidade* não se constituiu apenas sobre bases racionais históricas; mas, sobretudo, sobre o seu *Mito da Modernidade*.

Nesse cenário, introduziremos como plataforma de estudo o *Mito do Cabo Bojador* de Gil Eanes, onde se acreditava ser o fim do mundo, condição que mantinha o mar Mediterrâneo, *Mare Nostrum* (o nosso mar), nome dado pelos romanos, como suficiente para “banhar” o mercado europeu. Mas o *Velho continente* se ressentiu de uma crise econômica sem precedentes que impôs à Europa o desafio de vencer os seus “medos” para a aventura de *Novos mares*.

#### 1.4. O Cabo bojador e a possível origem do Mito da Modernidade

"Isto é claro - diziam os mareantes - que depois deste Cabo não há aí gente nem povoação alguma (...) e as correntes são tamanhas, que navio que lá passe, jamais nunca poderá tornar."

(Gil Eanes de Zurara, ca. 1430)

Ó mar salgado, quanto do teu sal  
São lágrimas de Portugal!  
Por te cruzarmos, quantas mães choraram,  
Quantos filhos em vão rezaram!  
Quantas noivas ficaram por casar  
Para que fosses nosso, ó mar!  
Valeu a pena? Tudo vale a pena  
Se a alma não é pequena.  
Quem quer passar além do Bojador  
Tem que passar além da dor.  
Deus ao mar o perigo e o abismo deu,  
Mas nele é que espelhou

(Pessoa, 1972, p.70)

Da História de Portugal, pela *narratividade poética* citada por Fernando Pessoa (1972, p.70), podemos extrair três importantes significações interpretativas:

A primeira interpretação possível é que o autor credita aos portugueses – *os primeiros grandes navegadores* – o custo heroico do martírio físico e psicológico pelo triunfo da conquista do Atlântico, tanto dos que foram quanto dos que ficaram, enaltecendo os portugueses por superarem o “Cabo do medo”, situado na costa da África. Os portugueses, portanto, foram os primeiros a abrir caminhos para vencer o “Mito limitador”. O “Cabo Bojador” constituía-se, para os europeus, o *fim do mundo conhecido*, o portal do inferno onde “lendas de terríveis monstros marinhos” aguardavam os incautos viajantes atravessarem o seu tenebroso mar para devorá-los. Os trágicos e inapeláveis naufrágios eram o terror dos marinheiros. Contudo, o “desconhecido”, enfim, foi “domesticado pelo custo do sacrificio humano” assinalando, assim, o *Novo tempo no mundo*, o qual fundamentamos como a Modernidade (Século XV).

A segunda interpretação versa sobre a ideia de Mar Atlântico passar a ser o “Mar de Portugal”, no sentido de demarcação de sua territorialidade. O Atlântico, então, transforma-se no “grande quintal” da Europa pela porta de Portugal. O mar torna-se direito europeu, como herdeiro justificável de sua própria meritocracia, e todos os países da Europa que “vencessem os seus medos” teriam o mesmo direito legítimo à descoberta e exploração de *Novos Mundos*; ao consórcio da espoliação das novas terras além-mares. Funda-se o princípio da *Colonização*.

A terceira interpretação possível infere uma ambiguidade, própria da força do “*Mito*”: existe um céu exuberante espelhado para além da “dor no Bojador”. O perigo simbolizava o extremo limite; mas, também, convocava para o grande desafio de conquistar *Novos mundos*.

Assim, na plurivocidade de interpretações, marcos categoriais históricos fizeram superar o “Cabo bojador” do Medievo para a transição do *Tempo de Modernidade*: a Reforma Protestante (1517), perspectiva religiosa; a Queda do Império Romano do Oriente (1453), viés político; o Renascimento, que diz respeito aos aspectos culturais e antropológicos; a Política Moderna de Nicolau Maquiavel; e o Heliocentrismo fundado sobre as cinzas do Geocentrismo.

Poderíamos acrescentar, ainda, como “superação da Modernidade”, a construção de sua nova cientificidade: a Ciência de Galileu e Francis Bacon e a construção da Filosofia Moderna, inaugurada por René Descartes, na sua obra *Discurso sobre o método* (1637).

Entretanto, em nossa hipótese, será preciso considerar outros “marcos *não racionais*” que podem estar na base da Modernidade, e que nem sempre são considerados: *os Mitos*.

O mito não é apenas toda tentativa fantástica de explicar o mundo com crenças e superstições que relaciona a vida às causas e efeitos, como elucida o seu conceito clássico; sobretudo, é uma disposição primordial não racional humana que atribui sentido aos homens no percurso da vida determinando identidade, sociabilidade, cosmovisão e pertença ao mundo como: crença, fé, religião, encanto, desencanto, sentido de vida, e outras categorias típicas da dimensão da subjetividade humana as quais denominamos mitos (Correia, 2018, p.75).

Para a delimitação de nossa Pesquisa, sobre as “origens da Modernidade”, lançamos como “pedra inaugural temporal” o fenômeno das *Grandes navegações* e sua correlata *Colonialidade do Novo Mundo*, cujas repercussões imediatas foram: a nova geopolítica e o seu “caráter de globalização”, comprovado pela esfericidade do mundo por Fernão Magalhães em sua circum-navegação (1521); e o início de novas dominações econômicas que se revezariam no poder até a contemporaneidade: *Mercantilismo, Liberalismo e Neoliberalismo*.

Para o aprofundamento do estudo sobre as bases da Modernidade, que também estrutura a sua constitucionalidade histórica, consideraremos o desenvolvimento e superação de seus próprios “*Mitos*”: suas crenças, medos, superstições, desafios; entre os quais elegemos o *Cabo Bojador*, por acreditarmos ser a “bifurcação entre Medieval e Moderno”.

Era preciso “crer” que “novos mundos” existiriam para além dos limites conhecidos, pois a Europa estava em “colapso econômico” em função dos resultados: da Guerra de 100 anos; a Peste negra e, principalmente, o fechamento da rota comercial às Índias pelo Império Turco-Otomano (1453). A Europa precisa vencer os seus medos. O grande desafio: o “Cabo bojador”.

Por se tratar do estudo do *Mito*, o *Cabo Bojador*, ou vestígio da historiografia não oficial, assumimos o “Conceito de História” de Walter Benjamin, da sua Tese VI, para nos ajudar a encontrar uma “lembrança de redenção no relampejar de uma imagem de perigo”:

**Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “como ele de fato foi”. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja num momento de um perigo.** Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que as recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a transmissão ao conformismo, que quer apoderar-se dela. Pois o Messias não vem apenas como salvador; ele vem também como o vencedor do Anticristo. O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer (Benjamin, 1987, p.224-225, Grifo nosso).

Nossa hipótese subsidia a ideia de que a dialogicidade dessas obras *relampejam reminiscências miméticas* no cruzamento histórico do terrível *Cabo Bojador* de Gil Eanes. Neste ponto, iniciaremos os estudos com os aportes teóricos de Enrique Dussel, na sua importante Tese sobre o *conceito de Modernidade* a partir do descobrimento da América (1492):

O ano de 1492, segundo nossa tese central, é a data do “nascimento da Modernidade”; embora sua gestação – como o feto – leve um tempo de crescimento intra-uterino. A modernidade originou-se nas cidades europeias medievais, livres, centros de enorme criatividade. Mas “nasceu” quando a Europa pôde se confrontar com o seu “Outro” e controla-lo, vencê-lo, violentá-lo: quando pôde se definir como um “ego” descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da própria Modernidade (Dussel, 1993, p.8).

Alinhado ao *conceito de Modernidade* de Dussel, em movimento dialético com a operacionalidade dos *Mitos* da época, supõe-se que a sua “concepção” seja anterior ao seu “nascimento”. Acreditamos que esse *Novo tempo de mundo – Modernidade* – foi *fecundado* em 1434 pela notável façanha de Gil Eanes, antes de 1492, quando o navegador português superou o *Cabo bojador*, abrindo o Mar Atlântico como “Moisés no Mar vermelho” da Bíblia.

Para a justificação do imbricamento delicado entre “Mito e Modernidade”, ressaltamos as palavras de Weber, proferidas em 1917, na Conferência *Ciência como vocação*, pelas quais o sociólogo diagnostica o “desencantamento do mundo” dos “Mitos” como a condição *Sine qua non* para abrir espaço à “racionalidade burocratizadora” na sociedade moderna.

Nesse *Novo tempo no mundo*, porém, “do medo o homem presume estar livre quando não há nada mais de desconhecido. É isso que determina o trajeto da desmitologização e do esclarecimento” (Adorno, 1985, p.27). Entretanto, “todo conteúdo, ele o recebe dos mitos, para destruí-los, e ao julgá-los, ele recai na órbita do mito” (Adorno, 1985, p.23).

Destarte, para destruir os primeiros *Mitos*, a Modernidade recai na órbita de seus próprios *Mitos*, os quais, acreditamos, emergiram a partir da superação do *Cabo do Bojador português* para o surgimento de novas formas de dominação: a consolidação da Monarquia Absolutista, em franca aliança com a burguesia emergente; a globalização, pela diluição das fronteiras locais (feudalismo) e supranacionais (a conquista de novos mundos); e o início do processo de grandes metamorfoses (Franz Kafka) econômicas repaginando-se pela lógica da sua autorreferência, até hoje – *Mercantilismo, Liberalismo e Neoliberalismo*. “São mudanças sem transformações”.

Trata-se da marcha da Modernidade com seu cortejo triunfante, o qual “venceu o desconhecido” (Mito Medieval) para tornar “tudo conhecido, dominado e idêntico a si mesmo” (Mito da Modernidade) que, por meio da colonização capitalista – *navegações* – empregou a lógica do apagamento aos vencidos, a justificação de sua violência para a imposição do “Mito eurocentrista”. Restou aos condenados a *memória do esquecimento*.

Será preciso resgatar a História pelo lampejar de memória esquecida, pois ela é um “profeta com o olhar voltado para trás: pelo que foi, e contra o que foi, anuncia o que será” (Galeano, 2020, p.25).

O esclarecimento de Löwy justifica a adoção desse *percurso não racional*: “o objetivo não é uma volta ao passado, mas um desvio por este rumo ao futuro” (Löwy, 2005b, p.19) que, reforçado pelo método benjaminiano, a História precisa ser “escovada a contrapelo” para compreendermos criticamente as anomalias do presente para ressignificações do futuro.

Enrique Dussel, em seu relevante livro *1492, o encobrimento do outro: a origem do “mito da modernidade”*, reitera: “A Modernidade tem um “conceito” emancipador racional que afirmaremos, que subsumimos. Mas, ao mesmo tempo, desenvolve um “mito” irracional, de justificação da violência, que devemos negar, superar” (Dussel, 1993, p.7).

Ou seja, a Europa reivindicou racionalmente para si o domínio das terras descobertas, a missão de sua evangelização, e a responsabilidade na formação civilizatória dos povos periféricos. Esse foi o *Mito irracional da Modernidade* que justificava a violência do Estado Moderno. E, Espanha e Portugal foram os pioneiros a constituir o “Outro como dominado” e seu “Eu eurocêntrico” como colonizador:

Espanha e Portugal, do final do século XV já não são mais um momento no mundo propriamente feudal. São mais nações renascentistas: são o primeiro passo rumo à modernidade propriamente dita. Foi a primeira região da Europa a ter a “experiência” originária de construir o Outro como dominado e sob o controle do conquistador, do domínio do centro sobre a periferia. A Europa se constituiu como o “centro” do mundo (em sentido planetário). É o nascimento da Modernidade e a origem do “Mito” (Dussel, 1985, p.15).

Segundo Michel Löwy, o uruguaio Eduardo Galeano, um dos maiores ensaístas da América Latina, registra em uma síntese poderosa, os autos de acusação da colonização Ibérica (2005b, p.81), numa perspectiva de superação de seus *Mitos* a partir do Cabo do medo:

Quando Cristóvão Colombo se abalçou a atravessar os grandes espaços vazios a oeste do Ecúmeno, ele aceitara o desafio das lendas. Tempestades terríveis sacudiriam suas naus como se fossem cascas de nozes e as lançariam na boca dos monstros, e a grande serpente dos mares tenebrosos, faminta de carne humana, estaria à espreita [...] Os navegadores portugueses asseguravam que o vento do oeste trazia cadáveres estranhos e às vezes arrastava toras curiosamente talhadas, mas ninguém suspeitava de que sem demora o mundo seria assombrosamente multiplicado (Galeano, 2020, p.29).

Assim, os limites do *Cabo Bojador* foram superados pela Europa, deixando importantes “referenciais oníricos” que passaram a povoar o imaginário da sociedade ocidental e do homem moderno, retratados na *Poesia* de Fernando Pessoa: “Valeu a pena? Tudo vale a pena se a alma não é pequena. Quem quer passar além do Cabo bojador, tem que passar além da dor” (Pessoa, 1972, p.70).

A partir desse ponto, de superação do “Cabo Bojador”, a grandeza da alma do sujeito moderno estava na superação de seus medos. Nesse sentido, tudo valeria a pena! Os fins justificariam os meios (Maquiavel) para a ingressão na Nova Ordem de Mundo: a Modernidade.

Logo, o objetivo do próximo tópico é articular o passado com reminiscências *não racionais* – os *Mitos* – os quais podem estar na base da construção da Modernidade: a *Poesia de Ulisses* e a formação de Portugal de Fernando Pessoa (1972); *Ulisses ou Mito e Esclarecimento*, da obra *Dialética do Esclarecimento* de Theodor Adorno e Max Horkheimer (1985); os comentários de Eduardo Galeano, importante ensaísta argentino e sua obra clássica *As veias abertas da América Latina* (2020); a contribuição de Michel Löwy no seu livro *Aviso de incêndio* (2005b); Enrique Dussel, no seu livro *1492, o encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade* (1993); bem como os referenciais teóricos de Benjamin (1987).

## CAPÍTULO II – DO MITO DA MODERNIDADE AO NEOLIBERALISMO

Uma *Nova ordem de mundo* se impunha a partir das grandes navegações. Era o *Mito da Modernidade*. O Mediterrâneo estava superado diante do desafio de domar o Atlântico para levar a Europa a *Novos mundos*, novos mercados.

Fernando Pessoa (1972), em versos e canções talhou os lusitanos na sua vocação: domar os mares. Com sua catarse poética, “navegar é preciso, viver não é preciso”, e Portugal tornou-se uma potência capitalista.

Nesse Capítulo, apresentaremos os *Mitos* e suas disposições oníricas como os alicerces mais profundos da construção da *Modernidade*, de Portugal e do próprio homem moderno.

Para usufruir dos benefícios desse *Novo tempo*, dos primeiros mercados até o Neoliberalismo, seria preciso tomar o referencial do herói Ulisses: deixar para trás, no “Cabo bojador”, todo resquício de tradição e toda subjetividade humana, para vencer o temido “canto das sereias” (*Aesthesis*). Seria a necessária assunção da razão instrumentalizada.

### 2.1. O Mito das navegações: tudo começou quando Ulisses fundou Portugal [?]

Uma questão de fundo se coloca em nossa Pesquisa: *Por que estaríamos considerando, na arqueologia dos marcos fundantes da Modernidade, o “Mito de Ulisses”?*

Precisamente por identificarmos que a base da cultura grega, fundadora da civilização europeia, na constelação originária de sua sociabilidade, como democracia, humanismo, liberdade, política, artes, racionalismo, visão de mundo, e outras disposições que forjaram a vida e a identidade do ocidente, está diretamente relacionada aos seus “Mitos”. E, Ulisses é o representante primevo e mais original da *desmagificação do mundo antigo e medieval*, para reencantá-lo com a sua *instrumentalidade racional*, marca decisiva da sociedade europeia, a qual passou a ser irradiada ao mundo pela sua “colonização”.

Logo, o “Mito”, nessa escavação histórica, filosófica e literária, é o “lampejo privilegiado”, anulado ou desconsiderado pela historiografia oficial por não demonstrar evidências documentais racionais objetivas, mas que pode ser rico na compreensão e reconfiguração de uma *outra História*, a partir da “colagem de seus fragmentos miméticos”.

Nesse sentido, introduzimos outro poema de Pessoa (1972), o qual entendemos articular primordialmente Portugal como a “Porta de entrada e saída das grandes navegações europeias” para que o *Novo Mundo* fosse dominado. Trata-se do “Mito da fundação de Portugal por Ulisses”, contado em versos pelo poeta português, o qual forjou o imaginário social e cultural da sociedade lusitana:

## ULISSES

O mito é o nada que é tudo.  
 O mesmo sol que abre os céus  
 É um mito brilhante e mudo —  
 O corpo morto de Deus,  
 Vivo e desnudo.

Este, que aqui aportou,  
 Foi por não ser existindo.  
 Sem existir nos bastou.  
 Por não ter vindo foi vindo  
 E nos criou.

(Pessoa, 1972, p.25)

Esse singular *Mito* expressa vigorosamente as *origens oníricas* de Portugal, pelo qual diversas manifestações artísticas locais se expressam até hoje; muitas delas fazendo reviver a memória do mundo grego. Na literatura homérica, o herói *Ulisses* enfrenta as aventuras nos desdobramentos de sua viagem de retorno à Ítaca, seu reino, depois da guerra de Tróia.

Além da originalidade da sua fonte, o “*Mito de Ulisses*” é cantado por referências literárias como Camões, Pessoa, Sophia de Mello B. Andresen, Miguel Torga, Manuel Alegre, Almeida Faria, entre outros poetas e prosadores portugueses. Em especial, destacamos a poetisa Teolinda Gersão que publicou o seu representativo romance *A cidade de Ulisses* (2011).

Concordamos com Pessoa, o *Mito* não é nada na perspectiva da História positivista e linearizada, mas pode ser tudo pela orientação supositiva que a História do mundo ocidental, com toda gama de sua racionalidade, sustenta-se primordialmente pela originalidade de suas crenças e superações, como cita Mary Midgley, em seu livro *A presença dos Mitos em nossas vidas* (2014): “Mitos não são mentiras; e também não são histórias neutras. São modelos imaginativos, redes de símbolos poderosos que sugerem maneiras particulares de interpretarmos o mundo, moldando seu significado” (Midgley, 2014, p.21).

Nesse *percurso poético-narrativo*, para compreendermos a fundação da Modernidade, selecionamos o *Mito de Ulisses* como o “entroncamento do mundo ocidental”, representado pelo herói grego que, na sua viagem de volta à Ítaca *fundou Portugal* e, num movimento cósmico onírico simultâneo, depois de suas aventuras pelos mares dos descobrimentos, volta para os braços de Penélope<sup>8</sup>, sua esposa, que o aguarda tecendo o “tapete da História” da Europa: *o eurocentrismo e as nuances do capitalismo totalitário*.

---

<sup>8</sup> Esposa de Ulisses que fora aconselhada pelo pai a casar-se de novo por se acreditar que o marido não voltaria. Concordante, ela propôs finalizar uma obra de tear. Fiava de dia e desmanchava à noite para esperar o amado.

Ulisses precisa triunfar para voltar à sua pátria, o ocidente europeu, trazendo os presentes para a sua amada: ouro e prata da colonização. O par *Ulisses e Penélope*, do conto homérico, é perfeito para descrevê-lo pela “Doutrina das semelhanças”, conceito instituído por Walter Benjamin, para a compreensão do Todo pela analogia das partes:

Mesmo para os homens dos nossos dias pode-se afirmar que os episódios cotidianos em que eles percebem conscientemente as semelhanças são apenas uma pequena fração dos inúmeros casos em que a semelhança os determina, sem que eles tenham disso consciência. As semelhanças percebidas conscientemente – por exemplo, nos rostos – em comparação com as incontáveis semelhanças das quais não temos consciência, ou que não são percebidas de todo, são como a pequena ponta do *iceberg*, visível na superfície do mar, em comparação com a poderosa massa submarina (Benjamin, 1987, p.109).

Talvez, a “unidade desconciliada temporalmente” pela aventura dos mares do Atlântico, Ulisses e Penélope, possa ser a mais oportuna simbolização da aliança sexualizada entre: *as grandes navegações e a Europa moderna*.

Por um lado, a viagem de Ulisses remonta a vida de desbravamentos e superações nos mares – *Cabo bojador* – fazendo surgir a Modernidade Capitalista, enquanto a aparição da esposa Penélope, como coadjuvante de a narrativa dessa viagem, sinaliza a representação da ausência do herói; ela evidencia a estrutura doméstica que se ressent do “amor econômico do esposo”: “Enquanto Penélope dentro de casa tece diariamente a história na sua roca, Ulisses, lá fora, fabrica o Mito com seus companheiros.” (Mendes, 1972, p.142).

Ulisses simboliza a força externa dos seus domínios, a representação da lógica colonizadora, o diário de bordo das viagens, as lutas pela dominação, a conquista, a comunicação com os povos, deuses e seres mitológicos. Por sua vez, Penélope simboliza o espaço interno da casa europeia. Respectivamente, empreendimento colonizador e Metrópole.

Pelo sensível olhar mimético da escritora Teolinda Gersão, compreendemos como a sociedade portuguesa formou-se, por seus *Mitos e navegações*, tornando Portugal uma potência marítima e colonizadora. A relação entre a história dos gregos e a dos lusitanos é apresentada de maneira indissociável:

Podíamos ler a Odisseia como o primeiro romance europeu, matriz de todos os que vieram depois. A história assentava como uma segunda pele no imaginário de Lisboa: Ulisses parte para a guerra e para o mar, deixando para trás a mulher e um filho. Ao longo dos séculos também nós [portugueses] vivemos essa história de mulheres esperando, sozinhas, e de filhos crescendo sem pai. Foi assim nas cruzadas, nos Descobrimentos, na guerra colonial, na emigração, até ao século XX. (Gersão, 2011, p.39-40).

Nessa perspectiva, o *Cabo bojador* é o *Locus* mais íngreme que divide os mundos: conhecido e desconhecido; Ulisses e Penélope; Antigo/Medieval e Moderno; Europa e periferia; Grécia e Portugal; Metrópole e colônia; racionalidade e subjetividade. E, sobre esse cume mimético sensível, no *Cabo bojador de Ulisses*, podemos identificar o *relampejar de uma reminiscência*, da experiência narrativa do importante *Conto das sereias*, dimensão da memória atemporal, cujo desafio mitológico o grande herói Ulisses se impôs superar para se tornar *o ser racionalizado moderno pelo prejuízo de sua subjetividade*, descrito pela ótica da *Dialética do Esclarecimento* de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer (1985), e pelo conto profano de Franz Kafka, *O silêncio das sereias*, da coletânea de textos *Narrativas do Espólio* (1914-24).

Essas interpretações, filosófica pela *Dialética do Esclarecimento* e literária pelo conto de Kafka, ensejam para o fim do mundo feudal e a morte da tradição, ao mesmo tempo, a inauguração da era Moderna, com o surgimento do *Capitalismo mercantil burguês*, dando início à temporada de sucessivas metamorfoses hegemônicas, sem mudar o seu controle e condução da sociedade ocidental – *Mercantilismo, Liberalismo e Neoliberalismo* –.

A seguir, trataremos da especificidade da superação do *Mito medieval* para o *Mito moderno*. Ou seja, da passagem do estado de incivilidade para a sociedade racionalizada (Hobbes); das relações subjetivas polissêmicas (*Experiência coletiva – Erfahrung*) para a assunção da individualidade objetiva e instrumental (*Frieza burguesa*) pela denúncia do conto de Franz Kafka: *O silêncio das sereias* do Livro *Narrativas do Espólio* (1914-24).

## **2.2. O silêncio das sereias: o colapso da tradição e a nova narração em Kafka**

A “imagem das sereias”, um híbrido de mulher/peixe – humano/animal –, plasmou de tal monta o nosso imaginário social que se tornou uma espécie de “patrimônio imaterial da cultura ocidental”.

Trata-se de uma *potente representação* que sobrevive aos ataques do esquecimento, a qual se encontra nos umbrais de um movimento onírico entre a racionalidade humana e o instinto animal, no limiar entre a *memória e o esquecimento*, constituindo-se no “Mito da Modernidade no Cabo bojador”, cuja multiplicidade de interpretações se entrecruzam entre a narratividade tradicional e o vazio da transmissibilidade moderna, e Kafka tornou-se o representante mais notável:

Com a sobriedade do narrador antigo e o refinamento do *caráter destrutivo*, Kafka hospeda-se nesse campo de ruínas e recolhe os escombros e destroços com que pretende forjar uma outra forma de narrar em face do vazio narrativo que a ele se impõe (Oliveira, 2008, p.300).

Em Kafka, não se sabe ao certo quando ele estava animalizado (burocracia) ou quando se sentia humano (escritor). No expediente normal, Kafka trabalhava em uma Companhia de seguros do Império Austro-Húngaro, no Reino da Boêmia, carregando o fardo de uma função burocrática, agravado pelo fato de testemunhar os casos graves de acidentes de trabalhadores, com quem se solidarizava; depois do expediente, Kafka entregava-se à escrita, pois ele não era um homem que escrevia, mas alguém cujo ato de escrever era a única forma de sobrevivência.

O Biógrafo de Kafka, Ernst Pawel, no Livro *O pesadelo da razão* (1986), sugere que sua vida e obra seriam uma longa reflexão sobre esse “estranho fenômeno”: “O prisioneiro que anseia pela liberdade e que, quando enfim se abrem os portões, recusa-se a sair” (Pawel, 1986, p.188).

Não por acaso, como no caráter ambíguo do *Mito das sereias*, grande parte das suas personagens são animais racionais ocupados com dilemas existenciais aporéticos ou humanos animalizados pelo sistema dominante que apresentam resquícios de linguagem e pensamento que perderam o sentido e o significado de existir. Parece-nos que Kafka, além de substancializar a angústia humana no limite dessa crise, sinaliza-nos a existência dialógica entre esses dois mundos: entre Apolo, o deus da ordem e razão, e Dionísio, o deus da embriaguez e dos instintos. Entre o “consciente e o inconsciente”, Chuvalkin *lampeja o Mito com suas significações*.

Em “O silêncio das sereias” Kafka cita, reelabora e desarticula o mito homérico” (Oliveira, 2008, p.344). Assim, como um “narrador herege” – *Chuvalkin benjaminiano* – sem cerimônias, Kafka abre fendas interpretativas importantes sobre esse clássico *Mito*, enriquecendo-o com a sua metamorfose da impossibilidade, com um inacabamento inquietante, denunciando o “vazio” que passou a predominar do tempo de Modernidade. “Já não se pode mais narrar e Kafka pretende, no entanto, dar forma narrativa a essa impossibilidade [...] acolhe sem concessões a incomunicabilidade da experiência, a dificuldade de articular experiência e palavra (Oliveira, 2008, p.311). Eis o “conto das sereias profanado por Kafka”:

Prova de que também meios insuficientes e mesmo infantis podem servir para a salvação. Para preservar-se das sereias, Ulisses tapou os ouvidos com cera e deixou-se amarrar no mastro. Naturalmente, há muito tempo qualquer viajante poderia ter feito algo semelhante (salvar aqueles que as sereias seduziam de longe), mas em todo o mundo se sabia que isso não seria de ajuda. O canto das sereias a tudo trespassava, até cera e a paixão dos seduzidos teria feito saltar mais do que mastros e cadeias. Contudo, embora talvez tenha ouvido falar a respeito, nisso não pensou Ulisses, que, com plena confiança do bocado de cera e no laço das cadeias, na alegria inocente de seu estratagema, navegou ao encontro das sereias. Mas as sereias têm uma arma ainda mais terrível que o canto: seu silêncio. Embora não haja sucedido, seria contudo pensável que alguém se salvasse de seu canto, mas por certo não de seu silêncio. Ao

sentimento de havê-las vencido com a própria força, à conseqüente exaltação avassaladora, nada de terreno pode resistir. E, de fato, quando Ulisses chegou, as potentes cantoras não cantaram, fosse porque a aparência de felicidade, estampada na face de Ulisses, que pensava em nada mais que na cera e nas cadeias, as fizera esquecer todo canto. Mas Ulisses, por assim dizê-lo, não escutou seu silêncio; acreditava que cantavam e só ele estava isento de ouvi-lo; fugazmente, viu primeiro o menear de seus pescoços, o arfar de seus peitos, os olhos cheios de lágrimas, os lábios entreabertos; mas acreditava que isso pertencia às árias, que, inauditas, o circundavam. Logo porém tudo deslizou de seu olhar preso à distância; diante de sua tenacidade, as sereias desapareceram de todo e, justo quando se encontrava mais próximo delas, nada mais soube a seu respeito. Elas, mais belas que nunca, porém, se erguiam e contorciam, deixavam a horrenda cabeleira ondular ao vento, cravavam as garras nas rochas; já não queriam seduzir senão o quanto possível prender o fulgor dos grandes olhos de Ulisses. Se as sereias tivessem consciência, teriam sido naquele momento aniquiladas; mas assim permaneceram; apenas Ulisses delas escapou. De resto, um apêndice foi aqui legado. Diz-se que Ulisses era tão astuto, era tamanha raposa que mesmo a deusa do destino não conseguiria penetrar no seu íntimo; embora isso não seja concebível pelo entendimento humano, talvez tenha de fato notado que as sereias silenciaram e lhes opôs aos deuses, como uma espécie de escudo, o processo de dissimulação acima (Kafka, 2002, p.104-106).

O cenário mítico das sereias foi totalmente modificado por Kafka, como um narrador privilegiado da História – fora dos contornos oficiais – que volta à “cena do crime” e deixa-nos relevantes *pistas*; não para desvendar casos insolúveis e culpabilizar alguém – para Kafka todos são culpados por existir –, mas reconstituir a “agonia da narração na Modernidade”: a sua impossibilidade. E isso implica na incapacidade humana de orientar a vida pela estrita racionalidade: “Nisso não pensou Ulisses, que, com plena confiança do bocado de cera e no laço das cadeias, na alegria inocente de seu stratagem, navegou ao encontro das sereias” (Kafka, 2002, p.104).

Logo, Ulisses torna-se a representação mais emblemática do “limite entre tradição e modernidade”, entre “consciência de si pelo coletivo” – *Erfahrung* – e “inconsciência de si pelo processo de individualização moderno”: “a figura de Ulisses situa-se no limiar entre a embriaguez com o cosmo do homem antigo e o eu racional arduamente conquistado que conhecerá o seu coroamento com o homem moderno” (Oliveira, 2008, p.93).

A questão central delineada por Kafka, que envolve a trama da relação entre “Ulisses e as sereias”, é a *Linguagem do silêncio*. As sereias estão emudecidas ou se recusam a cantar. Na perspectiva do “emudecimento”, há elementos involuntários externos que forcem o silêncio das árias marinhas. No sentido do “silêncio”, podemos notar certa atitude voluntária, própria da decisão das cantoras aquáticas de se recusarem ao canto. A partir desse raciocínio, abrimos duas linhas interpretativas.

Primeira, *as sereias estão impedidas de cantar*, não em razão da cera e das cadeias que as bloqueiam, mas porque não há mais sentido na transmissibilidade; não há mais quem queira ouvir o “canto da tradição”, os ecos sonoros do passado enriquecidos de significações. As sereias são obrigadas a aposentarem o canto, se calarem diante da inauguração do *Novo tempo de mundo*: o Contrato social Hobbesiano.

Ninguém mais precisa usar metanarrativas desnecessárias, fazer uso de interpretações estéticas, apenas se servir da linguagem lacônica instrumentalizada pelo utilitarismo do mercado: “para que serve isto?”; “o que eu ganho com essa ação?”; “os fins justificam os meios” e outras relações comunicacionais empobrecidas que ganham o seu acabamento nas relações midiáticas de hoje, no tempo da globalização.

Segunda, *voluntariamente as sereias se tornam afônicas*. Elas não cantam mais para “destacarem o silêncio” como a linguagem mais potente e estarrecedora diante da destruição da narração tradicional. Com a agudez do “silêncio”, elas estavam denunciando, como *Angelus Novus* (Paul Klee) a tragédia que estava se abatendo diante da sociedade que se constituía moderna: o preço do depauperamento da subjetividade pela assunção da racionalidade técnica.

Ulisses, como o representante da nova sociedade – *Modernidade* – não pôde entender o canto inaudito pelo empobrecimento da sua experiência – *Erfahrung* –, que as sereias cantavam o grito do desespero pelo “silêncio”, um canto triste no *Cabo bojador*:

Ulisses no entanto – se é que se pode exprimir assim – não ouviu o seu silêncio, acreditou que elas cantavam e que só ele estava protegido contra o perigo de escutá-las. Por um instante, viu os movimentos dos pescoços, a respiração funda, os olhos cheios de lágrimas, as bocas semiabertas, mas achou que tudo isso estava relacionado com as árias que soavam inaudíveis em torno dele (Kafka, 2002, p.105).

Na reelaboração do *Mito das sereias*, por Kafka, o herói Ulisses perde a qualidade épica de guardião da memória narrativa em Homero para inaugurar a “transmissibilidade vazia da Modernidade” pelo *Silêncio das sereias* e pelo “empobrecimento dos sentidos de Ulisses”.

Nesse recorte temático, apresentamos Kafka como o narrador moderno que se expressa pelo vazio da transmissibilidade deixado pela crise da narração tradicional, aqui expressado pelo *Conto kafkiano*. “Para Benjamin, Kafka experimentou como nenhum outro escritor moderno o dilaceramento entre a experiência da tradição e a vivência do indivíduo moderno” (Oliveira, 2008, p.290). A seguir, nosso estudo se concentrará sobre as afetações do *esvaziamento da Experiência* na subjetividade humana e a sua relação com a *Frieza burguesa*.

### 2.3. Ulisses e o canto das sereias: Empobrecimento da experiência e Frieza burguesa

Tradição e narração: *as narrativas de Ulisses e o canto das sereias*. Seria injustificável em nossa Tese prescindir de tão importante *Mito* que está profusamente relacionado às bases da “racionalidade instrumental do Iluminismo”, o qual serviu de objeto de pesquisa para Theodor Adorno e Max Horkheimer no clássico livro *Dialética do Esclarecimento*, de 1947. Para os autores, o *Mito ulissiano e suas aventuras* fundam o *Mito da modernidade*.

Somam-se à companhia desses referenciais teóricos as considerações de Walter Benjamin sobre a crise da narração e o empobrecimento das relações sociais e do próprio sujeito moderno; e de Andreas Gruschka, em seu livro *Frieza burguesa e educação* (2014) o qual denuncia o correlato *Mito da Modernidade* como o ambiente privilegiado para a constituição da “nova consciência burguesa”: apatia social, indiferença ao Outro e exacerbação do indivíduo.

#### Canto XII de Odisseia: o canto das sereias de Homero

Logo já está realizado isso tudo; atenção ora presta ao que te passo a dizer: aliás, há de um deus recordar-te.

Primeiramente, hás de ir ter às Sereias, que todos os homens que se aproximam dali, com encantos prender têm por hábito.

Quem quer que, por ignorância, vá ter às Sereias, e o canto delas ouvir, nunca mais a mulher nem os tenros filhinhos hão de saudá-lo contentes, por não mais voltar para casa.

Enfeitiçado será pela voz das Sereias maviosas. Elas se encontram num prado; ao redor se lhe veem muitos ossos de corpos de homens desfeitos, nos quais se engrouvinha a epiderme.

Passa de largo, mas tapa os ouvidos de todos os sócios com cera doce amolgada, porque nenhum deles o canto possa escutar.

Mas tu próprio, se ouvi-las quiseres, é força que pés e mão no navio ligeiro te amarrem os sócios, em torno ao mastro, de pé, com possantes calabres seguro, para que possas às duas sereias ouvir com deleite.

Se lhes pedires, porém, ou ordenares, que os cabos te soltem, devem mais forte amarras à volta do corpo apertar-te.

(Homero, 2015, Canto XII)

O objetivo desse tópico é retomar o conceito de “pensamento narrativo” de Luis Inácio Oliveira de seu livro *Do canto e do silêncio das sereias: um ensaio à luz da teoria na narração de Walter Benjamin* (2008) que, em contraposição a um *pensamento racional dedutivo*, inscreve o nosso trabalho na perspectiva de “capturar, juntar e colar” possíveis “imagens oníricas perdidas” na História oficial através da reconstituição benjaminiana pela *Poética épica ulissiana* da literatura:

Nesse sentido, para Benjamin, a *literatura* não constitui tão-somente uma fonte de referências para sua reflexão; antes, em sua ensaística literário-filosófica, o *pensar e o poetar* se compõem e se interpenetram numa forma escritural singular, ao ponto de Hannah Arendt nela reconhecer uma experiência do *pensamento poético-narrativo* que opera por metáforas e no propósito de “descobrir novas formas de tratar do passado” (Oliveira, 2008, p.21).

Numa primeira incursão, pela *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer, busca-se consagrar, à luz da interpretação de *Odisseia de Ulisses*, ou também chamado de *Odisseu*, uma “narrativa fundadora da civilização ocidental moderna”: a dialética da sombra e luzes, do irracional e racional, o Mito e o Esclarecimento, que funda e faz presidir hegemonicamente a “racionalidade instrumental” no Ocidente, revelando o percurso civilizatório ambíguo de um progresso racional e processo social de regressão. Trata-se da constituição da Modernidade:

Na epopeia, que é o oposto histórico-filosófico do romance, acabam por surgir traços que se assemelham ao romance, e o cosmo venerável do mundo homérico pleno de sentido revela-se como obra da razão ordenadora, que destrói o mito graças precisamente à ordem racional na qual ela o reflete (Adorno & Horkheimer, 1985, p.47).

Outrossim, demonstraremos como a sociedade quinhentista europeia se desenvolveu, e, enredada em seus *Mitos* pôde se superar no “Cabo bojador” (Ulisses), através das grandes navegações que dominaram o Atlântico para inauguração da Modernidade, do qual passou a irradiar a sua padronização civilizatória aos *menos diferentes* e a exclusão sistemática dos *mais diferentes* (Outro) em um processo positivista de afirmação identitária econômica (Penélope).

Como consequência, passou-se a ocorrer a rejeição e o rebaixamento do “não europeu”, ou o “en-cobrimento do Outro”, que segundo Enrique Dussel será o “mecanismo de dominação e da violência sistematizada”, típico da lógica do Capitalismo moderno, o qual se consolidou no contexto das grandes navegações.

Assim, o mercado deixou de ser local, no Mediterrâneo, para ser Global, a partir da conquista do Atlântico, gerando o lado perverso da Modernidade: a sua Colonização.

A Europa provinciana e renascentista, mediterrânea, se transforma na Europa “centro” do mundo: na Europa “moderna” [...] Trata-se de chegar a uma definição “mundial” da Modernidade na qual o Outro da Europa será negado e obrigado a seguir um processo de “modernização” [...] Dissemos que os “descobrimientos” são uma experiência quase científica, estética e contemplativa. É uma relação “Pessoa-Natureza”, poética, técnica, administrativa, embora ao mesmo tempo comercial, no sentido mercantilista do mundo Mediterrâneo, anterior à expansão atlântica. Na Europa latina do século XV, Portugal certamente tomou a dianteira (por se encontrar no *Finis Terrae* – no final da terra –, país do Atlântico mais perto da África tropical – de modo diferente da Inglaterra – espaço de frutífero comércio (Dussel, 1993, p.33).

A formação da identidade europeia, ocidentalizada pela cultura greco-romana, cristã e universalizada, foi impulsionada pelos ventos das grandes navegações para *Novos mundos*, e torna-se fundamental para a compreensão da “centralização do poder pelas instituições modernas” que seguiram o seu curso dirigindo a sociedade mundial até hoje, sem as quais o Capitalismo – *Mercantilismo, Liberalismo e Neoliberalismo* – seria inoperante: a política centralizada no poder absoluto do rei; o Capitalismo mercantilista; os exércitos; a moeda nacional; os bancos; o direito uniformizador para garantir heranças, cargos, privilégios e a propriedade; a burocracia estatal; e a escola padronizada e padronizadora de mentalidades.

Não podemos esquecer das cruzadas na Europa, a exemplo dos espanhóis católicos em Granada que expulsaram os mouros (1492), como uma atitude exemplar da pureza europeia.

Nesse sentido, a religião tornou-se importante no papel de coesão social, como já visto, colaborando para a dominação e reprodução de valores, uma vez que tem acesso tanto na esfera pública quanto na ordem privada da sociedade. Apesar de certa laicização do Estado, na Modernidade, essa separação foi mais formal que efetiva, do ponto de vista de sua influência:

A façanha do descobrimento da América não poderia se explicar sem a tradição militar da guerra das cruzadas que imperava na Castela medieval, e a Igreja não se fez de rogada para atribuir caráter sagrado à conquista de terras incógnitas do outro lado do mar (Galeano, 2020, p. 30).

A *Colonialidade*, talvez, tenha sido a face mais obscura do processo decorrente das navegações e descobrimento do *Novo mundo*. Refere-se a um conceito que foi introduzido inicialmente pelo sociólogo peruano Anibal Quijano, no final dos anos 1980 e no início dos anos 1990, como um “efeito colateral do desenvolvimento da Modernidade”, cujo germe patológico foi provavelmente identificado preliminarmente na *Dialética do Esclarecimento* (Adorno & Horkheimer) quando o *sujeito ulissiano*, protótipo do sujeito moderno, subjugou a sua própria subjetividade para atravessar/superar o *Cabo do medo*.

Assim, a sistematização funesta e universal do “en-cobrimento do Outro”, a partir da Colonialidade moderna, que se espalhou no mundo, teve como premissa a “colonialidade de si mesmo”:

O enrijecimento do eu racional e civilizado é alcançado graças à introjeção do sacrifício sob a forma de renúncia, pela conversão do ritual sacrificial externo em sacrifício pulsional interno, pelo recalque de tudo o que, no homem, recorde sua existência natural, pela disciplina do corpo e pelo domínio das paixões e dos desejos que se opõem à ordem civil da sobrevivência e do trabalho. Com o sacrifício constitutivo do sujeito racional em favor da sobrevivência, sacrifica-se ao mesmo tempo a vida, não apenas em seus elementos pulsionais, mas também em sua força criativa (Oliveira, 2008, p.154).

Nesse sentido, “vida sacrificada” é a condição *sine qua non* para ingressar e ser socializado na Modernidade pelo custo do depauperamento de suas faculdades sensíveis, bem representado pela figura do herói Ulisses, de quem a emblemática referência deve ser seguida para a colonialidade estruturalizante, como descreve Sigmund Freud em seu clássico *O mal-estar na civilização*, publicado em 1930:

A vida humana em comum se torna possível apenas quando há uma maioria que é mais forte que qualquer indivíduo. Então o poder dessa comunidade se estabelece como “Direito”, em oposição ao poder do indivíduo, condenado como “força bruta”, Tal substituição do poder do indivíduo pelo da comunidade é o passo cultural decisivo [...] o resultado final deve ser um direito para o qual todos – ao menos todos os capazes de viver em comunidade – **contribuem com sacrifício de seus instintos** (Freud, 2011, p.40, Grifo nosso).

E, por correlata necessidade, para satisfazer às exigências pautadas por uma “relação econômica básica de troca”, desenvolvida pelo processo civilizatório meritocrático moderno, o mesmo de ontem e de hoje, sobre a inescapável adaptação e sobrevivência social, somente aqueles que puderem se derrotar no *Cabo Bojador*, sobrepujar os valores primordiais de sua subjetividade, como fez Ulisses, poderão ter acesso ao mercado do *Novo mundo*, mediante o “escambo”: a habilidade da razão instrumental em troca da experiência subjetiva humana. Hoje, para socializar-se no mercado, a prática do “escambo do eu” é inescapável no *Cabo Bojador*:

O recurso do eu para sair vencedor das aventuras: perder-se para se conservar, é a astúcia. O navegador Ulisses logra as divindades da natureza, como depois o viajante civilizado logrará os selvagens oferecendo-lhes contas de vidro coloridas em troca de marfim (Adorno & Horkheimer, 1985, p.50).

Assim, em atualização qualitativa, da mesma maneira que os “indígenas do Novo mundo” foram vilipendiados pelo engano do “escambo astucioso” dos europeus, que deixavam “quinquilharias cintilantes” em troca de carregamentos de madeiras, em especial o pau-brasil, devastado junto com a identidade do Brasil, pela colonização portuguesa, o homem moderno operou o “escambo reverso” no processo civilizatório: entregou todo o seu patrimônio humano em troca de sua “coisificação”, a qual passou a vigorar com todo o seu fulgor no mercado.

O escambo praticado no caminho para o *Novo mundo*, depois de vencer o limite imposto pelo *Cabo Bojador*, em síntese, representou o “empobrecimento da experiência humana moderna” e o início de sua truculência para a sobrevivência no mercado.

Pelos estudos da psicanálise freudiana, todas as pulsões primordiais, os instintos originários, quando recalçados, e que não encontram realizações para os anseios da própria condição humana, retornam em “potencialidade de violência e destruição”, tanto no indivíduo quanto na esfera da relação pública.

Ou seja, tanto mais intenso o recalque das forças miméticas deixadas no *Cabo bojador*, tanto mais os impulsos reprimidos retornarão em mimeses de perversidade:

Esse obscuro parentesco entre o recalque violento da *mimesis* originária e a irrupção de *mimesis* perversa ressurgiu de forma extrema no fascismo e no anti-semitismo. Não por acaso, a problemática da *mimesis* é retomada após os quatro ensaios que compõem a estrutura fundamental da Dialética do Esclarecimento num longo e instigante conjunto de notas intitulado “Elementos de anti-semitismo: limites do Esclarecimento” (Oliveira, 2008, p.161).

Preliminarmente, aqui se encontra uma “questão chave” para a Educação. Por não reconhecer a primordialidade das *condições miméticas*, próprias da constituição, identidade, linguagem e significações humanas, a civilização moderna ocidental cai no reverso que tanto condena: *a barbárie*.

Citando Gagnebin, Oliveira destaca o reconhecimento de Adorno sobre esse “conhecimento poético” em Benjamin, *não racional*, que se opõe conhecimento instrumental:

Esse modo de pensar mimético que Adorno reconhece em Benjamin permite deslocar a noção de *mimesis* para além de uma acepção restrita como comportamento regressivo e **compreendê-la como uma forma poética de conhecimento**, como uma “aproximação não violenta” (Gagnebin, 1997a, p.103) que se opõe ao modelo instrumental do conhecimento como dominação (Oliveira, 2008, p.165, Grifo nosso).

Nessa perspectiva, de um recalçamento da *mimesis*, o desvelamento do “novo encanto moderno” tornou-se possível. Ou, nas palavras de Weber, a razão instrumental ordenadora do *Novo mundo* só pôde se manifestar pelo seu “desencantamento”. Trata-se de uma “*Dialética de desencantos e novos encantos*” na sociedade moderna no seu *Novo tempo* de mundo:

Nessa dialética “encanto e desencanto”, como se verifica em Weber, Adorno e Horkheimer, o processo de racionalização ocidental conduziu a uma dimensão de vida na qual o homem trava uma luta frenética, não mais para controlar as forças da natureza ou exorcizar os deuses e demônios primitivos; mas, para debelar o sofrimento de uma existência carente de sentido. Esta é a pergunta chave: em meio a tanta modernidade, onde está o sentido da vida? (Correia, 2018, p.80).

Em minha Dissertação de Mestrado, *Ainda em Auschwitz...? A barbárie e a banalidade do mal no Neoliberalismo: diálogo crítico a partir de Theodor Adorno e Hannah Arendt* (2018), busquei apresentar essa “dialetricidade de visão de mundo”, a partir da relação móbil entre “desencantamento do mundo” (Weber) e “reencanto de Mitos modernos” (Adorno e Horkheimer), os quais podemos estar enredados, segundo a nossa Tese, até os dias de hoje.

Pela visão de mundo do “Desencanto da tradição”:

Pelo sentido moderno do desencanto, em que o homem se vê esterilizado de sua humanidade mais essencial, resta-nos a crise das utopias que nos fragiliza da possibilidade de um mundo mais humano, livre, solidário e igualitário. Desencanto como a difusão da brutalidade do capitalismo que a tudo transforma como uma espécie de Rei Midas, tudo o que toca em coisas de mercado, inclusive o próprio homem. Desencanto como ceticismo do ser humano de fazer o bem pelo bem. Desencanto como desistência das verdades absolutas para ceder lugar ao relativismo do sujeito autocentrado e feliz com aquilo que reflete como seu espelho (Correia, 2018, p.79).

Pela visão de mundo de “Encanto Moderno”:

Pela perspectiva do encanto capitalista, a sociedade tem renunciado todas as categorias de sua própria subjetividade humana para se entregar incondicionalmente ao canto tácito das sereias do mercado; essas emergem das profundezas da competitividade e consumo inundando o imaginário dos homens com suas promessas irrefutáveis que seremos felizes pelo privilégio do consumismo. Essas sereias do mercado devoram a subjetividade dos homens para lhes conferir uma nova identidade, cultura e sentido de vida. É a reificação da vida e a fetichização da mercadoria para a constituição do novo ser coisificado para o mercado (Correia, 2018, p.79).

Em nossa Tese, como extensão da dialética “desencanto e encanto”, ainda nesse tópico, passamos a aprofundar o estudo sobre *a constituição do sujeito na Modernidade*, a partir de outra dialeticidade: *o empobrecimento da experiência* (Walter Benjamin) e *a constituição da frieza burguesa* (Andres Gruschka).

Esse aprofundamento, quase nos limítrofes da Psicanálise, se justifica pela necessária compreensão sobre os “mecanismos subjetivos” que estão por trás das cortinas da “objetividade do mercado”, e que podem explicar a brutalização do humano em um beco sem saída (Kafka) e, também, para podermos identificar quais são as instâncias subjetivas que passam a formar o ser moderno, para discutirmos o sítio da ação educacional.

O pensamento dos frankfurtianos aponta para uma perspectiva de barbárie regressiva, alinhado ao pensamento benjaminiano de “empobrecimento da experiência”, pela condução inexorável de um progresso sem fim, que tanto atinge a experiência sensível sobre o mundo e sociedade, “ligada à proximidade das coisas mesmas” (Adorno & Horkheimer, 1985, p.46), como também causa prejuízo à razão subjetiva: “o intelecto autocrático, que se separa da experiência sensível para submetê-la” (ibid., 1985. p.46-47):

O que se requer do pensamento, num mundo totalmente administrado, é a sua limitação à mera organização e administração – o astucioso Ulisses antecipa assim a racionalização instrumental dos burocratas. Os remadores, mais próximos da vida concreta e do mundo sensível de onde brota a *aesthesis*<sup>9</sup> como experiência, têm, no entanto, os seus ouvidos tapados [...] os ouvidos moucos dos marinheiros aparecem, então, como emblema da regressão que atinge a experiência do mundo sensível: o depauperamento brutal dos sentidos constitui o índice do aniquilamento da *aesthesis* como forma de experiência (no sentido vigoroso da *Erfahrung benjaminiana*) e, portanto, como forma de conhecimento. (Oliveira, 2008, p.194).

Em seu tempo de vivência no mundo, Benjamin constata o empobrecimento da experiência humana (*Erfahrung*) no limite de seu esvaziamento, quando a “mudez” se abateu sobre a sociedade diante das catástrofes da I Guerra Mundial (1914-18).

Por *tapar os ouvidos* à dimensão sensível – *Aesthesis representada pelo canto das sereias* – em favor do positivismo instrumental, a sociedade tornou-se vítima de sua própria regressão: *a mudez de sua humanidade*. Logo, ciência, política, economia, cultura e educação, instâncias de instituições humanas, *se empobreceram* para servirem ideologicamente ao Sistema operante.

---

<sup>9</sup> *Aesthesis*. Sua interpretação remonta ao mundo grego clássico (Platão e Aristóteles) que, traduzido, significa sensibilidade, percepção pelos sentidos, que trata da constituição humana. Muito mais que uma condição estética relacionada à arte e ao “Belo”, refere-se, em especial, a uma “faculdade de pensar” o mundo, a sociedade e a vida.

Uma experiência quase cotidiana nos impõe a exigência dessa distância e desse ângulo de observação. E a experiência de que a arte de narrar está em vias de extinção. São cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente. Quando se pede num grupo que alguém narre alguma coisa, o embaraço se generaliza. É como se estivéssemos privados de uma faculdade que nos parecia segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências. [...] Uma das causas desse fenômeno é óbvia: as ações da experiência estão em baixa, e tudo indica que continuarão caindo até que seu valor desapareça de todo [...] Com a guerra mundial tornou-se manifesto um processo que continua até hoje. No final da guerra, observou-se que os combatentes voltavam mudos do campo de batalha, não mais ricos, e sim mais pobres em experiência comunicável (Benjamin, 1987, p.198).

A crise da narração, como aponta Benjamin, está diretamente associada ao “empobrecimento da experiência” humana (*Erfahrung*). Ficamos “mudos” pela incapacidade de transmissibilidade; não conseguimos intercambiar experiências comunicáveis, pois a nossa faculdade sensível – *Aesthesis* – tornou-se irrelevante ante a “hipertrofia da razão instrumental” no mundo:

Ao amarrar-se obstinadamente ao mastro, sem, no entanto, tapar os ouvidos como os remadores, Ulisses pretende domesticar a fruição estética, submetendo-a aos limites impostos pela racionalidade instrumental, e retirar da *aesthesis* o seu caráter de experiência e conhecimento, reduzindo-a a uma bela e reconfortante ilusão (Oliveira, 2008, p.196).

Portanto, essa crise da narração, a que se refere Benjamin, afeta as relações sociais, e o ser humano quando decidiu, a partir da Modernidade, esvaziar sua “faculdade sensível” em prol da sobrevivência (adaptabilidade social), resistindo, assim, ao “canto da subjetividade estética” com o objetivo de atravessar o *Cabo bojador* em direção à sua realização no mercado de trabalho e consumo, cuja orientação segue uma padronização: Ulisses, o sujeito burguês civilizado.

A figura do burguês civilizado antecipada por Ulisses mantém uma atitude conservadora em relação à fruição artística, pois pretende, **num mundo racionalizado e desencantado**, reaver, como uma espécie de resíduo mágico recolhido na sua esfera privada, o valor de culto da obra de arte desfigurado pelo processo de ruptura que Benjamin descreveu como destruição da aura (Oliveira, 2008, p.196, Grifo nosso).

Nesse sentido, pontuamos a perda da “aura estética do sujeito”, a negação das condições humanas mais autênticas, como o “empobrecimento da experiência”, as quais são deixadas ou subjugadas no *Cabo bojador* para a constituição e ascensão da “nova subjetividade moderna”: *a Frieza burguesa*. Trata-se do acabamento fino do “eu moderno”, depois do *Cabo bojador*:

Na *Dialética do Esclarecimento*, fala-se da frieza de maneira explícita pela primeira vez no capítulo de Odisseu, mais precisamente no ponto em que a formação de um modelo da “civilização ocidental burguesa” não se refere ao domínio da natureza externa ou socialmente à divisão de trabalho, mas à civilização da natureza interior: o desenvolvimento da hábito burguês exige a supressão de tais impulsos instintivos, que poderiam impedir o próprio progresso (Gruschka, 2014, p.49).

Segundo Andreas Gruschka<sup>10</sup>, em seu importante livro *Frieza burguesa e educação* (2014), em que ele faz germinar um aprofundamento de pesquisa em torno do conceito de *Frieza burguesa* que, segundo o autor, está presente no pensamento de várias obras dos frankfurtianos:

A partir dessa base é possível compreender as muitas indicações para a frieza que encontradas em todos os textos principais da teoria crítica, a começar pela *Dialética do Esclarecimento*, especialmente impressionantes e comparativamente extensos em *Mínima Moralia* e na *Dialética Negativa* de Adorno, como também em textos menores (Gruschka, 2014, p.45).

Como comprova Gruschka, a *Frieza burguesa* é o eixo norteador de toda a *Dialética do Esclarecimento*: “o topos moral-filosófico central nos escritos de Horkheimer e Adorno foi a frieza burguesa” (Gruschka, 2014, p.41), da qual Adorno deslocará, mais tarde, uma conclusão basilar na obra *Dialética negativa*: “que a “frieza” seria o princípio básico da subjetividade burguesa” (Gruschka, 2014, p.41). Nesse sítio de estudo, sobre a constituição da “nova subjetividade moderna”, já entendemos que a *Frieza burguesa* é “consequência e causa” da/para a nova subjetividade moderna.

Como consequência, compreendemos uma perspectiva da “inconsciência do sujeito”, o qual empobrecido de suas “experiências comunicáveis”, ao longo de sua formação educacional, trajetória de vida e necessária adaptação ao meio social, exige tacitamente a renúncia de seus valores humanos e condições de subjetividade, assumindo a “forma de insensibilização”:

A frieza remete à necessidade de acreditar no progresso para que o valor que os homens devem pagar pelo seu progresso não penetre na sua consciência. Ela torna-se nítida na perda da sensibilidade, nos atos das vítimas, tanto da própria história quanto também da história em comum dos homens que hoje comparativamente vivem bem nos atos de ignorar, suprimir, racionalizar (Gruschka, 2014, p.49).

---

<sup>10</sup> **Andreas Gruschka** é doutor e livre-docente (habilitiert) pela Wilhelms-Universität, Westfalia, e professor titular do Instituto de Educação da Universidade Johann Wolfgang Goethe, Frankfurt, Alemanha. Gruschka é um dos pesquisadores atuais na Alemanha que continua a tradição dos primeiros filósofos do Instituto de Pesquisa Social, ou, Escola de Frankfurt (Max Horkheimer, T. Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin, Jürgen Habermas).

Numa perspectiva causal – consciente – podemos aludir ao possível “Projeto burguês de dessensibilização” para a constituição da *Frieza burguesa* na sociedade, como necessária “condição de imoralidade” que, segundo Gruschka, será necessário para a adaptabilidade do mercado, de ontem e de hoje:

A imoralidade da forma de reprodução está na racionalidade do mercado: porque a vida de cada um não está evidentemente assegurada, cada membro da sociedade é forçado ao particularismo. Da organização racional de mercado advém o mais geral imaginável, a sobrevivência dependente do trabalho de adaptação, sempre individual (Gruschka, 2014, p.64).

Nesse sentido, o ser social é “vítima”, mas, também é “agente” de sua decisão sobre a “necessária adaptação e conservação” no meio social, cujas exigências estão perspectivadas para o mercado de trabalho e consumo.

Outrossim, o sujeito histórico, a partir da Modernidade, depois do “Cabo bojador”, precisou deliberadamente optar pela sua *frieza*, e isto implicou na instrumentalização do “eu”, da vida e, em especial, da relação com o “Outro”. Logo, usando a linguagem de Émile Durkheim, a “frieza burguesa” tornou-se *fato social*<sup>11</sup>, a “pedra angular gélida” pela qual todas as relações sociais estão em órbita.

De acordo com as palavras de Adorno, a socialização total dos indivíduos é temerosa. Presos à sociedade, eles experimentam a sua nulidade. Eles experimentam o sistema fechado por meio do comportamento frio dos outros e por estarem obrigados a se capacitarem para a *frieza* (Gruschka, 2014, p.63).

Segundo Gruschka, essa impassividade de perceber a sociedade, a vida e o “Outro”, a brutal indiferença dos indivíduos, não é novo; remonta-se à época ulissiana em que o sujeito burguês frui do “empobrecimento da experiência” para o pensamento racionalizado, articulado à sua linguagem instrumental:

A linguagem da descrição em si não é exatamente fria, mas sim a sua redução para exatidão no sentido de uma observação indiferente. A linguagem torna-se um meio ideológico da aspiração de objetividade, onde está oculta aquilo que o descrito significa para os homens. Então, impassibilidade como um modo de perceber onde a dureza do olhar sem compaixão não se deixa amaciar por nenhuma intervenção moral não é uma invenção do século XIX, **já tinha sido utilizada por Homero** (Gruschka 2014, p.51, Grifo nosso).

---

<sup>11</sup> **Fato social.** Conceito construído por um dos fundadores da Sociologia, o francês Émile Durkheim (1858-1917). Para Durkheim, o “Fato social” é o conjunto de regras e tradições sancionado pela sociedade o qual passa a ser árbitro de suas condutas sociais. Assim, o fato social obriga o ser humano a se adaptar às regras sociais.

Segundo Gruschka, há uma ontogênese da *Frieza burguesa* que está associada à Educação – o seu caráter socializador – pela qual abre-se uma intensa discussão sobre a importância do lugar da Escola que pode estar contraditoriamente servindo aos interesses da instrumentalização do sujeito social ao mercado, invés de estar a serviço da formação humana integral:

Os casos estudados comprovam a frieza burguesa na interação socializadora que é uma dimensão característica da educação pública: a frieza é produzida por meio de aceitação, desconhecimento e reprodução da contradição entre a aspiração moral e o efeito real da educação. (Gruschka, 2014, p.331).

Esses apontamentos realçam de maneira crítica, na relação do processo educacional com o aluno, em grande medida, certa alienação dos Professores e da estrutura escolar; pois, quando aceitamos passivamente os ditames da semiformação<sup>12</sup> pressupõe-se o total desconhecimento dos perigos da constituição da *Frieza burguesa* como o conseqüente imediato do empobrecimento da *Experiência* na formação discente e, diante desses desdobramentos, só restará a reprodução desse fenômeno da desensibilização.

Nesse campo de discussão, Gruschka também traz à tona o “declínio do *éthos* do professor”, destacando a polêmica que envolve a discussão sobre a sua autoridade. Autoridade, aqui demarcada, como o referencial da tradição – conceito benjaminiano na obra *O narrador* – que foi perdido pela ascensão do utilitarismo do conhecimento e pela democratização da Escola que, sobre essa temática ligada à discussão da “Autoridade”, discutiremos no Capítulo III (3.3): *Carta ao Pai* e o Tipo ideal de dominação e (3.4) Colonização política e Colonialidade da *Aesthesis*.

As suposições publicamente discutidas sobre o “declínio do *éthos* do professor” operam com a figura da decadência: as gerações de professores de hoje (na verdade, nas escolas trabalham várias gerações) não teriam mais a força para dedicar-se à sua tarefa pedagógica, não teriam mais “coragem” de “educar”, de modo que as virtudes dos professores relacionadas a dar o exemplo escorregariam água abaixo [...] Com o *éthos* do professor, que precisa ser restaurado, deve-se renovar a educação de valores que resgate a autoridade (Gruschka, 2014, p.345).

Até aqui, nossas considerações elencaram a maneira como estão relacionadas direta e indiretamente o *Empobrecimento das relações comunicáveis* – esvaziamento da narração – e a constituição da *Frieza burguesa*, sendo que essa conjugação pode estar sendo potencializada pela própria Educação quando não permitimos a crítica no interior dessa esfera formativa.

---

<sup>12</sup> Semiformação (*Halbbildung*). Temos conhecimento da “não atualização” desse conceito adornoiano de 1959 (formação regressiva em função de sua exclusiva adaptabilidade social pelo sistema hegemônico) para os dias de hoje (Neoliberalismo); porém, segundo Gruschka “isso não significa que não se possa continuar observando a produção da semiformação na escola. Mas para isso é necessário utilizar com cuidado [...]” (Gruschka, 2020, p.14).

#### 2.4. Linguagem e poder no Mito do Leviatã: da organização social ao mercado

A sociedade pós-medieval precisava se pacificar das intolerantes e sangrentas guerras religiosas, pelo Advento da Reforma Protestante (1517), e a noção de Estado se desenhava para a organização de uma sociedade sob a égide da Doutrina dos direitos divinos dos reis.

Para tal conjuntura, seria necessário evocar uma figura de “credibilidade religiosa” para pacificação e organização da *Nova ordem de mundo*: o Estado Absolutista. Essa façanha política/social/religiosa coube a Thomas Hobbes (1588-1679) e seu “Pacto social”, o qual evocou o monstro bíblico de credibilidade, pelo “medo” que causava, o *Leviatã*, com sua *Linguagem de poder*, para dar segurança jurídica ao incipiente mercado capitalista.

O objetivo desse tópico é buscar compreender: *Como Hobbes conseguiu “plasmar” o “Mito do Leviatã” na sociedade moderna, tendo em vista que a Modernidade passava pelo processo de desencantamento do mundo (Weber)? Não seria uma contradição diante da racionalidade científica emergente? E, quais os mecanismos empregados por Hobbes para o êxito dessa rede poderosa de símbolos?*

Nossa Tese não entra nas veredas de estudos econômicos, ainda que sejam importantes; pretende “lançar luzes no que está por trás desse cenário ciência/política/mercado” para desvendar a tangibilidade da “estrutura simbólica” que impactou “subjetividades” forjando novas condutas e mentalidades na aurora da Modernidade. Guiando-nos por Benjamin, faremos uma *escavação onírica da História*. “O historicista apresenta a imagem “eterna” do passado, o materialismo histórico faz desse passado uma experiência única” (Benjamin, 1987, p.230-231).

Para tal levantamento historiográfico, nos valeremos dos apontamentos do especialista nas obras de Hobbes, Renato Janine Ribeiro: *A marca do leviatã: linguagem e poder em Hobbes* (2003) e *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo* (1999); a obra clássica de Thomas Hobbes *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil* (1651).

Sobre o *Iluminismo nascente*: “todo conteúdo, ele o recebe dos mitos, para destruí-los, e ao julgá-los, ele cai na órbita do mito” (Adorno & Horkheimer, 1985, p.23). Nesse quadro teórico, nossa hipótese se assenta na ideia de que a Modernidade não superou os *Mitos* como pretendia, ao contrário, tacitamente se serviu de outros para lançar as bases de uma nova concepção de mundo, o binômio totalitarista: *o Estado Absolutista Moderno e o Capitalismo Mercantilista*. O primeiro se desvaneceu na Revolução Francesa (1789) pela destruição necessária de sua totalidade, tornando-se democracia para a ascensão da burguesia ao poder; o segundo sofreu suas metamorfoses (Kafka) pela lógica da “destruição criativa” para atender seus mercados, repaginando-se de *Mercantilismo* ao *Liberalismo* e, hoje, no *Leviatã Neoliberal*.

Thomas Hobbes foi o “primeiro contratualista da Modernidade” que se notabilizou sobre os escombros do desmoronamento da era medieval. Impactado pela *Revolução Copernicana*<sup>13</sup> e pelo seu grande Mestre Galileu Galilei (Geometria), Hobbes ambicionou fazer a mesma *Revolução na Filosofia Política da Modernidade*; e para tal, iniciou os seus argumentos contra o “morto” que a Ciência de Copérnico já havia sepultado, a saber, o Pai da Filosofia Medieval escolástica, Aristóteles e seu *Naturalismo político*, o qual fundamentava a ideia de que a sociedade se *organizava naturalmente* em razão dos homens serem “animais políticos”:

Aqueles que perscrutarem como maior precisão as causas pelas quais os homens se reúnem, e se deleitam uns na companhia dos outros, facilmente hão de notar que isto não acontece porque naturalmente não poderia suceder de outro modo, mas por acidente. Isso porque, se um homem devesse amar outro por natureza – isto é, enquanto homem –, não poderíamos encontrar razão para que todo homem não ame igualmente todo homem, por ser tão homem qualquer outro, ou para que frequente mais aqueles cuja companhia lhe confere honra ou proveito. Portanto, não procuramos companhia naturalmente e só por si mesma, mas para dela recebermos alguma honra ou proveito; estes nós desejamos primariamente, aquela só secundariamente (Hobbes, 1998, p.260).

A sentença crítica hobbesiana, sobre o *Naturalismo aristotélico*, poderia ser expressa na seguinte argumentação: se a sociedade existisse naturalmente, os indivíduos não visariam a interesses e vantagens particulares entre si; mas sabemos que os indivíduos visam a interesses e vantagens particulares entre si; logo, *a sociedade não pode existir naturalmente como pretendia Aristóteles*. Nesse aspecto, Hobbes é basilarmente cético sobre o conceito de “virtuosidade humana” (Aristóteles) quando se está em jogo os interesses particulares e econômicos:

Como, e com que desígnio, os homens se congregam, melhor se saberá observando-se aquelas coisas que fazem quando estão reunidos. Pois, **quando se reúnem para comerciar**, é evidente que cada um não o faz por consideração a seu próximo, **porém apenas a seu negócio**; se é para desempenhar algum ofício, **uma certa amizade comercial se constitui**, que tem em si mais de zelo que de verdadeiro amor, e por isso dela podem brotar facções, às vezes, **mas boa vontade nunca** (Hobbes, 1998, p.26, Grifo nosso).

---

<sup>13</sup> **Revolução Copernicana.** Trata-se da profunda transformação da visão da terra em relação ao universo, ocorrida no início da Idade Moderna, com a proposição de um sistema planetário heliocêntrico (“centrado no Sol”, da palavra grega *helios*) em lugar do modelo aristotélico geocêntrico (“centrado na Terra”, da palavra grega *geo*). Diz-se “Revolução Copernicana” pela guinada que provocou na Ciência e Filosofia empregada pelo trabalho do astrônomo e cônego polonês Nicolau Copérnico (1473-1543), o primeiro a propor um modelo heliocêntrico com detalhes matemáticos bem desenvolvidos. Isso implicaria na total modificação da Ciência e do método científico, sobretudo, a *Nova visão de mundo na Modernidade*, assim como da posição do homem no cosmos e na sociedade.

Portanto, Hobbes considerava uma *falácia aristotélica* o fato da sociedade se organizar naturalmente. O filósofo inglês tinha em mente a construção de uma “relação social regulada pela intimidação” que pudesse assegurar a ordem pública diante da condição conflitante dos homens para que dependessem do arbítrio do Estado. Para tal, Hobbes fez uma *experiência mental* adotando a hipótese de um ambiente “sem Leis ou sem Governo”: o *Estado de natureza*.

Nesse cenário pré-civilizatório, Hobbes brilhantemente assume três pressupostos: *Primeiro*, no estado de natureza, todas as *pessoas são iguais* possuindo a mesma força e inteligência; assim os indivíduos podem satisfazer seus desejos de conservação de vida e de sobrevivência. *Segundo*, todas as *pessoas são livres*, e isso implicava dizer que na *ausência de leis* todos podem fazer o que quiserem. *Terceiro*, logo, em períodos de escassez de alimentos, as pessoas naturalmente entram na *guerra de todos contra todos*, pela igualdade e liberdade.

Assim, pelo “medo da morte” (guerra civil), a sociedade moderna se estruturou no próprio medo: “É para homens que não querem morrer (como Hobbes, como a grande maioria de nós), é para que nós homens não queiramos morrer, que se constrói o Estado hobbesiano” (Ribeiro, 2004, p.20). Hoje, o “medo” atualiza-se pela exclusão do trabalho e do mercado.

Essa é a “questão de fundo”. Hobbes combateu a lógica da teoria humanística renascentista: a condição humana pré-civilizatória (igualdade e liberdade) é o *estado de guerra*. Ou seja, Hobbes dá acento ao “primado da desigualdade” para criar a segurança na sociedade mercantilista, e o Estado não poderia perder o controle das reivindicações sociais: “para frear revoluções, deve ele providenciar conforto e bagatelas” (Ribeiro, 2004, p.119). Destarte, é na *desigualdade social*, sobre a *base do medo*, que se funda a Modernidade e o seu Pacto social.

Essa potente *Teoria hobbesiana* não foi por acaso. Hobbes se inspirou no contexto político das “guerras civis inglesas”. A Inglaterra participou de um processo político desgastante até chegar a sua clássica fórmula: “o rei reina mas não governa”. A Dinastia Tudor conseguiu vencer os particularismos feudais e do clero para marcar o início do seu *Absolutismo monárquico* e Henrique VIII (1491-1547) foi a figura central do Absolutismo inglês. Ele fundou o Anglicanismo, rompendo com a Igreja papal (poder supranacional), declarando-se líder incontestado e supremo da *Nova religião*, e colocando a mesma sob a orientação do Estado.

A consequência dessa “Nova religião estatal” foi um desenvolvimento comercial sem precedentes, *gerando enormes lucros à burguesia*, o que conferiu a Henrique VIII amplo apoio do Parlamento. Sua filha, Elizabeth I (1533-1603), ampliou esse quadro de desenvolvimento econômico transformando a Inglaterra numa potência mercantil. Contudo, a Dinastia seguinte, os Stuarts, não teve a mesma habilidade política, pois era católica a serviço da influência papal...

No poder, os Stuarts, os reis Jaime I (1566-1625) e Carlos I (1600-1649), adotaram abertamente a doutrina do *Direito divino dos reis* (Teoria de Jacques-Bénigne Bossuet) e, sem a autorização do Parlamento, passaram a cobrar impostos, contrariando os interesses do Parlamento (burguesia). Dessa forma, o *Absolutismo monárquico centralizado* e a *Religião não serviam mais aos interesses do Estado e mercado*. O desfecho foi uma “sangrenta guerra civil” que culminou com a execução do rei Carlos I, a qual serviu de grande reflexão para Hobbes.

Nesse sentido, foi para evitar esse cenário anárquico na Inglaterra que Hobbes construiu sua *Política de Segurança* fomentando a *Religião de Estado*, cujo *Deus* organizaria a sociedade e sustentaria o mercado: “assim nasce o grande *Leviatã*, ou melhor (de forma mais reverente) o *Deus Mortal*, a quem devemos, depois do *Deus Imortal*, nossa paz e nossa defesa [...] Ele é a essência do Estado” (Hobbes, 2015, p.157). Mas, não nos enganemos, a guerra que Hobbes quer evitar é tão somente a “guerra civil desnecessária”, pois ele é um *mercantilista* como afirma Renato Janine Ribeiro em seu artigo *Thomas Hobbes, ou: a paz contra o clero* (2006):

A guerra de todos contra todos é na verdade a guerra civil, pior do que qualquer outra, porque na guerra externa pode haver uma produtividade, uma positividade: afinal, Hobbes é mercantilista, e para essa escola econômica a guerra estrangeira pode servir de excelente meio para se acumular um superávit em metais preciosos, tão bem ou mesmo melhor que o próprio comércio externo (a guerra é a continuação do comércio por outros meios, já se disse a propósito do mercantilismo). Já o conflito doméstico, não há produtividade, só destruição. Ele é a potência do negativo (Ribeiro, 2006, p.12-13).

Dessa maneira, com a sua vocação eminentemente mercantilista, Hobbes transfere o *conatus*<sup>14</sup> humano beligerante, bruto, para o ambiente da sociedade, lugar em que ele pode ser lapidarmente trabalhado para o “desenvolvimento do mercado”, pois os homens são sociáveis desde que tenham espaço para colocarem em prática toda a sorte de “ganancias sem fim”, própria da condição da natureza humana; e o Estado é a segurança jurídica na sociedade – Leis incontestáveis –, representado pelo *Mito do Leviatã*, para que o mercado não se transforme em *guerra desnecessária*:

A questão não é condenar o *conatus* sem fim, mas agenciá-lo mecanicamente (as imagens da máquina e do autômato), de modo que os apetites inesgotáveis não mais se destruam. O soberano deve favorecer a esperança dos súditos. Deve prover o conforto deles; só uma política econômica expansionista (que, no contexto histórico, se faz mercantilista) é capaz de atender ao movimento crescente do desejo (Ribeiro, 2004, p.118).

---

<sup>14</sup> **Conatus.** Trata-se uma importante concepção hobbesiana de “movimento dos corpos” que estão, a grosso modo, orientados pelo desejo de viver, o ímpeto que favorece o movimento vital. Portanto, para entendermos a noção de movimento dos corpos, de uma teoria dos impulsos em Hobbes, devemos relacioná-lo a ideia de apetite humano. Nesse sentido, o ser humano é um *conatus*, e esse assume em Thomas Hobbes o estatuto de “desejo sem fim”.

Conformados os homens pelo “medo” no Contrato social, o eixo complementar da Filosofia hobbesiana passa a se assentar nesse “ponto fulcral”: *a Teoria do movimento dos corpos pelo conatus*.

O homem hobbesiano é um “ser de paixões e desejos” pelos quais orienta a sua “razão” para maximizar os prazeres e evitar a dor. Esse é o esforço primordial que gera *o movimento nos corpos*: “tomamos as palavras *Apetite* e *Aversão* dos latinos; e ambas significam movimentos; a primeira de aproximação, e a outra de afastamento (Hobbes, 2015, p.54).

Rendido à Ciência newtoniana, o *corpus philosophicus* hobbesiano desdobra-se numa dinâmica pelo *conatus*. Para Hobbes, o *corpo natural*, regido pela “igualdade e liberdade”, gerava a “guerra de todos contra todos”; agora, na civilidade, o *corpo artificial*, movido pela “desigualdade”, promove satisfações e “desejos sem fim”, molas propulsoras da manutenção da sociedade e “desenvolvimento do mercado”. Logo, a razão é apenas instrumento para obtenção de bons resultados:

Por que, porém, a razão é necessária ao contrato? Este é um ato de vontade; Hobbes, que não entende o homem como animal *politikon*, tampouco o define pela razão: o essencial em nossa natureza é uma disposição emocional, a partir da qual se pensam tanto a vontade (VI, p.127) quanto a guerra (XIII). A razão apenas sugere meios, como os artigos de paz depois que o apetite a elege (Ribeiro, 2004, p.164).

Hobbes é um empirista convicto: “um homem não consegue pensar em nada que represente algo que não tenha sido objeto de seus sentidos” (Hobbes, 2015, p.34). Para ele, “sensações são as imagens” causadas pela relação com o objeto (relação de cognoscibilidade) na faculdade do entendimento, nos órgãos dos sentidos, produzindo *boas ou más impressões* na memória.

Dessa forma, tais “imagens”, decorrentes das *más impressões*, para não se incorporarem na memória como *subjetividades desnecessárias*, precisam se tornar “palavras universais”; ou seja, em “marcações fixas” (signos) para a consolidação de um entendimento racional indubitável.

Nesse sentido, ao contrário de Walter Benjamin, como vimos, que compreende a *Palavra Humana* como *nomeadora de significados e sentidos* para a experiência (*Erfahrung*), o que implica na relação com o Outro, a *Palavra hobbesiana* é apenas *denominadora*, gerando “marcas” para que o entendimento individual não se perca na polissemia da sua subjetividade.

Hobbes, em sua nova estruturação social, não admite entraves subjetivos que atrapalhem a fluidez do mercado. A Linguagem torna-se mera instrumentalização comunicacional.

Refutando os signos – *os Mitos* –, desenvolvidos pela condição espiritual humana de atribuir significações e sentidos à vida e sociedade pela polissemia das suas interpretações, Hobbes “reduz” os mesmos à fixidez de uma *imobilidade mnemotécnica – a Marca do Leviatã e sua linguagem de poder* – para que o homem hobbesiano, escapando do simulacro da linguagem criadora (metáforas), tenha uma linguagem apropriadamente técnica e objetiva para a manutenção da coesão social, e possa expressar com lucidez e imediatismo o pensamento racional para o interior de uma sociedade moderna, homogeneizada e desenvolvida para o mercado.

A marca tem o objetivo mnemotécnico, permite o controle pelo homem de seus próprios pensamentos, a dominação do cérebro humano. [...] Sem ter poder criador, a linguagem como construção de marcas é a condição (necessária mas insuficiente) para o desenvolvimento do pensamento, é a mais útil dentre as invenções humanas (Ribeiro, 2003, p.35).

Destarte, habilidosamente, Hobbes capturou a crença do *Mito do Medievo*, sem necessariamente esvaziá-lo, e o transformou em *Marca utilitarista de poder* na Modernidade – *o Leviatã* –; numa codificação geometrizada para livrar os homens de sua condição de “penúria linguística” – *sentidos e significados que se abrem por parábolas* – para a construção de novas subjetividades que, na condição pré-civilizatória, instava os homens à “guerra de todos contra todos”, pois não havia consenso racionalizado:

Mas toda essa linguagem originada e aumentada por Adão e por sua posteridade foi perdida mais uma vez na torre de *Babel*, quando pela mão de Deus os homens foram punidos por sua rebelião com o esquecimento de sua língua anterior [...] **O uso geral da Linguagem serve para transferir nosso Discurso Mental para o Verbal, ou a Concatenação de nossos Pensamentos** [...] De modo que o primeiro uso dos nomes é servir como *Marcas* ou *Notas* de lembrança. (Hobbes, 2015, p.36, Grifo nosso).

Hobbes justifica a sua engenharia social – *seu Mito e linguagem instrumental* – pela consequência do Advento primevo da *Queda de Adão – pecado humano* – a qual foi chancelada pela punição de Deus em Babel, frente ao Projeto humano de erigir uma “Torre” até os céus.

Nesse tópico vimos como Hobbes se utilizou da própria linguagem para o construto de sua Marca mitológica: *o Leviatã*. Hobbes anulou a *Palavra mítica* a qual carregava sentidos e significações para fazer dela uma marca utilitarista fixa.

Ou seja, todos os valores culturais, subjetivos, não racionais, estéticos, éticos e de linguagem, essencialmente humanos, foram precarizados em um claro “Projeto de empobrecimento”, subalternizados ou descartados para a assunção da *racionalidade instrumental* totalizante “do” e “para as suas relações no” mercado.

Nesse ponto, encontraremos em Benjamin e Kafka o reduto de resistência à palavra hobbesiana. O primeiro, em seu texto *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem* (1916), restaurará a palavra humana soterrada sob os escombros da ascensão burguesa. O segundo, como o mensageiro herege das parábolas não manipuláveis, em seus contos *O Brasão da cidade* (1931) e *A construção* (1923), abrirá novas comunicações à linguagem deixado pelo vazio da tradição. Walter Benjamin combaterá Hobbes na palavra adâmica; Franz Kafka, na Torre de Babel. Esse *contra-ataque mitológico, não racional* de Benjamin e Kafka, será estudado no CAPÍTULO III. Benjamin e Kafka: o assalto à fortaleza hobbesiana (pag.85).

## 2.5. Medo e Esperança na Toca de Kafka: da Modernidade ao Neoliberalismo

Nessa estruturação moderna, a *Marca do Leviatã* tornou-se o poderoso “símbolo não movente”, sacado da *Bíblia Sagrada*, para impedir falseamentos interpretativos desnecessários que poderiam gerar enganos na subjetividade, o qual reunia, a um só golpe, “medo e esperança”. Pela *estética do pavor* e sua consequente *Autoridade teológica*, evocadas das profundezas do Medievo, o Estado impunha a sua paz e esperança para a assunção e consolidação do mercado.

O binômio medo/esperança está bem representado pela espada e pelo báculo do *Leviatã*: “Seu soberano será, a um tempo, temporal e espiritual: “veja-se a capa do Leviatã, com o rei segurando numa mão a espada e, na outra, o báculo” (Ribeiro, 2006, p.15).

Na obra do filósofo, é constante a junção de esperança e medo: assim, listando as paixões que nos inclinam à paz, ao medo da morte logo acrescenta ele o “desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida cômoda; e uma esperança de as conseguirem através da sua [= dos homens] indústria” (*Leviathan*, XIII, p.188). Se o medo induz o homem a afastar-se da guerra natural, a esperança posta no trabalho leva-o a buscar o Estado que lhe garanta vida e conforto. Soma-se a negação da guerra e a afirmação da paz (Ribeiro, 2004, p.22).

No grande e inquietante conto, *A construção* (1923), Franz Kafka nos apresenta uma criatura inominável que vive em torno de sua monumental obra – *A construção* – criando tocas, túneis e caminhos subterrâneos para sua sobrevivência e proteção de seus implacáveis inimigos: “instalei a construção e ela parece bem-sucedida” (Kafka, 1998, p.63).

A criatura dedica-se integralmente à sua obra a qual não sabemos o desfecho: “Mas tudo continuou inalterado” (Kafka, 1998, p.108). A experiência do animal de Kafka, que também não sabemos quem seja, é narrada em primeira pessoa e trata da potente ambiguidade do “*Medo e Paz*” que povoa o imaginário do narrador-animal pela construção de sua “Torre-casa” que, a qualquer momento poder ser invadida e destruída por um inimigo surreal:

Preciso ter a possibilidade de uma saída imediata, pois apesar de toda a vigilância, não posso eu ser atacado por um flanco totalmente inesperado? Vivo em paz no mais recôndito da minha casa, e enquanto isso o adversário, vindo-se de algum lugar, perfura lento e silencioso seu caminho até mim (Kafka, 1998, p.64)

No Posfácio dessa obra, o tradutor Modesto Carone faz uma interpretação com a vida de Kafka: “A “construção” é a grande ficção autobiográfica de Kafka na sua fase terminal. Ela oferece uma imagem insuperável do modo de existência do escritor, perseguido por dentro pela tuberculose e por fora pelo fascismo alemão” (Kafka, 1998, p.113).

Apesar da importante interpretação alegórica de Carone – *a criatura sendo Kafka e a construção sendo sua vida* – adotamos o conto *A construção* como a representação mais bem acabada da estruturação moderna da sociedade, do “lugar da contradição humana” pela qual, forjada pelos homens para ser segurança, torna-se também inquietação, e é precisamente essa dinâmica que move a vida do animal na sua toca: “Medo e Paz”:

Pior é quando, geralmente ao acordar assustado, me parece às vezes que a atual distribuição é completamente falha, que ela pode provocar grandes perigos e precisa ser corrigida o mais rápido possível, sem consideração por sonolência e cansaço [...] respiro fundo a paz da minha casa, que eu mesmo perturbei, volto ao meu lugar de dormir, adormeço rápido com o cansaço renovado e, ao abrir os olhos, encontro ao acaso, como prova irrefutável do labor noturno, que então parece quase irreal, um rato pendendo em minhas mandíbulas (Kafka, 1998, p.69).

Ao lermos o solipsismo do animal de Kafka, pela citação precedente, sobre a sua *Construção*, numa dialogicidade entre “Medo e Esperança”, pela perspectiva da desconfiança, podemos compreender os comentários de Ribeiro acerca da “Construção da sociedade hobbesiana”:

Não se constrói a sociedade com base numa sociabilidade que não existe. Para ela ser erigida, é preciso fundá-la no que efetivamente existe, ou seja, nem uma natureza sociável, nem uma natureza anti-social, mas uma desconfiança radicalizada e racional. Aliás, construir a sociedade com base numa sociabilidade inexistente é pior do que simplesmente não a construir; porque a inexistência, no caso, significa que existe a sociabilidade como quimera, como ilusão e, portanto, dar-lhe crença e multiplicar os problemas (Ribeiro, 2006, p.4).

Hobbes, numa técnica aplicada surpreendente, para tornar irrefutável o seu argumento sobre a *desconfiança naturalmente humana*, e que perdura no quadro social, no ambiente entre “Medo e Esperança”, entrelaça o seu leitor num confronto inextricável com a sua própria experiência cotidiana:

Pode parecer estranho a alguém que pensou bem a respeito disso, isto é, que a Natureza separa os homens e os torna aptos a invadir e destruir uns aos outros; e esse alguém pode, conseqüentemente, não confiar em minha inferência baseada nas Paixões e desejar, talvez, tê-la confirmada pela Experiência. Ele, então, deverá considerar o seguinte sobre si mesmo: ao fazer uma viagem ele se arma e procura ir bem acompanhado; ao ir dormir, trava as suas portas; e, mesmo quando ele está em casa, ele tranca os seus baús; e tudo isso, ele o faz sabendo que existem Leis e Funcionários Públicos armados que o vingarão se quaisquer danos forem feitos a ele; assim, ele deve se perguntar o que ele pensa sobre os outros súditos do reino ao viajar armado; ou sobre seus concidadãos quando trava suas portas; e sobre seus filhos e empregados, quando tranca seus baús? Ele não está acusando a humanidade por suas ações da mesma forma que eu faço com as palavras? (Hobbes, 2015, p.118).

Entretanto, essa manifestação à beira de uma “neura existencial, que vive o homem hobbesiano moderno, não se evidencia apenas na “floresta dos animais-homens”; mas, em especial, dentro da “Construção-toca” onde o “animal-homem-social” assentou as bases de sua sociedade. O narrador kafkiano, dentro desse cenário de controle social, expressa de maneira contundente a sua crítica aos seus semelhantes que ainda não conseguiram as suas próprias “Construções”, ou, ainda não foram socializados pelo *Leviatã*:

Pobres andarilhos sem casa, nas estradas do campo, nas florestas, no melhor dos casos escondidos num monte de folhas ou na matilha dos camaradas, entregues aos estragos do céu e da terra! Estou aqui deitado num recinto garantido por todos os lados – há mais de cinquenta deles na minha construção – e entre o cochilo e o sono inconsciente passam-se horas, que escolho para esse fim segundo o meu critério (Kafka, 1998, p.66-67).

Nesse sentido, identificamos o “fio condutor” que perpassa toda a historiografia do Capitalismo, do Mercantilismo até o Neoliberalismo: o *medo e a esperança hobbesianos*. Segundo Dardot e Laval, o primeiro Capitalismo – *Mercantilismo* – foi estruturado como a urgência da organização social fundada no *Projeto de um Mito*, e o Estado absolutista, em uma atuação ampla e irrestrita:

O Estado e as categorias políticas que fundam sua legitimidade são uma “grande superstição política” [...] A referência ao “direito natural”, portanto, não tem mais o sentido que tinha no jusnaturalismo dos séculos XVII e XVIII. Como vimos, o direito é fundado, a partir de então, tanto nas condições da vida social, que dependem da mesma necessidade vital. Com respeito a estas últimas, lembramos que é a “experiência das vantagens possíveis da cooperação” que impele os primeiros homens a viver em grupos (Dardot & Laval, 2016, p.49).

Na segunda experiência do Capitalismo – *o Liberalismo e sua Política Republicana* –, o Absolutismo e o Mercantilismo já não faziam mais sentido; eles já haviam concluído a sua “missão de pedagogizar” o mundo ocidental: *docilização social e massificação das consciências pelo referencial eurocentrista*.

Cumprido os desígnios da Colonização política-econômica, assumiu o substituto, o seu referencial mais perverso: a *Colonialidade* com a sua persuasão estética – *Aesthesis* –, plasmando o imaginário social com o preconceito estrutural eurocentrista, subalternizando e desclassificando tudo que é periférico e não igual a si mesmo. Apesar da mudança conjuntural, perpetua-se a visão estrutural do Colonialismo. Aprofundaremos esse estudo no Capítulo III.

Nesse tempo do Capitalismo Liberal, para sua consolidação, operaram as “mãos do Iluminismo” que, em nome da liberdade, igualdade e fraternidade glorificaram a *razão individual* à sua máxima potência. Expropriados o Absolutismo e Mercantilismo do poder, o individualismo burguês – *Empobrecimento da experiência/Frieza burguesa* – sentou-se em seu trono para mover-se pela “mão invisível do mercado”(Adam Smith<sup>15</sup>).

O Estado forte deixou de vigorar para ser um Estado mínimo, garantidor da “Lei da oferta e da procura” para regular o mercado e a vida dos homens, e o Projeto iluminista kantiano, de convocar o indivíduo a deixar a sua “menoridade” para assumir a sua “maioridade racional”, sob o prejuízo de sua própria culpa e covardia, caiu como uma “luva” nessa “mão invisível” :

Aquele “primeiro liberalismo”, aquele que toma corpo no século XVIII, caracteriza-se pela elaboração da questão dos *limites* do governo. O governo liberal é enquadrado por “leis”, mais ou menos conjugadas: leis naturais que fazem do homem o que ele é “naturalmente” e devem servir de marco para a ação pública; leis econômicas, igualmente “naturais”, que devem circunscrever e regular a decisão política (Dardot & Laval, 2016, p.33).

Nesse desdobramento histórico, passaram a ocorrer divergências no *Liberalismo*: entre os liberais do *Laissez-faire* – *modelo político de não-intervenção estatal (deixe fazer)* – e os defensores do Estado de bem-estar social – *Estado como agente da promoção social* –. Segundo os autores: “a unidade do liberalismo “clássico” será cada vez mais problemática, [...] entre o dogmatismo do *Laissez-faire* e certo reformismo social, uma divergência que resultará numa crise cada vez mais marcada de antigas certezas” (Dardot & Laval, 2016, p.33).

---

<sup>15</sup> **Adam Smith**. A “mão invisível” do mercado é um conceito que inicialmente foi introduzido por Smith em seu livro *Teoria dos Sentimentos Morais* (1759), invocando a interferência natural do mercado na economia. Segundo Smith, se a economia for livre, os preços das mercadorias sofrem uma “auto regulação” pela lei da oferta e procura, como se houvesse uma “mão invisível” por trás de tudo (outro potente Mito). É o “liberalismo econômico”.

Essa crise fez emergir o *Novo Leviatã: o Neoliberalismo*. Mas, “não se trata aqui de procurar restabelecer uma simples continuidade entre Liberalismo e Neoliberalismo, como se costuma fazer, mas sublinhar o que constitui propriamente a novidade do neoliberalismo” (Dardot & Laval, 2016, p.32):

O neoliberalismo, portanto, não é o herdeiro natural do primeiro liberalismo, assim como não é seu extravio nem traição. Não retoma a questão dos limites do governo do ponto em que ficou. O neoliberalismo não se pergunta mais sobre que tipo de limite dar ao governo político, ao mercado (Adam Smith), aos direitos (John Locke) [...] mas, sim, sobre como fazer do mercado tanto o princípio do governo dos homens como o do governo de si. Considerado uma *racionalidade* governamental, e não uma doutrina mais ou menos heteróclita, o neoliberalismo é precisamente o desenvolvimento da lógica do mercado como lógica normativa generalizada, desde o Estado até o mais íntimo da subjetividade (Dardot & Laval, 2016, p.34).

O desfecho de nossas análises, sobre os desdobramentos históricos do Capitalismo, atinge o seu apogeu no Neoliberalismo que deixa de ser uma “doutrina econômica” para se tornar uma lógica normativa que a tudo governa, desde o Estado às relações mais íntimas da subjetividade humana.

Neoliberalismo como cultura de mercado que atua “fora do mercado” formando mentalidades empresariais, atitudes pragmatistas com fins a resultados; enfim, relações sociais que somente podem se identificar no mercado de trabalho e consumo.

Não se trata mais de uma “objetividade instrumental” do trabalhador, como no “chão das fábricas” no período do processo de industrialização; mas, essencialmente, a constituição de uma “nova subjetividade” do sujeito social pela *Nova razão do mundo* para a sociedade Neoliberal, como explicam Dardot e Laval:

Desse modo, injunge-se o sujeito a conformar-se intimamente, por um trabalho interior constante, **à seguinte imagem**: ele deve cuidar constantemente para ser o mais eficaz possível, mostrar-se inteiramente envolvido no trabalho, aperfeiçoar-se por uma aprendizagem contínua, aceitar a grande flexibilidade exigida pelas mudanças incessantes impostas pelo mercado. Especialista em si mesmo, empregador de si mesmo, inventor de si mesmo, empreendedor de si mesmo: a racionalidade neoliberal impele o eu a agir sobre si mesmo para fortalecer-se e, assim, sobreviver na competição. Todas as suas atividades devem assemelhar-se a uma produção, a um investimento, a um cálculo de custos. A Economia torna-se uma disciplina pessoal. Foi Margaret Thatcher quem deu a formulação mais clara dessa racionalidade: o objetivo é mudar a alma (Dardot & Laval, 2016, p.330-331, Grifo nosso).

Segundo os autores, como na citação acima, toda relação social hodierna que obedece à racionalidade neoliberal está orientada pela vigorosa “imagem”: *O Mito do Novo Leviatã*. Esse não mais assusta; fascina seus súditos como novos sentidos e significados no mercado.

Ateremo-nos ao estudo da Educação em tempos neoliberais no CAP. IV; entretanto, a título de concluirmos esse tópico, não poderíamos prescindir do fato de o quanto a Escola pode estar vinculada à essa lógica da *Nova razão do mundo*. Christian Laval, em seu livro *A Escola não é uma empresa: o neoliberalismo em ataque ao ensino público* (2019), explica bem o aparelhamento da Escola:

O novo modelo escolar e educacional que tende a se impor se baseia, em primeiro lugar, em uma sujeição mais direta da escola à razão econômica. Está ligado a um economicismo aparentemente simplista, cujo principal axioma é que as instituições em geral e a escola em particular só têm sentido com base no serviço que devem prestar às empresas e à economia. O “homem flexível” e o “trabalhador autônomo” são as referências do novo ideal pedagógico (Laval, 2019, p.29).

Por essas análises, concluímos que a sociedade moderna foi constituída formalmente como a casa do “animal-racional da toca de Kafka”, dentro de um “condomínio de medo”, para que se possa usufruir da “paz e segurança jurídica”, para se ter a garantia e desenvolvimento econômico do mercado e consumo. Essa foi, e continua a sendo, a grande façanha da *Marca Mitológica do mercado*: introjetar na consciência dos homens que não há vida fora do mercado.

*Paz e medo* são o binômio estruturador de nossa sociedade, de ontem e de hoje, pois o ser social se constitui, se identifica e encontra o seu lugar de pertencimento na “perspectiva da esperança”, da sua harmonização – adaptação – ao mercado, empregabilidade e consumo. Mas, também, em torno do “medo organizador”, de não poder ser bom o suficiente para se manter no mesmo mercado.

Dessa forma, o ser social carrega dívida e culpa. Dívida por se sentir sempre aquém das transformações que o mobilizam a não descansar em sua “toca”, pois em seu imaginário, sempre terá um concorrente querendo “devorá-lo”. Culpa por ter que aquiescer que o fracasso dos benefícios do mercado está relacionado à inaptidão de cada um.

Trata-se de certo “darwinismo mercadológico” que descarta os mais fracos para o funcionamento da sociedade; afinal, apesar de toda barbárie social que se vive, o que importa é “sobreviver” em torno da *Marca do Leviatã*, a inapagável *Torre de Babel* que Hobbes fundou a partir da Modernidade.

Concluimos que o *Pacto social hobbesiano* e seu *Leviatã* não podem ser considerados apenas uma perspectiva contratualista entre os Livros clássicos da Sociologia, que precedeu John Locke (1632-1704) e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778); sobretudo, foi o grande estopim para que a epopeia capitalista ocorresse: da objetividade instrumental do “Todo mercado” (Mercantilismo) à subjetividade empresarial do “indivíduo social” (Neoliberalismo).

No próximo Capítulo, reservamos a discussão sobre os contos e parábolas de Franz Kafka. Entretanto, antes introduziremos a “discussão da linguagem” no tópico (3.1) por julgarmos ser a questão mônoda<sup>16</sup>, ou atômica, na formação da Experiência humana (*Erfahrung*) no possível diálogo entre Walter Benjamin e Franz Kafka em contraponto à compreensão instrumentalista da linguagem em Thomas Hobbes.

Na sequência, apresentaremos as ideias-chave das obras *A Metamorfose* e *O Processo* no tópico (3.2); no tópico (3.3), as ideias-chave de *Carta ao Pai*; no tópico (3.4), as ideias-chave de *Colônia Penal*.

No tópico (3.2), nas obras *A Metamorfose* (1912) e *O Processo* (1914), revelam o tempo de mundo distópico que Kafka está inserido. Tratava-se do mundo plenamente desenvolvido, industrializado e plenamente armado, pronto para começar a I Guerra Mundial (1914-1918).

Segundo Modesto Carone, uns dos principais tradutores dos escritos de Kafka, no posfácio da obra, “A Metamorfose (*Die Verwandlung*) é a mais longa e sem dúvida a mais célebre novela de Franz Kafka” (Carone, 2017, p.89), a qual nos apresenta a vítima protagonista do sistema dominante: Gregor Samsa. Sem cerimônias, a novela revela a “naturalização do absurdo”, do indivíduo social transformando-se em animal asqueroso, radicalmente coisificado pelo mercado; Samsa passa a possuir a “consciência de sua inconsciência instrumentalizada” para sobreviver adaptado às exigências de seu mundo.

Em certo diálogo com a obra *O Processo*, parece-nos que Gregor Samsa adquire outro nome como vítima protagonista: agora, Josef K.

Como um moribundo, Josep K. se vê enredado num labirinto processual interminável, expressando-se em um ambiente claustrofóbico social sem o qual não pode haver sociabilidade, só existindo uma volição: você escolhe morrer pelo sistema ou ele te esmaga. Segundo Carone: “aliás, processo, lei, aparelho judiciário e burocrático são motivos que atravessam a obra de Kafka (Carone, 2018, p.260).

---

<sup>16</sup> Para o filósofo alemão Gottfried W. Leibniz o “conceito de mônoda” é o componente básico de toda e qualquer realidade física ou anímica, e que apresenta as características de imaterialidade, indivisibilidade e eternidade

No tópico (3.3), na obra *Carta ao Pai* (1919), Kafka apresenta a brutalidade do totalitarismo do sistema pela relação abusiva do pai, em uma maneira própria para descrever um “tipo ideal” (Weber) de dominação.

Em *Na colônia penal*, no tópico (3.4), magistralmente Kafka apresenta a docilidade dos corpos os quais se oferecem ao aparelho ideológico para serem marcados como propriedade do Sistema, inscrevendo nesse conto dois tipos de dominação: o *Colonialismo mercantilista* de Hobbes e a *Colonialidade do Neoliberalismo*. Grotesco, mas didaticamente necessário.

### CAPÍTULO III – A REVOLUÇÃO DISTÓPICA DO MUNDO DE KAFKA

Esse Capítulo está reservado às discussões acerca da *insubordinação libertária* pela Palavra que portam Kafka e Benjamin: “[...] que essa crítica radical situa-se na perspectiva da abolição da ordem social existente e sua substituição por uma humanidade livre” (LÖWY, 2005, p.57-58). Segundo Benjamin, Kafka é *Chuvalkin* que empreende essa Revolução...

#### 3.1. Benjamin e Kafka: o assalto à fortaleza hobbesiana

Entre a tirania do *Contrato Capitalista* e o correlato *Empobrecimento da subjetividade do sujeito*, está o processo de “danificação da linguagem”, revelado pela estonteante velocidade de informações, o que impede o processamento vital da Experiência (*Erfahrung*), em um mundo globalizado regido pela contração do tempo, o qual porta a seguinte contradição: ser informado não significa ter conhecimento/consciência. Logo, trata-se da perda da “aura da linguagem”.

Em seu Livro *Escritos sobre Mito e Linguagem* (1916), Benjamin resgata a Palavra humana como *nomeadora de sentidos*, aquela pela qual se dá o conhecimento mais autêntico: “a linguagem comunica a essência linguística das coisas. Mas a manifestação mais clara dessa essência é a própria linguagem. A resposta à pergunta “O que comunica a linguagem?” deve ser: “Toda linguagem comunica a si mesma” (BENJAMIN, 1916, p.53). Ou seja, a “linguagem nomeadora” traz em seu núcleo semântico o seu próprio sentido de ser o que é, e não apenas uma informação/representação que nos conduz a um signo como a *Marca do Leviatã*.

Pela palavra o homem está ligado à linguagem das coisas. A palavra humana é o nome das coisas. Com isso, não vigora mais a concepção burguesa da língua segundo a qual a palavra estaria relacionada à coisa de modo casual e que ela seria um signo das coisas (ou de seu conhecimento), estabelecido por uma convenção qualquer. **A linguagem não fornece jamais meros signos.** (Benjamin, 1916, p.63, Grifo nosso).

Outrossim, para Benjamin, a *Parábola* e suas expressões estéticas são a comunicação privilegiada da *Palavra nomeadora*, pois ela está prenhe de sentidos e significações, aguardando o seu nascimento pela interpretação, tanto para a dimensão pública quanto privada, como é próprio da Literatura de Kafka; não como um *desdobramento manipulável* que se alinha à conveniência do entendimento imediato, mas como um botão incontrolável prestes a “explodir em flores” (portadora de críticas e contradições de nossa sociedade) *nos obrigando a parar e refletir*, que bem poderia ser as *flores do mal de Baudelaire*<sup>17</sup> que apresenta a vida como ela é:

O botão se “desdobra” na flor, mas o papel “dobrado” em forma de barco, na brincadeira infantil, pode ser “desdobrado”, transformando-se de novo em papel liso. Essa segunda espécie de desdobramento convém à parábola, e o prazer do leitor é fazer dela uma coisa lisa, cuja significação caiba na palma da mão. Mas as parábolas de Kafka se desdobram no primeiro sentido: como o botão de desdobra na flor. Por isso, são semelhantes à criação literária (Benjamin, 1987, p.147-148).

Intervindo no cenário da Torre de Babel, na lacuna perdida da História oficial – a *Parábola de Kafka* –, o herege Chuvalkin *violenta* a narrativa clássica para *outro desdobramento interpretativo*. O Conto oficial revela a motivação que levou os homens a construir a *Torre*: construir uma poderosa *Marca* que organizasse e desenvolvesse toda a sociedade em torno de uma Linguagem universalizada.

Mas, o narrador subversivo, *Chuvalkin*, chama esse conto de *O Brasão da cidade*. Sobre a *Marca da Torre de Babel*, então, Kafka revela o seu próprio conto:

Argumentava-se da seguinte maneira: o essencial do empreendimento todo é a ideia de construir uma torre que alcance o céu. Ao lado dela tudo o mais é secundário. Uma vez apreendida na sua grandeza, essa ideia não pode mais desaparecer; enquanto existirem homens, existirá também o forte desejo de construir a torre até o fim. Mas nesse sentido não é preciso se preocupar com o futuro; pelo contrário, o conhecimento da humanidade aumenta, a arquitetura fez a continuará fazendo mais progressos, um trabalho para o qual necessitamos de um ano será dentro de cem anos realizado talvez em meio e além disso melhor, com mais consistência. Por que então se esforçar ainda hoje até o limite das energias? Isso só teria sentido se fosse possível construir a torre no espaço de uma geração. Mas não se pode de modo algum esperar isso. Era preferível pensar que a geração seguinte, com o seu saber aperfeiçoado, achará mau o trabalho da geração precedente e arrasará o que foi construído, para começar de novo (Kafka, 2002, p.108-109).

---

<sup>17</sup> **As flores do mal.** É a obra poética mais famosa de Charles Baudelaire (1821-1867) que introduziu opostos existenciais na linguagem: o sublime e o grotesco. Suas poesias retratam a inquietude, o mal, o degredo e as paixões humanas. Uma linguagem poética que apresenta o ser humano e a vida como eles são.

A partir de seu método do desvio, numa espécie de “desdobramento não previsível”, Kafka bloqueia as interpretações fáceis e imediatas, ainda que possam estar chanceladas pela historiografia hermenêutica oficial, pois “Kafka dispunha de uma capacidade invulgar de criar parábolas. Mas ele não se esgota nunca nos textos interpretáveis e toma todas as precauções possíveis para dificultar essa interpretação” (Benjamin, 1987, p.149).

Nesse aspecto, tateando e nos aproximando com muita cautela, através de uma possível *chave de leitura*, passamos a abordar a *Torre de Babel* pela perspectiva da exegese teológica: *o anão de Benjamin*. A agudeza da “querela linguística”, que culminou na dispersão dos homens, em diferentes nações e línguas, estava precisamente na proposta dos homens de substituir o *Símbolo transcendente* (Deus), o qual, primordialmente, os unia em torno da *Linguagem nomeadora* – “a terra toda tinha uma só língua, e uma só maneira de falar” (Gênesis 11.1) – por uma *Marca artificial*, que seria colocada no topo dos céus para organizar a sociedade.

Segundo a Bíblia, os homens haviam encontrado o “construto social” adequado para a sociedade: a *Linguagem pública*; porém, a proposta estava em torno da construção da *Marca do orgulho humano*. Eles queriam se igualar a Deus. Por isso, houve a dispersão linguística.

A experiência linguística em Gênesis, tanto no Éden quanto em Babel, levou Hobbes a refletir sobre a possibilidade de construir a sua própria *Torre: o Leviatã*; não com pretensões de chegar ao topo dos céus, pois poderia ser *dissuadido por Deus*, mas para colocar os homens em órbita de uma *Marca poderosa* para organização da sociedade pela *linguagem denominadora*. Kafka critica a inconsistência da construção dessa *Marca fixa* pela condição da belicosidade humana:

Esses pensamentos tolham as energias e, mais do que com a construção da torre, as pessoas se preocupavam com a construção da cidade dos trabalhadores. Cada nacionalidade queria ter o alojamento mais bonito; resultaram daí as disputas que evoluíram até lutas sangrentas. Essas lutas não cessaram mais; para os líderes elas foram um novo argumento no sentido de que, por falta da concentração necessária, a torre deveria ser construída muito devagar ou de preferência só depois do armistício geral (Kafka, 2002, p.109)

Em *O Brasão da cidade*, cada nação, impelida por orgulho e vaidades sem fim, se movia para Guerras totais – como a I e II Guerras Mundiais –; mesmo assim, a *Construção*, pela crença cega da *Torre do Progresso*, não pôde sofrer interrupções. Tratava-se da *Grande Marca*, a qual continua sendo o grande construto social, em torno do qual os homens se unem: *Progresso, Economia e Ciência*. Hoje, repaginada em mercado, trabalho e consumo. A *Parábola em Chuvalkin* é sombria e paradoxal: sem a *Marca artificial* não pode haver sociabilidade; com a *Torre artificial*, as disputas nos colocam em estado de alerta para mais uma Guerra total.

A lucidez de Kafka é profeticamente trágica, operando, pela iluminação de seu imaginário literário, comunicações gritantes – *o botão que explode em flores do mal* – as quais denunciam à sociedade moderna os seus encurralamentos: a *contradição da linguagem* que perdeu a dimensão sapiencial da vida para se tornar *instrumento informacional*; os homens se tornaram fúteis (individualismo) pela massificação em torno de sua *Marca*: o Mercantilismo do passado (Hobbes), o Liberalismo de ontem (Adam Smith/Locke) e o Neoliberalismo de hoje.

Benjamin, diante desse claro empobrecimento se apropria da Pintura, como já vimos, – *Angelus Novus* de Klee – *Parábola visual* –, denunciando a catástrofe que se amontoa aos pés da *Torre do Progresso*; ninguém enxerga, pois todos estamos *encantados* olhando para o *céu do desenvolvimento científico e econômico*. *O anjo Chuvalkin* enxerga, absorto, a catástrofe inevitável. Ele não consegue dispersar os homens como Deus havia feito na *Torre de Babel*. Não é mais a *Torre* que sobe aos céus, mas um amontoado de ruínas produzido pelos homens:

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da História deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso (Benjamin, 1987. p.226).

Kafka, em geral, é muito criticado por seu pessimismo avassalador, revelando apenas um labirinto sem “portas de emergência” para a sociedade, “todavia, a utopia libertária não aparece como tal em lugar nenhum nos seus romances e contos: ela existe somente em negativo, como crítica de um mundo totalmente desprovido de liberdade, submetido à lógica absurda e arbitrária de um “aparelho” todo poderoso” (Löwy, 2016, p.56, Grifo nosso).

Nesse tópico, trabalhamos na convergência insurgente da Filosofia benjaminiana com a Literatura Kafkiana, pois segundo o Método de Goldmann (1979), não são partes concordantes, ou homólogas, que ensejam novas possibilidades de conhecimento; mas, concepções distintas para validar o quadro dialético que, através de um movimento tensionado, faz romper as limitações epistemológicas oficiais hegemônicas.

Benjamin, com sua linguagem nomeadora, produz novos sentidos pela *Palavra* que precisa ser libertada pela Educação; Franz Kafka, com a sua irreverência narrativa, abre fendas para que essa *Palavra* significadora nos chegue através do vazio deixado pela Modernidade.

### 3.2. A *Metamorfose* e *O Processo*: a Distopia combatente de Franz Kafka

Começas a distinguir que tipo de mundo estamos criando? É exatamente o contrário das estúpidas utopias hedonísticas que os antigos reformadores imaginavam. Um mundo de medo, traição e tormento, um mundo mais impiedoso, à medida que se refina. O progresso em nosso mundo será o progresso no sentido de maior dor. [...] Se queres uma imagem do futuro, pensa numa bota pisando um rosto humano para sempre (Orwell, 2003, p. 255).

Segundo Modesto Carone (2017, p.89), *A Metamorfose* foi, sem dúvida, a novela mais célebre e extensa de Franz Kafka. Em complemento, diríamos que foi a *mais febril*, pois em um só fôlego Kafka a concluiu em 20 dias, entre 17 de novembro e 7 de dezembro de 1912. Essa moldura contextual de tempo de mundo, da escrita de Kafka, nos remete para uma Europa plenamente industrializada, ansiando por mercados de consumo e matérias primas.

Todas as potências emergentes do positivismo industrializado estavam prontas para defender e se impor pelos seus interesses econômicos. A *Belle Époque* (tempo de paz e desenvolvimento na Europa), escondia o sinistro preâmbulo da I Guerra Mundial (1914-1918).

O Fato Social<sup>18</sup> (Émile Durkheim) *da industrialização* impunha a todos os indivíduos sociais: generalidade, coercitividade e exterioridade. Para Durkheim, o homem é considerado “resultado do meio em que vive”. O *modus operandi* do Capitalismo liberal era para todos, de maneira compulsória e em um movimento de fora para dentro sobre o sujeito social.

O novo Ulisses não tinha escolha, para viver a sociedade industrial era preciso metamorfosear-se (Kafka): adaptação e conformação para usufruir os benefícios do mercado.

Logo, o grande mérito da novela de Kafka, *A Metamorfose*, é nos apresentar a “Distopia” como esse “Fato social irrecusável”, sem cerimônias, sem razoabilidade, sem volição... como cita as primeiras linhas de sua obra: “Quando certa manhã Gregor Samsa acordou de sonhos intranquilos, encontrou-se em uma cama metamorfoseado num inseto monstruoso” (Kafka, 2017, p.7).

O sinal dessa grotesca mudança da personagem, que traz uma potente representação para as sociedades capitalistas, de ontem e hoje, não é um pesadelo; mas certa “percepção de intranquilidade”, do processo inescapável cuja *Distopia* é sentida discretamente, aos poucos, até o “choque da consciência”: da perda da Experiência (*Erfahrung*) à dureza da Frieza burguesa. Ernest Pawel expressa bem essa metamorfose angustiante:

---

<sup>18</sup> É fato social toda maneira de fazer, fixada ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior; ou, ainda, toda maneira de fazer que é geral na extensão de uma sociedade dada e, ao mesmo tempo, possui uma existência própria, independente de suas manifestações individuais (Durkheim, 2007, p.13).

Como toda a obra de Kafka, “A Metamorfose” desafia e transcende as categorias padronizadas da crítica literária; é um conto de fadas envenenado sobre a magia do ódio e o poder da hipocrisia [...] que mapeia a grotesca transmutação de uma alma perdida num inseto morto” (Pawel, 1986, p.271).

Em outra perspectiva sociológica, dessa *Distopia* industrial, Max Weber (1864-1920) atribui ao indivíduo social, e sua ação, *o sentido* que desencadeia toda teia social. Enquanto Durkheim observa o sujeito social dentro de uma intrincada trama de condições numa perspectiva funcionalista sem saída, Weber demarca as relações e a própria estrutura social por meio da ação do indivíduo.

Para Weber, é o sujeito social quem escolhe, quem decide. Seu método não é universalista como em Durkheim, mas indutivo, partindo do sujeito para o todo social. Assim, também, podemos observar *A Metamorfose*, a partir de Kafka para a sociedade de ontem e de hoje:

O que “A Metamorfose” diz de Kafka, com arrepiante imparcialidade e numa prosa de límpida precisão alucinatória, raramente igualada e nunca suplantada no alemão moderno, é devastador em suas implicações – uma antecâmara do inferno inventariada por um inspetor de seguros. Mas o que diz de Kafka com irrefutabilidade mais cortante do que em qualquer ocasião anterior, é apenas uma pequena faceta de uma galeria de espelhos que reflete a evolução do *Homo sapiens*, de criança a funcionário e de funcionário a verme (Pawel, 1986, p.271).

Nesse sentido, entre a sociedade industrial e as personagens de kafka – entre a sociedade capitalista e o sujeito social de hoje – encontramos a *Distopia* como condição de vida normatizada. Para pensarmos a *Distopia* como conceito será necessário refletirmos a *Utopia* como seu reverso. A palavra Utopia foi gestada pela primeira vez por Thomas Morus como livro no século XVI (1516); talvez a primeira grande crítica à aurora do mundo moderno.

Enquanto a Inglaterra se consolidava como potência mercantilista, a partir da Dinastia Tudor de Henrique VIII, o qual operava um progressismo alucinante na ilha britânica, a partir de seu embrionário liberalismo político/econômico, conquistado pelo Anglicanismo – *a Igreja sob o comando do Estado* –, muitos sofrimentos sociais ocorriam. Morus era jurista e estadista na corte de Henrique VIII, contra o qual denunciava os abusos de poder e a corrupção do Estado.

O gênero literário inaugurado por Thomas Morus tornou-se estritamente singular, pois a partir de contradições e disfuncionalidades sociais reais – *Distopia* –, o autor de *Utopia* consegue “desvelar outros mundos e criar novas possibilidades”, as quais a “História oficial determinista” não poderia realizar. Ou seja, enquanto a *Distopia* materializa-se a partir da perpetuidade histórica do processo de dominação, a *Utopia* se configura como a necessária e subversiva fratura dessa primeira.

Podemos verificar esse fundamento utópico, de subversão, resistência e desvelamento de Esperança na Poética de Aristóteles; mais precisamente quando o Filósofo afirma que a *Poesia* possui um alcance de plenificação que a História não realizou:

[...] que não é ofício do poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade. Com efeito, não diferem o historiador e o poeta, por escreverem verso ou prosa (pois que bem poderiam ser postas em verso as obras de Heródoto, e nem por isso deixariam de ser histórias, se fossem em verso o que eram em prosa), – diferem, sim, em que diz um as coisas que sucederam, e outro as que poderiam suceder. Por isso a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta o particular (Aristóteles, 1966, p.50).

Portanto, apresentamos o gênero literário de Franz Kafka como a *Poética da Distopia*, a qual combate a *Distopia* com o seu próprio veneno. Através de seus contos absurdos, enredos labirínticos e personagens sacrificiais, portadores de dívida e culpa, Kafka consegue nos libertar da história de nossa alienação, revelando, por outro ângulo, as “cadeias de nossa vida falseada” pela sociabilidade dominante, em nome do progresso, ciência e desenvolvimento econômico. Essa é a *Utopia de Kafka*, revelar a *Distopia* pela lógica de sua ação negativa como cita Löwy:

Todavia, a utopia libertária não aparece como tal em lugar nenhum nos seus romances e contos: ela existe somente em *negativo*, como crítica de um mundo totalmente desprovido de liberdade, submetido à lógica absurda e arbitraria de um “aparelho” todo poderoso. [...] A vontade de liberdade que motiva as personagens de Kafka é o traço revolucionário de seu pensamento e de sua obra; trata-se sempre de uma liberdade absoluta (Löwy, 2005, p.56).

Logo, o trabalho poético da *Distopia kafkiana* porta um caráter utópico no “sentido da libertação”, pois nos impele à inconformação contra a conformidade do absurdo, não se reduzindo a um *não lugar*, mas ao lugar da crítica, da reflexão e da tomada da nova consciência.

Na mesma condição de a *Poesia distópica* de *A Metamorfose*, entre o sono e o despertar, se desencadeia a trama da obra *O Processo* de Kafka, a qual se identifica ao mesmo amanhecer distópico: “Alguém certamente havia caluniado Josef K., pois uma manhã ele foi detido sem ter feito mal algum” (Kafka, 2018, p.7).

Gregor Samsa e Josef K. são as personagens centrais das novelas. São culpados por existirem. Gregor Samsa é um caixeiro viajante colapsado pelo trabalho: metas, relatórios, vendas e viagens... que o transforma em algo asqueroso, da noite para o amanhecer; Josef K. é vítima de um processo burocrático jurídico interminável e sem explicações que, a partir de certo amanhecer, vai se conformando lentamente à brutalidade do sistema dominante.

Existe um termo de complementariedade vibrante entre a obra *O Processo* (*Der Prozess*) e a novela *Metamorfose* (*Die Verwandlung*), como se Franz Kafka tivesse planejado mostrar a brutalização do poder do pondo de vista do Sistema dominante – *O Processo* – e o impacto dessa brutalidade na vida do sujeito social sob o ângulo do consentimento da vítima – *A Metamorfose* – a qual vai perdendo sua condição humana até ser irreconhecível como tal.

A obra *O Processo* (1914) se refere ao ambiente claustrofóbico em que o sujeito social inescapavelmente está imerso, sendo dominado, subalternizado e, por fim, docilizado até a sua conformação, desde o momento de sua ingressão (nascimento) ao *Pacto social* de sua sociedade – socialização primária da família – passando pela socialização secundária – escola, trabalho e Estado – até a sua reificação (processo de identificação à funcionalidade e à mercadorização).

Nesse processo, o sujeito torna-se signatário de sua própria servidão voluntária (Étienne de La Boétie) para sobreviver socialmente. Josep K., o protagonista de *O Processo*, quando recebe a notícia que está sendo movido um processo contra ele, por simplesmente existir, fica indignado, querendo encontrar respostas, razoabilidade e sentido... Tudo em vão! *O Processo* está correndo contra ele! Com o tempo, Josep K. desvanece a sua resistência e assume a sua condição de passividade prisional, como afirma o aforismo de Jean Jacques Rousseau: “O homem nasce livre, mas em toda a parte se encontra acorrentado”<sup>19</sup>.

Uma pergunta senhor K.: o senhor me daria o prazer, domingo de manhã, de participar de uma festa no meu veleiro? Estarão reunidas muitas pessoas, certamente também conhecidos seus [...] – Muito obrigado, mas infelizmente no domingo não tenho tempo, já tenho compromisso (Kafka, 2018, p.37).

O Compromisso assumido por Josep K. já não era mais com a vida, consigo e com os seus, mas com o Sistema que, àquela altura do *Processo*, já havia abduzido-o para dentro de suas roldanas e engrenagens. Nessa trama, Josep K. fica passivo e disponível, *sempre em estado de alerta*, para a qualquer momento receber notícias, por um telefone, do *Processo-sistema*, para novas orientações e, também, para responder ao *Processo* que se movia contra ele.

A *Poética distópica* de Kafka, pela “Doutrina das semelhanças” (Benjamin, 1987, p. 108), pode denunciar o mesmo contexto de nossa sociedade digitalizada de hoje, presa ao mundo circulante de informações duvidosas e a um jogo de espelhos falsos – mídias sociais – que nos afasta da vida concreta, das relações autênticas, potencializando a *Frieza burguesa* em decorrência do empobrecimento das relações coletivas (*Erfahrung*).

---

<sup>19</sup> J.J. Rousseau, Do contrato social. in: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p.22. Ao contrário dos outros “contratualistas”, Rousseau entende que o homem perde a liberdade ao ingressar na sociabilidade.

Capítulo V: *O Espancador*. Os guardas que detiveram Josep K. em seu quarto, os quais denunciaram que havia simplesmente um processo contra ele, que não poderia ser explicado, e caso houvesse alguma explicação Josep K. deveria saber os motivos da detenção, estavam sendo exemplarmente espancados no ambiente de trabalho de Josep K.

O Sistema é impessoal, não existe parcialidade sobre os sujeitos sociais. Todos sofrem, pelo que diz o Espancador: “Fui empregado para espancar, por isso espanco” (Kafka, 2018, p. 89). Josep K. se surpreende com a cena, pois os guardas que o prenderam – seus algozes – agora estavam sendo corrigidos pelo desvio de conduta ao Sistema.

No início da Trama, Josep K. havia reclamado dos dois guardas, e agora eles estavam sendo açoitados, como se nos dissesse que há, sim, consolo, democracia e justiça no Sistema: *todos somos espancados*. Comovido pelo quadro que estava diante dele, perguntou: “Não existe nenhuma possibilidade de poupar os dois do espancamento? [...] Não – disse o espancador balançando sorridente a cabeça” (Kafka, 2018, p.88).

Dívida e culpa são os motores da sociedade moderna e atual. A angústia tenebrosa que acompanha o sujeito social, de não ser apto às exigências do Sistema dominante, imprime uma auto dinâmica dolorosa e impositiva. Se ele falhar ao alinhamento da competitividade do mercado e sua padronização, *o espancador do Sistema* estará livre para a punição social e a vítima será responsabilizada pela sua incompetência, o que tem gerado adoecimentos psíquicos.

Não é sem razão que o Sistema produz vítimas sem ser responsabilizado, pois sua brutalidade é subsumida pelos benefícios de desenvolvimento de mercado, progresso e ciência em nome do Estado:

Em *O Processo*, o herói Josep K. não tem nacionalidade e religião determinada: a própria escolha de uma simples inicial no lugar do nome do personagem reforça sua identidade universal: ele é o representante por excelência das vítimas da máquina legal do Estado (Löwy, 2005, p.117).

O FIM. Na véspera do trigésimo aniversário de Josep K., dois senhores chegaram à sua casa para cumprirem as formalidades do Sistema; educadamente Josep K. seria eliminado. Com um tom sereno de subserviência canina, Josep K. perguntou: “ – Então os senhores é que me foram destinados? (Kafka, 2018, p.223). Josep k. estava pronto para ser sacrificado; relutou por um bom tempo, mas, finalmente, estava pronto para cumprir a sua missão: dar a vida pelo Todo Sistema:

Mas na garganta de k. colocavam-se as mãos de um dos senhores, enquanto o outro cravava a faca profundamente no coração e a virava duas vezes. Com os olhos que se apagavam, k. ainda viu os senhores perto de seu rosto, apoiados um no outro, as faces coladas, observando o momento da decisão. – Como um cão – disse K. (Kafka, 2018, p.228).

Abduzido pelo Sistema distópico, Josep K, *metamorfoseia-se na vida de Gregor Samsa*, o qual não pode mais se reconhecer como humano; a brutalidade de sua degeneração só permite vociferar contra o que faz:

– Ah, meu Deus! – pensou – Que profissão cansativa eu escolhi. Entra dia, sai dia – viajando. A excitação comercial é muito maior que na própria sede da firma e além disso me é imposta essa canseira de viajar, a preocupação com a troca de trens, as refeições irregulares e ruins, um convívio humano que muda sempre, jamais perdura, nunca se torna caloroso. O diabo carregue tudo isso! (Kafka, 2017, p.8).

Assim, entre o céu e o inferno de G. Samsa, em sua “terrena vida distópica”, se expressa a banalização do mal<sup>20</sup> capitalista, na vida precarizada pelo trabalho, regulamentada por padrões sociais e psíquicos impostos pelo mercado, não importando se é trabalho informal, trabalho assalariado, e, obviamente, o trabalho escravo; nos remetendo, hodiernamente, ao “conceito de fábrica do sujeito Neoliberal” destacado por Dardot e Laval, o que toca, também, o “chão da Educação” e seu sujeito trabalhador: o Professor.

Se existe um novo sujeito, ele deve ser distinguido nas práticas discursivas e institucionais que, no fim do século XX, engendraram a figura do homem-empresa ou do “sujeito empresarial”, favorecendo a instauração de uma rede de sanções, estímulos e comprometimentos que **tem o efeito de produzir funcionamentos psíquicos de um novo tipo**. Alcançar o objetivo de reorganizar completamente a sociedade, as empresas e as instituições pela multiplicação e pela intensificação dos mecanismos, das relações e dos comportamentos de mercado [...] **o homem neoliberal é o competitivo, inteiramente imerso na competição mundial** (Dardot & Laval, 2016, p.322, Grifo nosso).

A modernização da Escola, nos últimos trinta anos, vem sofrendo paulatinas e decisivas transformações. A Escola tradicional, bancária, autoritária e burocratizada mudou, mas não se transformou, pois os conceitos como “autonomia, participação e democratização” foram reinterpretados; não na perspectiva de uma nova dinâmica formativa para o enfrentamento dos desafios de um novo tempo de mundo, o qual é acelerado, com relações digitalizadas e com sujeitos autocentrados, mas, sobretudo, para se adaptar às novas demandas do mercado capitalista, “em especial, a transformação do Estado pelas políticas neoliberais e a importância decisiva do conceito operacional de “capital humano” (Laval, 2004, p.10).

---

<sup>20</sup> **Banalidade do mal**. Segundo Hannah Arendt, em seu clássico livro *O julgamento de Eichmann em Jerusalém* (1999), Adolf Eichmann, o agente responsável pela logística dos judeus aos campos de concentração, diante do tribunal em Jerusalém, se dizia apenas um cumpridor de ordens do Sistema nazista. Logo, a partir dessa experiência, Arendt construiu o conceito de banalidade do mal como o fenômeno da recusa do caráter humano alicerçado na negativa da reflexão ética e na tendência de não assumir a responsabilidade de seus atos praticados.

Cristhian Laval, em seu importante livro *A escola não é uma empresa; neoliberalismo em ataque ao ensino público* (2004) destaca o uso estratégico da palavra “competência”: “[...] aquilo pelo qual o indivíduo é útil na organização produtiva” (Laval, 2004, p.55). Assim, a categoria “competência” refere-se a um novo comportamento instrumental adaptado às necessidades do mercado, “metamorfoseando” a própria Escola em ambiente preparatório para empresas. Essa lógica de competência torna o Ensino meramente técnico; o Professor, um cumpridor de tarefas:

Nesse sentido, o trabalhador precisa doar o ser, superar as dores provocadas pelas exigências laborais quase desumanas, viver na perspectiva de uma fidelidade canina aos superiores. Também, não é raro se sentir culpado por nunca ser o suficientemente competente diante das estrondosas transformações e novas exigências no mercado, o que faz do trabalhador um humano sempre aquém das exigências do seu trabalho (Correia, 2018, p.92).

Nessa perspectiva de “distopia do trabalho docente”, surge o conceito de flexibilização em duas versões: a “exclusão includente” e “inclusão excludente”.

A primeira se refere às estratégias do mercado para excluir o trabalhador da Educação do mercado formal e (re) incluí-lo de maneira precarizada: recontração de salários mais baixos ou novas contratações por empresas terceirizadas, as quais impõe um vínculo empregatício produtivista com metas a cumprir em um “nunca vir a ser”, com prestação de serviço EAD e ampliação de jornada de trabalho, sem direitos legais/econômicos/sociais.

A segunda flexibilização trata-se da lógica de adaptabilidade ao mercado neoliberal pela farta mão de obra de desempregados disponível que, para incluí-la ao mercado de trabalho oferta formações instantâneas em Instituições duvidosas, aproveitamento sem critério de disciplinas, formação empobrecida de licenciaturas à distância e outras modalidades de semi-formação, que precarizam a autenticidade do ser Professor e da própria Educação.

À guisa da discussão conclusiva desse tópico, *O Processo de Kafka* revela um sujeito social esmagado pelo consentimento de sua própria novela: *A Metamorfose*.

Nessa epopeia reificadora, de ontem e de hoje, em nome do desenvolvimento, ciência e mercado, enquanto Gregor Samsa e Josep K. apresentam emblematicamente as relações sociais desumanizadas, *Kafka desvela a Distopia da angústia social*, a qual tenta se esconder atrás *do verniz dos benefícios do mercado*, atravessando épocas e tocando a nossa temporalidade, do Capitalismo de Hobbes ao Neoliberalismo de hoje, da insalubridade brutal nas fábricas do séc. XIX ao padecimento psíquico dos trabalhadores de hoje, o que inclui Professor e Educação, instrumentalizados pelo esforço inglório da exigência do Sistema, e por isso são espancados.

### 3.3. *Carta ao Pai de Kafka o Tipo ideal de dominação*

“Da sua poltrona você regia o mundo” (Kafka, 2016, p.15)

Nesse tópico, trabalharemos a dominação despótica “sentida e irradiada” por Kafka na obra *Carta ao Pai* (1919) na relação conturbada com o patriarca da família. Colocamos “Pai” em letra maiúscula para plasmar sua hegemonia dominante sobre o filho, família e negócios, a fim de “representar esteticamente” as características que comprovam o *Tipo ideal de dominação weberiano*<sup>21</sup> do Sistema capitalista, e o ser dominado que passa a ser dominador pela sua condição de alienação (empobrecimento da experiência e a correlata Frieza burguesa).

Para a proposta desse estudo, adotamos os referenciais teóricos de Max Weber (1864-1920) com o seu conceito “Tipo ideal”; Michel Löwy em seu livro: *Franz Kafka, sonhador insubmisso* (2005); e *A nova razão do mundo* (2016) de Pierre Dardot e Christian Laval, bem como os estudos clássicos de Theodor Adorno sobre a “personalidade autoritária”.

*Carta ao Pai* (1919) talvez seja a “obra de Kafka mais constrangedora” do ponto de vista da violação da privacidade, do filho para com o Pai ao público leitor. Como se estivéssemos lendo uma carta a qual não nos foi endereçada; entretanto, a sensação de suposta violação de correspondência vai se arrefecendo na medida que essa *Carta ao Pai* torna-se, também, a *Carta aos filhos*, de todas as épocas, para todos aqueles que sofrem subalternização e opressão de um Sistema dominante, pois Kafka se identificava com a dor dos “seus irmãos”, os empregados da loja do Pai:

Por isso eu pertencia necessariamente ao partido dos empregados, mesmo porque, já por temor, não entendia como era possível insultar um estranho daquele jeito; daí que, por temor, eu quisesse de alguma maneira conciliar os empregados – a meu ver terrivelmente revoltados – [...]. O relacionamento que estabelecia na loja com os semelhantes foi além dela e repercutiu no meu futuro (Kafka, 2016, p.36).

A carta é uma espécie de acerto de contas. “Não deixa de ser surpreendente que o escritor, cinco anos antes de morrer, tenha decidido investir tanta energia num acerto de contas com o Pai despótico” (Carone, 2016, p.77). E o fio condutor que permeia toda essa relação com o Pai é o “medo”:

Você me perguntou recentemente por que eu afirmo ter medo de você. Como de costume, não soube responder, em parte justamente por causa do medo que tenho de você, em parte porque na motivação desse medo intervém tantos pormenores, que mal poderia reuni-los numa fala. (Kafka, 2016, p.7).

---

<sup>21</sup> Tipo ideal weberiano. Trata-se de uma construção mental da realidade, onde o pesquisador seleciona um certo número de caracterizações do objeto em estudo para construir um “todo tangível”, ou seja, um Tipo ideal compreensivo.

No tópico 2.5. Medo e Esperança na *Toca de Kafka*: da Modernidade ao Neoliberalismo, pudemos concluir a discussão de como Hobbes, no seu emblemático *Leviatã*, empreendeu uma “cultura de pavor” para organizar a sociedade moderna. Portanto, a *Pedagogia do medo* foi/é o mote dos Sistemas impositivos sobre as sociedades dominadas, de maneira racional e ordenada, a qual foi engendrada colonialmente desde a aurora da Modernidade e, em nome do processo civilizatório, atravessou o Renascimento, Iluminismo até firmar-se no período Contemporâneo.

Sobre o *autoritarismo*, na esfera da psicologia, Theodor Adorno publicou, em 1950, um clássico estudo pelo qual podemos identificar, na figura social comum, *traços do autoritarismo*, o que veio a se tornar um livro: *Estudos sobre a personalidade autoritária*, que pode dialogar com as representações kafkianas da obra *Carta ao Pai* (1919).

Assim, correlato ao seu tempo de mundo, nossa hipótese é que *Carta ao Pai* forma um quadro estético de representações potente, pelo qual empreende denúncias do *Novo Leviatã*, de sua época, dos Regimes Totalitaristas (1918-1939), e do nosso tempo, o *Neoliberalismo*, com suas novas armas de controle social. “A contribuição de Kafka, pelos meios da literatura, é um universo imaginário singular, que não “reflete” a realidade, mas a ilumina com uma luz nova, incomparavelmente poderosa” (Löwy, 2016b, p.93). Segundo Carone:

Na análise fina e feroz que faz do Pai, diz ao *self-made man* Herman Kafka, projeção do patriarca expressionista [...] Você assumia para mim o que há de enigmático em todos os tiranos, cujo direito está fundado, não no pensamento, mas na própria pessoa” (Carone, 2016, p.78).

Para podermos nos apropriar dessa análise, adotamos o conceito de “Tipo ideal weberiano”, pelo qual se possibilita um recorte da realidade, no caso da obra *Carta ao Pai*, para que tenhamos recursos mais apropriados de compreensão da possível realidade de nosso objeto de estudo, o *autoritarismo*, de maneira mais ampla e aprofundada. Ou seja, o *Tipo ideal* é obtido mediante o conjunto de caracterizações presentes nesse objeto de estudo que podem nomeá-lo tal como ele se apresenta e que, separadamente não poderíamos defini-lo:

Qual é, em face disso, a significação desses conceitos de tipo ideal para uma ciência empírica, tal como nós pretendemos praticá-la? Queremos sublinhar desde logo a necessidade de que os quadros de pensamento que aqui tratamos, ‘ideais’ em sentido puramente lógico, sejam rigorosamente separados da noção do dever ser, do “exemplar”. Trata-se da construção de relações que parecem suficientemente motivadas para a nossa imaginação e, conseqüentemente, ‘objetivamente possíveis’, e que parecem adequadas ao nosso saber nomológico (Weber, 2004, p.107).

Nessa perspectiva, para construirmos o *Tipo ideal* autoritarista em *Carta ao Pai*, adotamos os importantes estudos de Theodor Adorno, publicado em 1950, em parceria com Levinson, Sanford e Frenkel-Brunswick, Docentes da Universidade da Califórnia, em Berkeley, intitulado *Estudos sobre a personalidade autoritária*<sup>22</sup>, como resultado da pesquisa sobre o antissemitismo, o etnocentrismo e o preconceito; e as reflexões de Bruno Pucci (2020).

Segundo Bruno Pucci, “o fundamento teórico dessa pesquisa residia no pressuposto de que um “conjunto de características relacionadas entre si poderia indicar o potencial autoritário latente no indivíduo”” (Pucci, 2020, p.7).

Segundo Theodor Adorno: “Pode-se dizer que a escala F tenta mensurar a personalidade potencialmente antidemocrática” (Adorno, 2019, p.135). São nove as variáveis que compõem a referida Escala: 1) Convencionalismo; 2) Submissão autoritária; 3) Agressividade autoritária; 4) Anti-intracção; 5) Superstição e estereotipia; 6) Poder e dureza; 7) Destrutividade e cinismo; 8) Projetividade; e 9) Sexo.

1) **Convencionalismo**. Segundo Bruno Pucci: “Adesão rígida a valores convencionais” da classe social [...] o preconceito contra o outgroup é-lhe uma coisa natural; assume-se o julgamento sobre os outros, sem se ter examinado por si mesmo essa questão (Pucci, 2020, p. 7). Vejamos essa caracterização no Pai, Herman Kafka. Segundo Franz Kafka:

Tão grande era sua autoconfiança que você não precisava de modo algum ser consequente, sem no entanto deixar de ter razão [...] Você podia, por exemplo, xingar os tchecos, depois os alemães, depois os judeus, na verdade não sob este ou aquele aspecto, mas sob todos, e no final não sobrava mais ninguém além de você. (Kafka, 2016, p.15).

Esse sintoma se refere à intransigência do indivíduo, que representa o Sistema na pessoa do Pai, *Herman Kafka*, que toma para si o conhecimento de tudo e sobre todos, impondo o juízo insensato sobre o contraditório, ao diferente, para com o periférico, encarnando a figura autocentrada da verdade. Tudo que estiver fora de seu convencionalismo está condenado.

2) **Submissão autoritária**. Segundo Pucci: “Atitude submissa, acrítica a autoridades morais idealizadas do *ingroup*”; dedicação incondicional do indivíduo ao Estado” (Pucci, 2020, p.7). Segundo Kafka, o mundo era dividido em três esferas:

---

<sup>22</sup> A edição em português dos *Estudos sobre a Personalidade autoritária* é resultado de uma seleção de textos da obra original, de quase mil páginas, intitulada *The Authoritarian Personality*, (...) publicada nos Estados Unidos em 1950. Tal seleção segue a edição alemã das obras completas de Adorno publicadas pela Suhrkamp no volume 9, *Escritos Sociológicos II*” (Costa, 2019, p. 13). A tradução portuguesa, publicada pela Editora da UNESP em 2019, contém cerca de 600 páginas.

Com isso o mundo se dividia para mim em três partes, uma onde eu, o escravo, vivia sob leis que tinham sido inventadas só para mim e às quais, além disso, não sabia por que, nunca podia corresponder plenamente; depois, um segundo mundo, infinitamente distante do meu, no qual você vivia, ocupado em governar, dar ordens e irritar-se com o seu não-cumprimento; e finalmente um terceiro mundo, onde as outras pessoas viviam felizes e livres de ordens e de obediência (Kafka, 2016, p.19).

Nesse aspecto da submissão autoritária, refletida pela categoria estética do *Pai Herman Kafka*, podemos traçar um paralelo com o Estado Neoliberal, o qual impõe sobre a sociedade sua tirania da felicidade pelo mercado e consumo, imprimindo uma espécie de *catarse*<sup>23</sup> capitalista sobre os sujeitos sociais. Diferente do relato de Kafka, não há espaço livre dessa submissão que se apresenta pelo fascínio da propaganda.

Segundo Adorno, até o “tempo livre” está preenchido pelo marketing da Indústria Cultural<sup>24</sup> que está a serviço das relações mercadológicas: “nem em seu trabalho nem em sua consciência dispõem de si mesmas com real liberdade” (Adorno, 1995<sup>a</sup>).

3) **Agressividade autoritária.** Segundo Pucci: “Tendência a vigiar e condenar, rejeitar e punir, em nome do patriotismo, pessoas que violam os valores convencionais”. (Pucci, 2020, p.8). Segundo Kafka, essa agressividade estava evidente no Pai:

E não só xingar como também exercer as demais formas de tirania. Como, por exemplo, atirar do balcão, com um golpe, mercadorias que você não queria ver confundidas com outras – só o desculpava um pouco a irreflexão da sua cólera – e o caixeiro tinha de erguê-las do chão [...]. Você chamava os empregados de “inimigos pagos” (Kafka, 2016, p.34).

Trata-se da agressividade do Pai, que para nós tipifica o Sistema Neoliberal, que vigia e pune – Sistema panóptico de Bentham – todos aqueles que não estiveram dentro dos contornos ideológicos de sua manipulação. Aqueles que não se adaptam ao jogo de competitividade do mercado – desatualização ou inexperiência – ou não podem consumir, o Sistema é implacável.

4) **Anti-intracção.** Segundo Pucci (2020, p.8) seria a “oposição ao subjetivo, ao imaginativo, a um espírito compassivo”. Uma insensibilização à dor alheia diante de situações que alguém ou qualquer grupo social coloca em risco o Projeto de poder. Essa caracterização também se encontra em *Carta ao Pai*: “A expressão que você usava constantemente a respeito de um caixeiro doente dos pulmões: “Esse cachorro doente devia rebentar de uma só vez!”” (Kafka, 2016, p.34).

<sup>23</sup> Catarse é um termo grego (*kátharsis*) que significa purificação do espírito humano, muito comum no Teatro clássico – Tragédia e Comédia – que levava o homem grego a uma experiência transformadora.

<sup>24</sup> Conceito cunhado por Adorno e Horkheimer, no Livro *Dialética do Esclarecimento*, para designar o “braço” de ação capitalista na Cultura que a tudo torna mercadoria e irradia massivamente padrões de gosto pela propaganda.

Trata-se da falta de solidariedade e compaixão presentes no Sistema Neoliberal pelo qual traçamos um paralelo com a Pai Herman Kafka. O mercado não tem memória afetiva; todos aqueles que deixam de ser produtivos devem ser eliminados. Refere-se a uma cultura de apagamento disseminada na sociedade: o que não serve para o mercado deve ser deletado.

É preciso ser competente, proativo, atualizado tecnologicamente, ser fiel, mostrar gratidão, resiliente aos conflitos mais drásticos. Mesmo estando na condição de um “cachorro doente” – condição de fragilidade –, o humano não pode parar; se não, deve morrer, pois torna-se descartável. Não é incomum o *adoecimento psíquico de trabalhadores*; pessoas que sentem “medo do desemprego” e, por isso, se submetem incondicionalmente à brutalidade do mercado.

5) **Superstição e estereotipia.** Segundo Pucci (2020, p.9), trata-se de a “crença em determinantes místicos do destino individual; a disposição a pensar por meio de categorias rígidas”. Superstição enquanto a crença de determinantes externos que atribuem a suposta causa da disfuncionalidade social ou da condição do indivíduo; e estereotipia enquanto expressão de preconceito às pessoas ou grupos sociais que integram minorias.

O paralelo estético que Kafka nos traz, na relação com o seu Pai, torna-se esclarecedor, pois o tirano é auto referente com suas ideias (2016, p.17): “pois isso dizia respeito à sua pessoa, medida de todas as coisas”, base despótica que fundamenta a superstição e estereotipia para com as pessoas:

Isso se relacionava tanto a ideias quanto a pessoas. Bastava que eu tivesse um pouco de interesse por alguém [...]. Gente inocente, ingênua, como por exemplo o ator judeu Löwy, teve de pagar por isso. Sem conhecê-lo, você o comparou, de um modo horrível, do qual já me esqueci, com inseto daninho e, como muitas vezes em relação a pessoas que me eram caras (Kafka, 2016, p.17).

A visão supersticiosa que tenta explicar males de nossa sociedade, bem como o preconceito sobre minorias ou classes sociais periféricas, está presente no cenário mercadológico. A pobreza justifica-se pela falta de competência; oportunidades devem ser merecidas e não promovidas pelo Estado como justiça social; minorias e suas diferenças devem se conformar aos “guetos de suas afinidades”, não podendo participar do Projeto de cidadania.

6) **Poder e dureza.** Segundo Pucci (2020, p.10): “Preocupação com a dimensão de dominação-submissão, forte-fraco, líder-seguidor; identificação com figuras de poder; ênfase excessiva nos atributos convencionalizados do eu; asserção exagerada de força e dureza”.

Kafka expressa essas caracterizações da *personalidade autoritária*, poder e dureza, quando na relação com o Pai fica fragilizada a sua incapacidade argumentativa:

E na verdade sem poder argumentar nada, pois lhe é de antemão impossível falar serenamente sobre alguma coisa com a qual não concorda ou que simplesmente não parta de você: seu temperamento dominador não o permite (Kafka, 2016, p. 20-21).

No mercado Neoliberal, não há volição para o indivíduo social. Não há justificativa sensível. Ele deve se adaptar pelo poder das relações de competitividade, trabalho e consumo, pela dureza (Frieza burguesa) necessariamente construída a partir do empobrecimento das relações sociais (*Erfahrung*). Para se manter no poder hegemônico, como poderia preconizar Maquiavel ao representante do Sistema Neoliberal, será necessário produzir “Herman Kafkas” como filhos do Sistema: “Você é um autêntico Herman, ou “igualzinho ao seu pai”” (Kafka, 2016, p.20).

Logo, “poder e dureza” desenham as fronteiras autoritaristas necessárias – externa e interna – para que o *fascínio neoliberal* possa atuar, compondo novas mentalidades, provocando novos comportamentos e condutas para o mercado: trabalho, competitividade e consumo. Ou seja, a máxima cartesiana se ressignifica: *estou no mercado neoliberal, logo existo*.

7) **Destrutividade e cinismo**. Segundo Pucci (2020, p.10), seria a “hostilidade generalizada, desprezo pelo humano”. Pela ironia, encontra-se a justificativa para utilizar da agressividade que é peculiar do tirano. “Você tinha especial confiança na educação pela ironia, era ela a que melhor correspondia à sua superioridade sobre mim” (Kafka, 2016, p.24).

O desrespeito e o desprezo pelas minorias e grupos sociais que não se enquadram no convencionalismo dominante é a marca do tratamento tóxico por meio da linguagem irônica e, por vezes, debochada. “Você tem que estudar para ser alguém na vida, se não acabará atrás do balcão de alguma loja”; “Estude para não ser pobre”; “Seja alguém na vida para não ter que morar na favela”; “Trabalhar para pobre é pedir esmola para dois”; “O mercado é justo para aqueles que trabalham; por isso o pobre sofre”... etc.

Esses exemplos de declarações, que circulam nos meios sociais, reforçam e comprovam a pedagogia mercadológica neoliberal, pelo empobrecimento da sensibilidade e endurecimento da frieza burguesa.

8) **Projetividade**. Segundo Pucci (2020, p.11) “A disposição para acreditar que coisas tresloucadas e perigosas acontecem no mundo; a projeção para fora de impulsos emocionais inconscientes”, como podemos notar na afirmação de Kafka sobre a sua experiência frustrante de não conseguir decidir pelo casamento, a partir dos comentários de seu Pai, Herman Kafka:

Você inclui na lista dos meus fracassos o malogro diante do casamento; eu não teria nada contra isso desde que você aceitasse a explicação que dei até agora do meu insucesso. De fato ele entra na lista só porque você deprecia o significado da questão – e o deprecia de tal forma que nós, quando conversamos a respeito, na verdade falamos de coisas inteiramente diferentes (Kafka, 2016, p.58).

Essa caracterização da *personalidade autoritária* diz respeito a outros discursos que circulam e formam o sujeito da discursividade, pois o indivíduo é determinado por outros discursos anteriores – ideologia, cultural, tradição história, política, relações de modo de produção, religião e outros condicionantes – que determinam ou se revelam em sua linguagem. Ou seja, inconscientemente, ele fala do que lhe é determinado socialmente.

Nesse sentido, no estudo das relações mercadológicas da sociedade, não podemos reduzir a pesquisa à certa objetividade econômica da formação do sujeito, mas, essencialmente, às forças subjetivas que se engendram para forjar esse sujeito em mercadoria pela “lógica de sua inconsciência”, como se refere Dardot e Laval:

Portanto, cada uma a sua maneira, psicanálise e sociologia registram uma mutação do discurso sobre o homem que pode ser reportado, como em Lacan, à ciência de um lado e ao capitalismo de outro: trata-se precisamente de um discurso científico que, a partir do século XVII, começa a enunciar o que o homem é o que ele deve fazer; e é para fazer do homem esse animal produtivo e consumidor, esse ser de labor e necessidade, que um novo discurso científico se propôs redefinir a medida humana (Laval & Dardot, 2016, p.322).

9) **Sexo.** Segundo Pucci (2020, p.11) trata-se da “preocupação exagerada com “eventos” sexuais”, com atos de sexualidade alheios; a repressão e a ansiedade são fontes prováveis de tais excessos. Em Kafka, ainda que discretamente, podemos identificar o caráter dessa personalidade a partir de seu desabafo com o Pai acerca de sua frustração de não ter conseguido casar por duas vezes:

Também, não há outra possibilidade, pois aqui decidem os **costumes sexuais** gerais da classe, do povo e da época. Seja como for, também aí você interveio, não muito, pois o pressuposto para essa intervenção só pode ser a forte confiança mútua, e ela nos faltou a ambos já muito antes do momento decisivo (Kafka, 2016, p.60, Grifo nosso).

As pulsões e os instintos humanos na sociedade capitalista são controlados para serem canalizados para o consumo. Portanto, há uma nítida regulação pela moral e uso dos costumes – *Fato Social durkheimiano* –, em nome de uma suposta religiosidade ética, para que todas as forças subjetivas e sensíveis, o ID de Freud, se transformem em necessidades para o mercado.

Assim, como a *castração emocional* foi sentida em Kafka, o indivíduo social está regulado em seus instintos, dentro de um padrão social imposto, para que seja docilizado às condições de mercado. “Nesse sentido, a gestão moderna é um governo “lacaniano”: o desejo do sujeito é o desejo do Outro. Desde que o poder moderno se torne o Outro do sujeito” (Dardot & Laval, 2016, p.327).

Nesse tópico, pelas nove variáveis da Escala F, acima apresentadas, concluímos, através da construção do *Tipo ideal weberiano*, a relação entre a obra *Carta ao Pai* de Kafka e os estudos sobre “personalidade autoritária” de Theodor Adorno.

Não obstante, destaca-se que o consistente *autoritarismo no Sistema Neoliberal* perpassa a objetividade da relação mercadológica para se fundamentar na sua pedagogia empresarial, a partir de condicionantes subjetivos, bem como na fabricação de seus sujeitos autoritaristas sobre si mesmos, como citam Dardot & Laval (2016, p.331): “A economia torna-se uma disposição pessoal”.

Em outras palavras, o sujeito social neoliberal “impõe a si mesmo” normas e condutas para estar alinhado ao mercado. É o sujeito empresarial, proativo, sempre pronto a cumprir metas, sempre disposto para novos desafios, capaz de mediar conflitos e tem alta capacidade de resolução. Criativo e nunca vulnerável. Gesta os seus compromissos com a precisão de uma máquina. Trata-se de uma nova mentalidade que compõe sua subjetividade para o mercado. Não é mais um autoritarismo externo, político; mas a tirania do sujeito sobre a própria alma.

A seguir, no próximo tópico, trataremos da *Pedagogia da colonialidade capitalista* a partir da modernidade sobre os povos “fora do contorno eurocêntrico”, e como essas relações de subalternidade marcaram classes sociais, preconceitos, racismo estrutural, padrão de gosto e eugenismo estético sobre os povos dominados, mesmo depois do fim da colonização política.

### **3.4. Colonização política e Colonialidade da *Aísthêsis*: Na Colônia Penal de Kafka**

Nessa seção de estudos, passamos a apresentar o mote colonialista hegemônico que se impôs e se perpetuou sobre os povos periféricos a partir da Modernidade (sec. XVI – grandes navegações), o qual, mesmo depois do fim da colonização política – emancipações das colônias no séc. XIX e XX – deixou o seu rastro mais sutil e cruel do Capitalismo: a padronização eurocêntrica da *Aísthêsis*<sup>25</sup>, gerando classificações e hierarquizações: da arte – erudita e popular –; de classes social e econômica – centro e periferia –; e subalternizações de gosto e do estético.

---

<sup>25</sup> A palavra grega "*Aísthêsis*" significa "faculdade do conhecimento pelo sentir" ou "compreensão pela sensibilidade". Empiria. Devemos observar que os sentidos referidos são visão, audição, tato, olfato e paladar.

Nesse sentido, serão objetivos desse tópico de estudos, a partir da leitura da obra kafkiana, *Na Colônia Penal* (1914): compreender a lógica dominante das duas colonizações – política e estética – em suas correlatas temporalidades: Modernidade e Pós-Modernidade; refletir o conceito de *colonialidade* (Mignolo) como condição de empobrecimento da Experiência (*Erfahrung* de Benjamin); identificar a possível dialogicidade entre os autores; apontar a importância da *decolonialidade estética* pela obra de arte e suas múltiplas linguagens, como ação educativa de resistência.

Para essa pesquisa, nos valem dos aportes teóricos de Franz Kafka na obra *Na Colônia Penal* (1914); Eduardo Galeano, em seu livro *As veias abertas da América Latina* (2020); Walter Mignolo e o seu conceito de Colonialidade estética; Michel Löwy e os seus livros: *Franz Kafka, sonhador insubmisso* (2005) e *Aviso de incêndio* (2005b); Thomas Hobbes no seu livro *Leviatã* (1651); Enrique Dussel, no clássico *1492, o encobrimento do Outro: a origem do Mito da Modernidade* (1993); Adorno e Horkheimer: *Dialética do Esclarecimento* (1985); e Walter Benjamin em seu livro *Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política* (1987); e a *Nova razão do mundo* (2016) de Pierre Dardot e Christian Laval.

Pela crítica literária da obra de Franz Kafka, do conto *Na Colônia Penal* (1914) e utilizando-se da *Doutrina das semelhanças* de Walter Benjamin (1987, p.108) que afirma, “um olhar lançado à esfera do “semelhante” é de importância fundamental para a compreensão de grandes setores do saber oculto”, traçamos um paralelo do conto de Kafka com as “duas formas de Colonização do mercado capitalista” para compreensão de sua lógica de dominação.

A primeira, impositiva, lançou o lastro das suas bases políticas, econômicas e culturais para a formação do eurocentrismo; depois se aposentou. A segunda, sutil, pelo seu turno, aproveitando as marcas deixadas pela primeira, assumiu a *Pedagogia colonial de padronização*.

Destarte, a Colonização é filha legítima da Modernidade, o centro irradiador do eurocentrismo, caracterizada pela exploração política-econômica dos povos dominados; mas, também, pela sua transferência de valores culturais, epistemológicos e bens estéticos universais pela lógica da hierarquização: metrópole-colônia, centro-periferia: “É o começo da domesticação, estruturação, colonização do “modo” como aquelas pessoas viviam e reproduziam sua vida humana [...] Estado colonial, uma economia capitalista (primeiro mercantilista e depois industrial (Dussel, 1993, p.50). Continua Dussel:

A Modernidade é realmente um fato europeu, mas em relação dialética com o não-europeu como conteúdo último de tal fenômeno. A Modernidade aparece quando a Europa se afirma como “Centro” de uma História Mundial que inaugura, e por isso a “periferia” é parte de sua própria definição” (Dussel, 1993, p.7).

Logo, findada a dependência política das metrópoles europeias (séculos XIX e XX), a Colonização *metamorfoseou-se* (Kafka) em “dominação padronizadora” sobre as nações emancipadas, impondo mentalidades e condutas, de toda ordem, para dependência do mercado.

Para esse fenômeno colonialista, não político, pós-moderno, o qual vigora até hoje, Walter Mignolo<sup>26</sup> explica como: “Colonialidade” equivale a uma “matriz ou padrão colonial de poder”, a qual é um complexo de relações que se esconde detrás da retórica da modernidade (o relato da salvação, progresso e felicidade) que justifica a violência” (Mignolo, 2017, p.13).

Assim, para Mignolo, *Colonialidade* não é igual a *Colonialismo*. “Colonialismo” refere-se aos processos históricos e particulares dos modos de dominação do Projeto da Modernidade, enquanto a “Colonialidade” descreve a continuidade de submissão aos valores coloniais.

Embora se possa argumentar que historicamente o *Colonialismo* terminou no mundo no século XX, com o fim do *Neocolonialismo* na Ásia e África, a condição de *Colonialidade* se perpetua hoje como a força estruturante da globalização. Em termos gerais, a *Colonialidade* significa a “manutenção do poder” em diversas modalidades, como a *Colonialidade* do ser, a *Colonialidade* do conhecimento e, a *Colonialidade* da estética, a qual delimita o nosso estudo.

Essa violência, que se perpetua, construto do preconceito estrutural – *Colonialidade da aesthesis* – já se encontrava na base do “Pacto social” de Thomas Hobbes na Modernidade, o qual utilizou a cultura dos povos americanos como argumento de condição de barbárie em relação ao seu ideário civilizatório, o que para o autor tornou-se o “pano de fundo” para a construção eurocentrista do Estado Absolutista Moderno e seu conceito da “guerra de todos contra todos”:

Podemos imaginar que tal período nunca tenha existido, nem estados de guerra como esses; e eu acredito que, em geral, nunca tenha sido assim mesmo, **no entanto, existem lugares em que se vive desse modo hoje em dia; pois os povos selvagens de muitas partes da América não têm nenhum governo**, exceto o governo de pequenas Famílias, cuja concórdia depende da lascívia natural; eles vivem atualmente daquela forma bruta que descrevi anteriormente (Hobbes, 2015, p.119, Grifo nosso).

Nesse aspecto, em nome da *missão civilizatória cristã*, assinalou-se uma “práxis pedagógica indelével” como a mais autêntica marca política/cultural sobre o Novo Mundo, o qual passava a ser extensão do Velho continente, apagando e subsumindo o Outro ao padrão estético europeu. “Por isso, todo o sofrimento produzido no Outro fica justificado porque se “salva” a muitos “inocentes”, vítimas da barbárie dessas Culturas” (Dussel, 1993, p.78).

---

<sup>26</sup> Semiólogo argentino e Prof. de Literatura na Universidade de Duke, nos E.U.A. É uma das figuras centrais do pensamento Decolonial latino americano.

No século 16, missionários espanhóis julgavam e hierarquizavam a inteligência e civilização dos povos tomando como critério o fato de dominarem ou não a escrita alfabética. Esse foi um primeiro momento para a configuração da diferença colonial e **para a construção do imaginário atlântico, que irá constituir o imaginário do mundo colonial/moderno**. A tradução apresentava-se como o instrumento especial para estabelecer a diferença colonial no século 16 e atualizá-la nos séculos 18 e 19 (Mignolo, 2020, p.23, Grifo nosso).

À guisa desses primeiros comentários, que aqui delimitamos ao campo da formação cultural dos povos vencidos pelo Capitalismo do sec. XVI, pelo “Projeto colonizatório da América”, seguimos os apontamentos de Michel Löwy, no seu livro *Aviso de incêndio: uma leitura das Teses “sobre o conceito de História* (2005b) comentando Walter Benjamin: “a conquista ibérica, esse primeiro capítulo da história colonial europeia, “transformou o mundo recém-conquistado em um câmara de torturas”, escreve Benjamin” (Löwy, 2005b, p.10).

Nossa hipótese perspectiva a ideia de que essa “Câmara de tortura”, a que se refere Benjamin, pode ser representada esteticamente pelo conto de Kafka, *Na Colônia Penal*. Essa obra foi escrita em 1914, início da Primeira Guerra Mundial. Segue a sua síntese:

A novela *Na Colônia Penal* (1914), de Franz Kafka, narrada em terceira pessoa, compõem-se de quatro personagens principais: o viajante – um explorador, na tradução de Modesto Carone –, o oficial, o condenado e o soldado. Além desses, há ainda duas personagens as quais são apenas comentadas como referenciais, mas que são “essenciais” para a marcação e desenrolar da trama: *o antigo e o novo comandante*.

O antigo comandante é o inventor de uma “máquina de tortura e execução” (Kafka, 2009, p.31), o que sugere ser um “soberano absoluto” que representa o “colonialismo mercantil da era moderna”. O novo comandante, progressista e detentor de inovações, se vale de técnicas mais avançadas para pôr em prática a máquina de horror, o que aponta para um novo tipo de colonialismo menos radical, mas não menos destruidor, a “colonialidade estética”; o que causa grande indignação ao oficial, fiel ao primeiro comandante, mas que não entende a nova lógica.

Apresentando o explorador, trata-se de alguém de fora, um forasteiro que é convidado para conhecer a “máquina de tortura” em seu desempenho espetacular sobre as suas vítimas. Ele é imparcial e atento; seu olhar a tudo enxerga. Parece ser a testemunha passiva do enredo.

Sobre a Colônia Penal, não se trata de uma mera penitenciária; mas de um recorte espaço/temporal que *Franz Kafka abre na fenda da História* para expressar a *Distopia* do Sistema dominante que opera sobre os seus adeptos alienados: “hoje de manhã um capitão apresentou a denúncia de que este homem, que foi designado seu ordenança e dorme diante da sua porta, dormiu durante o serviço” (Kafka, 2009, p.38).

As penalidades judiciais sobre as vítimas, as quais não se alinham ao Sistema, são escritas implacavelmente nos corpos dos condenados, supliciando-os por 12 horas até a morte, pelos quais pode-se ler: “Honra o teu superior” (Kafka, 2009, p.36).

A engenhoca mortífera é estruturalmente dividida em três seções distintas, porém complementares: “a parte de baixo tem o nome de cama, a de cima de desenhador e a do meio, que oscila entre as duas, se chama de rastelo” (Kafka, 2009, p.32).

A composição desse implacável rastelo é feito de vidro e por um conjunto de agulhas. “Para possibilitar que vistoriem a execução da sentença, o rastelo foi feito de vidro. Fixar nele as agulhas deram origem a algumas dificuldades técnicas, mas depois de muitas tentativas o objetivo foi alcançado” (Kafka, 2009, p.40).

A câmara de tortura opera imprimindo sobre os condenados a *imago dei* do Sistema dominante: “o rastelo corresponde à forma do ser humano; este aqui é o rastelo para o tronco, estes outros os rastelos para as pernas. Para a cabeça está destinado apenas este pequeno estilete” (Kafka, 2009, p.39). O condenado não lê a sentença com os olhos, mas com as feridas.

Na “máquina de tortura”, experiências e subjetividades são convertidas em massificação pela lógica do empobrecimento do Sistema.

O oficial, dedicado e fiel ao antigo comandante, queixa-se do descaso do atual comandante para com a máquina infernal. Essa não recebe a devida manutenção e por esta razão não consegue dar o devido espetáculo como antes. Assim, o oficial busca o apoio do forasteiro para restaurar o *método punitivo do primeiro comandante*. A novela de Kafka expressa de forma contundente a impotência do ser humano diante de um mundo sem compaixão. *Distopia*.

O explorador viajante mostra-se revoltado com o método da Colônia Penal, mas não faz nada para impedir, “pois estava viajando com o único intuito de observar e não, de forma alguma, para mudar procedimentos judiciais” (Kafka, 2009, p.46), o que nos revela a banalização do mal (Arendt) e a indiferença da sociedade aos sofrimentos alheios (Frieza burguesa).

No final do conto, desiludido e ao perceber que não conseguiria o apoio do forasteiro, tenebrosamente o oficial “oferece o seu próprio corpo à máquina de tortura”; e é brutalmente sacrificado como um “gesto de adoração à máquina” que não pode parar, revelando a “Distopia do Sistema dominante” do qual estamos submetidos, o qual necessita devorar as suas próprias criaturas para operar, como *Cronos*<sup>27</sup>. Segundo Löwy, sobre a engenhoca mortífera de Kafka:

---

<sup>27</sup> Deus da mitologia grega que destronou seu pai Urano reinando sobre o mundo junto com sua irmã-esposa Reia. Como o oráculo havia dito que seria destronado por um de seus filhos, *Cronos* os devorava assim que nasciam.

Toda a narração gira em torno desse engenho mortal, de sua origem, de seu funcionamento, por assim dizer, automatizado – não é necessário “acioná-lo manualmente” porque “o aparelho trabalha inteiramente só” –, de sua significação. Os protagonistas do drama desempenham seu papel em função desse eixo central. [...] Ele não está para executar o homem, antes é o homem que está para o aparelho, **para fornecer um corpo sobre o qual ele possa escrever sua obra prima estética**, sua inscrição sangrenta ilustrada (Löwy, 2005, p.89, Grifo nosso).

Circunscrevendo esse conto de Kafka à linguagem estética da obra de arte, podemos nos aproximar das possíveis compreensões do texto. Para tal procedimento, apoiamo-nos na declaração de Adorno & Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento* sobre a linguagem da obra de arte:

A obra de arte ainda tem em comum com a magia o fato de estabelecer um domínio próprio, fechado em si mesmo e arrebatado ao contexto da vida profana. Neste domínio imperam leis particulares. Assim como a primeira coisa que o feiticeiro fazia em sua cerimônia era delimitar em face do mundo ambiente o lugar onde as forças sagradas deviam atuar, assim também, com cada obra de arte, seu círculo fechado se destaca do real (Adorno & Horkheimer, 1985, p.28).

O *Colonialismo*, a que Hobbes está inexoravelmente filiado, tempo de mundo que retrata a Modernidade, se estabelecia contundentemente pela política depredatória sobre os povos dominados – América, África e Ásia – para o abastecimento do mercado europeu, pelo custo de sangue e morte de suas vítimas, como a “Máquina de tortura da Colônia kafkiana”. Segundo Eduardo Galeano (2020), o combustível que movia a *Máquina colonialista* era a “fome de ouro e prata”:

Depois da matança de Cholula, Montezuma enviou novos emissários ao encontro de Hernán Cortez, que avançava rumo ao vale do México. Os enviados presentearam os espanhóis com colares de ouro e bandeiras de penas quetzal. Os espanhóis se “deleitaram. Como se fossem macacos, sentavam-se com gestos de prazer e levantavam o ouro, como se aquilo lhes renovasse e iluminasse o coração. [...] Como uns porcos famintos, anseiam pelo ouro”, diz o texto *náhuatl*, preservado no Códice Florentino (Galeano, 2020, p.38).

Para Mignolo, a *Colonialidade Global* é o “lado sombrio da Modernidade”, um Projeto capitalista que se disfarça em meio aos benefícios de mercado, alinhado à Democracia e ao Estado Republicano. Em seu livro *The darker side of the renaissance*, Mignolo revela como a sua lógica dominante é de difícil compreensão, o que pode causar, segundo a representação estética, no conto *Na Colônia Penal*, a falsa sensação de extinção da dominação colonialista:

---

No entanto, Reia, para salvar Zeus, deu ao marido uma pedra enrolada em um pano no lugar do recém-nascido. Zeus, depois de adulto, declarou guerra ao pai, destronando-o e obrigando-o a vomitar seus irmãos e irmãs.

Como era diferente a execução nos velhos tempos! Já um dia antes o vale inteiro estava superlotado de gente; todos vinham só para ver; de manhã cedo o comandante aparecia com as suas damas; as fanfarras acordavam todo o acampamento; eu fazia o anúncio de que estava tudo pronto; a sociedade – nenhum alto funcionário podia faltar – se alinhava em volta da máquina [...] o condenado era posto sob o rastelo pelo próprio comandante (Kafka, 2009, p. 49).

Em suma, o Projeto de dominação não se expressa mais na política, economia, cultura, de maneira clássica, como era nos tempos de Hobbes, impondo o *medo estrutural* pela face do *Leviatã*, ou, como depois no liberalismo pela *mão invisível* de Adam Smith. O *Neoliberalismo*, o *Novo comandante da Colônia Penal*, em seu Projeto de dominação, utiliza novas armas para seduzir e manter os seus condenados no “aparelho de tortura do mercado”, pela dependência do mercado de trabalho e acesso ao mundo encantado do consumo, o que justifica a incompreensão do oficial:

Não tentei horas a fio fazer o comandante entender que um dia antes da execução não se deve mais dar comida ao condenado? Mas a nova orientação, benevolente, pensa de outro modo. As senhoras do comandante entopem de doces o homem antes que ele seja conduzido para cá. **Durante a vida inteira ele se alimentou de peixes fedidos e agora tem de comer doces!** (Kafka, 2009, p.47-48, Grifo nosso).

O mercado, como já vimos em tópicos anteriores, está sob o comando de um *Novo Leviatã*. Não mais pela lógica dos “peixes fedidos”, mas dos “doces fascinantes” que agradam e mudam o paladar do ser social para o mercado. Ou seja, vigora uma nova concepção de mercado:

A palavra-chave, *mercado*, ainda é a mesma do pensamento liberal tradicional, mas o *conceito* que ela designa mudou. Não é mais Adam Smith ou o dos neoclássicos. É um processo de descoberta e aprendizado que modifica os sujeitos, ajustando-os uns aos outros. A coordenação não é estática, não une seres sempre iguais a si mesmos, mas produz uma realidade cambiante, um movimento que afeta os meios nos quais os sujeitos evoluem e os transforma também (Dardot & Laval, 2016, p.139).

O fato comum entre os dois tipos de dominação *Na Colônia Penal* é a *barbárie*, vulgarizada pelo aspecto cultural-formativo como “fator de transmissibilidade”, tanto na gestão do *Colonialismo* como da *Colonialidade da Aesthesis*, gerando, assim, a memória coletiva pela experiência:

O comandante, com a visão que tinha das coisas, determinava que sobretudo as crianças deviam ser levadas em consideração; eu no entanto podia permanecer lá graças à minha profissão; **muitas vezes ficava agachado no lugar com duas crianças pequenas no colo, uma à esquerda e outra à direita. Como captávamos todos a expressão de transfiguração no rosto martirizado** (Kafka, 2009, p.50, Grifo nosso).

Na Tese VII, de Walter Benjamin, *Sobre o conceito de História* (1987), podemos encontrar a resposta à pergunta: como essa barbárie se perpetua na cultura da humanidade? Pelo método da empatia. “Ora, os que num momento dado dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes” (Benjamin, 1987, p.225).

Trata-se de uma Cultura dominante transmitida às gerações no processo formativo da humanidade pela Educação, a qual nos parece que foi capturada por Kafka na “Máquina de tortura na História”. Como cita Löwy, no seu livro *Aviso de incêndio* (2005b) :

Os “bens culturais” passaram da Grécia para Roma e, em seguida, para a Igreja, depois caíram nas mãos da burguesia, desde o Renascimento até hoje, Em cada caso, a elite dominante se apropria – pela conquista, ou por outros meios bárbaros – da cultura anterior e a integra a seu sistema de dominação social e ideológico. A cultura e a tradição tornam-se, assim, como salienta Benjamin em sua Tese VII, “um instrumento das classes dominantes” (Löwy, 2005b, p.79).

Em um possível diálogo, entre os bens culturais, pela lógica da barbárie da História dominante, e a *desseñbilização* do sujeito, está o presumível diálogo entre Walter Benjamin e Walter Mignolo a partir da Modernidade. Walter Mignolo declara:

A ideia de América não pode se separar da de colonialidade: o continente em sua totalidade surgiu como tal, na consciência europeia, como uma grande extensão de terra da qual se tinha que apropriar e um povo que se tinha que evangelizar e explorar (Mignolo, 2007, p.32).

Walter Benjamin, em um movimento de “escovação a contrapelo”, pela *decolonialidade estética*, em suas Teses, já denunciava essa *colonialidade da aesthesis* como a barbárie estética universal: “nunca houve um monumento de cultura que não fosse também um monumento da barbárie” (Benjamin, 1987, p.225). Ou seja, a cultura dos vencedores desdobrou-se na História estruturando-se em *Projeto colonial* pela conquista do Atlântico na Modernidade.

Nesse sentido, tanto a História oficial quanto a Cultura da humanidade se adaptaram ao dominador. Segundo Benjamin: “a empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores” (Benjamin, 1987, p.225) para a massificação de subjetividades pela anulação ou subalternização da *Aesthesis* para que a “Máquina de tortura do mercado” opere livremente.

Contudo, o que queremos ressaltar, além do historicismo cultural predominante a serviço do Capitalismo, é o “empobrecimento da subjetividade humana” pelo “rastelo da Máquina da colonialidade”, o qual imprimiu no “corpo do imaginário coletivo da sociedade” estereótipos hierarquizados: padrões de gosto, de raça, de cultura, de gênero e de linguagem. “Mais pobres de experiências comunicáveis, e não mais ricos” (Benjamin, 1987, p.115).

Demonstramos nessa seção de estudos, a *Distopia de Kafka em Na Colônia Penal* (1914) revelando, de maneira estética, os dois tipos de dominação: *Colonialismo* e *Colonialidade*.

A questão que se coloca diante de nós é a urgência do combate à opacidade do Sistema dominante que opera pela necessidade do mercado de trabalho e pelo fascínio do consumo, criando zonas de acomodação, conforto e empatia: “o soldado e o condenado pareciam ter feito amizade um com o outro, por mais difícil que isso fosse, em virtude das fortes cadeias, o condenado fazia sinais ao soldado [...] e o soldado concordava com a cabeça” (Kafka, 2017, p. 59).

A *Colonialidade da Aesthesis* nasce da ideia dominante de a tudo universalizar: a forma de pensar, de conhecer, de se portar, de sentir, de interpretar as relações sociais e mundo, de classificar grupos, raças e valores como maiores e menores, a partir do “centro para periferia”, o que está intimamente vinculada ao conceito de progresso e desenvolvimento, atribuindo a receita de ouro de como viver bem a vida.

Nessa senda, do que devemos ser pela lógica da *Colonialidade estética*, negamos e reprimimos a nossa potencialidade natural, tudo o que de fato somos ou poderíamos ser.

Nesse sentido, é através da *conscientização* da *Distopia da máquina de tortura* do Sistema dominante, a qual opera pelo “rastelo kafkiano da padronização dos sentidos” que podemos dar o primeiro passo em direção a uma *Educação Decolonial para a sensibilização*. Estudaremos as suas proposições no próximo Capítulo IV: *Educação de formação estética*.

Será preciso insurgir-se pela rebeldia da *decolonialidade estética*, pela mesma rota que a *aesthesis* foi sequestrada: combatendo a “dessensibilização” pela Educação, permitindo o “estranhamento” da “empatia dominante” pela formação estética e as suas múltiplas linguagens da obra de arte, já como Projeto pedagógico na “Primeira infância”.

Logo, a base do empobrecimento da *Experiência comunicável* de Benjamin (*Erfahrung*), pela qual produz a correlata *Frieza burguesa* (Gruschka), não está circunscrita ao processo tardio da razão iluminista; mas, sim, na base do historicismo positivista das dominações sobre os povos vencidos, a qual culmina o seu “poder de mudez” no Projeto eurocentrista pela invenção do Modernidade (Hobbes).

Entende-se, portanto, que refletir sobre a formação integral humana é pensar esses conceitos subjetivos na Educação; não apenas uma formação para o mercado de trabalho, que também é importante; mas, para além de uma Educação com foco em resultados, suprir as demandas da necessidade cultural-estética do sujeito social para que seja autônomo, reflexivo, crítico, precisamente para que ele viva e transforme o mundo do qual é parte integrante.

## CAPÍTULO IV – EMANCIPAÇÃO: EDUCAÇÃO DE FORMAÇÃO ESTÉTICA

Esse Capítulo está reservado às especificidades da Educação. Como podemos nos apropriar dos aspectos formativos “não formais” do conhecimento: a obra de arte, a fotografia, a música, a pintura, a poesia, os “Mitos”, a Filosofia... e outros, os quais podem nos libertar das amarras da calculabilidade dos resultados e dos universalismos, e, em especial, como a Literatura (Kafka), eleita nessa Tese como a *Linguagem estética privilegiada*, pode conter potentes críticas ao Capitalismo, mas que também porta uma “educação de formação estética”.

Esse arcabouço epistemológico estético, não objetivo, produz Experiências (*Erfahrung*), pois nos obriga a parar para refletir, repensar a vida, criando fendas de redenção pela *dor do estranhamento (Punctum)*, pela captura dos sentidos que elaboram novos conhecimentos.

Logo, esse Capítulo se dedica a percorrer o estudo dos aspectos formativos contidos na *Literatura kafkiana*; também, sobre *Educação e experiência para sensibilização*; e, por último, concluiremos que o lugar da Infância é o ambiente privilegiado para a formação humana.

### 4.1. A Pedagogia negativa em *Carta ao Pai* e a redenção estética em *Metamorfose*

A partir desse Capítulo, damos início ao estudo sobre a Educação, em um sentido mais estrito da formação emancipadora, pelo reconhecimento das múltiplas interpretações que o objeto do conhecimento pode oferecer ao sujeito educando, relacionando Educação ao movimento de *resistência decolonial* que recusa todas as formas totalitárias do pensamento absoluto, conceito positivista adotado pelo idealismo burguês capitalista, plasmado pelo Pacto social de Hobbes e bem finalizado pela doutrina filosófica de Frederich Hegel<sup>28</sup> que, respectivamente, a tudo subsumiu à identidade do *Leviatã* e à sua razão absoluta.

Assim, para fazer desmoronar as falsas certezas que se cristalizam como verdades pelo Sistema dominante, apresentamos a Metodologia de Theodor Adorno: a *Dialética Negativa*.

Como o próprio nome sugere, a *Dialética Negativa* é uma postura vigorosa de enfrentamento contra a pretensão da tradição filosófica, marcada inicialmente por Platão e hipertrofiada por René Descartes e seu *penso, logo existo*, que a tudo universalizou a partir do sujeito autocentrado e sua razão dominante, fazendo subalternizar ou apagar a tudo que se diferencia da padronização, anulando subjetividades e particularidades pela homogeneização.

---

<sup>28</sup> Para Frederich Hegel (1770-1831), o Idealismo é a maneira de explicar que as coisas reais existentes são determinadas por ideias universais. Essas ideias tendem a se tornar cada vez mais universais à medida que a razão humana – no sentido iluminista de progresso e civilização – progride na marcha da História pelo seu movimento dialético: Tese (ideia) x Antítese (ideia contrária) = Síntese (Conclusão que se torna uma nova Tese). Ou seja, nessa marcha da razão na História, rumo a inexorabilidade de seu absoluto, não há nada real fora do pensar.

Destarte, adotamos o método adorniano da *Dialética Negativa* e seus pressupostos gerais, de maneira não exaustiva, pela densidade e complexidade de seus argumentos, para propormos o conceito de *Pedagogia Negativa*; pois como veremos, se é factível uma *Metodologia* que permita a elaboração do diálogo/tensão “tese-antítese” sem encerrá-lo em sua “síntese conceitual”, abrindo novas interpretações para o sujeito sobre o objeto, esse que é forjado pelo processo histórico-cultural, o ensino-aprendizagem também pode superar os limites da razão instrumental, da mera formação técnica para o mercado.

Para tal pesquisa, acolhemos os referenciais teóricos de Adorno, *Dialética Negativa* (1966), *Atualidade da Filosofia* (1931) e *Prismas* (1955); de Bruno Pucci (2012), em seu artigo da Revista e-curriculum; de Christian Laval, *A Escola não é uma empresa* (2019); e das obras de Kafka – *Carta ao Pai e Metamorfose* – que negam o determinismo histórico do conceito.

A *Dialética Negativa* de Theodor Adorno se constitui no diálogo “com Hegel” e “contra Hegel”, afirmando a Dialética, contudo, sem idealizá-la. Segundo Pucci:

À semelhança de Hegel, a negação é a mediação fundamental na passagem de um momento a outro no processo da constituição do conhecimento. Em contraposição a Hegel, **a permanência na negatividade adia a síntese por tempo indeterminado** (Pucci, 2012, p.4, Grifo nosso).

Para Frederich Hegel, a História constitui-se como processo para a realização da “razão absoluta” que, segundo o equívoco dessa hipostasiada ideia, não garantiu a sua realização de tornar o mundo um lugar mais seguro, justo e igualitário para a sociedade ocidental.

Ao contrário, o “empoderamento dessa razão absoluta” levou a humanidade à sua arrogância que teve como desfecho a *barbárie* das grandes Guerras mundiais e a inumanidade grotesca das bombas de Hiroshima e Nagasaki e dos campos de concentração, como *Auschwitz*. Tudo em nome da ciência, progresso e desenvolvimento econômico, fruto da razão absoluta que se tornou fria e instrumentalizada.

Destarte, para Adorno, resta à Filosofia fazer uma irrecusável autocrítica dessa razão, a qual, *quando se realizou em si mesma*, como conceito universalizado e inquestionável, se tornou *irracionalidade*. Logo, é mister restaurar seus postulados, não somente para tornar possível a razão mais humanizada, mas superá-la no seu “Cabo bojador”, em seus condicionantes sociais, históricos e políticos, os quais imbricam a injustiça e o sofrimento sociais (Franz Kafka).

Para Adorno, antes de prosseguirmos na História, será sempre preciso voltar para refletir sobre os rastros deixados pela destruição do “positivismo sem alma”.

À vista disso, na perspectiva da formação humana é imperativo categórico: “A exigência que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a Educação” (Adorno, 1995, p.119).

Assim, em Adorno a inadequação entre pensamento e realidade constitui-se o lastro de sua Filosofia, pois não se pode pressupor uma harmonização entre ideia e realidade que possa se concretizar em um mero saber absoluto universal. Ele faz uma dura crítica à essa pretensão:

Quem hoje escolher por ofício o trabalho filosófico, deve renunciar desde o começo à ilusão com a qual antes partiam os projetos filosóficos: a que seria possível compreender a totalidade do real pela força do pensamento. Nenhuma razão legitimadora poderia reencontrar a si mesma em uma realidade cuja ordem e configuração derrota qualquer pretensão da razão; a quem busca conhecê-la, só se apresenta como realidade total enquanto objeto de polêmica, enquanto unicamente em vestígios e escombros perdura a esperança de alguma vez chegue a ser uma realidade correta e justa. (Adorno, 1997, p.73).

Logo, a *Dialética Negativa* reivindica a autocrítica da razão para que o pensamento seja livre e verdadeiro:

Se a dialética negativa reclama a autorreflexão do pensamento, então isso implica manifestamente que o pensamento também precisa, para ser verdadeiro, hoje em todo caso, pensar contra si mesmo. Se ele não se mede pelo que há de mais exterior e que escapa do conceito, então ele é de antemão marcado pela música de acompanhamento com a qual os SS adoravam encobrir os gritos de suas vítimas. (Adorno, 2009, p.302).

Nessa perspectiva, de reconhecimento da “insuficiência da razão absoluta”, contrário aos postulados de Platão, Descartes e Hegel, que nos fizeram acreditar na sua condição indubitável, a produção do conhecimento não pode estar na suposta dissolução do objeto para que haja o saber absoluto do sujeito.

A construção do conhecimento está diante *do e com o objeto não passivo* e suas múltiplas experiências de linguagem, as quais sempre se abrem para novos horizontes de interpretações, que colocam em constante marcha o conhecimento do mundo e sociedade pela mutabilidade do processo histórico, político-social e cultural.

A partir desses comentários, pela insubordinação do método adorniano, a *Dialética negativa*, construímos a hipótese de que os escritos de Franz Kafka, segundo o próprio Adorno, resistem à síntese desse conceito absolutista dominante:

**Kafka peca contra uma tradicional regra do jogo ao produzir arte exclusivamente a partir do que é recusado pela realidade.** A imagem da sociedade vindoura não é esboçada imediatamente – pois Kafka, assim como todo grande artista, se comporta asceticamente diante do futuro –, mas montada a partir do entulho que o novo, em processo de formação, elimina do presente que se torna passado. (Adorno, 1998, p.89, Grifo nosso).

Portanto, para Adorno, Filosofia e obra de arte, e essa última, aqui delimitada na Literatura de Kafka, são confluentes e complementares, porém com papéis bem distintos. Cabe a arte protestar quando a vida administrada pela razão absoluta nos sufoca, exigindo de nós uma postura de autorreflexão, de crítica e reconhecimento de nossa suposta alienação. Pelo turno da Filosofia, cabe a ela fazer as mediações, conduzindo os questionamentos da arte à sociedade, criando recursos epistemológicos para a Educação, que sempre estará em transformação.

E, nesse sentido, Kafka é o guardião do conceito – *Chuvalkin* (p.31) – para que ele não se feche em sua auto síntese determinista da História. A arte é heterônoma pelo seu caráter histórico-social; mas, apresenta-se essencialmente autônoma pela sua resistência e militância às formas de vida administrada pelo Sistema totalitário.

Logo, a *Distopia de Kafka* combate a *Utopia do conceito absoluto* para irromper a cura do ser humano em sua neurose; não afirmando, mas esgarçando-a em sua negatividade:

Em vez de curar a neurose, ele procura nela mesma a força que cura, a força do conhecimento: os estigmas com que a sociedade marca o indivíduo são interpretados como indícios da inverdade social, **são lidos como o negativo da verdade**. (Adorno, 1998, p.247, Grifo nosso).

Nessa perspectiva, podemos ler os escritos de Franz Kafka, recortados aqui nas obras *Carta ao Pai* (1919) e *Metamorfose* (1912), como a *Pedagogia de Kafka* em um plano negativo. A primeira obra combate o conceito positivista de Educação universal, representada pelo Pai; na segunda obra, podemos capturar, como um lampejo de Esperança, as fendas estéticas que se abrem ao sujeito dominado, representado por Gregor Samsa, personagem de *Metamorfose*.

Em uma *análise negativa* da obra *Carta ao Pai*, podemos identificar a *Pedagogia kafkiana*, de como não podemos proceder na Educação:

Eu era uma criança medrosa; é claro que apesar disso também era teimoso como são as crianças; certamente também minha mãe me mimou, mas não posso crer que fosse um menino difícil de lidar, nem que uma palavra amável, um silencioso levar pela mão, um olhar bondoso não pudessem conseguir de mim tudo o que se quisesse [...] Você só pode tratar um filho como você mesmo foi criado, com energia, ruído e cólera, e neste caso isso lhe parecia, além do mais, muito adequado, porque queria fazer de mim um jovem forte e corajoso (Kafka, 2016, p.11-12).

O kafka educador, através de uma *Pedagogia negativa*, critica o processo formativo pelo qual foi submetido. Uma Educação castradora, utilizando os limites autoritaristas para que as singularidades sejam sufocadas pela lógica padronizadora, para forjar egos fortes e corajosos para o mercado:

A referência ideal de escola passou a ser o “trabalhador flexível”, de acordo com os cânones da nova representação de gestão. O empregador não espera mais do assalariado uma obediência passiva a instruções precisas: ele quer que o assalariado utilize as novas tecnologias, compreenda melhor o sistema de produção ou comercialização no qual sua função está inserida, deseja que ele seja capaz de enfrentar as incertezas e demonstre liberdade, iniciativa e autonomia (Laval, 2019, p.40).

Pelo contraste da crítica à Educação do Pai, Kafka estabelece um nexos com a Educação inclusiva, acolhedora, que possa respeitar a fragilidade humana, bem como suas diferenciações e condições sociais que podem interferir no processo formativo humano, para prevenir a operação do trauma e a castração do sujeito social, como foi o exemplo da criança Kafka.

Torna-se relevante o fato de Kafka, em sua *Pedagogia negativa*, apontar para a *condição do ser criança*, com suas manhas e teimosias, abrindo espaços para possíveis e devidas correções, mas sempre pela condução de uma didática pelo afeto e cuidado para com a criança.

A negatividade do *Kafka educador* nos ensina que crianças não são adultos em potencial (Aristóteles); nem tão pouco são cópias imperfeitas do mundo idealizado por adultos (Platão).

Ou seja, a Educação deve proporcionar o ambiente favorável para que o educando seja o que ele é em potencialidade (Nietzsche), e não uma determinação alinhada às demandas de mercado. Kafka era literata de alma e vocação; advogado de sobrevivência do mercado:

Não houve propriamente liberdade de escolha da profissão, pois eu sabia que diante do essencial tudo me seria tão indiferente como todas as matérias letivas do secundário; tratava-se pois de encontrar um profissão que, sem ferir demais a minha vaidade, permitisse, mais que qualquer outra, essa indiferença. O mais natural, portanto, era o direito (Kafka, 2016, p.56-57).

Como vimos no Capítulo 3.3, página 96, o Pai de Kafka – *Herman Kafka* – configurou-se como um *Tipo ideal de dominação* (Weber), o qual, segundo os argumentos apresentados em nossa Tese, representa esteticamente a figura do *Novo Leviatã*: o Neoliberalismo e a sua nova gestão escolar:

O novo modelo escolar e educacional que tende a se impor se baseia, em primeiro lugar, em uma sujeição mais direta da escola à razão econômica. Está ligada a um economicismo aparentemente simplista, cujo principal axioma é que as instituições em geral e a escola em particular só têm sentido com base no serviço que devem prestar às empresas e à economia (Laval, 2019, p.29).

Resguardando as devidas diferenças temporais, entre a época de Kafka e a nossa, a obra *Carta ao Pai* (1919) revela, pela sua *Pedagogia negativa*, o poder absolutista do “Todo” (Neoliberalismo) subsumindo e castrando diferenças e identidades do “sujeito particular”, apesar de toda resistência combativa de Kafka: “o fato é que as suas medidas educativas acertaram no alvo; não me esquivei a nenhuma investida sua; assim como sou (naturalmente pondo de lado os fundamentos e a influência da vida) o resultado da sua educação e minha docilidade” (Kafka, 2016, p.22).

Independente da gestão do *Antigo comandante* (Capitalismo Mercantilista e Liberal) ou do *Novo comandante* (o Novo Leviatã Neoliberal), o resultado é a frustração expressa num tom melancólico pela “negatividade Kafkiana”: “e no entanto o êxito de toda esta carta depende disso [...] todas as forças negativas que eu descrevi como sequelas da sua educação, ou seja, a fraqueza, a falta de autoconfiança, a consciência de culpa” (Kafka, 2016, p.58).

Pela vertente da análise negativa da obra *Metamorfose* (1912), Kafka, como o *Chuvalkin benjaminiano*, abre “janelas do trem desgovernado do progresso capitalista” para que a vítima nominada Gregor Samsa possa respirar um pouco de sua “humanidade sufocada”, e irrompa a possibilidade de sua própria libertação.

Apesar de toda *barbárie*, vivida pela personagem que se metamorfoseou-se em um “inseto asqueroso do mercado”, através de uma expressa *Dialética negativa*, o Educador Kafka deixa aberto a síntese do conceito positivista do progresso, permitindo áreas de escapes e sobrevivência para o ser social: *Linguagem, Memória e Obra de arte*.

Pela perspectiva da Linguagem, Kafka expressa o reduto de sobrevivência que nos mantêm humanos, apesar de toda coisificação a que possamos estar submetidos. Linguagem como elo de nossa verdadeira identidade que não pode ser confundida com as formas comunicacionais que apenas informam e levam certos conhecimentos; mas Linguagem que produz uma experiência significativa a qual deixa os seus registros de nossa humanidade:

**Ao ouvir essas palavras da mãe, Gregor reconhece que a falta de qualquer comunicação humana imediata**, ligada à vida uniforme da família, devia ter confundido o seu juízo no decorrer desses dois meses, pois não podia explicar de outro modo que tivesse podido exigir a sério que seu quarto fosse esvaziado. Tinha realmente vontade de mandar que seu quarto – confortavelmente instalado com móveis herdados – se transformasse numa toca em que pudesse então certamente se arrastar imperturbado em todas as direções, ao preço contudo do esquecimento simultâneo, rápido e total do seu passado humano? (Kafka, 2017, p.50, Grifo nosso).

Essa Linguagem, que lutava para preservar os “resquícios de humanidade” de Gregor Samsa contra os seus instintos selvagens totalitários, o “lobo de si mesmo”, para estar apto à “guerra de todos contra todos” no mercado (Hobbes), produzia uma *Memória*, a qual, apesar do apagamento sistemático da sua humanidade pelo Sistema, deixava rastros de sobrevivência de vida humana em seu ser: “De fato agora já estava próximo de esquecer, e só a voz da mãe, que havia muito tempo não escutava, o havia sacudido” (Kafka, 2017, p.50).

Nesse sentido, a Educação pode ser entendida como a “arte de produzir Memória”, através de “Experiências que nos toquem”, que nos obriguem a parar para refletir sobre a nossa condição de empobrecimento; *Memória* como patrimônio imaterial, inapagável, mesmo em situações limites e de sofrimento; *Memória* que acalenta a alma remetendo-nos ao fato de que somos essencialmente humanos. Enquanto a *Linguagem* dá testemunho de quem somos; a *Memória* gera o lugar de nosso pertencimento humano.

Veremos esse estudo, detidamente, ainda nesse Capítulo, no tópico 4.2. (p.120): *Educação e Experiência para sensibilização: Agambem, Larrosa e Benjamim*.

Na pauta de nossa Tese, pela perspectiva da formação humana, sob a ótica da obra *A Metamorfose*, a Educação pela sensibilização do conhecimento – *Estética* – torna-se relevante como a “ponte de sobrevivência” na travessia da brutalização da vida pelo Sistema dominante.

A vítima Samsa, quando ouviu a “música do violino”, entoada pela irmã, foi reconduzida ao importante dilema de sua própria existência: *diante da experiência musical, seria Gregor animal ou humano?*

Gregor rastejou mais um trecho à frente, mantendo o corpo rente ao chão, para se possível captar os seus olhos. Era ele um animal, já que a música o comovia tanto? Era como se lhe abrisse o caminho para o alimento almejado e desconhecido. Estava decidido a chegar até a irmã, puxá-la pela saia e com isso indicar que ela devia ir ao seu quarto com o violino, pois ninguém aqui apreciava sua música como ele desejava fazer (Kafka, 2017, p.71).

O Educador Kafka, diante do vazio deixado pela transmissibilidade moderna, cuja linguagem se instrumentalizou, cuja memória foi apagada pela falta de Experiências transmissíveis (*Erfahrung*), e cuja obra de arte (categorias estéticas) foram tuteladas pela Indústria Cultural <sup>29</sup>, deixou-nos uma pergunta: se somos o *lupus est homo homini lupus* (o homem é o lobo do próprio homem) como nos fez acreditar Hobbes, no Contrato social, *como responder à sensibilização que grita da nossa humanidade em tempos de Utopia Totalitária?*

<sup>29</sup> Indústria Cultural. O termo designa o fazer cultural e artístico – obra de arte – sob a lógica da produção industrial capitalista. Possui como corolário o lucro pelo lucro e a adaptação da expressão artística ao consumo das massas.

Retomando ao *Método da Dialética Negativa* de Adorno, o que de maneira lógica pode-se deduzir para uma *Pedagogia negativa*, para superação da síntese do conceito, ele se apresenta como desconstrução da interpretação do mundo a partir de relações dicotômicas sujeito-objeto, aparência-essência, conceito-coisa, fundamentadas pela epistemologia dominante ocidental.

“A subjetividade, o próprio pensamento, não pode ser explicado a partir de si mesmo, mas somente a partir do elemento fático, sobretudo da sociedade; mas a objetividade do conhecimento não é uma vez mais sem o pensamento, sem a subjetividade” (Adorno, 2009, p.123).

Ou seja, não há produção de conhecimento verdadeiro sem privilegiar os condicionantes sociais e da ordem da subjetividade humana. A categoria totalidade é uma *Utopia inverídica*, tornando-se *Distopia do sofrimento*, pois enquanto consolidação de um Sistema racional progressista impõe-se como dominação e violência na sociedade e no sujeito social.

Para Adorno, a evidência do sofrimento humano é a prova cabal da “falsidade do conceito universal” que a tudo absorve à identidade de si mesmo; e o exemplo lapidar de vida danificada pelo Sistema dominante, em extremo sofrimento, é Gregor Samsa:

O grave ferimento de Gregor, que o fez sofrer [...] parecia ter lembrado ao pai que Gregor, a despeito de sua atual figura triste e repulsiva, era um membro da família que não podia ser tratado como um inimigo, mas diante do qual o mandamento do dever familiar impunha engolir a repugnância e suportar, suportar e nada mais (Kafka, 2017, p.59).

Theodor Adorno, em seus estudos sobre a instrumentalização da razão – *Dialética do Esclarecimento* – que metamorfoseou-se em irracionalidade absoluta, apresentou-nos Franz Kafka como aquele que pode portar uma *Pedagogia Negativa* em seus escritos, a partir da *Dialética Negativa*, aqui delimitada nas obras *Cartas ao Pai* (1919) e *Metamorfose* (1912), como estrelas que formam constelações de experiências, as quais abrem caminhos para novos significados, que não permitem o conceito fechar sobre si mesmo como centro absoluto.

Adorno se apropria da expressão *Constelação* a partir do pensamento de Walter Benjamin, presente no capítulo inicial de *Origem do drama trágico alemão* (1928) e presentes nas *Teses sobre o conceito de História* (1940). Para Benjamin, a ideia ou o conceito não pode significar por si mesmo, criando leis e enunciados; mas a partir de uma coordenação de condicionantes reais, um “conjunto de estrelas”. Segundo Benjamin:

O critério para definir sua forma de existência não pode, por isso, ser o de dizer que ela compreende em si aquilo que apreende, por exemplo como o gênero compreende em si as suas espécies.(...) As ideias relacionam-se com as coisas como as **constelações para as estrelas**. Isto significa desde logo que elas não são nem os conceitos, nem as leis das coisas. Não servem para o conhecimento dos fenômenos, e estes de modo nenhum podem servir de critério para a existência das ideias. Pelo contrário, o significado dos fenômenos para as ideias esgota-se nos seus elementos conceptuais.(...)As ideias são constelações eternas, e se os elementos se podem conceber como pontos em tais constelações, os fenômenos estão nelas simultaneamente dispersos e salvos.( Benjamin, 2004, p.20-21, Grifo nosso).

Ou seja, no âmbito educacional, será sempre imperativo categórico *analisar as contradições no sistema formativo*, evitando respostas prontas e universalizadas em um mundo em constante transformação (escovação a contrapelo), e a pretensa formação do homem não pode se limitar à esfera do mercado, em nome do trabalho e consumo.

A Educação *deve* contemplar proposituras pedagógicas que desenvolvam habilidades para o trabalho (estar no mundo); contudo, *torna-se ainda mais imperativo* forjar múltiplas *Experiências formativas* que desenvolvam o humano, para que ele não sucumba em sua humanidade e se torne refém do mercado (autonomia no mundo).

#### **4.2. Educação e Experiência para sensibilização: Benjamin, Larrosa e Agamben**

Nos estudos centrados até aqui, voltados para a Educação como ato formativo emancipador do homem, vimos a partir do conceito de “Constelação de Benjamin”, emprestado por Adorno, que o processo educacional não pode ser unidimensionalizado, Marcuse (1964), mas apropriado pela plurivocidade de seus vetores epistêmicos/sociais/culturais/políticos, não apenas pela faculdade da razão abstrata que, apesar de sua importância, torna-se tautológica (previsibilidade matematizada de resultado) não potencializando o conhecimento humano.

Logo, a faculdade sensível da Experiência (*Erfahrung*) pode expandir o conhecimento em suas múltiplas formas, a qual, em nossa Tese, pudemos desenvolver a partir de várias experiências linguísticas, uma *Constelação de linguagens* que, “interligadas” formam um *Mosaico coerente*, abrindo e ampliando novos horizontes de significados ao conhecimento.

Nesse sentido, nesse tópico sobre a Educação e Escola, apresentamos estudos sobre a Experiência (*Erfahrung*) a partir de autores como Walter Benjamin, Jorge Larrosa Bondía<sup>30</sup> e Giorgio Agambem<sup>31</sup> que podem nos ajudar na amplitude do conhecimento formativo.

Baseado em análises preliminares sobre o pensamento de Walter Benjamin, sobre o “empobrecimento da Experiência”, que abateu o mundo pelo Advento da técnica, produzido pelo avanço do Capitalismo, Jorge Larrosa Bondía produz vastos estudos sobre o conceito de *Experiência (Erfahrung)* que, acompanhado por Giorgio Agambem, em sua obra *Infância e História: destruição da experiência e origem da história* (1978) e potencializados pelos estudos de Deleuze e Guattari no Livro *O que é Filosofia?* (1991), nos auxiliam na caminhada da Tese sobre a *Escola como o lugar intencional da Experiência*, e, Educação como processo metodológico para que essa *Experiência* seja possibilidade de transformação no/do discente.

Esses estudos, como veremos, combatem preliminarmente a *Frieza burguesa* (Gruschka), pois ao valorizar a *Experiência*, no sentido de torná-la um ato formativo espontâneo “não formal”, que não se enquadra às “grades curriculares”, mas possibilidade de algo que “nos aconteça”, educa-nos pela *Sensibilidade* impedindo os efeitos deletérios da *Frieza burguesa*.

O termo *Experiência*, em geral, apesar de não ser valorativo à categoria de formação formal educativa, como são as disposições racionais – lógica, dedução, coerência, estruturação, objetivo, justificativa, objeto de pesquisa, resultado, estatística e outros – torna-se importante no exercício prático da vida. Podemos perceber essa constatação em alguns enunciados:

“Você tem alguma experiência profissional na área que você pleiteia na entrevista?”; “Você já passou por essa experiência para dizer isso?”; “Qual a sua experiência na relação de conflitos com pessoas?”; “Se não aprendemos com os erros, como uma experiência significativa – as nossas e/ou as dos outros –, tendemos a repeti-los”.

Logo, se perguntarmos o que vem a ser *Experiência*, poderíamos responder: 1) algo importante para que possamos exercer uma competência; 2) essencial para sustentarmos uma afirmação no âmbito da linguagem; 3) indispensável para a relação com os outros; 4) fundamental para o ato formativo e continuidade da aprendizagem.

---

<sup>30</sup> Professor de Filosofia da Educação na Universidade de Barcelona. Doutor em Pedagogia, realizou estudos de pós-doutorado no Instituto de Educação da Universidade de Londres e no Centro Michel Foucault da Sorbonne, em Paris. Ministrou cursos e conferências em diversas universidades europeias e latino-americanas. Seus trabalhos, de vocação ensaística, se situam em um terreno fronteiro entre a filosofia, a literatura, o cinema e a Educação.

<sup>31</sup> Filósofo italiano, graduado em Direito, editor na Itália da obra de Walter Benjamin. Os seus estudos estão marcados pela confluência entre a filosofia, a literatura, a poesia e política, e reflexões sobre o comportamento político do homem contemporâneo

Todas essas questões e correlatas respostas estão interligadas a um contexto “não teórico de vida”. *Experiência* como “acontecimento”; lugar de encontro único e irrepetível para quem vive e se abre à possível transformação. Assim, a “experiência é em primeiro lugar um encontro ou uma relação com algo que experimenta, que se prova” (Larrosa, 2002, p.25). Logo, Larrosa destaca a relevância da *Experiência* entre os vários saberes e ações escolares.

Há muitos e diferentes modos de adquirir conhecimento que, hoje, estão saturados de tantas informações, sendo que essas não transformam o sujeito, tendo em vista que a sabedoria – patrimônio imaterial – apenas se consolida a partir da *Experiência da/na vida*. Podemos obter certos conhecimentos úteis, mas, simultaneamente, dizer que nada “nos aconteceu”.

O saber da experiência se dá na relação entre o conhecimento e a vida humana. De fato, a experiência é uma espécie de mediação entre ambos. É importante, porém, ter presente que, do ponto de vista da experiência, nem “conhecimento” nem “vida” significam o que significam habitualmente. (Larrosa, 2019, p.27).

Nesse sentido, Larrosa inscreve a “educação a partir do par experiência/sentido” (Larrosa, 2002, p.20) assinalando seu componente fundante: “a capacidade de formação ou transformação. É experiência aquilo que ‘nos passa’ [...], e ao nos passar nos forma e nos transforma. Somente o sujeito da experiência está, portanto, aberto à sua própria transformação” (Larrosa, 2002, p.25). Como o *Punctum* fotográfico de Roland Barthes (pág.24).

Desse modo, ao afirmar isso, a proposta formativa de Larrosa faz um enfrentamento ao modelo pedagógico institucionalizado, da “ordem do discurso pedagógico” (Larrosa, 2019, p. 74). Trata-se de uma *Pedagogia profana*, imbricada na vida, com as relações concretas do sujeito educando:

Vida, como a experiência, é a relação com o mundo, com a linguagem, com o pensamento, com os outros, com nós mesmos, com o que se diz e o que se pensa, com o que dizemos e o que pensamos, com o que somos e o que fazemos, com o que já estamos deixando de ser. A vida é a experiência da vida, nossa forma singular de vivê-la. Por isso, colocar a relação educativa sob a tutela da experiência (e não da técnica, por exemplo, ou da prática) não é outra coisa que enfatizar sua implicação com a vida, sua vitalidade. (Larrosa, 2019, p.74).

Destarte, apontamos a hipótese que os pressupostos de Larrosa sobre o “acontecimento”, como um *Punctum da Experiência*, estão estreitamente capilarizados pelo pensamento benjaminiano do conceito de “Tempo de Agora” (*Jesztzeit*), categoria central nos estudos de Benjamin, que une o seu entendimento sobre a História, essencial para a densidade analítica entre Capitalismo e o desvanecimento das *Experiências* coletivas (*Erfahrung*).

Benjamin se debruçou sobre o tempo grego (*Kairós*), o deus do tempo oportuno. Para ele, o “Tempo de Agora”, o eterno instante, se contrapõe ao tempo cronológico (*Chronos*); o que na linguagem fotográfica, para Benjamin seria a sua “aura”: a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja. Logo, a definição de *acontecimento* em Larrosa se une, inexoravelmente, a esses conceitos benjaminianos, na perspectiva de um *acontecimento* único e transformador:

Fazer uma experiência com algo – seja uma coisa, um ser humano, um deus – **significa que algo nos acontece**, nos alcança; nos apodera de nós, que nos derruba e nos transforma. Quando falamos de “fazer” significa aqui: sofrer, padecer, agarrar o que nos alcança receptivamente, aceitar, na medida em que nos submetemos a isso. (Larrosa, 2019, p.99, Grifo nosso).

Assim, a *Experiência* requer a suspensão de nossos juízos para a rendição de um *acontecimento* único, irrepetível e transformador:

A experiência, a possibilidade de que algo nos aconteça ou nos toque, requer um gesto de interrupção, um gesto que é quase impossível nos tempos que correm: requer parar para pensar, parar para olhar, parar para escutar, pensar mais devagar, e escutar mais devagar, parar para sentir, sentir mais devagar, demorar-se nos detalhes, suspender a opinião, suspender o juízo, suspender a vontade, suspender o automatismo da ação, cultivar a atenção e a delicadeza, abrir os olhos e os ouvidos, falar sobre o que nos acontece, aprender a lentidão, escutar os outros, cultivar a arte do encontro, calar muito, ter paciência e dar-se tempo e espaço (Larrosa, 2002, p.24).

Nesse sentido, entendemos que *a Escola e o processo educacional* devem prever o “imprevisível”. Ou seja, a abertura para o novo, para o desconhecido, ao diferente, para o não padronizado, à Palavra que dá sentido às vivências que seguem no fluxo contínuo da vida. Uma Educação cuja Escola esteja aberta ao “grande acontecimento”: *Educar para Sensibilidade*.

Larrosa propõe uma Educação que possa superar o modelo institucionalizado, alinhado ao Sistema dominante que está essencialmente prescrito apenas para resultados; ou seja, uma disposição formativa voltada para além do mercado de trabalho, para a vida e sociedade.

A Educação deve se propor a ser: *relação entre o educando e o mundo, e a si próprio*; espaço de autoconhecimento, fora da linguagem dos grandes especialistas, fora da aparelhagem com o mercado:

A escola aparece quando uma sociedade decide que as crianças e os jovens têm que dispor de tempo, de tempo livre, de tempo liberado do trabalho, de tempo não produtivo. A escola aparece justamente quando uma sociedade decide que as crianças e jovens não precisam trabalhar. O que a escola faz é liberar as crianças do trabalho, do tempo de trabalho, mas não para prepará-las para o trabalho, sim para dar-lhes um tempo diferente e, acima de tudo, um tempo para outras coisas. (Larrosa, 2018b, p.235).

Em síntese, Larrosa resgata o sentido grego mais expressivo do significado da palavra *Educação – Scholé*<sup>32</sup>– . Ou seja, Escola de “Tempo livre”.

Larrosa propõe esse espaço-tempo privilegiado para abertura de *Experiências* sempre significativas, capazes de transformar entendimentos, compreensões e ações dos envolvidos pela/na *Educação*, de maneira que a diferença, o novo, o desconhecido não sejam apenas contingências, mas conteúdos que possam estar presentes no ato formativo, e não apenas a reprodução do conhecimento normativo.

Em proximidade com as propostas de Deleuze e Guattari, na obra “*O que é Filosofia?*” (1991), Larrosa afirma a Educação como um espaço de “desterritorialização”, para a “invenção do novo”, para acolhimento de ideias insurgentes contra grupos hegemônicos, para dar voz ao emudecido pela História, para ouvir o desprezioso e periférico, para criar temporalidades criativas. Segundo Deleuze:

[...] construímos um conceito de que gosto muito, o de desterritorialização. [...] precisamos às vezes inventar uma palavra bárbara para dar conta de uma noção com pretensão nova. A noção com pretensão nova é que não há território sem um vetor de saída do território, e não há saída do território, ou seja, desterritorialização, sem, ao mesmo tempo, um esforço para se reterritorializar em outra parte (Deleuze, em entrevista em vídeo).

Em Deleuze, para entendermos o neologismo *Desterritorialização*, precisaremos nos aproximar do seu contexto geofilosófico da *Territorialização*, que desfecha em um termo territorializante, concepção que assinala o espaço das relações de poder de grupos ou elites dominantes, para então, compreendermos o conceito de “Reterritorialização”.

[...] a geografia não se contenta em fornecer uma matéria e lugares variáveis para a forma histórica. Ela não é somente humana e física, mas mental, como a paisagem. Ela arranca a história do culto da necessidade, para fazer valer a irredutibilidade da contingência. Ela a arranca do culto das origens, para afirmar a potência de um ‘meio’ o que a filosofia encontra entre os gregos, dizia Nietzsche, não é uma origem, mas um meio, um ambiente, uma atmosfera ambiente: o filósofo deixa de ser cometa [...] Ela a arranca das estruturas, para traçar as linhas de fuga que passam pelo mundo grego, através do Mediterrâneo. Enfim, ela arranca a história de si mesma para descobrir os devires, que não são a história mesmo quando nela recaem [...] (Deleuze; Guattari, 1991, p.125).

---

<sup>32</sup> *Scholé* significa "tempo livre", "lazer". Não é tanto uma inatividade - embora possa também sê-lo-, mas o tempo que alguém investe em seu próprio interesse. É o momento do prazer estético e da filosofia. Não é surpreendente, portanto, que "scholé" esteja na raiz da palavra "escola".

Pela citação acima, podemos compreender o conceito de *Territorialização* como espaço ou ambiente de apropriação, como delimitação de fronteiras culturais, políticas e econômicas, e, também, de saberes, que tornam determinadas geografias – físicas e mentais – como posse de domínios. No dizer de Émile Durkheim, um Fato social (ver nota de rodapé, p.70) cuja exterioridade, coercitividade e generalidade devem ser seguidas por todos. O Pacto social hobbesiano foi a *Territorialização da Modernidade*.

Nesse sentido, podemos conceder o entendimento sobre *Desterritorialização*, em Deleuze, como a sua antítese, no exposto sentido de uma dialética libertadora. Ainda na citação, anterior, Nietzsche destaca a Filosofia pré-socrática como esse *movimento de fuga* para encontrar rotas alternativas para a concepção de novos conhecimentos.

Foi a partir da Filosofia profana dos Filósofos da natureza (*Physis*) que encontramos o exemplo lapidar da *Desterritorialização*. Na região portuária de Mileto, as “experiências” do conhecimento eram intercambiadas como “acontecimento”. Culturas e saberes circulavam como algo novo nessa região. Nessa Geografia, que tornou-se mental, Filósofos como Thales, Anaxímenes e Anaximandro revolucionaram o conhecimento, o qual estava *territorializado* na Mitologia grega:

Os povos egeus, as cidades da Grécia antiga, e sobretudo Atenas a autóctone, não são as primeiras cidades comerciantes. Mas são as primeiras a ser ao mesmo tempo bastante próximas e bastante distantes dos impérios arcaicos orientais para poderem aproveitar-se deles sem seguir seu modelo: em lugar de se estabelecer em seus poros, elas banham num novo componente, fazem valer um modo particular de desterritorialização, que procede por imanência, formam um meio de imanência (Deleuze; Guattari, 1991, p.115).

A partir da Experiência (*Erfahrung*) do “acontecimento de Mileto”, apropriando-se de uma rota abstrativa de fuga, esses autores pensaram em um princípio originador para a vida, natureza e universo; uma *Arché*<sup>33</sup> que pudesse explicar a causa primeira de todas as coisas pela imanência dos elementos presentes na Geografia da vida: terra, água, fogo e ar.

Os pré-socráticos *desterritorializaram* o ambiente de sua época para *reterritorializar* o conhecimento. Portanto, pensar para transformar pressupõe habitar a terra, estar atento às possibilidades de “acontecimentos” que “nos passam”, considerar as *Experiências* que podem ser únicas; abrir-se, sempre, às possíveis *desterritorializações*. Por isso, e necessariamente, segundo Larrosa, Escola e Educação devem sempre cumprir o imperativo categórico de se *deslocalizarem* dos Sistemas dominantes, e abrir-se ao plano geral da existência:

---

<sup>33</sup> *Arché*. Princípio material originador de todas as coisas, inclusive do homem, proposto pelos Filósofos pré-socráticos, em contraposição à explicação que a vida e o universo foram criados pelos deuses da Mitologia grega.

[...] e a educação, diz-se, se des-localizou, ficou sem um lugar próprio. A educação já não está protegida pelos muros da escola, porque, diz-se, há muito tempo pulou esses muros (sem contar o fato de que a própria escola se quer aberta e sem muros). A educação, diz-se, se confunde com a vida e, portanto, nada pode resistir à pedagogização geral da existência. A escola, diz-se, se confunde com o mundo, com a cidade, ou com a rede, e, portanto, já não há escola, ou a escola se torna prescindível. (Larrosa, 2018a, p.249).

Por isso, Larrosa nos adverte sobre a estrutura da Pedagogia:

[...] não se pode pedagogizar, nem didatizar, nem programar, nem produzir a experiência; que a experiência não pode fundamentar nenhuma técnica, nenhuma prática, nenhuma metodologia; que a experiência é algo que pertence aos próprios fundamentos da vida, quando a vida treme, ou se quebra, ou desfalece; e em que a experiência, que não sabemos o que é, às vezes canta (Larrosa, 2019, p.13).

A partir das pesquisas de Larrosa, torna-se possível “um pensamento da educação a partir da experiência” (Larrosa, 2011, p.4), o qual segue a sua proposta sob três princípios:

Exterioridade, alteridade e alienação têm a ver com o acontecimento, com o que é da experiência, com isso do “isso que me passa”. Reflexividade, subjetividade e transformação têm a ver com o sujeito da experiência, com o quem da experiência, com o me do “isso que me passa”. Passagem e paixão têm a ver com o movimento mesmo da experiência, com o passar do “isso que me passa”. (Larrosa, 2011, p.8).

*Exterioridade, Alteridade e Alienação* são conceitos centrais para a *Experiência*. No que se refere à exterioridade, o “acontecimento” de *desterritorialização* se estrutura fora de meu/nosso lugar, que não está no lugar de meu/nosso pertencimento (lugar de controle).

O princípio de *Alteridade* se caracteriza por um “acontecimento” através do encontro com o completamente “Outro”, o Diferente de mim/nós; Aquele que me/nos agride com sua outra cultura ou forma de conhecimento, que me/nos “tomba” por colocar em perigo a minha/nossas certeza(s).

Ao contrário, os povos americanos, africanos e asiáticos – o Outro – foram caçados, exterminados, escravizados, apagados os rastros de sua História, pois a *territorialização* europeia – eurocentrismo – não permitia nada diferente a si mesmo.

Na perspectiva do princípio de *Alienação*: “isso que me passa tem que ser alheio a mim” (Larrosa, 2011, p.6). E, é “isso” o problema. O “isso que me passa [que] tem que ser outra coisa que eu [...] quer dizer, algo outro, algo completamente outro, radicalmente outro” (Larrosa, 2011, p.6).

Na Educação formal, diferente, tudo está organizado para que ocorra de forma idêntica ao que já foi planejado. *Territorialização*. Trata-se de um ambiente curricular que não contempla imprevisibilidades. Por isso, o “bom Professor” é aquele que segue um “bom planejamento educacional” e, a Escola, segue cumprindo sua função reprodutora. Larrosa refuta a Escola como função:

A escola não é uma função, não se define por sua função, mas é uma forma. E o que essa forma faz é separar. Separa o espaço escolar de outros espaços sociais, separa o tempo escolar de outros tempos sociais e separa as ocupações escolares de outras atividades sociais. A escola institui um tipo especial de espaço (o espaço escolar), um tipo especial de tempo (o tempo escolar) e um tipo especial de ocupação (as atividades escolares, os exercícios escolares, as tarefas escolares, as práticas escolares). E é esse espaço, esse tempo e essas ocupações separadas que fazem com que a escola seja escola (e não uma fábrica, shopping, uma praça, um mercado, uma família ou uma empresa). (Larrosa, 2018b, p.232-233).

Giorgio Agamben, em sua obra *Infância e História: destruição da experiência e origem da história* (escrito em 1978), colabora nessa compreensão sobre a “pobreza de Experiência” (Benjamin), a qual, segundo Larrosa, pode ser justificada por quatro vetores atuais: *excesso de informação, excesso de opinião, falta de tempo e excesso de trabalho*.

Segundo Agamben, a vida do homem contemporâneo é ocupada de eventos “divertidos ou maçantes, banais ou insólitos, agradáveis ou atrozes” (Agamben, 2014, p.22); esvaziados de *Experiências*. Este fenômeno da “expropriação da experiência estava implícito no projeto fundamental da ciência moderna” (Agamben, 2014, p.25).

Ou seja, o Projeto iluminista que combateu os postulados absolutistas hobbesianos foi encampado pelo tácito Projeto capitalista; esse último, habilidosamente, fez do “Tempo livre” da sociedade contemporânea um “território ocupado pelo marketing da Indústria Cultural” (Adorno – ver p.118) estabelecendo uma territorialização do esvaziamento da *Experiência*.

Logo, a vida torna-se insuportável ao homem pela sua incapacidade de produzir *Experiência (Erfahrung)*. Segundo Agamben:

A transformação do seu sujeito não deixa imutável a experiência tradicional. Enquanto o seu fim era o de conduzir o homem à maturidade, ou seja, a uma antecipação da morte como ideia de uma totalidade consumada da experiência, ela era de fato algo de essencialmente finito, e logo, era algo que se podia *ter* e não somente *fazer*. Mas, uma vez referida ao sujeito da ciência, que não pode atingir a maturidade, mas apenas crescer os próprios conhecimentos, a experiência tornar-se-á, ao contrário, algo de essencialmente infinito, um conceito ‘assintótico’, como dirá Kant, ou seja, algo que se pode somente *fazer* e jamais *ter*: nada mais, precisamente, do que o processo infinito do conhecimento [...] o velho sujeito da experiência, na verdade, não existe mais” (Agamben, 2014, p.32-33).

Organizando um certo tom de pessimismo melancólico de Agamben, quanto ao fato da sua afirmação da extinção do velho sujeito da experiência, depreendemos que ele se refere à *autoridade do falante*: “Porque a experiência tem o seu necessário correlato não no conhecimento, mas na autoridade, ou seja, na palavra e no conto, e hoje ninguém mais parece dispor de autoridade suficiente para garantir uma experiência” (Agamben, 2014, p.22-23).

Agamben continua explicando: “o que não significa que hoje não existam mais experiências” (Agamben, 2014, p.23).

Diante dessas proposições de Agamben e pensando na Escola e Educação: *como poderíamos refletir a Experiência no ambiente escolar em um sentido de uma formação da “autoridade do sujeito falante”, tendo em vista a expropriação da Experiência em tempos de Neoliberalismo?* A partir dos estudos de Agamben, a resposta está na reflexão sobre a “infância” que imbrica o seu sujeito à Linguagem, à História e, portanto, à Experiência.

Nos estudos do Capítulo I, “Mito, significações e sociedade” (p.42), expusemos a compreensão da linguagem benjaminiana como aquela que é “nomeadora de sentidos”. O homem como um ser de linguagem que porta a capacidade de chamar a essência dos entes da natureza como eles são, chamando-os pelo nome, conhecendo-os na sua *Experiência primeva*, vivida pelo homem adâmico, antes do conhecimento tautológico e judicante.

Para Agamben, esse lugar é a “Infância” e esse infante está compreendido como não-falante. Não fala o dizível, mas compreende mundos oníricos pela pureza da imaginação.

A palavra “Infância” – *en-fant* – significa aquele/a que não fala, que não tem voz, que está em processo de desenvolvimento de sua linguagem e, por tal constatação, por muito tempo a “Infância” foi compreendida apenas como uma etapa de passagem para a vida adulta, sem muito valor, estritamente um “vir a ser” desprovido de razão, sem compreensão e juízo.

Entretanto, constituímos-nos pela/na linguagem, e “sem a condição de Infância” não seríamos seres histórico-culturais, pois não nascemos falando: aprendemos a falar. Para Agamben a “pura língua é, em si, anistórica” (Agamben, 2014, p.64). Se falássemos no nascimento, nada tendo a aprender ou constituir, o homem seria um ser “sem História”.

Desse modo, chegamos ao mundo como “não falantes” e nos constituímos na História como “seres da fala”, e para Agamben esse fenômeno se inscreve na historicidade humana pela movimento da *Experiência*. Infância, portanto, assinala a nossa *Experiência primeira*, nossa “condição de inacabamento” e, cômicos de nossos limites, passamos a aspirar ser mais como sujeitos da Linguagem até dizer: “eu”.

A ideia de uma infância como uma ‘substância psíquica’ pré-subjetiva revela-se então um mito, como aquela de um sujeito pré-linguístico, e infância e linguagem parecem assim remeter uma à outra em um círculo no qual a infância é a origem da linguagem e a linguagem a origem da infância. Mas talvez seja justamente neste círculo que devemos procurar o lugar da experiência enquanto infância do homem. Pois a experiência, a infância que aqui está em questão, não pode ser simplesmente algo que precede cronologicamente a linguagem e que, a uma certa altura, cessa de existir para versar-se na palavra, não é um paraíso que, em um determinado momento, abandonamos para sempre a fim de falar, mas coexiste originalmente com a linguagem, constitui-se aliás ela mesma na expropriação que a linguagem dela efetua, produzindo a cada vez o homem como sujeito (Agamben, 2014, p.59).

Não se trata, aqui, de estabelecer a volta à condição cronológica de ser criança, até porque o processo histórico/cultural é inexorável; mas, sobretudo, de “sustentar a essência do infante”: de poder criar novos mundos com a imaginação, de ser impulsionado pela inquietação da curiosidade, de não ter medo de arriscar-se na entrada de novos “reinos desconhecidos”, fora de nossas “territorializações”, construindo diálogos progressivos com a nossa racionalidade.

Walter Benjamin, em seus ensaios *Reflexões sobre o a criança, o brinquedo e a educação* (traduzido do original em língua alemã e lançado em 1969) nos adverte sobre a máscara do adulto: “ela é inexpressiva, impenetrável, sempre a mesma. Esse adulto já vivenciou tudo: juventude, ideias, esperanças, mulheres. Foi tudo ilusão. [...] Nós ainda não experimentamos nada” (Benjamin, 2009, p.21).

Assim, um dos sentidos da Escola e Educação pode ser compreendido pela “restauração da Infância”, uma proposta formativa para a *sensibilização*, para que seja possível a *Infância e a Experiência*; em sentido mais estrito: *a Infância na Experiência e a Experiência da Infância*.

### 4.3. Adorno, Kafka e Benjamin: Educação infantil contra a frieza burguesa

“Como uma mãe que coloca o recém-nascido no peito sem despertá-lo, a vida lida ainda por muito tempo com a lembrança delicada da infância” (Walter Benjamin – Infância Berlinesse 1900)

Pensando a “infância” como dimensão de rememoração benjaminiana, na qual se pode encontrar certa redenção humana pelo materialismo histórico dialético, lugar em que a centelha da Esperança pode lampear no sentido do despertar da condição humana autêntica, longe das amarras do processo de “cultura como domínio e violência”, a seção desse Capítulo enseja o estudo em torno da “Infância”, como lugar da liberdade, da espontaneidade, da aprendizagem lúdica, pela mímica e imaginação, da diferenciação à auto referenciação ao Sistema dominante.

*Se essas adjetivações sobre a “Infância” forem factíveis, seria possível pensarmos a Educação infantil como instância de resistência à padronização do mundo administrado?*

*Poderíamos refletir sobre a possibilidade de uma “Educação da Infância” como instância primordial formativa contra as contradições do processo civilizatório – conformação social – que inexoravelmente se impõe à vida adulta, e que podem nos incitar à barbárie?*

*Como já vimos em *Dialética do Esclarecimento*, se a “vida tornou-se danificada” na sociedade em função do progresso, técnica e desenvolvimento econômico, setores capitaneados pelo Capitalismo burguês, desprovendo-nos da sensibilidade para sermos capturados pela Frieza burguesa, poderíamos refletir sobre a proposta de uma “Educação na infância” para constituição de uma “vida autêntica”: autonomia, reflexão e consciência crítica?*

Na senda desse debate, aberta em torno do conceito sobre *Educação e Infância*, seguimos os robustos aportes teóricos e empíricos (vivências dos autores) de Theodor Adorno em suas obras: *Dialética do Esclarecimento* (1947), *Educação e Emancipação* (ciclo de Conferência entre 1959 e 1969) e *Mínima Moral* (1951); os apontamentos da infância de Franz Kafka no Livro *O pesadelo da razão: uma biografia de Franz Kafka* (1986) de Ernst Pawel; e os apontamentos pedagógicos de Walter Benjamin nos Livros: *A Infância em Berlim por volta de 1900* (1933), *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação* (escritos entre 1913 e 1932).

Aqui, nesse tópico, apresentaremos a proposta para a *Educação* a partir da conjugação de *três olhares de Infâncias*: de Theodor Adorno, de Franz Kafka e de Walter Benjamin.

Em um breve excerto *Por que o senhor voltou?* (1949) à Alemanha, Theodor Adorno respondeu de maneira argumentativa, a partir de seu conceito de elaboração do passado: “Eu queria simplesmente voltar para o lugar **onde tive minha infância**, no limite, por causa do sentimento de que, na vida, não realizamos nada diferente do que a tentativa de recuperar a infância de maneira transformada” (Adorno, 2003, p.395, Grifo nosso).

Apesar de não ter uma sistematização sobre o tema “Infância” nos escritos de Adorno, esse tema perpassa de maneira significativa em suas obras: *Minima Moralia* (1951) e *Educação e Emancipação* (ciclo de Conferência proferida por Adorno entre 1959 e 1969).

Essas reflexões adornianas podem nos oferecer pistas relevantes no entrelaçamento entre as contundentes críticas à “vida danificada”, presente no Projeto positivista do progresso, e seus aforismos, endereçando de maneira ensaística a possibilidade de uma “vida autêntica”.

Torna-se importante ressaltar a influência que Adorno teve de seu amigo Walter Benjamin, de como ele concebia a *Infância* a partir da obra *A Infância em Berlim por volta de 1900* (1933). Walter Benjamin reunia em seus escritos as “Experiências da/na infância”, apontando as potencialidades perdidas pela passagem à vida adulta.

Na obra *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer, através da linguagem alegórica do *Mito* de Homero (Ulisses), demonstram como se constituiu o processo civilizatório, e como se opera a formação do indivíduo social, baseado em sucessivos momentos de repressão: da natureza externa (mundo fenomênico); da natureza interna (sua subjetividade).

De maneira reiterada, Adorno e Horkheimer revelam como a dimensão violenta da cultura exige renúncias para que se possa formar o “homem moderno adulto”, como preconizaram Hobbes, para ingressão à sociedade do Estado Absolutista Moderno, e Kant, em seu conceito de maioridade, que evoca a figura do ser esclarecido (*Aufklärung*) contra a minoridade da falta de entendimento. Podemos rever essa imposição no Cap. 2.3. (p.61).

A denúncia fundante que está presente nos textos críticos de Adorno e Horkheimer é o desenvolvimento de uma “razão instrumental” que “danifica a vida”, esterilizando-a da sua subjetividade criativa para a *normatização da Frieza burguesa*, tornando os sujeitos sociais apáticos e indiferentes que não os interesses de sua individualização, o que abre possibilidades para a barbárie na sociedade e contra o próprio sujeito, pois recalca-se (Freud) o humano de sua potência original. Esses pressupostos orientam Adorno sobre os “estudos da Infância”.

Nesse sentido, Adorno (2017) reflete sobre os “jogos infantis”. Para o autor frankfurtiano, a desmagificação do mundo pelo processo de reificação da vida não penetra na esfera de vida das crianças, como um “círculo mágico protetor”; pois elas conseguem escapar à mediação da mercadorização, da fascinante variedade do mercado, por estarem mergulhadas no próprio mundo que criaram, cujas fronteiras de defesa são: a imaginação, a pureza e espontaneidade:

Mas as crianças não estão, como opina Hebbel, tão enredadas nas ilusões da ‘estimulante variedade’ para que a sua percepção espontânea não apreenda a contradição entre o fenômeno e sua fungibilidade, que a percepção resignada dos adultos já não consegue registrar, nem tente a ela subtrair-se. O jogo é a sua defesa (Adorno, 2017, p.238-239).

Destarte, no “reino encantado das crianças” não há imperativo do trabalho. Enquanto os adultos estão encharcados de relações capitalistas em um ritmo frenético, cujos meios justificam fins para resultados, as crianças se entregam à “arte da brincadeira” como fim em si mesma: “Quando uma criança vê os saltimbancos a cantar, os músicos a tocar, as raparigas a trazer água e as carruagens a deslizar, pensa que tudo isso acontece para puro prazer e alegria de o fazer” (Adorno, 2017, p.238).

Pensando em traduzir esses apontamentos sobre a “Infância” à Educação, Adorno, em *Educação e Emancipação* (1995), elabora uma “Pedagogia negativa” para compor a formação humana autêntica (*Building*) e evitar a semiformação (*Halbbildung*) que possibilita barbáries:

A educação tem sentido unicamente como educação dirigida a uma auto-reflexão crítica. Contudo, na medida em que, conforme os ensinamentos da psicologia profunda, todo caráter, inclusive daqueles que mais tarde praticam crimes, **forma-se na primeira infância**, a educação que tem por objetivo evitar a repetição **precisa se concentrar na primeira infância**. Já mencionei a tese de Freud acerca do mal estar na cultura. Ela é ainda mais abrangente do que ele mesmo supunha: sobretudo porque, entretanto, a pressão civilizatória observada por ele multiplicou-se em uma escala insuportável (Adorno, 1995, p.121-122, Grifo nosso).

Podemos notar, pela citação anterior, que Adorno não pensa a “Infância” de maneira romantizada, como uma dimensão idílica intocável, protegida dos males da sociedade, como um estágio anterior à escolarização da sociedade, como está previsto na visão de Jean-Jacques Rousseau sobre o conceito de “bom selvagem”.

Em outros termos, para Adorno, a “Infância” pode ser um território em perigo que a qualquer momento pode ser invadido pelas forças da dominação. O frankfurtiano oferece o seu próprio testemunho:

Em rigor, eu deveria poder deduzir o fascínio das recordações da minha infância. Como um conquistador nas províncias mais longínquas, ele tinha para ali enviado os seus emissários, muito antes de aparecer: os meus colegas de escola. Se a classe burguesa abrigava já, desde tempos imemoriais, o sonho da rude comunidade do povo, da opressão de todos por todos, então foram crianças, de nome Horst e Jürgen e de apelido Bergenroth, Bojunga Eckhardt, que encenaram o sonho, antes de os adultos estarem historicamente amadurecidos para o realizar (Adorno, 2017, p.200).

Nesse sentido, para Adorno, a “Infância” torna-se o lugar do “cuidado educacional” pelo perigo da abrangência do poder irreconciliável da dominação, que a tudo pode alcançar para *metamorfosear* sujeitos sociais em presas dóceis do Sistema, como vimos nas novelas de Kafka, *Metamorfose* (1912) e *Processo* (1914).

Portanto, não é sem razão que Adorno torna-se intransigente ao afirmar que a barbárie radicalizada em *Auschwitz*, o grau de radicalidade inumano da razão instrumental, pode ser evitada na sua repetição por dois grandes eixos temáticos em diálogo: pela conscientização dos adultos desse potencial destrutivo da razão e por uma educação que a evite na primeira infância.

Quando falo de educação após *Auschwitz*, refiro-me a duas questões; primeiro, **à educação infantil, sobretudo na primeira infância**; e, além disto, ao esclarecimento geral, que produz um clima intelectual, cultural e social que não permite tal repetição; portanto, um clima em que os motivos que conduziram ao horror tornem-se de algum modo consciente (Adorno, 1995, p.123, Grifo nosso).

Na perspectiva de Kafka, a partir dos “rastros da memória de sua primeira Infância”, Ernst Pawel, em *Pesadelo da razão, uma biografia de Franz Kafka* (1986), revela a “influência formativa” do autor de Praga, consolidando uma *Pedagogia Negativa*, de como se pode evitar a *Distopia de Auschwitz* na formação humana pelos cuidados da Infância:

**O que Kafka optou por recordar de sua infância é altamente revelador**, porém não mais revelador do que aquilo que optou por esquecer. Até mesmo uma “memória que criou vida”, como certa vez se descreveu numa de suas últimas anotações de diário, tende a ser seletiva, de uma forma determinada pelos primórdios que ficam mais além da memória – por uma mãe real que o traiu involuntariamente, muito antes de sua imagem fundir-se com o símbolo da busca de amor de Kafka, do mesmo modo que o pai real, com seus bigodes lustrosos e seu temperamento de sargento, precedeu a imagem da onipotência divina (Pawel, 1986, p.4, Grifo nosso).

A Infância de Kafka é emblemática no sentido da reflexão sobre a *importância capital da Educação nessa faixa etária da vida humana*. Os traços formativos da criança ocorrem “antes da escolaridade”, que devem operar pela conscientização da sociedade, educação e Estado, sendo que a “topografia formativa primeira da criança” está na família; são os vínculos afetivos que devem se formar, bem como o ambiente favorável para que a criança se desenvolva em suas potencialidades.

A chamada: “lugar de criança é na Escola” pode ser equivocada, pois exclui a responsabilidade dos Pais na Educação de seus filhos.

O cenário familiar que Kafka viveu não foi favorável, criando uma “memória disruptiva” em seu processo de formação, o que desenvolveu em Kafka uma *personalidade peculiar*, talvez a força motriz que o moveu a ser um escritor, um *sonhador insubmisso* como foi adjetivado por Löwy. A tática de sobrevivência contra a opressão foi a sua “memória seletiva”. Esquecimento enquanto superação para viver; lembrança como o substrato de seu desenvolvimento formativo.

Entretanto, essa *experiência de kafka não configura um método pedagógico*, pois a maioria se ressentia da falta de um ambiente familiar adequado para o desenvolvimento infantil. Logo, esses apontamentos subsidiam a reflexão para uma *Pedagogia negativa*. Assim, o imperativo da Educação, de que *Auschwitz* deve ser evitada (Adorno) pode ser entendido como o cuidado da “Primeira Infância”, para evitar a dureza, a insensibilidade, a falta de afeto...etc.

Combater a constituição de uma personalidade autoritária, ou a construção do perfil da vítima alienada do Sistema dominante (*Frieza burguesa*), deve ser uma das primeiras exigências dos Pais, da Escola, da sociedade e do Estado, como podemos perceber em contraste, como uma *Pedagogia negativa*, a partir da experiência/trauma da infância do Pai de Kafka:

As próprias qualidades que lhe haviam permitido rasgar seu caminho desde a pobreza esmagadora até a respeitabilidade de classe média e a relativa riqueza – o desabrido egoísmo, o ímpeto selvagem e a concentração exclusiva no dinheiro e no *status* – não favoreciam a cortesia, o calor humano e a sensibilidade em seus contatos com as pessoas em geral. Como pai, entretanto, ele sofria de uma desvantagem adicional: **ele próprio nunca tivera infância.** (Pawel, 1986, p.4, Grifo nosso).

Em um sentido geral, provavelmente, essa “desvantagem adicional” que se destaca em Herman Kafka, pela ausência de uma Infância saudável, gerou o “sofrimento desformativo psíquico” na constituição de sua identidade: uma pessoa dura, insensível e indiferente ao Outro, o que pode explicar a origem da *Frieza burguesa* (Gruschka):

O elogiado objetivo de “ser duro” de uma tal educação significa indiferença contra a dor em geral. No que, inclusive, nem se diferencia tanto a dor do outro e a dor de si próprio. Quem é severo consigo mesmo adquire o direito de ser severo também com os outros, vingando-se da dor cujas manifestações precisou manifestar ou ocultar (Adorno, 1995, p.128).

Não é raro e factível, do ponto de vista sociocultural, a transferência inconsciente das idiosincrasias das experiências de vida de Pais e Educadores aos seus filhos e alunos, respectivamente.

Assim, é possível pensar que, quem sofreu a “ausência da Infância” pode fazer sofrer o Outro da mesma desvalorização de sua Infância, ou, impedir o Outro de qualquer ameaça que faça lembrar o sofrimento de sua Infância, o que na prática resulta na mesma privação da Infância: “Você não sabe como vive bem... Quando eu tinha a sua idade...” teve um lugar destacado na lista de queixas que Kafka acumulou contra o seu pai (Pawel, 1986, p.5).

Em síntese, as experiências de Kafka na “primeira Infância” revelam traços do *mundo distópico* que viveu e Adorno complementa: “a crítica deste realismo supervalorizado parece-me ser uma das tarefas educacionais mais decisivas, a ser implementada, entretanto, já na primeira infância (Adorno, 1995, p.145).

A valorização da *Educação Infantil*, em especial no Brasil, como o primeiro estágio da Educação básica ao longo do tempo, aponta para um grande avanço para que políticas públicas sejam implementadas para a Infância, saindo da dimensão assistencialista para a definição do direito da criança para uma Educação pública de qualidade.

Um dos autores que nos ajudam a refletir sobre as especificidades da Infância e sua Educação, que não compreende as crianças como sujeitos incompletos e nem tão pouco incompetentes, será Walter Benjamin.

Sua visão peculiar, apesar de sua crítica sobre a Modernidade, nos ajuda a pensar sobre outra racionalidade, entendendo as crianças como sujeitos envolvidos em sua trama social, imersas em seu mundo que lhes é inerente: *o Reino encantado das crianças*.

Diante de sua crítica à cultura moderna, Benjamin nos traz um olhar diferenciado *sobre a Infância e a criança*. Em seu texto *A Infância em Berlim por volta de 1900* (1933), dedicado ao seu filho Stefan e mergulhado em suas próprias memórias sobre a Infância, Benjamin faz uma espécie de *arqueologia pedagógica*, recuperando o mundo cultural das crianças bem como destacando suas sensibilidades e seus inerentes valores:

Com isso as crianças formam para si seu mundo de coisas, um pequeno no grande, elas mesmas. Seria preciso ter em mira as normas desse pequeno mundo das coisas, se se quer criar deliberadamente para as crianças e não se prefere deixar a atividade própria, com tudo aquilo que é nela requisito e instrução, encontrar por si só o caminho que conduz a elas (Benjamin, 1994, p.19).

A partir desse *Universo infantil*, espacialidade que possui legislação própria, cujas normas devem ser respeitadas pelos adultos e seguidas à risca pelos bravos guerreiros infantis, descobridores de novos mundos, Benjamin evoca uma lúcida crítica à Indústria capitalista dos brinquedos, afirmando que as crianças já estão aparelhadas de toda sorte de brincadeiras provida pela natureza e pelo mundo o qual habitamos:

Elucubrar pedantemente sobre a fabricação de objetos – material educativo, brinquedos ou livros – que fossem apropriados para crianças é tolice. Desde o Iluminismo essa é uma das mais bolorentas especulações dos pedagogos. Seu enrabichamento pela psicologia impede-os de reconhecer que a Terra está repleta dos mais incomparáveis objetos de atenção e exercício infantis. E do mais apropriados. Ou seja, as crianças são inclinadas de modo especial a procurar todo e qualquer lugar de trabalho onde visivelmente transcorre a atividade sobre as coisas. Sentem-se irresistivelmente atraídas pelo resíduo que surge na construção, no trabalho de jardinagem ou doméstico, na costura ou na marcenaria. Em produção residuais reconhecem o rosto que o mundo das coisas volta exatamente para elas, e para elas unicamente (Benjamin, 1994, p.18-19).

A partir da citação benjaminiana, podemos compreender que a própria natureza e o “rico e abundante resíduo do mundo dos adultos” podem ser tornar matéria prima para jogos e brincadeiras para as crianças. É nesse cenário que elas podem participar de uma *Experiência única*, que possa transformá-las no processo de desenvolvimento formativo, a partir da construção de seus próprios brinquedos, interagindo com seus pares; inclusive surpreendendo os Professores através de suas descobertas e invenções.

Logo, a proposta de Benjamin reúne categorias múltiplas: *Educação inventiva e imaginativa; Educação como processo de formação pela arte da brincadeira; produção da Experiência cujo lugar de relação com Outros atores sociais produz sentido, pertencimento, e significados de vida.*

Benjamin adverte sobre o fato de que o mundo dos adultos desmerece a “Experiência infantil”; quanto mais jovem, mais desprovido é a *Experiência* do sujeito e a qualidade de suas vivências, podendo chegar ao limite da tábula rasa (John Locke) que, segundo esse conceito, quanto menor for a faixa etária, *menor é a narrativa da Experiência*, compondo uma “folha de papel em branco”. Ou seja, crianças não têm o que contribuir para o mundo dos adultos.

Assim, os adultos desmerecem a qualidade e as Experiências das crianças. Entretanto, Benjamin demonstra com clareza a distinção das aspirações, necessidades e interesses das crianças, distintos daqueles que orientam os adultos, o que revela o esquecimento desses últimos da sua própria condição de Infância:

A máscara do adulto chama-se “experiência” [...] ele sorri com ares de superioridade [...] de antemão ele desvalorizava os anos que estamos vivendo, converte-os na época das doces asneiras que se cometem na juventude, ou no êxtase infantil que precede a longa sobriedade da vida séria (Benjamin, 2009, p.21-22).

*Buscando a compreensão acerca do conceito de “Experiência”, tendo em vista que Benjamin atribui ao narrador, como aqueles marinheiros e camponeses (Benjamin, 1987, p. 199), pessoas já vividas, as quais acumularam sabedorias para serem transmitidas às outras gerações, então, como seria possível a “Experiência infantil”?*

Benjamin, em seu texto *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação* (escritos entre 1913 e 1932) possibilita-nos a reflexão da distinção entre a “Experiência adulta”, dos mais velhos, e a “Experiência infantil”, das crianças. Ele fundamenta “a grande lei que, acima de todas as regras e ritmos particulares, rege a totalidade do mundo dos jogos: a lei da repetição” (Benjamin, 2009, p.101).

Nesse sentido, enquanto o adulto narra a sua “Experiência” com êxito, com certa nostalgia, a criança recria de maneira intensa e incessantemente. Trata-se do maravilhoso “faz de novo”:

O adulto, ao narrar uma experiência, alivia o seu coração dos horrores, goza, duplamente uma felicidade. A criança volta a criar para si todo os fatos vividos, começa mais uma vez do início. [...] A essência do brincar não é um “fazer como se”, mas um “fazer sempre de novo”, transformação da experiência mais comovente em hábito (Benjamin, 2009, p.101).

A distinção entre a “Experiência do adulto” e a “Experiência da criança” baseia-se em suas especificidades; entretanto elas convergem no mesmo fundamento contra a *mudez da Experiência*, cuja grande lei impõe sempre voltar à ação ou sempre dar testemunho dela: “toda e qualquer experiência mais profunda deseja insaciavelmente, até o final de todas as coisas, repetição e retorno, restabelecimento de uma situação primordial da qual nasceu o impulso primeiro” (Benjamin, 2009, p.101)

Assim, em seu “mundo mágico das brincadeiras”, as crianças conseguem se situar na “dimensão primordial da Experiência”; talvez, pudéssemos denominar esse lugar de “Mito infantil”, constituindo e descobrindo as Palavras que ordenam sentidos à vida que as cerca:

De repente as palavras vestem seus disfarces e num piscar de olhos estão envolvidas em batalhas, cenas de amor e pancadarias. Assim, as crianças escrevem, mas assim elas também leem seus textos. E existem cartilhas raras e arrebatadoras que desenvolvem semelhante jogo através de imagens. Na página dedicada à letra A, por exemplo, encontra-se uma natureza-morta em forma de torre, bastante enigmática até se descobrir que aqui se reuniram águia, ameixa, âncora, aranha, avestruz, ananás, alaúde, abelha, abecedário, árvore, ancinho etc. [...] A criança penetra nessas imagens com palavras criativas. Nessas imagens, aprende ao mesmo tempo a linguagem oral e a escrita (Benjamin, 2009, p.70-72).

Através de Benjamin, compreendemos que as crianças têm o seu próprio mundo, o qual dever ser respeitado e trabalhado pedagogicamente por adultos e Educação, através da ludicidade do brincar. Brincar com solenidade, pois diversão pode mostrar a sua face formativa.

Em alguma medida, Benjamin nos revela que devemos voltar ao “Cabo bojador”, cuja topografia limite, não apenas impôs o esvaziamento da subjetividade humana (*Erfahrung*) para assunção da racionalidade instrumental, matéria da Frieza burguesa, mas resgatar o valor formativo humano: a *Infância como lugar primordial da Experiência*.

Logo, o fenômeno da “mudez da *Erfahrung*” pode estar manifestada, antes das relações de empobrecimento da vida adulta, já na privação da “Primeira Infância”, lugar da construção da memória que, como demonstramos, pode forjar a personalidade livre ou autoritária/alienada.

A Experiência desses olhares formativos sobre a infância, desses três grandes autores que labutaram contra o sistema dominante, de ontem, e com uma potente atualização para o nosso tempo de mundo, Neoliberalismo, podemos apreender, além da importância da Infância, a abertura de importantes debates sobre uma Educação que possa ter um “Plano de trabalho” a partir dessas considerações.

Na perspectiva de Adorno, a formação educacional da “Primeira Infância” é determinante para forjar o caráter libertário, crítico e autêntico do ser humano, para que forças do “empobrecimento da subjetividade e sua correlata assunção da frieza burguesa” sejam impedidas de surgirem, pois Adorno nos adverte sobre a criminalidade – a barbárie do autoritarismo e alienação do sujeito social – que podem ocorrer nessa faixa etária. Ou seja, Educação preventiva e formativa em um só tempo. É preciso pensar!

Na orientação pedagógica de Kafka, encontramos que o “lugar da Infância” está antes da escolarização. Nesse sentido, devem ser empreendidas Políticas públicas de conscientização de Pais e familiares sobre o “cuidado da Infância”, pois sua existência vivida relaciona-se com o caráter do adulto que será a partir da “Experiência infantil”.

Outrossim, o Estado perde a eficiência dos seus recursos pedagógicos quando desconsidera o valor formativa extracurricular ou não escolar, fora dos limites da Instituição. Educação é antes da Escola, continua na Escola e transborda para a vida em processo contínuo permanente pela *Experiência (Erfahrung)*. É preciso refletir!

Na orientação de Benjamin, notamos o “poder da ludicidade” no processo formativo, como a “principal força motriz na Educação”, permitindo a “reflexão” de uma Pedagogia livre, que possa ter a intencionalidade de oferecer aos “discentes mirins” ambientes e condições para desenvolverem a imaginação, a criatividade, a aventura de ser herói e salvar mundos do perigo totalitarista, de poder descobrir a “Palavra” na construção de outras interpretações fora dos quadros previstos pelos adultos.

Nesse sentido, a Escola não é o fim em si mesmo, apenas o ambiente favorecedor para que as crianças desenvolvam as suas potencialidades debaixo dos “olhares atentos dos Professores” que acompanham e aprendem com a “força infantil”. Nesse ponto, sobre a valorização da “Educação infantil”, a própria Educação precisará desconstruir o conceito equivocado de criança como a fase da incompletude, da inexperiência, da falta de competências que as fazem ser apenas “gente que um dia será”.

Pelos estudos de Adorno, na advertência da Infância de Kafka, e da conscientização da Infância como etapa primordial da formação humana em Benjamin, podemos concordar que a mais cara *reminiscência* que essa Tese pôde concluir, no movimento cósmico kafkiano de voltar ao passado, à procura de uma verdade, a mais valiosa de todas foi encontrar a “Infância”.

Todo o percurso teórico da Tese, tensionado por movimentos estéticos – *Mitos e Linguagens* – articulando História, Filosofia e Literatura, nos fizeram chegar à origem dos tempos: Da Infância de Kafka e Benjamin à grande conclusão: não podemos perder a Infância.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS – Um relatório para uma Academia (Kafka)

“Eu não tinha outro caminho, sempre supondo que não era possível escolher a liberdade” (O Macaco de Kafka)

Tomo a liberdade, para concluir esse debate de ideias e pensamentos, nessa Tese, de receber a companhia do “Macaco de Kafka”, de um dos contos mais espantosos de Franz Kafka: *Um relatório para uma Academia*, da coletânea com outros contos reunidos no livro *Um Médico rural* (1919). O “Macaco de Kafka” nos ajudará a reunir essas Considerações finais.

Tratamos da *Rememoração e Redenção*, na perspectiva da “Infância e Experiência” a partir das fotografias de Kafka e de Benjamin, através das quais utilizamos os conceitos de Roland Barthes: *Studium e Punctum*. Iniciamos os estudos sobre a Infância dos autores pela arte fotográfica, cuja confluência foi o “fracasso exemplar”, pela *Doutrina das semelhanças*, através do movimento de rememoração que nos levou à possível redenção: *o valor da Infância como primeiro lugar do ato formativo humano*.

Para tal desenvolvimento de ideias, conceitos e experiências, nos servimos de um “Mosaico de autores”, que apesar da filiação em seus distintos “lugares de fala e interpretações de mundo”, pudemos encontrar importantes *convergências pela diferenciação*, através do movimento dialético do *Método goldmanniano* (1979). A partir dessa Metodologia, a diferenciação tornou-se a “pedra de toque” para alcançar novas epistemologias, que pela intersecção da discordância encontrou-se novas confluências de compreensões e sentidos, para o mundo, vida e sociedade. Diríamos, encontramos uma nova antropologia pela *Erfahrung*.

E coube a Chuvalkin, o anão da História – *perspectiva teológica de redenção de Benjamin* – que surgiu do “acaso poético”, a missão de contar “Outra História”. Chuvalkin foi ao passado para voltar ao futuro! Sempre haverá a possibilidade de uma Outra História.

Chuvalkin é o *narrador moderno por excelência*, eleito por Benjamin, que conta outras Histórias fora dos quadros oficiais da Historiografia dos vencedores. Suas personagens, em geral, são martirizadas para nos oferecer, *pelo choque narrativo*, a Esperança de dias melhores, ou, a capacidade de combate contra a brutalização do Sistema e a falsa humanização.

Nesse sentido, o “Macaco de Kafka” pode explicar aos Doutores da Universidade, empiricamente pela autoformação, como a “Educação foi capturada e adestrada” pelo Sistema de ontem (Mercantilismo de Hobbes; Liberalismo de Locke) e de hoje (Neoliberalismo).

Nesse conto arrebatador e cômico, Kafka narra a história de um extraordinário Macaco que foi capturado na África e levado a bordo de um navio para a Europa. Por perceber que não havia saída em seu destino inglório, “decidiu tornar-se humano”, por perceber que essa seria a “única saída”.

Entretanto, o Símio deixa bem claro: “Não me refiro a esse grande sentimento de liberdade [...] Não, liberdade eu não queria. Apenas uma saída” (Kafka, 2017, p.64).

Preso em sua jaula, com destino ao eurocentrismo, *Pedro vermelho*, como foi apelidado, só pensava na “imaneção questão de encontrar uma saída”, diferente de refletir sobre a liberdade metafísica. Assim, passou a observar os humanos, seres estranhos e de estranhos hábitos, e aos poucos compreendeu que precisava se tornar como um deles. Mas, como? Pela imitação!

Outra nota de esclarecimento do Símio: “Repito: não me atraia imitar os homens; eu imitava porque procurava uma saída, por nenhum outro motivo” (Kafka, 2017, p.70).

Assim, analisando as expressões e comportamentos dos tripulantes do navio, *Pedro vermelho* aprendeu a ser humano: cuspiendo, fumando cachimbo, tomando cachaça e, finalmente, como *a coroação de seu processo de humanização*, disse “alô”, para surpresa e acolhimento de todos na tripulação.

E eu aprendi, senhores. Ah, aprende-se o que é preciso que se aprenda; aprende-se quando se quer uma saída; aprende-se a qualquer custo. Fiscaliza-se a si mesmo com o chicote; à menor resistência flagela-se a própria carne. A natureza do macaco escapou de mim frenética, dando cambalhotas, de tal modo que com isso meu primeiro professor quase se tornou ele próprio um símio, teve de renunciar às aulas e precisou ser internado num sanatório. Felizmente saiu logo de lá (Kafka, 2017, p.70).

Dessa forma, o simpático *Macaco de Kafka* narra aos nobres Doutores da Academia como se transformou em humano. Ou seja, como foi a sua *Educação*. Essa é a nossa síntese.

Justifico a minha escolha em narrar essas considerações finais pelo *Macaco de Kafka*, pela “beleza estética” de suas denúncias ao Sistema dominante que, pela Educação, adestram-se seres humanos para a socialização: mercado e trabalho; fazendo do processo formativo escolar um ambiente para se encontrar apenas uma “saída” para a autorrealização.

Essa saída, que busca o *Macaco de Kafka*, é a “pedra angular” para explicar o processo de individualização, empobrecimento da subjetividade e empoderamento da Frieza burguesa.

Nesse sentido, conseguimos cumprir o objetivo geral da Tese, demonstrando as relações hegemônicas de poder que orientam a sociedade e a Educação sob a égide do Neoliberalismo – *Pacto social do Novo leviatã* –, tomando como referência os escritos de Kafka, a partir da movimentação da História a contrapelo pelo narrador benjamiano – *Chuvalkin* –.

Na área educacional, alcançamos os objetivos específicos. Chegamos à conclusão que a Literatura de Kafka porta potenciais estéticos-formativos essenciais, abrindo espaços para pensar uma “educação de formação estética”, e como a temática da animalidade permite repensar sobre a formação humana pelo “choque de estranhamento” que suas obras nos causam.

Também, ainda na perspectiva educacional, conseguimos compreender a assunção da *Frieza burguesa* (Gruschka) na sua relação direta com o empobrecimento da subjetividade humana (*Erfahrung* de Benjamin). E, a Literatura de Kafka tornou-se a força demolidora dessa condição de desumanização, abrindo reflexões para o valor da formação estética na Educação.

Kafka revelou, em grande medida, a *Distopia do próprio sistema educacional*, que não forma seres pensantes para liberdade; mas, contraditoriamente, em um processo de padronização social, impõe a abdicação da própria condição de liberdade.

Destarte, Kafka, Chuvalkin e Pedro Vermelho, em diferentes versões de linguagem estética, denunciam a façanha da sociedade moderna de renunciar a sua própria condição de liberdade para entrar no “Pacto Social hobbesiano”, de ontem e de hoje. Kafka é Chuvalkin; e Chuvalkin faz a denúncia pelo Macaco de Kafka.

Torna-se relevante a inversão lógica que Kafka opera, de “macaco ao humano”, não o contrário, sem se constituir um darwinismo evolucionista, apontando para o fato da “Cultura e Civilização”, que apesar de seus benefícios, tolhem a primordialidade da condição do ser humano (recalque freudiano) para “adestrar” o humano segundo os padrões do Sistema dominante capitalista.

Também, se justifica o *Macaco de Kafka*, para fazer as honras dessas Considerações finais, pelo fato de Pedro Vermelho apontar para a “auto Educação”, o que constitui a pedagógica mais bem acabada do Neoliberalismo.

O mercado é concedido, portanto, como um processo de autoformação do sujeito econômico, um processo subjetivo autoeducador e autodisciplinador, pelo qual o indivíduo aprende a se conduzir. O processo de mercado constrói seu próprio sujeito. Ele é autoconstrutivo (Laval & Dardot, 2016, p.140).

Logo, essa é a “questão de fundo” para refletir a Educação em tempos de Neoliberalismo. Pelo hipertrofiamento do racionalismo instrumental – *Educação com fins a resultados* – e o desvalor das *condições miméticas e subjetivas*, próprias da constituição humana, a civilização contemporânea continua caindo no reverso que tanto condena: *a barbárie* de sua animalização.

Nesse sentido, pudemos destacar a importância da “rede simbólica de representações” de que o homem está imersamente inscrito. Ele se utiliza de *Mitos* e cria os seus próprios, apoiando-se na própria experiência da realidade, sob os aspectos mais genericamente antropológicos; pois o homem é um ser que se destaca do conjunto orgânico da natureza, pela sua capacidade de imaginar, criar, transcender e produzir cultura pelo *uso de representações*. Kafka usa a linguagem mitológica para denunciar o Sistema dominante e sobreviver a ele.

Nos estudos dessa Tese, compreendemos o porquê de Benjamin valorizar tanto a “Palavra”; pois segundo a concepção benjaminiana, as Palavras criam “novos mundos”, novas possibilidades de contar “outras Histórias e que, segundo a visão bíblica, utilizada por ele, a Palavra adâmica fundamenta a sua original antropologia: *o homem como o ser de/na linguagem*.

Portanto, podemos indicar, segundo essa concepção benjaminiana, a Escola como o “lugar do cuidado com as Palavras”, no exposto sentido da superação do desgaste de sua utilidade comunicacional, tornando-se essencialmente construtiva em criar sentidos e significações para o mundo e relações sociais.

Logo, para Benjamin e Kafka, o *Oikós* (casa) do ser humano está na *Linguagem*, e a *Educação* deve, no lugar da *Experiência*, produzir *Memória* pelo uso de *Palavras*, pelo tensionamento dialético de múltiplas expressões estéticas: Fotografia, Pintura, Música, Poesia, Histórias narradas, Contos, Literatura, Filosofia... e outras dimensões narrativas da *Linguagem*, as quais formam uma “Constelação de significados”.

Assim, diante dessas ponderações, é possível compreender o motivo pelo qual Benjamin valorizava tanto a plurivocidade de Linguagens em diferentes autores, como Baudelaire, Proust, Kafka e de outros autores/artistas que estavam debruçados na tarefa de “libertar as Palavras” da prisão provocada pelo utilitarismo científico da razão. Nesse sentido, a tarefa dessa Tese foi destacar a *Educação pela sensibilização: Palavra, Experiência e Memória*.

Vimos, em *A Metamorfose* (1912) e *O Processo* (1914), a *Distopia* do Capitalismo como a “jaula de aço” (Weber) do “Macaco de Kafka”, viabilizando apenas como saída a aniquilação do homem em prol da socialização; mas, ambigualmente, nos oferecendo “pistas de redenção” pela “memória da humanização”, perdida na brutalização do mercado e trabalho. Junto com a exigência de “não repetição” de *Auschwitz*, a Educação deve ser a “saída” para o homem.

Apesar de toda barbárie vivida pela personagem que se metamorfoseou-se em um “inseto asqueroso do mercado”, através de sua *Dialética negativa*, o Educador Kafka deixa aberto a síntese do conceito positivista do progresso, permitindo áreas de escapes e sobrevivência para o ser social: *Linguagem, Memória e Obra de arte*. Ou seja, é necessário nos currículos escolares a *Educação estética (Aesthesis)* que combata a colonialidade da subjetividade humana.

Destacamos, assim, que Kafka opera pela *Distopia poética* para se opor a *Utopia Capitalista*, desnudando a sua real *Distopia*. E, toda essa *metodológica distópica* pode estar acontecendo na Educação, logo na primeira Infância, como pudemos observar *Na Colônia Penal* (1914) quando o comandante levava as crianças para se familiarizarem com o suplício das vítimas na “Grande máquina de tortura”.

Dessa maneira, a *Distopia de Kafka* combate a *Utopia do conceito absoluto* para irromper a cura do ser humano de sua neurose; não afirmando, mas esgarçando-a em sua negatividade.

Na rota da Tese, em movimento a contrapelo da História, refletimos sobre a constituição da personalidade autoritária, através do “Tipo ideal weberiano” na obra *Carta ao Pai* (1919); mas, consideramos que esse fenômeno autoritarista pode ser arrefecido ou esvaziado se a *Infância do sujeito social for autêntica e formativa*. Por esse olhar, deduzimos, a partir de Adorno, que a Infância comporta o “lugar da ambivalência”: cria seres livres e conscientes, mas pode forjar pessoas recalcadas, alienadas e, dependendo da privação, com fortes traços de autoritarismo e criminalidade.

A partir das pesquisas de Larrosa, Agamben e Benjamin, tornou-se possível “um pensamento sobre a Educação a partir da Experiência”, chegando ao valor da Infância.

Nesse cenário, talvez, o mérito de nossa Pesquisa seja começar pela Infância de grandes autores, falar da infância do tempo da Modernidade, de sua constituição, a partir de *processos subjetivos e miméticos*, para concluirmos sobre o valor da grande “Experiência da Infância”.

Outrossim, as epistemologias estéticas, colocadas como menores nos currículos educacionais – música, poesia, pintura, dança, literatura, escultura, e outras linguagens artísticas subversivas –, as quais fazem parte integrante do universo combativo da *Utopia capitalista*, contra o determinismo histórico e cultural dominante, podem ser recursos potentes e essenciais para causar o “estranhamento e a sensibilização” para a formação humana integral.

Logo, a *Distopia de Kafka*, pela Literatura de seus contos, não pode ser confundida como um pessimismo desesperançoso, apesar de todo sofrimento psíquico que demonstra pelo prejuízo do empobrecimento da *Erfahrung* e assunção da correlata brutalidade da *Frieza burguesa* a serviço do Capitalismo; mas, sobretudo, como uma *original linguagem distópica* que somente a obra de arte pode nos comunicar sobre a crítica da *Distopia do Sistema dominante* e sua correlata Educação por adestramento, representada pelo “Macaco de Kafka”.

Talvez, como a imagem catártica do *Angelus Novus*, de Paul klee, que representou através de sua pintura o “caos” que se amontoava no mundo pelo “progresso sem alma e sem fim” do Capitalismo, e que Kafka pôde traduzir muito bem em suas obras, aqui possamos representar, em *livre poesia*, o *epílogo do processo civilizatório da sociedade moderna*, representado pelas aventuras de Ulisses, o qual, singrando mares da *História do Mercantilismo, Liberalismo e Neoliberalismo*, como apresentamos nessa Tese, se tornou o paradigma estético mais bem acabado para interpretar/significar as *personagens de Kafka e seu mundo distópico*.

(Fig. 07)



O Cabo Bojador (fim do mundo) na imaginação dos navegadores do século XV

Fonte: <https://brasildelonge.com/tag/gil-eanes/>

### Sobre a Educação do herói *Ulisses*:

Era preciso vencer “os seus medos”, no *Cabo Bojador*, para ir além da dor;

No *Bojador*, o grande desafio de *Ulisses* era vencer o *encanto das sereias*, com todo fervor;

Deixando para trás a sua “subjetividade humana”, sem nenhum torpor;

(Fig. 08)



Ulisses e as Sereias, de Herbert James Draper (1909)

Fonte: Galeria de Arte em Kingston Upon Hull, Inglaterra.

(Fig. 09)



Fonte: Capa do Livro: *Leviatã*. Gravura Abraham Bosse.

Desprovido de alma, o triunfante *Ulisses* se modernizou, se contemporizou;

Tornou-se o súdito mais legítimo do *Leviatã*;

Mas, alienado, foi capturado pela *Metamorfose* Kafka, e se mercadorizou...

“Acreditando apaixonadamente em alguma coisa que ainda não existe, nós a criamos” (Franz Kafka).

Essa Tese não é exaustiva, mas essencialmente provocativa para podermos refletir sobre: *Isto é o homem? (Primo Levi). Como preservar nosso humano nesse Sistema operante? Para que serve a Educação?* Precisamos encontrar uma “saída não instrumental” pela autêntica Educação. “Eminente senhores da Academia: conferem-me a honra de me convidar a oferecer à Academia um relatório sobre a minha pregressa vida de macaco” (Kafka, 2017, p.59).

Todas essas considerações serviram para abrir o debate sobre essas grandes questões que recusam ter respostas prontas e fáceis. Nosso objetivo foi chegar ao valor da “Experiência como formação humana”, cujo *topos* de primazia, de seu “Cabo bojador”, está na Primeira Infância.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. **Mínima Moralía: Reflexões a partir da vida danificada**. Trad. Artur Morão. Lisboa/Portugal. Ed. 70, Arte & Comunicação. 2017.

\_\_\_\_\_. **Teoria Estética**. Editora Martins Fontes. São Paulo. 2011.

\_\_\_\_\_. **Dialética do Esclarecimento**. Editora Zahar. R.J. Editora Zahar. 1985.

\_\_\_\_\_. **Dialética Negativa**. Trad. Marco Antônio Casanova; ver. Eduardo Soares Neves da Silva. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

\_\_\_\_\_. **Atualidade da Filosofia**. Trad. José Luis Arantegui Tamayo. Barcelona, Espanha: *Ediciones Altaya*, 1997. *Grandes obras Del Pensamiento*; 45.

\_\_\_\_\_. **Prismas: Crítica cultural e sociedade**. São Paulo. Ed. Ática. 1998.

\_\_\_\_\_. **Educação e emancipação**. Trad. W. L. Maar. S. P. Paz e Terra. 1995.

\_\_\_\_\_. **The Authoritarian Personality** – Studies on Prejudice. New York: Harper & Brothers, 1950.

\_\_\_\_\_. **Tempo livre**. In: \_\_\_\_\_. Palavras e sinais: modelos críticos 2. Petrópolis: Vozes. 1995a

\_\_\_\_\_. **Estudos sobre a Personalidade Autoritária**. Trad. Virgínia Helena Ferreira da Costa, Francisco Lopez Toledo Corrêa, Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora UNESP. 2019.

\_\_\_\_\_. **Auf die Frage: Warum sind Sie zurückgekehrt [Sobre a pergunta: porque o senhor voltou].** In *Vermischte Schriften* (pp. 394-395). Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2003.

AGAMBEN, Giorgio. **Infância e História: destruição da experiência e origem da história.** Tradução de Henrique Burico. Belo Horizonte: Editora da UFMG. 2014.

ARANTES, P. E. **O Novo Tempo do Mundo.** São Paulo: Editora Boitempo, 2014.

ARISTÓTELES. **Poética.** Trad., Pref., Introd., Com., Apend. de Eudoro de Sousa. Porto Alegre: Globo, 1966.

AGAMBEN, Giorgio. **Infância e História: destruição da experiência e origem da história.** B.H. Editora FMG. 2014.

BARTHES, Roland. **A câmara clara: nota sobre a fotografia.** RJ. Ed. Nova Fronteira. 1984.

BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica.** 6 ed. São Paulo: Brasiliense. 1994.

\_\_\_\_\_. **Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre a literatura e história da cultura.** S.P. Editora Brasiliense. 1987.

\_\_\_\_\_. **Obras escolhidas II: Rua de mão única.** Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo. Ed. Brasiliense. 1995.

\_\_\_\_\_. **Infância em Berlim por volta de 1900. Obras Escolhidas II.** Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo. Editora Brasiliense. 1994.

\_\_\_\_\_. **Escritos sobre Mito e linguagem.** Ed 34. Trad. Susana k. Lages. 1916.

\_\_\_\_\_. **Capitalismo com Religião.** São Paulo. Ed. Boitempo. 2013.

\_\_\_\_\_. **Origem do drama trágico Alemão.** Trad.: João Barrento. Lisboa, PT: Assírio e Alvim e João Barrento. 2004.

\_\_\_\_\_. **Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação.** Trad.: Marcus Vinícius Mazzari. São Paulo: Duas Cidades. Editora 34. 2009.

BLOCH, M. **Apologia da História: ou o ofício de historiador.** R. J. Jorge Zahar Editora. 2002.

LARROSA, B. J. **Elogio da Escola.** B.H. Editora Autêntica. 2018.

\_\_\_\_\_. **Tremores: escritos sobre experiência.** Trad. Cristina Antunes, João Wanderley Geraldi. 1ª ed. 4. reimp. Belo Horizonte, Autêntica Editora. 2019.

\_\_\_\_\_. **Esperando não se sabe o quê: sobre o ofício de professor.** Tradução Cristina Antunes, Belo Horizonte: Autêntica Editora. 2018b.

\_\_\_\_\_. **Experiência e alteridade em educação.** Revista Reflexão e Ação, Santa Cruz do Sul, v. 19, n. 2, jul./dez, p. 4-27. 2011.

\_\_\_\_\_. **Algumas notas sobre la experiencia y sus lenguajes. In:** BARBOSA, Raquel Lazzari Leite. Trajetórias e perspectivas da formação de educadores. São Paulo, Editora da Unesp. 2004.

\_\_\_\_\_. **Estudar.** Belo Horizonte: Autêntica 2003.

\_\_\_\_\_. **Notas sobre a experiência e o saber da experiência.** Rev. Bras. Educ., Rio de Janeiro, n. 19, abril, p. 20-28, 2002.

BURKE, P. **Sociologia e História.** 2, ed. Porto: Ed. Afrontamento, 1980.

\_\_\_\_\_. **Testemunha ocular: História e imagem.** EDUSC. Bauru. S.P. 2004.

CAMPBELL, Joseph. **As transformações do mito através do tempo.** Ed. Cultrix. São Paulo. 2015.

CORREIA, José Ailton Carlos Lima. **Ainda em Auschwitz...? A barbárie e a banalidade do mal no neoliberalismo: diálogo crítico a partir de Theodor Adorno e Hannah Arendt.** UNIMEP 2018.

D'ANGELO, Martha. **Arte, Política e educação em Walter Benjamin.** Ed. Loyola. S.P. 2006.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal.** São Paulo. Editora Boitempo. 2016.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **Kafka: por uma literatura menor.** Editora Autêntica. B.H. 2017.

\_\_\_\_\_. **O que é filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr., Alberto Alonso Munhoz. São Paulo: Editora 34. 1991.

DUSSEL, Enrique. **1492, o encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade.** Editora Vozes. RJ. 1993.

DURKHEIM, Émile. **As Regras do Método Sociológico.** 3. ed. Traduzido por Paulo Neves. São Paulo: Martin Fontes, 2007.

FARIA, Renato de Oliveira. **Assalto contra o limite: forma danificada e história em Franz Kafka.** Tese de Doutorado em Letras. 2011.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização.** São Paulo. Cia das letras. 2011.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin**. S.P. Editora 14. 2014.

\_\_\_\_\_. **Walter Benjamin: os cacos da história**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Porto Alegre. L&PM, 2020.

GERSÃO, Teolinda. **A cidade de Ulisses**. Porto: Sextante. 2011.

GIDDENS, Antony. **As consequências da Modernidade**. Editora Unesp. 1991.

GOLDMANN, Lucien. **Dialética e Cultura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GRUSCHKA, Andreas. **Frieza Burguesa e Educação: a frieza como mal-estar da cultura burguesa na educação**. Campinas, SP: Autores Associados, 2014.

\_\_\_\_\_. **Neoliberalismo, reforma educacional, semiformação**. Revista Eletrônica de Educação, v.14, jan./dez. 2020, p. 1-14.

GÜNTER, Anders. **Kafka: pró e contra**. Trad. de Modesto Carone. S.P. Cosac Naify. 2007.

HOBBS, Thomas de Malmesbury. **Do cidadão**. Tradução: Renato Janine Ribeiro. S.P. Martins Fontes. 1998.

\_\_\_\_\_. **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**: Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, Editora Martins Fontes: São Paulo, 2015.

HOMERO. **Odisseia**. tradução e prefácio Carlos Alberto Nunes. - [25. ed.] - Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

KAFKA. Franz. **A Metamorfose**. Trad. Modesto Carone. S.P. Ed. Companhia das letras. 2017.

\_\_\_\_\_. **O Processo**. Tradução de Modesto Carone. São Paulo. Editora Companhia das letras. 2018.

\_\_\_\_\_. **Um médico rural**. Tradução de Modesto Carone. São Paulo. Editora Companhia das letras. 2017.

\_\_\_\_\_. **Narrativas do Espólio**. Tradução de Modesto Carone. São Paulo. Editora Companhia das letras. 2002.

\_\_\_\_\_. **Carta ao Pai**. Tradução de Modesto Carone. São Paulo. Editora Companhia das letras. 2016.

\_\_\_\_\_. **O Veredicto/Na Colônia Penal**. Tradução de Modesto Carone. São Paulo. Editora Companhia das letras. 2009.

\_\_\_\_\_. **Um artista de fome / A construção.** Tradução de Modesto Carone. São Paulo. Editora Companhia das letras. 1998.

KANT, Immanuel. **Sobre a Pedagogia.** Trad. Francisco Cock Fontanella. Piracicaba. S.P. Editora UNIMEP. 2011.

LAVAL, Christian. **A escola não é uma empresa: o neoliberalismo em ataque ao ensino público.** São Paulo. Editora Boitempo. 2019.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado.** Edições 70. Rio de Janeiro. 1977.

\_\_\_\_\_. **Tremores: escritos sobre experiência.** B.H. Ed. Autêntica. 2019.

LÖWY, Michel. **Franz Kafka, sonhador insubmisso.** Trad. Gabriel Cohn. São Paulo. Editora Azougue. 2005.

\_\_\_\_\_. **Aviso de incêndio: uma leitura das Teses “sobre o conceito de História.** SP Editora Boitempo. 2005b.

MENDES, Murilo. **Poliedro.** Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1972.

MIDGLEY, Mary. **A presença dos mitos em nossas vidas.** Tradução Alzira Allegro. São Paulo. Editora UNESP, 2014.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/Projetos Globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar.** Tradução Solange Ribeiro de Oliveira. MG. Editora UFMG. 2020.

\_\_\_\_\_. **Aiethesis Decolonial.** Calle 14. V. 4, nº. 4. Enero-junio. p. 10-25. 2010.

\_\_\_\_\_. **Desafios decoloniais hoje.** Decolonial challenges today. Duke University. Epistemologia do Sul, Foz do Iguaçu/PR, 1 (1), PP. 12-32, 2017.

\_\_\_\_\_. **Walter. La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial.** Barcelona: Editorial Gedisa, S. A., 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Filosofia na época trágica dos gregos.** Os Pensadores. S. P. Editora Nova Cultura, 1999.

NUNES, Benedito. **O tempo na narrativa.** S.P.. Editora Loyola. 2013.

OLIVEIRA, Luis Inácio. **Do canto e do silêncio das sereias: um ensaio à luz da teoria de Walter Benjamin.** São Paulo. Editora EDUC. (2008).

ORWELL, G. **1984** . 29. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2003.

PAWEL, Ernst. **O pesadelo da razão: uma biografia de Kafka.** R.J. Editora Imago. 1986.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e Literatura: identidade e fronteiras**. MG. UDUFU. 2006.

PESSOA, Fernando. **Mensagem**. Lisboa: Parceria António Maria Pereira. (Lisboa: Ática, 10ª ed. 1972). 1934.

PUCCI, Bruno. **A Personalidade Autoritária no Brasil em tempos de neoliberalismo e de Coronavírus. Dossiê: “Consequências do bolsonarismo sobre os direitos humanos, a educação superior e a produção científica no Brasil”**. Revista Eletrônica de Educação, v.14, 1-17, e4538132, jan./dez. 2020.

\_\_\_\_\_. **Diálogo da História com a Literatura**. Porto Alegre. Editora UFRGS. 2000.

RIBEIRO, Renato Janine. **Thomas Hobbes: ou, a paz contra o clero**. USP. 2006. Disponível: [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/03\\_ribeiro.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/03_ribeiro.pdf).

\_\_\_\_\_. **Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo**. 2.ed. Belo Horizonte. Editora UFMG. 1999.

\_\_\_\_\_. **A marca do Leviatã: linguagem e poder em Hobbes**. Ateliê editorial. SP. 2003.

SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República**. São Paulo. Editora Brasiliense. 1999.

SCHOLEM, Gerson. **Correspondência (1933-1940)**. São Paulo: Ed. Perspectiva. 1993.

\_\_\_\_\_. **Walter Benjamin und sein Engel**. Frankfurt: Suhrkamp, 1983.

TELLES, Rodrigo Ferreira. Tese de Doutorado: **Kafka educador: um estudo sobre a frieza formativa por meio das narrativas animais**. UFSCAR. 2018.

TIBURI, Márcia. **Prefácio à Edição Brasileira. In: Walter Benjamin: uma biografia**. Tradução de Romero Freitas. BH. Editora Autêntica. 2017.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. S.P. Ed. Martin Claret. 2015.

\_\_\_\_\_. **Ensaio de sociologia**. R.J. Editora LTC. Tradução Waltensir Dutra. 1974.

\_\_\_\_\_. **A “objetividade” do conhecimento nas Ciências Sociais**. In: COHN, Gabriel. (Org.). WEBER, Max. **Sociologia**. S.P. Editora Ática. (Coleção Grandes Cientistas Sociais). 2004.

WITTE, Bernd. **Walter Benjamin: uma biografia**. Tradução de Romero Freitas. BH. Editora Autêntica. 2017.