

# Filosofia Política Contemporânea

Coleção | XVI Encontro ANPOF

## *Organizadores*

---

Marcelo Carvalho

Daniel Arruda Nascimento

Jelson Roberto de Oliveira

Maria Cristina Müller

Paulo Sérgio de Jesus Costa



ANPOF

## **ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia**

### **Diretoria 2015-2016**

Marcelo Carvalho (UNIFESP)  
Adriano N. Brito (UNISINOS)  
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP)  
Antônio Carlos dos Santos (UFS)  
André da Silva Porto (UFG)  
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)  
Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi (UPFR)  
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)  
Edgar da Rocha Marques (UERJ)  
Lia Levy (UFRGS)

### **Diretoria 2013-2014**

Marcelo Carvalho (UNIFESP)  
Adriano N. Brito (UNISINOS)  
Ethel Rocha (UFRJ)  
Gabriel Pancera (UFMG)  
Hélder Carvalho (UFPI)  
Lia Levy (UFRGS)  
Érico Andrade (UFPE)  
Delamar V. Dutra (UFSC)

### **Equipe de Produção**

Daniela Gonçalves  
Fernando Lopes de Aquino

### **Diagramação e produção gráfica**

Maria Zélia Firmino de Sá

### **Capa**

Cristiano Freitas

---

#### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

F487 Filosofia política contemporânea / Organizadores Marcelo Carvalho, Daniel Arruda Nascimento, Jelson Roberto de Oliveira, Maria Cristina Muller, Paulo Sérgio de Jesus Costa.  
São Paulo : ANPOF, 2015.  
699 p. – (Coleção XVI Encontro ANPOF)

Bibliografia  
ISBN 978-85-88072-27-5

1. Filosofia política 2. Ciência política - Filosofia I. Carvalho, Marcelo  
II. Nascimento, Daniel Arruda III. Oliveira, Jelson Roberto de  
IV. Muller, Maria Cristina V. Costa, Paulo Sérgio de Jesus VI. Série

CDD 100

---

## COLEÇÃO ANPOF XVI ENCONTRO

### Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

Alexandre de Oliveira Torres Carrasco (UNIFESP)

André Medina Carone (UNIFESP)

Antônio Carlos dos Santos (UFS)

Bruno Guimarães (UFOP)

Carlos Eduardo Oliveira (USP)

Carlos Tourinho (UFF)

Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)

Celso Braidá (UFSC)

Christian Hamm (UFSM)

Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)

Cláudia Murta (UFES)

Cláudio R. C. Leivas (UFPel)

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)

Daniel Arruda Nascimento (UFF)

Déborah Danowski (PUC-RJ)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)

Dirk Greimann (UFF)

Edgar Lyra (PUC-RJ)

Emerson Carlos Valcarenghi (UnB)

Enéias Júnior Forlin (UNICAMP)

Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)

Gabriel José Corrêa Mograbi (UFMT)

Gabriele Cornelli (UnB)

Gisele Amaral (UFRN)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Horacio Luján Martínez (PUC-PR)

Jacira de Freitas (UNIFESP)

Jadir Antunes (UNIOESTE)

Jarlee Oliveira Silva Salviano (UFBA)

Jelson Roberto de Oliveira (PUCPR)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

Jonas Gonçalves Coelho (UNESP)

José Benedito de Almeida Junior (UFU)

José Pinheiro Pertille (UFRGS)  
Jovino Pizzi (UFPEl)  
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)  
Leonardo Alves Vieira (UFMG)  
Lucas Angioni (UNICAMP)  
Luís César Guimarães Oliva (USP)  
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)  
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)  
Luiz Rohden (UNISINOS)  
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)  
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)  
Maria Aparecida Montenegro (UFC)  
Maria Constança Peres Pissarra (PUC-SP)  
Maria Cristina Theobaldo (UFMT)  
Marilena Chauí (USP)  
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)  
Milton Meira do Nascimento (USP)  
Osvaldo Pessoa Jr. (USP)  
Paulo Ghiraldelli Jr (UFFRJ)  
Paulo Sérgio de Jesus Costa (UFSM)  
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)  
Ricardo Bins di Napoli (UFSM)  
Ricardo Pereira Tassinari (UNESP)  
Roberto Hofmeister Pich (PUC-RS)  
Sandro Kobol Fornazari (UNIFESP)  
Thadeu Weber (PUCRS)  
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

## **Apresentação da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF**

A publicação dos 24 volumes da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF tem por finalidade oferecer o acesso a parte dos trabalhos apresentados em nosso XVI Encontro Nacional, realizado em Campos do Jordão entre 27 e 31 de outubro de 2014. Historicamente, os encontros da ANPOF costumam reunir parte expressiva da comunidade de pesquisadores em filosofia do país; somente em sua última edição, foi registrada a participação de mais de 2300 pesquisadores, dentre eles cerca de 70% dos docentes credenciados em Programas de Pós-Graduação. Em decorrência deste perfil plural e vigoroso, tem-se possibilitado um acompanhamento contínuo do perfil da pesquisa e da produção em filosofia no Brasil.

As publicações da ANPOF, que tiveram início em 2013, por ocasião do XV Encontro Nacional, garantem o registro de parte dos trabalhos apresentados por meio de conferências e grupos de trabalho, e promovem a ampliação do diálogo entre pesquisadores do país, processo este que tem sido repetidamente apontado como condição ao aprimoramento da produção acadêmica brasileira.

É importante ressaltar que o processo de avaliação das produções publicadas nesses volumes se estruturou em duas etapas. Em primeiro lugar, foi realizada a avaliação dos trabalhos submetidos ao XVI Encontro Nacional da ANPOF, por meio de seu Comitê Científico, composto pelos Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-Graduação filiados, e pela diretoria da ANPOF. Após o término do evento, procedeu-se uma nova chamada de trabalhos, restrita aos pesquisadores que efetivamente se apresentaram no encontro. Nesta etapa, os textos foram avaliados pelo Comitê Científico da Coleção ANPOF XVI Encontro Nacional. Os trabalhos aqui publicados foram aprovados nessas duas etapas. A revisão final dos textos foi de responsabilidade dos autores.

A Coleção se estrutura em volumes temáticos que contaram, em sua organização, com a colaboração dos Coordenadores de GTs que participaram da avaliação dos trabalhos publicados. A organização temática não tinha por objetivo agregar os trabalhos dos diferentes GTs. Esses trabalhos foram mantidos juntos sempre que possível, mas com frequência privilegiou-se evitar a fragmentação das publicações e garantir ao leitor um material com uma unidade mais clara e relevante.

Esse trabalho não teria sido possível sem a contínua e qualificada colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-Graduação em Filosofia, dos Coordenadores de GTs e da equipe de apoio da ANPOF, em particular de Fernando L. de Aquino e de Daniela Gonçalves, a quem reiteramos nosso reconhecimento e agradecimento.

*Diretoria da ANPOF*

### **Títulos da Coleção ANPOF XVI Encontro**

Estética e Arte

Ética e Filosofia Política

Ética e Política Contemporânea

Fenomenologia, Religião e Psicanálise

Filosofia da Ciência e da Natureza

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia do Renascimento e Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia e Ensinar Filosofia

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Grega e Helenística

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Filosofias da Diferença

Hegel

Heidegger

Justiça e Direito

Kant

Marx e Marxismo

Nietzsche

Platão

Pragmatismo, Filosofia Analítica e Filosofia da Mente

Temas de Filosofia

Teoria Crítica

## Apresentação

Desde os primórdios, a filosofia tem assumido a tarefa de pensar os fenômenos políticos a partir da pergunta sobre a condição própria do ser humano no mundo, ou seja, sobre seu modo próprio de habitação que é, de antemão, sempre, uma co-habitação. Tal pergunta, por isso, logo se transforma num questionamento a respeito da melhor forma de organização social e de convivência intersubjetiva em vista da garantia da realização desta condição e da plenitude do bem-viver na *polis*. É na política que o ser humano se encontra como um *si mesmo diante do outro* e aí se realiza. Eis o seu estado inalienável. Ser um homem, assim, já é ser também um cidadão. Erraria quem concluísse, a partir disso, que a identidade humana é uma ocorrência harmônica e sem percalços. Afirmar que o homem se realiza politicamente é reconhecer o jogo agônico e sempre ainda inacabado, instável e sempre de novo discutível, das opções originadas desse *ser* que é *umestar* diante do outro. *Tête-à-tête*, todo ser humano se revela problemático, precário, inconformado. É assim que o homem se defronta com algumas das suas questões centrais e, na perguntação, inventa a si mesmo.

Tal tarefa da Política (a de inventar o homem diante do seu outro) tem sido praticada através de reflexões e experiências que incluem tanto a investigação sobre o direito e a moral, o exercício do poder e a organização dos Estados, quanto a pergunta sobre o que é propriamente político na política e quais são os fatores e as preocupações que delineiam essa atividade como caracteristicamente filosófica. Estamos, por essa ocasião, mais uma vez, em terreno movediço. A riqueza semântica e hermenêutica das problemáticas propostas e dos argumentos levantados, faz com que essa área da Filosofia seja tanto mais variada e diversa quanto forem os desafios, as formas de enfrentamento, os tempos e os atores envolvidos. Ocorre que é justamente nas divergên-

cias e nas fissuras que a Filosofia Política se apresenta como mais favorável e mais oportuna. Como terreno da ação, a política obriga, antes, ao pensamento, porque é na ordem da verdade que habita a ordem da justiça, fim supremo de todas as ações humanas. E é aí, na esfera pública, somos defrontados com a pergunta sobre a factibilidade dos ideais que têm ocupado o pensador da política.

Esse é o fio condutor do presente volume de *Filosofia Política Contemporânea*. O texto reúne 46 variações reflexivas sobre temas disponíveis na emergência de nosso tempo. São trabalhos que refletem a pesquisa em Filosofia Política (incluindo aí preocupações de cunho Ético) apresentados no XVI Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia. Este inventário oferece uma perspectiva panorâmica dos temas contemporâneos que têm ocupado os pesquisadores brasileiros, agora que a crise dos fundamentos e a fluidez dos sentidos são considerados por muitos como o nosso ocaso civilizacional. A maioria de nós está bastante familiarizada com essa situação e habituada a se movimentar nesse terreno cuja natureza é propriamente filosófica. Mesmo sem simpatia, podemos estar nele com a perplexidade que fertiliza o pensamento, tentando fugir daquele perigo sugerido por Arendt: o de que a *coisa política* venha, por fim, a desaparecer, confundida pelos preconceitos e suas violências, pelas burocracias e suas funcionalidades restritas, pelas tropas que impõem o silêncio como regra e pelas forças que grassam desmedidas e inconsequentes, levando à passividade de homens que, encolhidos em seu desinteresse, recusam a participação nos assuntos coletivos ou, o que é pior, o fazem sem qualquer responsabilidade. Agora, como apontou Jonas, o perigo da irresponsabilidade aparece como uma das maiores (senão a maior) das ameaças. Ao tratar a “técnica como destino”, em substituição ao que antes era o campo da política (orientar os destinos da humanidade), Jonas acentua a urgência de que a *polis* exceda seus limites para além dos cercos da urbanidade, para incluir todo o reino da natureza extra-humana sobre a qual nos tornamos agora responsáveis.

Os autores da presente coletânea enfrentam tais problemáticas a partir de variantes temáticas que vão desde a normatividade, a soberania, o poder, a comunicação, a participação, a justiça e a liberdade, até a dignidade, a temporalidade, o reconhecimento, a alteridade, os desafios da técnica e da crise ambiental. Os textos podem ser reunidos em quatro grandes vertentes teóricas: a primeira ligada ao pensamento

de Hannah Arendt (que é posta em diálogo com Montesquieu, Kant, Jaspers, Foucault e Agamben); a segunda está organizada em torno do pensamento de Lévinas; a terceira retoma Agamben por ele mesmo; e a quarta e última está ligada a Hans Jonas, um autor que, como se sabe, pensa a política na sua relação com os desafios da civilização tecnológica. Além disso, outros nomes estão presentes, como Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, Axel Honneth e Charles Taylor. Por essa lista já é possível antecipar a riqueza do trabalho e a variedade de interpretações que, somadas, formam um mosaico interpretativo dos principais problemas da política contemporânea. Como mosaico, os textos se articulam para enfrentar as problemáticas recorrendo às diferentes bases teóricas e assimilando suas perspectivas de forma autônoma. O resultado, que se estrutura entre a tradição e a inovação reflexiva, comprova a fertilidade da filosofia no atual momento histórico de nosso país, tal como esta vem sendo agregada e incentivada pela ANPOF, a quem agradecemos e parabenizamos pela seriedade e empenho na organização e publicação desses textos.

*Os organizadores*

# Sumário

A interpretação arendtiana da noção de princípio em Montesquieu como resposta ao problema do fundamento da Constituição nas revoluções modernas <i>Bárbara Gonçalves de Araújo Braga</i>	13
A importância do recurso arendtiano a Sócrates e a Kant para fundamentar a análise sobre a dimensão política da faculdade do juízo <i>José Luiz de Oliveira</i>	19
Hannah Arendt e Karl Jaspers: uma mútua influência <i>Daiane Eccel</i>	35
A contestação de Arendt à normatividade do conceito de soberania: um contraponto com Carl Schmitt <i>Rodrigo Moreira de Almeida</i>	45
A vitória do <i>animal laborans</i> e a capacidade humana de recomeçar <i>Nádia Junqueira Ribeiro</i>	56
ARENDDT: o trágico e o absurdo <i>Sônia Maria Schio</i>	74
Culpa e Responsabilidade <i>Maria Cristina Müller</i>	85
Diálogos em torno da polissemia da violência – Hannah Arendt, Michel Foucault e Giorgio Agambem <i>Antonio Mateus Soares</i>	95
O cuidado com o mundo: o ponto central da política na perspectiva de Hannah Arendt <i>Fábio Abreu dos Passos</i>	112
Técnica e Política em Hannah Arendt <i>Rodrigo Ribeiro Alves Neto</i>	127
A Figura do Pária Rebelde no Pensamento Político de Hannah Arendt <i>Ricardo George de Araujo Silva</i>	144
A Secularização na Sociedade e suas inferências no campo político: uma perspectiva arendtiana <i>Matheus Petrolli Gomes da Rocha</i>	160
Arendt e o caso Eichmann: reflexões sobre a justiça <i>Ana Carolina Turquino Turatto</i>	174
ARENDDT: Natalidade e Política <i>Nei Jairo Fonseca dos Santos Junior</i>	186

Declínio, perda da autoridade e ascensão do totalitarismo em Hannah Arendt <i>Leandro Mateus Fernandes</i>	196
Hannah Arendt e o conceito de pensamento <i>Adriana Carvalho Novaes Feijó</i>	212
Hannah Arendt e o pensamento crítico-fenomenológico <i>Lucas Barreto Dias</i>	224
Hannah Arendt: o ordenamento jurídico como complemento de sociabilidade humana <i>Rossana Batista Padilha</i>	235
O Conceito de Justiça em Hannah Arendt <i>Gustavo Jaccottet Freitas</i>	245
Os refugiados enquanto exceção biopolítica contemporânea no pensamento de Hannah Arendt e Giorgio Agamben <i>Ana Paula Silva Pereira</i>	272
Resgate da dignidade da doxa em Hannah Arendt <i>Otávio Camargo Lobo Neto</i>	290
O papel do político na formação dos direitos humanos na obra <i>A Invenção Democrática, de Claude Lefort</i> <i>Luciana Rodrigues dos Santos</i>	308
A “obra” da ideologia na forma de sociedade totalitária segundo Claude Lefort <i>Renata Schlumberger Schevisbiski</i>	313
Eco que precede a ressonância da voz – temporalidade, substituição e poesia: sobre a intriga enigmática da linguagem na obra de Emmanuel Levinas <i>Grégori Elias Laitano</i>	335
Emmanuel Levinas leitor de Paul Celan <i>Estevan de Negreiros Ketzer</i>	347
<i>A morte de Deus</i> como um possível <i>il y a</i> e o <i>além do homem</i> como a <i>Hipóstase</i> Lèvinasiana <i>Talita Carolina Romualdo Rocha</i>	364
A comunicabilidade do inenarrável: o testemunho da experiência singularmente comum <i>Silvia Maria Brandão Queiroz</i>	385
A revitalização do conceito de ‘profanação’ em Giorgio Agamben como estratégia para uma nova ação política <i>Claudio César de Andrade</i>	397
Agamben e a ferramenta Bartleby <i>Diego Guimarães Giorgio</i>	414
A grande política, de Nietzsche, e a política que vem, de Agamben <i>Márcia Rosane Junges</i>	424

Diferenças impostas pelos hífen de Giorgio Agamben em <i>forma-de-vida</i> e sua viabilidade filosófica <i>Daniel Arruda Nascimento</i>	445
Máquina de Guerra e Zonas Autônomas Temporárias: resistências políticas no capitalismo tardio <i>Ádamo Bouças Escossia da Veiga</i>	465
O espaço e a biopolítica <i>Vivian Fetzner Ritter</i>	485
A crítica de Hans Jonas à cibernética <i>Lilian Simone Godoy Fonseca</i>	503
A Questão da Técnica em Hans Jonas <i>Marco César de Souza Melo</i>	516
Cosmovisão e cosmologia: a revolução da percepção na modernidade segundo Hans Jonas <i>Michelle Bobsin Duarte</i>	523
Ética ambiental: A responsabilidade pelas futuras gerações <i>Vander Matias de Almeida</i>	541
Ética do Cuidado e da Responsabilidade: aproximações e distanciamentos entre Heidegger e Jonas <i>Flávio José Moreira Gonçalves</i>	555
Filosofia da natureza de Hegel e Jonas <i>Wellistony Carvalho Viana</i>	566
Fundamentos da ética do futuro, de Hans Jonas: os princípios vida e responsabilidade <i>Sarah da Conceição Oliveira de Moura</i>	576
Hans Jonas e o princípio responsabilidade como ferramenta de fundamentação ética para a sociedade tecnocêntrica <i>Roberta Soares Nazário da Silva</i>	594
Os aspectos metafísicos da ética jonasiana <i>Francisco Vale Lima</i>	618
Por que deve existir o ser em vez do nada? Jonas em contraposição aos modernos <i>João Batista Farias Junior</i>	636
Autonomia ético-política em Cornelius Castoriadis <i>Alfran Marcos Borges Marques</i>	653
O conceito de supererogação <i>Tiana de Barros Sant'Anna</i>	671
O Reconhecimento na Contemporaneidade: o debate entre Axel Honneth e Charles Taylor <i>José Aldo Camurça de Araújo Neto</i>	681

# **A interpretação arendtiana da noção de princípio em Montesquieu como resposta ao problema do fundamento da constituição nas revoluções modernas**

**Bárbara Gonçalves de Araújo Braga**

*Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais.*

Este trabalho tem o propósito de analisar o desafio que, segundo Hannah Arendt, foi lançado à modernidade secular pelas revoluções, qual seja: encontrar um novo alicerce para a fundação de um mundo comum, com seu significado político materializado em uma Constituição que, excluindo qualquer princípio absoluto de estabilização do corpo político, preserve a autoridade ou o reconhecimento e a continuidade do espaço institucional e, ao mesmo tempo, garanta o espaço da ação conjunta de cidadãos livres e ativos, aptos a renovarem e revitalizarem a esfera pública. Em outros termos, procuraremos analisar a reflexão arendtiana a respeito do que, em uma esfera política secular, conferiria autoridade à Constituição, uma vez que esta foi elaborada por homens que estariam rompendo com o regime político anterior e inaugurando uma nova ordem política.

Seja na experiência revolucionária francesa, seja na americana, o problema da autoridade da lei primeira se coloca no momento em que se inicia um corpo político e cada uma dessas revoluções, em alguma medida, não se furtaram à tentação do absoluto quando tiveram que enfrentar esse problema. O itinerário revolucionário francês, já com a adoção da noção de vontade geral e, posteriormente, com o recurso ao Legislador Imortal teria recorrido à ideia de um Ser Supremo que pudesse funcionar como fonte original da justiça, da qual as leis do novo corpo político pudessem derivar sua legitimidade. Por sua vez,

os revolucionários americanos, segundo Arendt, teriam conseguido conferir autoridade às leis infraconstitucionais, através do recurso à própria Constituição. Todavia, não se furtaram à tentação do absoluto quando tiveram que enfrentar a pergunta pela autoridade do próprio texto constitucional, cedendo também ao amparo do transcendente. Segundo Arendt, em que pese alguns dos pais fundadores terem tentado buscar no transcendente a autoridade de sua Constituição, foi precisamente a compreensão do potencial legitimador dos princípios, já teorizados por Montesquieu, que salvou, em alguma medida, a Revolução Americana das consequências nefastas decorrentes da submissão da política aos ditames do absoluto. Por esta via, examinaremos a compreensão arendtiana do potencial legitimador dos princípios teorizados por Montesquieu na tentativa de demonstrar que essa compreensão expressaria uma franca adesão da autora à ideia de que autoridade do texto constitucional não se apoia em categorias extramundanas, ao mesmo tempo em que não tem seu fundamento extraído de categorias puramente jurídicas.

Na obra *O Espírito das Leis*, Montesquieu considera que as “formas de governo” podem ser diferenciadas a partir de dois critérios: por um lado, por sua “natureza” ou “essência”, mediante as distintas maneiras de obtenção e execução do poder, e, por outro lado, pelo “princípio de ação” que anima, mobiliza e inspira a interação dos cidadãos no tratamento dos assuntos públicos. A “essência” de um governo o faz ser tal como é, mas o “princípio” que o rege põe efetivamente em movimento os indivíduos na esfera pública, inspirando a ação. A classificação dos regimes políticos de Montesquieu supera a mera quantidade dos que estão no poder como critério tradicional e compreende que a diferença entre os regimes é uma distinção de motivação moral e intelectual que confere a cada sociedade a sua forma e as “paixões humanas” que as movimentam. Por isso diz Arendt: “O que sempre faltou à definição de governo é o que Montesquieu chamou de um ‘princípio de ação’ que, sendo diferente para forma de governo, inspiraria governantes e cidadãos em sua atividade pública e serviria como critério, além da avaliação meramente negativa da legalidade, para julgar todos os atos no terreno das coisas públicas” (2004, p. 519). Arendt observa que a legalidade de um regime sempre foi definida como limites ou fronteiras

entre seus cidadãos, mas Montesquieu definiu as leis como *rappports*, isto é, instauração de *relações* entre os homens. Portanto, o autor francês parece menos interessado na “natureza do governo” que no “princípio de ação” que inspira e cria relações e iniciativas entre os homens. O interesse real é pelas “paixões humanas” que põem em movimento a convivência e o intercuro *entre* os homens. Prova disso é o fato de Montesquieu considerar que um governo entra em processo de decadência e destruição justamente a partir do momento em que os seus “princípios” mobilizadores das iniciativas e interações humanas perdem o vigor de inspirar as ações concretas e constantes dos cidadãos.

A compreensão da dimensão relacional da lei e do caráter vinculante dos princípios teria possibilitado a quebra do que Arendt chamou de círculo vicioso “inerente à *petitio principii* que acompanha todo início novo, ou seja, em termos políticos, inerente à própria tarefa de fundação” (2011, p.212), o qual conduziria à necessidade de apoio da esfera do político no absoluto. De acordo com Arendt, na Revolução Americana as leis “deviam sua existência factual ao poder do povo e de seus representantes nas legislaturas, mas esses homens não podiam representar ao mesmo tempo a fonte mais alta de onde deveriam derivar essas leis para ter autoridade e validade para todos” (2011, p.237), assim, os homens da Revolução Americana teriam adotado uma concepção de lei que remete à relação que subsiste entre entidades diferentes (*rapport*), não requerendo qualquer apoio em categorias absolutas, tal como encontramos no pensamento de Montesquieu.

Apesar de reconhecer a existência de uma lei divina e uma lei natural, Montesquieu acredita que elas não constituem uma Lei superior, pois enquanto leis, não “passam de relações que existem e preservam diferentes esferas do ser” (2011, p.244). Deste modo, o que rege os acontecimentos naturais e o que norteia a conduta dos homens para com Deus e para com outros homens está alicerçado na própria relação, dispensando qualquer apelo à transcendência. A lei, então, ordena as coisas no mundo sem precisar recorrer a qualquer ordem absoluta, mas tão somente amparada pela própria relação a que regula e nos princípios ali expressos. Portanto, Montesquieu indica que seria a própria relação e seus princípios que conferiria legitimidade à lei. A autoridade de uma Constituição decorreria, portanto, da relação cons-

titucional mesma e dos princípios que a inspiraram. A autoridade da Constituição não seria deduzida da razão, mas remetida à concretude da experiência política de um povo. Vinculados ao começo da ação política, os princípios expressariam aquilo que inspirou a própria ação. Os princípios, por esta via, são referidos à ação política inaugural, o que não elimina, contudo, a arbitrariedade que é inerente à ação, mas, por outro lado, não a deixa totalmente à deriva.

Como ressalta Arendt, o princípio, à medida que implica uma adesão na qual a liberdade é imprescindível, conduz e orienta a ação inicial, bem como inspira as ações que se seguirão, permanecendo aparente enquanto a ação dura. Assim, o princípio (tomado no sentido de norma ou de diretriz) salva o ato principiator, enquanto ato inicial, da sua própria arbitrariedade. O modo como o iniciador dá início ao que tem intenção de fazer, ao mesmo tempo em que “estabelece a lei da ação para os que se uniram a ele a fim de participar e realizar o empreendimento” (2011, p.272), estabelece também o princípio da qual é extraída sua autoridade. É neste sentido que o princípio iniciador da ação conjunta estabelece os preceitos que inspiram os feitos e acontecimentos de uma ação futura, do mesmo modo que confere autoridade à lei primeira que é sua expressão. É neste sentido que Arendt se compraz em repetir a famosa afirmação de Platão na obra *As Leis*: “o início, porque contém seu próprio princípio, é também um deus que, enquanto mora entre os homens, enquanto inspira seus feitos, a tudo salva” (PLATÃO *apud* ARENDT, 2011, p.272). Assim, os princípios, além de resguardar de uma total arbitrariedade a Constituição que o expressa, possibilita a conservação do corpo político pela atualização dos próprios princípios. A fonte da autoridade repousa na ideia de princípio, cuja concepção normativa orienta a ação, dispensando a referência a um elemento extramundano.

É preciso ressaltar, no entanto, que a autoridade é o lugar dos princípios e da normatividade, mas não da ação. Poder e autoridade, portanto, não se confundem, ainda que ambos remetam, de alguma maneira, ao ato de fundação. Se a autoridade reside nos princípios expressos na fundação do corpo político, o poder é a própria ação de fundação. A fundação, por meio dos princípios que a expressam, constitui-se como um começo que traz em si aquilo mesmo que ga-

rantirá a sua conservação. Para dizer com Arendt: “As instituições políticas – não importa quão bem ou mal sejam projetadas – dependem, para sua existência permanente, de homens de ação, e sua conservação é obtida pelos mesmos meios que as trouxeram a existência” (2007, p.198). O princípio de uma ação não se liga a uma pessoa ou um grupo, sempre pode ser “repetido mais uma vez, sendo inexaurível” (2007, p.199) e “todo desígnio possa ser julgado à luz de seu princípio uma vez começado o ato” (2007, p.199). A conservação, portanto, depende da referência à fundação, visto que o ato de fundar um corpo político é portador de princípios nos quais se apoia a autoridade. A Constituição deve manter estes princípios vivos, possibilitando uma espécie de fundação contínua, que só é possível quando se assegura o espaço para a liberdade, instaurando uma circularidade virtuosa. Para Arendt, a liberdade “surge no mundo sempre que tais princípios são atualizados; o surgimento da liberdade, assim como a manifestação dos princípios, coincide sempre com o ato em realização” (2007, p.198).

Neste sentido, a autoridade da Constituição decorre do próprio princípio que a inspirou e o seu papel consistiria em realizar este mesmo princípio. A Constituição representa um prolongamento do ato inicial, que, não só expressa seus princípios, como dele extrai seu próprio fundamento. O texto constitucional é, portanto, compreendido como uma construção consensual, cuja autoridade deriva do ato de fundação, permitindo a preservação do espaço público, da ação e do poder.

## REFERÊNCIAS

- ADVERSE, H. M. Uma República para os Modernos: Arendt, a secularização e o republicanismo. *Revista de Filosofia da Unisinos*, São Leopoldo, v. 13, n. 1, p. 39-56, jan/ abr 2012.
- AMIEL, A. Hannah Arendt lectrice de Montesquieu. *Revue Montesquieu*, n.2, p. 119-138, 1998.
- ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

BIGNOTTO, N. Hannah Arendt e a Revolução Francesa. *O que nos faz pensar? Cadernos do departamento de filosofia da PUC-Rio*, Rio de Janeiro, n° 29, p. 41-58, 2011.

MONTESQUIEU. *O Espírito das Leis*. Trad. José Arthur Giannotti. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

SMITH, V. Dissent in Dark Times: Civil Disobedience as the Activity of Constitutional Patriotism. In: BERKOWITZ, Roger; KATZ, Jeff; KEENAN, Thomas (orgs.). *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*, Fordham University Press, 2010.

# **A importância do recurso Arendtiano a Sócrates e a Kant para fundamentar a análise sobre a dimensão política da Faculdade do Juízo**

**José Luiz de Oliveira**

*Universidade Federal de São João del-Rei*

## **CONSIDERAÇÕES INICIAIS**

Para iniciarmos nossas análises, vamos recorrer às abordagens de Hannah Arendt no que diz respeito ao abismo histórico ocorrido entre a filosofia e a política. Ao estudar a tensão existente entre a filosofia e a política, ela toma Sócrates e Kant como referencial e os vê como os dois pilares da história da filosofia necessários à compreensão da ruptura entre filosofia e política.

Num primeiro momento, iremos demonstrar que é referindo-se a Sócrates e a Kant que Arendt expõe a sua crença na arte do pensamento crítico. Em seguida, a nossa tarefa consistirá em apresentar a faculdade do juízo kantiano como a mais política das faculdades espirituais básicas. Enfim, apontaremos a relação paradigmática entre faculdade do juízo e ação política.

## **1 SÓCRATES E KANT: FILÓSOFOS DA CRÍTICA**

Com Sócrates, Hannah Arendt (1993a) nos convida a remontar à maiêutica. A pensadora remonta às implicações da maiêutica ao comentar um dos fatos mais importantes ocorridos na história da filosofia: o julgamento de Sócrates. Para melhor entendermos esse abismo

histórico que ocorreu entre filosofia e política, vejamos como a autora vê o julgamento de Sócrates:

O abismo entre filosofia e política abriu-se historicamente com o julgamento e a condenação de Sócrates, que constituem um momento decisivo na história do pensamento político, assim como o julgamento e a condenação de Jesus constitui um marco na história da religião (p. 91).

A experiência do julgamento de Sócrates, conseqüentemente, passou a ter uma importância referencial para a compreensão filosófico-política arendtiana. A pensadora acredita que Sócrates é um exemplo da implicação política da atividade pensante. Maria Cristina Müller (2000) comenta isso afirmando: “O objetivo de toda filosofia, após a morte de Sócrates, era superar a imprevisibilidade da ação humana e buscar um *télos* seguro” (p. 278). Por isso, Arendt (1993a) diz que a arte do pensamento crítico “teve as mais graves conseqüências no caso Sócrates” (p. 51). O pensamento crítico é visto diferentemente dos pensamentos dogmático e metafísico, pois ele é capaz de incomodar. O pensamento dogmático pode até propagar ideias novas e “perigosas”, mas, segundo Arendt (1993a), ele “o faz protegido pelos muros de uma escola que cuida dos *arcana*” (p. 51). O pensamento metafísico caminha nessa mesma direção.

Entretanto, para alguém que na sua trajetória de pensador teve como alvo de suas reflexões a questão política e partiu de análises sobre o totalitarismo, o pensamento crítico é assumido como condição *sine qua non* de suas abordagens. Esse foi o caminho assumido por Arendt, que, ao adotar em suas análises referências que se contrapõem ao totalitarismo, procurou abordá-lo fora dos parâmetros tradicionais, utilizando o pensamento crítico, considerado por princípio antiautoritário (ARENDR, 1993a, p. 51). A importância dada ao julgamento de Sócrates como marco da ruptura entre filosofia e política encontra-se fundamentada em Platão. Analisando a relação entre filosofia e política, Arendt (1993a) diz que “Platão teria se desencantado com a vida da *polis* e ao mesmo tempo duvidado de certos princípios fundamentais dos ensinamentos socráticos” (p. 91). Desde Platão até Heidegger, a história da filosofia, considerando suas exceções, regis-

trou conflitos entre filosofia e política. A esse respeito, diz Maria José Cantista (1998-1999):

Para Arendt, há, pois, um permanente conflito entre política e filosofia desde Platão a Heidegger, que se prende em grande parte com a 'deformação profissional' do filósofo e a tendência para a tirania e a ditadura dela decorrentes (p. 42-43).

Em termos arendtianos, o julgamento de Sócrates, que finalmente o levou à condenação, fez com que Platão passasse a duvidar de um dos princípios dos ensinamentos socráticos: a persuasão. Para melhor explicar o comportamento platônico caracterizado pela descrença, Arendt procura recorrer ao significado original da palavra persuasão. Segundo ela, o verbo persuadir originou-se do grego *peithem*, que era considerada a forma especificamente política de falar (ARENDDT, 1993a, p. 91). A palavra persuasão é relacionada à deusa *Peithô*, da qual deriva o verbo *peithein*, que significa persuadir. No espaço político-cultural grego, a persuasão era considerada uma arte e era uma forma usada pelos cidadãos nos argumentos políticos por meio da retórica. O verbo *peithein* era sinônimo "de discurso convincente e persuasivo tido pela tradição grega como a forma tipicamente política de falarem as pessoas umas às outras" (ARENDDT, 1992, p. 227).

Segundo Arendt, o que caracterizou a descrença de Platão pela política foi a atitude de Sócrates perante o exercício da persuasão, pois o seu uso não foi suficiente para livrá-lo da condenação. Em outras palavras, Sócrates, segundo a interpretação arendtiana, não conseguiu persuadir os juízes a livrá-lo da condenação, como também não conseguiu convencer seus amigos (ARENDDT, 1993a, p. 92).

Ao partirmos da interpretação de Arendt sobre o comportamento de Platão diante do resultado do julgamento de Sócrates, fica-nos a questão: qual é o papel da persuasão na *polis*? Considerando as análises platônicas a respeito do julgamento de Sócrates, Arendt acredita que essa maneira aporética de fazer filosofia não conseguiu convencer os juízes da sua inocência. Do ponto de vista dos diálogos platônicos, o papel do filósofo na visão socrática é justamente o daquele que faz uso da arte da persuasão. Esse seria o papel do filósofo e da filosofia no espaço público da antiga *polis* grega. E considerando que, segundo

Platão, Sócrates não conseguiu persuadir seus juízes, Arendt (1993a) chega a afirmar que “a cidade não precisava de um filósofo, e os amigos não precisavam de argumentação política. Isso é parte da tragédia atestada pelos diálogos de Platão” (p. 92).

Frustrado diante da arte da persuasão, Platão passou, segundo Arendt, a desacreditar, por conseguinte, na *doxa*, compreendida pelos gregos como opinião ou fama. Platão, no entendimento de Arendt, passou a estabelecer a oposição entre verdade e opinião. A prática da persuasão, vivenciada pelos gregos e compreendida como arte, implicava em adotar a *doxa* como instrumento do diálogo e comprovação do raciocínio. Para os gregos, verdade significa dogma e opinião, que é o seu contrário, significa *doxa*. Arendt afirma que a verdade platônica, mesmo quando a *doxa* não é mencionada, sempre é entendida como justamente o oposto da opinião (ARENDR, 1993a, p. 92).

Utilizar-se da *doxa* era a maneira socrática de filosofar. Comentando Arendt, diz Françoise Collin (1986): “O pensamento comporta a coragem (a palavra é de Arendt) de aparecer em público, como fez Sócrates, em face aos outros, dentro do respeito e na busca de seus *doxai*” (p. 62). Durante o julgamento, o réu Sócrates teria apresentado sua própria *doxa*. Não tendo sido compreendido, foi condenado pelos atenienses. De outro modo, podemos dizer com Arendt que a condenação de Sócrates pelo Tribunal Ateniense teria levado Platão a buscar a verdade sem o uso da *doxa*. Sobre isso, salienta Arendt (1993a):

O espetáculo de Sócrates submetendo sua própria *doxa* às opiniões irresponsáveis dos atenienses e sendo suplantado por uma maioria de votos fez com que Platão desprezasse as opiniões e ansiasse por padrões absolutos. Tais padrões, pelos quais os atos humanos poderiam ser julgados e o pensamento poderia atingir alguma medida de confiabilidade, tornaram-se, daí em diante, o impulso primordial de sua filosofia política, influenciando de forma decisiva até mesmo a doutrina puramente filosófica das ideias (p. 92).

Ao optar pela busca da verdade na política, desprezando a tradição socrática da persuasão, Platão estaria levando, então, a política para o caminho da valorização de critérios absolutos. Desprezar a *doxa* e a persuasão na compreensão da política foi o caminho escolhido por

Platão, conforme comenta Maria José Cantista (1998-1999): “o infeliz desfecho do julgamento de Sócrates levará Platão a uma depreciação da opinião pública, da *doxa* e da persuasão: a filosofia deverá possuir de antemão uma verdade que garanta um êxito político” (p. 44).

Nota-se que este tipo de visão acerca da relação entre filosofia e política fez Platão conceber a política de uma maneira hostil ao mundo. Há muitos filósofos que, a exemplo de Platão, segundo a interpretação arendtiana, não deixaram de tratar da temática política, mas o fizeram de forma hostil ao mundo. Visto dessa maneira, percebemos que o homem é ligado à Terra, com todo o seu ambiente natural, mas mundo, nesse sentido, é o mundo da construção humana, da civilização. Compreendido de outro modo, o homem seria como os animais, que fazem parte do meio ambiente e não constroem o mundo de forma criativa. E a política encontra-se entre essas construções humanas. A política não poder ser abordada a partir de critérios absolutos, porque, para Arendt, não basta buscar somente a verdade. A esse respeito, comenta André Duarte (1993):

Também não terá sido marcada pelo peso da tradição filosófica ocidental que, desde a República de Platão, teria inaugurado uma atitude filosófica hostil e duradoura em relação ao mundo da política, o ‘asilo dos lunáticos’ (Pascal), para o qual a filosofia deveria estabelecer um conjunto de regras a partir das determinações do conhecimento da verdade. ‘Não por acaso, na República, o homem justo deixa de ser cidadão dotado de discernimento e perspicácia na praça da assembleia para tornar-se um sábio, o filósofo, aquele em cuja alma predomina a parte racional e que está apto, portanto, a governar de acordo com a contemplação da ideia de Bem, tomada a ideia das ideias na perspectiva da filosofia política (p. 112-113).

Atitude semelhante à de Platão em relação à tensão entre filosofia e política é, segundo Arendt, a de Heidegger. Ou seja, esse pensador contemporâneo, a exemplo de muitos outros que seguiram a trilha platônica, adotou critérios absolutos em sua compreensão de filosofia política. Arendt (1974) compreende o comportamento assumido por Heidegger e Platão como o voltar-se para os recursos utilizados pelos tiranos. Por isso, afirma:

Queremos honrar os pensadores, ainda que a nossa morada seja no meio do mundo, nada pode nos impedir de considerar chocante, e até mesmo escandaloso, que Platão como Heidegger, quando se comprometeram com assuntos humanos, tenham recorrido a tiranos e ditadores (p. 320).

Arendt, na sua tentativa de impedir que a filosofia se volte para os recursos das tiranias, aponta Kant como uma das exceções. Procuramos entender por que Kant, ao lado de Sócrates, é destacado por essa pensadora como mais uma exceção entre filósofos.

Em primeiro lugar, Kant é um pensador que deu à história da filosofia uma contribuição em relação ao sentido da crítica. Sobre a crítica em Kant, Arendt diz que, finalmente, essa palavra acha-se em dupla oposição; por um lado, à metafísica dogmática e, por outro, ao ceticismo. A resposta a essa dupla oposição pauta-se no pensamento crítico, no qual Kant não sucumbe ao dogmatismo, e nem mesmo ao ceticismo (ARENDDT, 1993b, p. 44). A filosofia kantiana se desenvolve no momento em que a chamada *Aufklärung*, ou iluminismo alemão, estava à tona. Nesse momento da história da filosofia, a capacidade racional estava exaltada e havia, conseqüentemente, recusa às arbitrariedades. É nesse contexto que Kant aparece como um pensador que se ocupa com a questão da crítica. O pensamento kantiano, segundo Arendt (1993b) tem a característica de destruir tudo (p. 51). É a partir daí que ela toma Sócrates e Kant como referências com o propósito de fundamentar o pensamento crítico, ou seja, ela os concebe como questionadores de arbitrariedades.

Arendt (1993b) ressalta que o interesse de Kant era que seu pensamento fosse possível de se realizar ao alcance de todos e por isso diz que ele nunca abandonou a esperança de que fosse possível popularizar o seu pensamento. Para ela, “o que Kant almejava em sua expectativa de popularização – tão estranha em um filósofo, uma tribo comumente dada a fortes tendências sectárias – era que o círculo de seus examinadores se alargasse gradativamente” (p. 42). Em Sócrates, há o exemplo de que o pensamento crítico traz implicações políticas. A acusação “de que ele corrompia os jovens não deixava de ter fundamento” (*ibidem*).

A filosofia comumente se distanciou daquela forma de filosofar assumida por Sócrates e por Kant no que tange à questão da populari-

zação da mesma. E por causa disso, Arendt recusava-se a ser considerada “filósofa”. Em entrevista a Günter Gaus, quando ele se referiu a ela como filósofa, ela logo advertiu: “Receio ter que protestar de saída: não pertencço ao círculo dos filósofos. Meu ofício é a teoria política” (ARENDDT, 1993a, p. 123). Arendt não tinha nem a “pretensão” e nem a “ambição” de ser considerada “filósofa” e muito menos de ser considerada entre os “*Denker Von Gewerbe*”, os pensadores profissionais. Embora tenha estudado filosofia, ela se recusava a ser considerada uma profissional do pensar, tanto que, nessa mesma entrevista concedida a Günter Gaus, afirmou ter estudado filosofia para melhor compreender. Arendt dizia que se não estudasse filosofia estaria perdida. Mesmo afirmando amar a vida, o que contava para ela era a necessidade que tinha de compreender (ARENDDT, 1993a, p. 130).

A pretensão arendtiana de não ser considerada filósofa está implícita na importância dada por Arendt ao conjunto de reflexões elaboradas em torno da política. Em consequência disso é que em suas análises aparecem questões que dizem respeito às tensões existentes no homem enquanto ser que pensa e age. No seio dessa tensão, o significado de crítica se evidencia. O termo crítica advém do iluminismo. Tornou-se necessário para Kant, segundo Arendt (1993b), usar o próprio espírito como sinônimo de crítica ao afirmar:

O resultado de tal crítica é o *Selbstdenkeni*, o ‘usar o próprio espírito’. Usando o seu próprio espírito, Kant descobriu o ‘escândalo da razão’, isto é, que não são apenas a tradição e a autoridade que nos desencaminham, mas a própria faculdade da razão. Assim, ‘crítica’ significa um esforço para descobrir as ‘fontes e limites’ da razão. Desse modo, Kant acreditou que sua crítica era a mera ‘propriedade do sistema’, e, aqui, ‘crítica’ é colocada em oposição a ‘doutrina’ (p. 43).

Evidencia-se que pensar criticamente é um comportamento oposto ao da adoção de critérios absolutos. Nesse sentido, crítica passa a ser compreendida como um termo em contraposição a doutrinas estabelecidas.

## **2 A FACULDADE DO JUÍZO KANTIANO: A MAIS POLÍTICA DAS FACULDADES ESPIRITUAIS BÁSICAS**

Pensar criticamente, no sentido arendtiano, é remontar à maiêutica socrática e admitir que, com a “Terceira Crítica de Kant”, surja a possibilidade de pensar o político utilizando-se de critérios não absolutos. Daí, a sinalização clara da existência da revelação entre o pensar crítico de Sócrates e o de Kant, conforme admite Arendt. Para a pensadora, Kant estava cômico dessa relação. Por isso, salienta:

Pensar criticamente sinaliza a trilha do pensamento em meio aos preconceitos, em meio às opiniões não examinadas e às crenças, é uma antiga preocupação da filosofia que podemos remeter, enquanto empreendimento consciente, à maiêutica socrática em Atenas. Kant estava cômico dessa relação (ARENDR, 1993b, p. 49).

Para Arendt, a primeira parte da Crítica do Juízo kantiano faz dessa terceira crítica uma faculdade essencialmente política. Isso por que, segundo a nossa pensadora, Kant foi capaz de apresentar uma abordagem sobre os filósofos que, em suas análises, adotam posturas voltadas para critérios absolutos. Arendt mostra que a maneira pela qual esses filósofos escreveram sua filosofia política não é a mesma adotada por Kant. No entanto, Karl Jaspers é apontado por ela como um das exceções dessa regra. A autora salienta a especificidade de Kant em relação a tantos outros filósofos. Segundo Arendt (1993b), “ao contrário de tantos outros filósofos – Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Espinosa, Hegel e outros –, ele nunca escreveu uma filosofia política” (p. 13).

Partindo do ponto de vista de Arendt, percebemos que, mesmo que Kant tenha escrito temas políticos, como, por exemplo, a “Paz Perpétua”, não é neles que a sua filosofia política se apresentou de forma tão evidenciada. Arendt (1993b) quer mostrar que outros filósofos “escreveram filosofia política, mas isso não significa que tivessem uma opinião mais elevada sobre a política ou que as questões políticas fossem centrais em suas filosofias” (p. 13).

Em termos arendtianos, Kant não concebe a filosofia dentro do paradigma tradicional apresentado pelos filósofos que se distanciaram

da vida ativa e passaram a priorizar o *bios theoretikos* como modo de vida. Para entendermos Kant como filósofo que se destaca em conceber uma filosofia política diferente do paradigma tradicional, precisamos, então, recorrer às análises de Arendt sobre a Terceira Crítica kantiana. Segundo ela, “a faculdade do julgar pode ser vista, com alguma razão, como a mais política das habilidades espirituais do homem” (AREN-  
DT, 1993b, p. 167).

Se por um lado o pensamento político de Arendt tem em suas análises sobre o totalitarismo o seu ponto de partida, por outro percebemos o quanto ela busca explicitar a importância do pensamento crítico em sua filosofia política, visando a contrapor-se à ruptura da tradição política trazida pelo fenômeno do totalitarismo. Isso por que o juízo crítico é concebido pela análise arendtiana como “por princípios antiautoritários” (AREN-  
DT, 1993b, p. 5). Há comentários sobre a obra de Arendt que afirmam ser o fenômeno totalitário e o caso Eichmann acontecimentos responsáveis por possibilitar a formulação de sua teoria sobre o Juízo. Esse é o propósito de Albrecht Wellmer (1995), que afirma:

Foi em particular a experiência de Arendt com o nazismo alemão que forneceu bases negativas para a sua teoria do juízo. Não é a Condição Humana, mas sim seu livro sobre o totalitarismo e também Eichmann em Jerusalém que constituem os estágios preparatórios para a sua teoria do juízo (p. 35).

E é a partir das análises arendtianas em torno da Terceira Crítica que a dimensão política dessa faculdade tratada por Kant passa a ser explicitada. Para demonstrar que a primeira parte da Terceira Crítica é marcada por dimensionamento político, Arendt afirma que a intenção original de Kant era a de tê-la escrito com o nome de Crítica do Gosto. Foi o assim chamado fenômeno do gosto, que teria levado Kant a elaborar a Crítica do Juízo, como afirma Arendt (1993b):

Essa espécie de juízo tem sido chamada, desde Graciano, de gosto, e relembramos que, na verdade, o fenômeno do gosto levou Kant a produzir sua Crítica do Juízo; de fato, até 1787, ele ainda a chamava de ‘Crítica do Gosto’ (p. 84).

O sentido do gosto produz uma sensação diferente daquela que se refere a um objeto, como no caso da visão. Arendt questiona e explicita por que Kant teria concebido a Crítica do Juízo como derivada do sentido do gosto, e não dos sentidos mais objetivos, como aquele da visão.

Compreendemos que o gosto, dentro da perspectiva arendtiana, não é um sentido objetivo, isto é, ele não é como os sentidos da visão, da audição e do tato. O gosto e o olfato possuem em comum a sensação de prazer e desprazer. Devido às sensações de prazer e desprazer presentes no gosto e no olfato, eles são sentidos considerados discriminadores por suas próprias naturezas. Sobre isso, aborda Arendt (1993b):

Ao mesmo tempo, vimos por que o gosto, e não qualquer outro dos sentidos, tornou-se o veículo do juízo, foi por que apenas o gosto e o olfato são discriminadores por sua própria natureza, e por que apenas esses dois sentidos referem-se ao particular *qua* particular, enquanto todos os objetos dados aos sentidos objetivos compartilham suas propriedades com outros objetos, isto é, eles não são únicos (p. 85).

Interessa-nos mostrar o gosto como um sentido subjetivo capaz de se estender a uma relação intersubjetiva, para aí entendermos a conotação política inerente à sua realidade. Arendt (1993b) reinterpreta a ideia do gosto partindo de Kant, concebendo-o como um sentido subjetivo e ao mesmo tempo diferenciando-o dos outros sentidos. O sentido do gosto difere dos demais, porque nele “a questão é: ‘eu sou diretamente afetado’” (p. 85). Arendt afirma existir uma identidade entre o prazer e a relação de concordância ou discordância presente no gosto. E por isso afirma: “e o isto me agrada ou desagrade é quase idêntico ao ‘concordo e não concordo com isso’” (*ibidem*).

Percebemos que, em questão de gosto, segundo a interpretação arendtiana, existem condições para a manifestação subjetiva, isto é, é um sentido que possibilita a decisão por conta própria. O juízo do gosto, como sentido, acontece sem imposições, e isso faz dele um sentido não-autoritário. Daí, a relação existente entre juízo do gosto e juízo político. Em outras palavras, conforme a interpretação arendtiana, a faculdade do juízo é capaz de analisar os fenômenos políticos como aqueles do totalitarismo. Se o gosto, como era inicialmente chamado o juízo, não é um sentido autoritário, ele certamente se contrapõe ao

fenômeno do totalitarismo. Unir arte e política em Arendt, ou seja, dar a elas um sentido análogo é o que o possibilita compreender a Terceira Crítica do ponto de vista das faculdades políticas. Na observação de uma obra, o indivíduo, mesmo chegando a uma observação subjetiva, depende sempre do olhar dos outros.

E o fato de um indivíduo depender do olhar do outro para a observação de uma obra passa a caracterizar o gosto como intersubjetivo. Dessa maneira, podemos perceber a analogia existente entre juízo estético e filosofia política. E o melhor meio para se estabelecer esta analogia entre juízo estético e filosofia política é demonstrado por Arendt (1993b) quando afirma:

Uma vez que Kant não escreveu uma filosofia política, o melhor meio para descobrir o que ele pensava sobre o assunto é voltar-se para a *Crítica do Juízo estético*, em que, ao discutir a produção de obras de arte em sua relação com o gosto que julga e decide sobre elas, confronta-se com um problema análogo (p. 79).

O campo para a política se desenvolve na relação intersubjetiva, isto é, no conjunto das relações entre um indivíduo e outro. A coexistência humana se dá na pluralidade de nossa condição de habitantes da Terra, ou seja, nossa relação é com a mundaneidade. Arendt acredita na faculdade do julgar kantiana como condição necessária para o exercício da relação intersubjetiva entre os homens. Nesse sentido, o juízo é uma faculdade política na perspectiva arendtiana, porque traz consigo a questão da intersubjetividade. No entender de Albrecht Wellmer (1995), quando Arendt se refere ao juízo, ela “pretende chegar a juízos intersubjetivamente válidos, quer dizer, juízos com que todos poderiam concordar” (p. 33). A faculdade do julgar depende, portanto, da concordância potencial com o outro, assim como a validade do pensamento depende da presença do outro. Sobre essa característica intersubjetiva da faculdade do juízo, que faz dele uma faculdade voltada para o outro, alerta Françoise Collin (1986):

A faculdade de julgar se apoia sobre um acordo potencial com o outro, e o desdobramento do pensamento em ato no julgamento não é, como no desenvolvimento mental do puro raciocínio, um diálogo entre eu e eu-mesmo; ele se encontra sempre e primitiva-

mente, mesmo se estou completamente sozinho ao fazer minha escolha, numa comunicação antecipada com o outro com quem sei que, ao final, devo entrar em acordo. É deste acordo potencial que o juízo tira a sua validade específica. ‘O julgamento, para ser válido, exige a presença do outro’ (p. 65).

A política, na perspectiva arendtiana, não acontece no campo da individualidade. Ela não pode existir a exemplo da individualidade dos eremitas ou como aquela do isolamento vivenciado pelas vítimas do holocausto nos campos de concentração. Essa visão de intersubjetividade é, segundo Celso Lafer (1979), um dos problemas da filosofia de nossos tempos, pois, quando se refere à importância atribuída à Crítica do juízo por Arendt, diz se tratar de “uma obra em que Kant tentou resolver um dos problemas capitais de filosofia moderna, que é o da intersubjetividade” (p. 122).

Analisar o mundo tendo em vista a questão da intersubjetividade é, para Arendt, permitir uma ação política que garanta aos homens se orientarem num domínio público. Essa análise arendtiana é interpretada por Vera Telles, que mostra que a capacidade de julgamento foi compreendida como faculdade especificamente política, na medida em que, a partir dela, as coisas não são vistas somente desde um único ponto de vista. Assim, manifesta-se Vera Telles (1999):

É, portanto, apenas na experiência da pluralidade, que exige um espaço para que possa emergir, que o mundo pode se constituir como medida que transcende a vida pessoal de cada um. E é isso que exige o que para Kant é definido como capacidade de julgamento e que na interpretação de Hannah Arendt constitui uma faculdade especificamente política, pois, na medida em que implica capacidade de ver as coisas não apenas do próprio ponto de vista, permite aos homens se orientarem no domínio público (p. 44).

Percebemos que, para Arendt, a faculdade do juízo possui uma tendência mais política que teórica. Dito de outra maneira, é uma faculdade voltada para a *vita activa*. Partindo do pressuposto de que o juízo é uma faculdade voltada para a *vita activa*, passamos a entendê-lo como uma crítica voltada para a ação política.

### 3 FACULDADE DO JUÍZO E AÇÃO POLÍTICA

E, em se tratando de ação política e de sua excelência, há, para Arendt, uma semelhança entre a faculdade do juízo kantiana e a *phrónesis* grega. Tanto a faculdade do julgar kantiana quanto a *phrónesis*, no sentido atribuído pelos gregos, são orientadas para um domínio público, em que ambas retratam a experiência política articulada. Sobre isso, afirma Arendt (1992):

Que a capacidade para julgar é uma faculdade especificamente política, exatamente no sentido denotado por Kant, a saber, a faculdade de ver as coisas não apenas do próprio ponto de vista, mas na perspectiva de todos aqueles que por ventura estejam presentes; que o juízo pode ser uma das faculdades fundamentais do homem, enquanto ser político, na medida em que lhe permite se orientar em um domínio público, no mundo comum: a compreensão disso é virtualmente tão antiga como a experiência política articulada. Os gregos davam a essa faculdade o nome de *phrónesis*, ou discernimento, e consideravam-na a principal virtude ou excelência do político, em distinção da sabedoria do filósofo (p. 275).

Os objetos do juízo estão relacionados à ação humana. Daí, ser o domínio público o espaço da realização do juízo enquanto faculdade humana, porque é no “domínio público que aparecem os objetos do juízo” (ARENDT, 1992, p. 275). O comportamento do homem, enquanto ser dotado de característica política, exige dele atos e palavras: “o julgamento é uma, senão a mais importante atividade em que ocorre esse compartilhar-o-mundo” (*idem*, p. 276). É devido à adequação da faculdade do juízo ao mundo público que passamos a compreender essa faculdade como uma faculdade essencialmente política. E é na filosofia de Kant que Arendt procura uma adequação do juízo ao mundo público; isto é, o que caracteriza o juízo enquanto faculdade política é a sua mundaneidade. Política e juízo acontecem no espaço da mundaneidade; ou seja, sua experiência acontece no mundo.

O que faz da faculdade do julgar uma faculdade espiritual que permite entender melhor o político é a sua capacidade de lidar com eventos particulares. A esse propósito, Arendt (1991) afirma que “Os

objetos da faculdade do juízo são particulares, têm seu lar estabelecido no mundo das aparências” (p. 71). Para melhor explicar o papel do juízo no mundo das aparências, ela se volta para as análises em torno do belo. Por isso, afirma: “a primeira parte da Crítica da Faculdade do Juízo lida com os objetos do juízo propriamente dito, tais como um objeto a que chamamos ‘belo’ sem que estejamos aptos a subsumi-lo à categoria geral da beleza enquanto tal; não temos regra que possa ser aplicada” (ARENDDT, 1993b, p. 21). Nesse caso, não precisamos dizer que um objeto é belo partindo de um conceito ou um entendimento universal preconcebido. O belo é, assim, entendido a partir de uma análise subjetiva, aplicada a uma situação particular. Desse modo, em termos kantianos, quando dizemos que algo é belo, não estamos partindo de um conceito já conhecido. Ao nos manifestarmos sobre a beleza de um objeto, fazemos um juízo de gosto que, para Kant, não é de conhecimento e, por conseguinte, não é lógico e nem sintético (KANT, 1993, p. 48). Ao compreender o juízo do gosto, Kant afirma que o sentimento de prazer ou desprazer que temos diante de um objeto a ser julgado possui um fundamento de determinação que não pode ser senão subjetivo (*ibidem*). O que interessa ao juízo, enquanto faculdade, é que a sua situação de atividade espiritual básica não requer do homem exigência direta de conhecimentos. Daí, ser o juízo, inicialmente, chamado *a priori*. Esse propósito é expresso nas palavras de Celso Lafer (1979): “Kant, no entender de Hannah Arendt, foi quem descobriu o juízo como faculdade independente, que não resulta do homem enquanto ser cognitivo” (p. 124).

Arendt compreende que a política se manifesta dentro da perspectiva da *doxa* e é também voltada para o sentido da liberdade, do falar e do agir conjunto. Política, para ela, como já vimos, não se manifesta por meio de critérios absolutos. Se o juízo não se faz por critérios de conhecimento *a priori*, é aí que se evidencia a sua relação análoga com a política.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebe-se que, para Arendt, a maneira de compreender a relação entre a filosofia e a política passa necessariamente pelas reflexões

de Sócrates e Kant. Este nexos existente entre a filosofia de Sócrates e a de Kant constitui-se como fonte referencial para inspiração do pensamento político arendtiano. As análises feitas por ambos partem em direção à valorização da *doxa*.

Sócrates e Kant não adotaram critérios absolutos em suas reflexões sobre política. Ambos são filósofos que destroem verdades. Assim, Sócrates e Kant têm grande relevância para a filosofia política de Arendt, considerando que a história da filosofia registra momentos de tensão entre o homem que pensa e aquele que age.

E é esta tensão entre filosofia e política que, no âmbito do pensar arendtiano, possibilitou a mudança de rumo de nossa tradição de pensamento. E é a partir daí que Arendt busca no juízo kantiano referências para elaboração de uma filosofia política capaz de garantir a articulação entre ação e contemplação humana.

## REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. *Vies Politiques*. Paris: Gallimard, 1974.
- \_\_\_\_\_. *A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, Ed. da UFRJ, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva. 1992.
- \_\_\_\_\_. *A Dignidade da Política: ensaios e conferências*. Tradução Helena Martins Frida Coelho, Antonio Abranches, César Almeida, Cláudia Drucker e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993a.
- \_\_\_\_\_. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. Tradução André Duarte de Macedo. Organização Ronald Beineer. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993b.
- \_\_\_\_\_. *Hannah Arendt – Karl Jaspers. Correspondance. 1926 – 1969*, p. 401. Paris: Payot et Rivages, 1995.
- CANTISTA, Maria José. O político e o filosófico no Pensamento Político de Hannah Arendt. *Revista da Faculdade de Letras-Filosofia da Universidade do Porto*. Porto, 1998-1999. série II, v. XV-XVI.
- COLLIN, Françoise. Du privé et du public. *Les cahiers du Grift Tierce*, n. 33, p. 47-68, 1986.
- DUARTE, André. *A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*. São Paulo: Relume-Dumará, 1993b.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

LAFER, C. *Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MORAES, Eduardo Jardim. Filosofia e Política. In: MORAES, Eduardo Jardim; BIGNOTTO, Newton (Org.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001, p. 35-47.

MÜLLER, Maria Cristina. Hannah Arendt: o resgate da política: Parte I: O Conceito de Ação. *Critica: Revista de Filosofia*, v. 5, n. 19, p. 271-280, jan./abr. 2000.

SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a Banalidade do Mal*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1998.

TELLES, Vera da Silva. *Direitos Sociais: afinal do que se trata?* Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1999.

WELLMER, Albrecht. *Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason. Hannah Arendt Twenty Years Later*. Edited by Larry May and Jerome Kohn. Massachusetts, London, England: The Mit Press Cambridge, 1995, p. 2-51.

# Hannah Arendt e Karl Jaspers: uma mútua influência

**Daiane Eccel**

*Universidade Federal de Santa Catarina*

É bem verdade que quando comparado a outros nomes como Sócrates, Platão, Kant e Heidegger, Karl Jaspers é pouco citado nas obras de Arendt. Ela se remete diretamente ao amigo e professor em dois textos que estão presentes em *Homens em tempos sombrios*, bem como no artigo *O que é a Filosofia da Existenz* e *O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu* - ambos presentes na coletânea *A Dignidade da Política* - além de textos esparsos como é caso da primeira parte da *Vida do Espírito* referente ao pensar. Jaspers, por sua vez, tanto em suas entrevistas quanto em seus escritos, não se refere publicamente a Arendt deixando suas considerações à antiga aluna e amiga restrita a longuíssima troca de correspondências que durou de 1926 até 1969, com uma quebra no período de 1938 até 1945, quando tal troca epistolar tornou-se ainda mais intensa do que nos anos anteriores. Segundo as observações de Gerson Brea (2009, p. 70), Jaspers não costumava citar nomes de amigos que ainda estavam vivos, isso porque talvez Jaspers tenha permanecido alerta para contingências iminentes às amizades, como foi seu caso com Heidegger, por exemplo. Por outro lado, Jaspers não hesitou em dizer que aquilo que lhe conferia força à vida era, sem dúvida, os amigos. Não era na filosofia pura e isolada do mundo que o antigo professor de Arendt debruçava-se a fim de manter-se vivo em tempos sombrios, mas na amizade presente no oásis, como anunciou Hannah Arendt.

Mesmo a filosofia, sempre tomada como torre de marfim desde a época de Platão, não era exatamente sinal de solidão total para Jaspers e isso parece ficar claro desde sua primeira obra de *Psicologia das Visões de Mundo*, na qual o autor já chama atenção para a relação de um indivíduo com os outros e já toma a posição daquele que não se retira do mundo como é de praxe aos filósofos. Arendt admira Jaspers justamente pela atitude de ser diferente de Platão com relação à forma como a filosofia e política são tratadas em sua obra. Em sua *Laudatio a Jaspers*, Arendt reforça que para ele, como certamente pra ela também, “tanto a filosofia como a política dizem respeito a todos” (2003, p.70). Isso significa que Jaspers rompe com o modelo platônico no qual o filósofo é o detentor da verdade e o único apto para o governo da cidade – o que o aproxima bastante de Sócrates, por exemplo. Conforme explica o próprio Jaspers no texto *Über meine Philosophie*, o caminho para encontrar a verdade tem como objetivo a busca pelos homens e pela transcendência (2013, p. 393). No conjunto total da obra de Arendt, a percepção do seu antigo orientador de doutorado não representa pouco e, neste sentido, apesar de ousado, não me parece exagero afirmar que o conceito de pluralidade de Arendt foi em grande escala, influenciada pelos ensinamentos de Jaspers. Nota-se aqui, que como observa Holger Sederström (2011, p.244), o texto a respeito de Karl Jaspers publicado em *Homens em Tempos Sombrios, Karl Jaspers, cidadão do mundo*, no qual Arendt assinala claramente para a ideia de pluralidade, é publicado dois anos antes do aparecimento de *A Condição Humana*. A pressuposição de Sederström é que Arendt teve um contato mais apurado com a obra de Jaspers no momento em que escrevia os textos relativos a ele e que isso teria influenciado no desenvolvimento de alguns conceitos fundamentais de sua obra. Neste texto, eu gostaria de, por um lado, tentar confirmar essa pressuposição e buscar mostrar de forma razoavelmente sistemática a influência de Jaspers exercida sobre Hannah Arendt e por outro, reivindicar ou reforçar a autonomia intelectual da autora colocando Jaspers mais na posição de um interlocutor de Arendt do que alguém que exerceu direta influência sobre ela. Neste sentido, pretendo mostrar também em que medida Arendt escolhe deliberadamente se distanciar de Jaspers.

De início, importa notar que Jaspers sempre se dirige à filosofia por meio de questões existenciais e todas as perguntas que ele busca

responder se dão nesse tom que, muitas vezes nos remete diretamente a Heidegger, já que a ideia de *Da-sein*, mesmo que com sentido diferente, aparece também na filosofia da existência de Jaspers. Mas como Arendt mesmo afirma no texto *O que a filosofia da Existenz?* quando compara seu antigo professor a Sócrates: “tanto em Jaspers como em Sócrates não existe o filósofo, que (desde Aristóteles) levou uma *Existenz* separada dos outros homens” (2002, p.34).

Essa percepção de Arendt provavelmente se dá por meio do seu conhecimento sobre a filosofia da *Existenz* de Jaspers, na qual parece haver três conceitos bastante centrais, o Da-sein, que está no mundo, é o ser que está aí, que busca a orientação-do-mundo (*Weltorientierung*); a Existência, que seria uma espécie de autenticidade do ser aí e a Transcendência que ganha várias facetas na teoria de Jaspers. Aquela que Arendt toma para si como o mais importante é, sem dúvida, justamente a ideia de Existência, pois é ela que reivindica as categorias da liberdade, da historicidade e da comunicação, embora ela também considere o *Da-sein*. Isso significa afirmar que é por meio da Existência jasperiana que Arendt pode corroborar sua tese da política como algo que se dá no mundo e que resulta na historicidade. O *Da-sein* se põe no mundo por meio da Existência, daí a relação tão direta entre Existência, mundo e historicidade de uma forma que parece ser ainda mais radical no que da filosofia heideggeriana, já que há aqui um forte apelo à filosofia com base na vida. No entanto, isso não deve ser interpretado como uma filosofia da vida ou uma espécie de voluntarismo, mas diferente disso, há em Jaspers uma rejeição ao dogmatismo e um apelo à autonomia no sentido kantiano e um apelo à vida *a la* Nietzsche e ambos são aspectos bastante valorizados por Hannah Arendt.

A constatação de Jaspers de que “a verdade existe somente entre dois” ou ainda “(...) Eu, porém, apenas sou alguém com o outro, sozinho nada sou” parecem ter exercido bastante impacto sobre Hannah Arendt. O caráter mais importante destacado por ela é a ideia de comunicação existencial, provavelmente porque é por meio desse conceito que Jaspers reivindica a pluralidade já que a comunicação é o momento no qual o ser torna-se ser-no-mundo e a partir daí deixamos de tratar do homem, mas tratamos dos homens; é por meio da comunicação que o ser precisa do outro. É a este fator que Arendt atribui a

possibilidade de uma nova filosofia da humanidade, ressaltada por ela tanto em sua *Laudatio* a Jaspers, quanto em seu texto acerca da *Filosofia da Existenz* em *A Dignidade da Política*: "(...) uma filosofia da humanidade se distingue de uma filosofia do homem pela sua insistência sobre o fato de que não o Homem falando consigo mesmo no diálogo da solidão, mas os homens falando e comunicando-se entre habitam a Terra" (2002, p.82). Arendt comenta a teoria da Era Axial inaugurada por Jaspers e vê nessa forma dele enxergar a história, um aceno importante para a pluralidade humana. Ela afirma claramente que Jaspers assume o papel de uma espécie de cidadão do mundo, como alguém que não toma o nascimento de Cristo como evento central de toda a humanidade, mas diferente disso, volta suas atenções para o século VI a. C e vê ali um núcleo comum da história na qual está presente "um eixo comum na história da humanidade" (2002, p.84) tendo como base a China (confucionismo e taoísmo), a Índia (bramanismo/budismo) e o Ocidente (profetas por um lado e na Grécia, os filósofos por outro). Todas essas civilizações que na realidade não mantiveram contato entre si, tiveram suas raízes fundadas ao mesmo tempo e de alguma forma houve uma espécie de comunicação recíproca que pode criar aquilo que ela chama de "universalmente comunicativo" (2002, p.82).

Parece que aqui, comunicação e pluralidade estão intimamente relacionadas. A comunicação é sinal claro da Existência, uma das categorias fundamentais da filosofia de Jaspers. A condição para a comunicação existencial é inapelavelmente, o outro, já que mesmo que seja possível que a comunicação se dê em mim comigo mesma, o *eme emauto* de Platão, o dois-em-um socrático apresentado por Arendt na primeira parte de *A vida do Espírito* não faz sozinho esse papel. Neste sentido, é muito importante reforçar o fato de que para Jaspers, exatamente como para Arendt, a solidão e o estar só não são a mesma coisa. Isso tem relação direta com a forma como Arendt estabelece a ponte entre o estar só do pensamento em contraste com a necessidade de estar com os outros. É verdade que Arendt vê uma espécie de pluralidade mesmo quando nos retiramos do espaço das aparências, ou seja, mesmo quando estamos sós conosco mesmos. Este estar-só corresponde ao pensar, mas o pensar, embora seja importante para a esfera da política, "não nos dota diretamente com o poder do agir", como afirma Heide-

gger na citação escolhida por Arendt para formar sua epígrafe em *O pensar* (Heidegger *apud* Arendt, 2009. p.17) e é, portanto, insuficiente para a política. Neste sentido, Arendt também apela para um sentido de comunicação entre os homens, o discurso na esfera pública louvado em *A Condição Humana*. Com base nisso, portanto, que ela considera a comunicação existencial de seu antigo professor, mas a politiza em algum grau. A comunicação se dá tanto entre os vivos, quanto entre os autores da tradição como um fio que perpassa a história, como um diálogo entre o presente e o passado. Para Arendt, a grande tentativa de Jaspers se dá na medida em que ele almeja uma comunicação *entre* os homens, àquilo que ele chama de ‘comunicação ilimitada’ e que Arendt define quase poeticamente como a “fé na compreensibilidade de todas as verdades e a boa vontade em revelar e ouvir como condição primária de todo intercuro humano” (2003, p.78).

Importa notar que há vários tipos de comunicação elencados por Jaspers: a comunicação do *Dasein* que lida diretamente com o interesse do outro; a comunicação da consciência absoluta que se constitui apenas de um espaço lógico formal que se ocupa de evitar contradições lógicas; a comunicação do espírito se relaciona com a forma da consciência absoluta, mas diferente desta, lida com a ideia em sua generalidade e não tem um caráter de necessidade como tem a consciência absoluta. Entre todos esses tipos de comunicação, Arendt quase que descarta todas as demais e valoriza a comunicação existencial porque somente ela que iguala a comunicação com a ideia de verdade. Para Arendt, Jaspers é o primeiro pensador para quem a comunicação não é apenas a comunicação de uma ideia, mas é mais do que isso na medida em que a verdade só existe na comunicação e que comunicação e verdade são uma e mesma coisa (2003, p.78). Ou, como Arendt escreve ao seu marido em agosto de 1952: “ah, meu querido, Nietzsche disse – como Jaspers acabou de relatar – a verdade existe somente entre duas pessoas”. Com isso, Arendt refere-se ao à citação de Nietzsche também evocada por Jaspers: “um, nunca tem razão: mas entre dois, começa a verdade” (2013, p.152). Isso parece não ser difícil de justificar quanto entendemos a ideia que Arendt faz de verdade, mas também aquela que o próprio Jaspers tem acerca da verdade que perpassa novamente por Kant por um lado e Nietzsche por outro.

Há de Jaspers, um volumoso trabalho com mais de mil páginas publicado em 1947 que trata da verdade segundo a perspectiva de sua filosofia da *Existenz*. No primeiro plano, ele se preocupa em esclarecer seu conceito de *Umgreifenden* que talvez possa ser traduzido como abrangência e importa notar que esse é um conceito central na obra do autor e é necessário e o entendimento acerca dele é necessário, mas em função de um recorte de caráter metodológico, vamos nos furtar dessa tarefa, já que nosso olhar focal está direcionado para a ideia de comunicação como verdade. Com um rápido olhar dirigido para o índice do livro é possível perceber como esse conceito aparece com frequência e sua importância reside no fato de revelar as várias dimensões que tem a verdade no pensamento de Jaspers. Cabe mencioná-los e expô-los como a questão da verdade se dá para cada um dos “englobantes” ou “abrangentes”

a) *Dasein*: chamada verdade do ser (*Wahrsein*) e relacionada diretamente com o *Dasein* não é uma verdade universal, não é apenas uma e só tem sentido com *os outros*. Ela é particularizada porque não é uma verdade universal, válida para todos e em todos os tempos. Ela não é, porém, uma verdade relativizada na medida em que não pode dizer que há uma verdade para cada *Dasein* e não é, portanto, uma verdade individual. Aliás, quando tratada na solidão não pode ser considerada verdade dado o fato de que ela é dependente dos outros. É neste sentido que a ideia de comunicação ganhará força posteriormente.

b) *Existência e Transcendência*: estas duas dimensões têm íntima relação entre si e por isso a verdade presente em cada uma delas também. Ambas ocupam não mais a esfera do imanente, mas do transcendente. A verdade da existência é talvez a mais completa das dimensões da verdade porque através dela é possível enxergar todas as demais dimensões. Como existência e transcendência estão diretamente relacionadas, a verdade da existência conduz para a verdade da transcendência e, ao final tudo se encaminha para a transcendência. Aqui fica evidente uma característica de Jaspers: ele toma como base a ideia de emancipação do homem, de Kant e a coragem de pensar de forma autônoma e independente de toda e qualquer metafísica como fez Nietzsche. Por esse motivo, sua filosofia da *Existenz* investiga questões imanentes como é o caso do *Dasein* e de sua teoria da comunicação.

Não obstante, ao mesmo tempo Jaspers é o único pensador da Filosofia da *Existenz* que depois de Kant e Nietzsche ainda conserva traços de metafísica, embora Arendt enfatize o aspecto contrário quando apresenta o conjunto da obra de seu professor. Apesar de o próprio Jaspers manter grande admiração por Sócrates e Arendt o identificar com o mesmo, Jaspers dedicou boa parte de sua obra a Platão e isso fica evidente por meio do seu conceito de transcendência.

Em seu texto, *Verdade e Política*, ela distingue *à la* Leibniz dois tipos de verdade: a verdade dos filósofos, que está distante da política justamente porque a filosofia e política estão separadas por um abismo e a verdade de fato, aquela que está no reino da política. O oposto da verdade de fato não é o erro, mas a mentira. A verdade, por sua vez, pode também adentrar na esfera da ação política, sobretudo em situações limites (como nos regimes totalitários, por exemplo) justamente porque ela assume um caráter de resistência contra o sistema ou qualquer tentativa redentora. Segundo Arendt, quando a mentira generalizada tomou conta de um sistema e surge um dizedor da verdade, este passa a agir, embora continue ainda tendo poucas chances de ser reconhecido na sua intentada.

Arendt lê a questão da verdade sempre tendo em conta sua teoria da ação como base. Isso fica claro quando ela coloca inicialmente a *doxa* e a mentira no plano da ação, enquanto que a verdade integra essa categoria somente na medida em que atua como redentora. O critério arendtiano para a classificação da verdade (e também da mentira e da *doxa*) não é a moral, ou seja, Arendt talvez não adotasse a máxima kantiana contra a mentira somente em função de um suposto moralismo, mas diferente disso seu critério continua sendo puramente político: ela condena a mentira na medida em que essa extrapola os limites da conservação da política. Da mesma forma, a verdade também não parece boa em si somente por se tratar da verdade, mas porque se dá como uma tentativa de salvaguardar o sistema quando tudo parece perdido.

Ainda sob a ótica da teoria da ação, Arendt revela sua crença e sua esperança nas verdades de fato e faz isso apelando para a esfera das aparências, ou seja, os fatos *estão* no mundo, *acontecem* no mundo e se *revelam* no mundo de modo que nenhuma tentativa de mentira ou de manipulação deles deveria ter força maior do que a verdade de fato

em si. Isso deveria acontecer em função de mais uma característica da ação: a irreversibilidade dos fatos. Isso nos leva a concluir que Arendt mantém firme sua crença somente em um tipo de verdade, ou seja, aquela cuja validade está escancarada para o mundo das aparências e que, neste sentido, é tida quase como oposta à verdade filosófica e aquela “que não podemos modificar metaforicamente ela é o solo sobre o qual nos colocamos de pé e o céu que se estende acima de nós” (2005, p.325).

A obra de Jaspers tem, então, dois lados, pois o autor se coloca dentro de uma perspectiva que se encontra entre a filosofia – entendida como uma atividade que envolve apenas o pensar, impotente e, portanto o estar só consigo mesmo – e o mundo, onde se encontram os outros homens e as coisas práticas que o constituem. A filosofia é para Jaspers uma forma nobre de conhecimento, superior à ciência pelo fato de ela não ter somente um objeto de estudo, mas o todo. A filosofia transcende a ciência e todos os demais objetos (aí está um dos sentidos de transcendência para Jaspers: *das Transzendieren/ o transcender*). A filosofia é em si essa forma de transcendência e por isso ele entende transcendência como uma espécie de método filosófico que é também um ato de liberdade na medida em que não se depende mais totalmente dos objetos que estão ao nosso redor, mas que vai além deles. Jaspers esclarece que é possível passar uma vida inteira sem a percepção do transcender, mas essa não é uma vida inteiramente completa. A ideia de *Transzendieren/transcender* – diferente de *Transzendenz/ a transcendência* – não tem suas bases, portanto, em nenhum parâmetro metafísico, mas no pensamento, ou no estar só consigo mesmo. É por meio do questionamento ontológico e pelo posterior exercício do pensamento que é possível transcender.

A ideia de transcendência como *Transzendenz* encontra-se, porém, em outro sentido. Conforme esclarece Schüßler (1995, p.85), é possível entender a transcendência como dois tipos: a) transcendência universal que se ocupa com o *Dasein*, com a consciência absoluta, com o espírito, com a existência e com o mundo e b) transcendência sobre todos os transcendentos que é, no final das contas, Deus. O primeiro tipo de transcendência – ainda diretamente interdependente da existência se coloca no reino das coisas imanentes, mas a segunda lida com o metafí-

sico na medida em que endossa uma forte crença em Deus e em algo que está além do que possa ser conhecido. Este sentido de transcendência permanece sempre oculto, nunca é totalmente revelado.

A diferenciação entre o transcender (*Das Transzendieren*) e o transcendente (*Transzendent*) em suas variadas dimensões são importantes para a compreensão do problema da verdade porque conforme esclarecido acima, para a Jaspers há uma espécie de verdade para cada globalizante, mas ela tem também diferentes facetas relacionadas à transcendência. Há um tipo de verdade que permanece tão oculta quando o último tipo de transcendência anunciado justamente porque ela está “oculta” na transcendência. Esta é que Schüßler chama de “a verdade” e ela é inacessível. Porém mais do que “a” verdade, a qual Jaspers acredita existir, sua ênfase é toda direcionada para a ideia de que a verdade não é absoluta. Segundo Schüßler: “Jaspers não alega existir uma verdade absoluta e nem duvida que ela está na verdade do ser” (1995, p.116), mas diferente disso ele apenas enfatiza que a verdade está diretamente relacionada com a ideia de comunicação. Essa não é uma ideia exatamente nova na filosofia, pois se considerarmos o caminho socrático em busca da verdade e a ênfase dada na maiêutica há de se notar quão antiga é a ideia de que a verdade se encontra onde há mais do que um. Tão antiga quanto os sofistas é a ideia de que a verdade liga-se com os homens e não com um padrão metafísico. Como aponta Arendt mais de uma vez em seus escritos, foi Protágoras, um dos sofistas que Platão combateu que disse que é o homem a medida de todas as coisas. A ênfase recai sobre uma ideia que Jaspers também faz questão de enfatizar, ou seja, de que a verdade não é perene (embora exista “a” verdade), é suscetível ao *Zeitgeist* e, sobretudo a-dogmática. Seu a-dogmatismo se dá na medida em que se apóia na ideia de comunicação como um dos conceitos centrais de sua filosofia e o acento na ideia de comunicação não se dá apenas no nível da linguagem, mas relaciona-se diretamente com a *Existenz*, pois é a comunicação que de certa forma realiza a existência.

É justamente neste sentido que insistimos na ideia de que se há em Arendt alguma concepção de verdade, ela é proveniente de Jaspers e de toda tradição de pensamento que ecoa por meio desse autor – incluindo Kant, Nietzsche e um claro diálogo com Heidegger.

Arendt valoriza sem restrições a tentativa jasperiana de dialogar com a tradição sem que se mantenha uma posição de superioridade desta e valoriza, sobretudo a tentativa de Jaspers de não se manter atrelado ao dogmatismo difundido pela crença nas verdades metafísicas. É sob este aspecto que Jaspers combate a verdade filosófica, mas não nega a existência de uma verdade.

## REFERÊNCIAS

ARENDR, Hannah; JASPERS, Karl. *Briefwechsel 1926-1969*. München: Piper, 1985.

ARENDR, Hannah. O que é a filosofia da *Existenz*? Trad.: Antonio Abranches. In: *A dignidade da política*. Trad.: Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p.15-38.

\_\_\_\_\_. O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu. In: *A dignidade da política*. Trad.: Antonio Abranches, Cesar Almeida, Cláudia P. Drucker. In: *A dignidade da política*. Trad.: Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p.73-90.

ARENDR, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

*A vida do espírito: pensar, querer e julgar*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009

\_\_\_\_\_. *Wahrheit gib es nur zu zweien: Briefe an die Freunde*. Munique: Piper, 2013.

BREA, Gerson. Amizade e comunicação: aproximação entre Karl Jaspers e Aristóteles. In: *Archai*, n. 3: Brasília, 2009, p.70-78.

JASPERS, Karl. *Was ist Philosophie? Ein Lesebuch*. Munique. Piper Verlag, 2013.

SEDESTRÖM, Holger. Arendts Rezeption Jaspers' und deren Bedeutung für Ihr Werk. In: HEUER, Wolfgang; HEITER, Bernd; ROSENMÜLLER, Stefanie (Org.). *Arendt Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: J.B Metzler, 2011, p. 243.

SCHÜßLER, Werner. *Jaspers zur Einführung*. Hamburg: Editora Junius, 1995.

# A contestação de Arendt à normatividade do conceito de soberania: um contraponto com Carl Schmitt

**Rodrigo Moreira de Almeida**

*Universidade Federal de Minas Gerais*

## APONTAMENTOS SOBRE A CONTESTAÇÃO DE H. ARENDT À NORMATIVIDADE DO CONCEITO DE SOBERANIA EM C. SCHMITT

Esta comunicação analisa, de forma preliminar, as críticas de Arendt à noção de *soberania*, principalmente em seu livro *Sobre a revolução* (1963). Nos interessa aqui sua abordagem desse conceito no que se refere ao problema da fundação político-constitucional, no contexto das revoluções modernas do século XVIII, francesa e americana. Nosso objetivo, em primeiro lugar, é abordar as principais razões que levam Arendt a recusar a noção de soberania como um recurso normativo de uma fundação secular. Para isso, mostraremos as relações que ela estabelece entre o recurso à soberania e os “fracassos” da revolução francesa, a qual foi incapaz de fundar uma constituição sólida e legítima, degenerando em terror e violência. Em segundo lugar, argumentaremos, brevemente, que essa recusa ao conceito de soberania pode ser melhor compreendida à luz de um contraponto com as teorias acerca do decisionismo jurídico do jurista alemão C. Schmitt. Teoria essa, que tem como núcleo, precisamente, a noção de soberania.

## I - O PROBLEMA DA FUNDAÇÃO

Um dos problemas centrais enfrentados por Arendt em *Sobre a revolução* é o problema da fundação. Mas antes de descrever esse problema é importante abordar sumariamente o conceito de *secularização* que, como observou S. Moyn (2008, p.71), “está no núcleo de suas análises do fenômeno revolucionário”. Nas palavras de Arendt (2001, p.29), “é a própria secularização [...] que constitui a origem da revolução”. Em *Sobre a revolução*, Arendt define a secularização como a ruína da tríade romana tradição-religião-autoridade, que havia sobrevivido à transformação do Império Romano em Império Cristão. Esta tríade, tinha sempre oferecido a estrutura normativa e o fundamento último da civilização ocidental. Com a arremetida da modernidade frente a tradição e a religião, no entanto, a autoridade política vinha se desgastando em suas bases, o que colocou em cheque a legitimidade política dos direitos divinos atribuídos ao Papa e, posteriormente, aos monarcas absolutos<sup>1</sup>. Para Arendt (2001, p.196), “a perda da sanção religiosa, [...] foi o resultado inevitável da separação da Igreja e do Estado, da emancipação da política em relação à religião”. Isso trouxera graves consequências e perplexidades para o âmbito político moderno, sobretudo, a sua “profunda instabilidade” (ibidem, p.196) diante da perda do fundamento do político, mas também a necessidade de se forjar novas categorias, seculares e imanentes, para se pensar o fenômeno político moderno.

A secularização, a emancipação do domínio secular, da tutela da Igreja, criou inevitavelmente o problema de saber como fundamentar e constituir uma nova autoridade, sem a qual o domínio secular, longe de adquirir uma nova dignidade própria, teria perdido a importância derivada que havia mantido sob os auspícios da Igreja (ARENDR, 2001, p. 158).

É nesse contexto da secularização, de abertura e indeterminação, portanto, que surgem as revoluções do século XVIII, as quais haviam rompido com a velha ordem político-legal monárquica bem como com seus fundamentos teológicos normativos. Os revolucionários tinham

<sup>1</sup> Sobre essa questão ver *Sobre a revolução* (Arendt, 2001, p.143-144). Ver ainda *Que é autoridade* (Arendt, 2007a, p.131) e *Religião e política* (Arendt, 2002, p.59).

diante de si, de acordo com Arendt, a árdua tarefa de fundar uma nova ordem política secular, um *novus ordo saeculorum*. As revoluções aparecem, assim, como paradigmáticas para pensarmos o tópico da fundação político-constitucional e seus dilemas. A principal perplexidade que assaltava os revolucionários, aponta a autora, era a “[...] tarefa da fundação, o estabelecimento de um novo começo [de uma nova ordem política-legal], que se conjugava com a de legislar, planejar e impor aos homens uma nova autoridade” (ARENDDT, 2001, p. 44-45). Essa fonte de autoridade deveria substituir as antigas fontes transcendentais e absolutas da autoridade religiosa, representadas pelos mandamentos divinos, minadas pelo processo de secularização.

A questão prática que se colocava era: onde ancorar os atos constituintes dos revolucionários, e a nova Constituição por eles produzida, na aparente ausência de uma estrutura normativa e jurídica anterior, sem que esses atos degenerassem em pura violência e arbitrariedade e de modo que a nova Constituição adquirisse reconhecimento e estabilidade para as gerações atuais e vindouras, para as maiorias e minorias?<sup>2</sup>. Pois, como observou Arendt (Ibidem, p.254), “é da própria natureza do começo ter em si uma certa dose de total arbitrariedade. Não está preso numa segura cadeia de causa e efeito [e] não tem, por assim dizer, nada a que se manter fiel”.

Foi precisamente a urgente “necessidade, por parte de todas as leis positivas elaboradas pelo homem, de uma fonte externa que lhes confira legalidade e que transcenda, como uma ‘lei suprema’, o próprio ato legislativo” (ARENDDT, 2001, p.199), que pôs em evidência “[...] a necessidade de um absoluto” (Ibidem p.225). Em outras palavras, os revolucionários buscavam um ponto de ancoragem fora da contingência e da pluralidade dos atores políticos para estabelecer a nova fonte de autoridade e legitimidade do poder e da feitura das leis, já que essa autoridade não poderia depender da pura decisão dos constituintes e revolucionários. Tal problema Sieyès, no seio da revolução francesa, havia descrito como o de um “círculo vicioso”, pois que “[...] aqueles que se unem para constituírem um novo governo são, eles próprios, inconstitucionais, não têm autoridade para fazer aquilo que se propuseram levar a efeito” (Ibidem, p. 227).

---

<sup>2</sup> Cf. Arendt, (2001, p. 225). Sobre isso, ver também Kalyvas (2008, p.198-199).

## II – A RESOLUÇÃO FRANCESA: A SOBERANIA POPULAR COMO NOVO FUNDAMENTO CONSTITUCIONAL

Na revolução francesa, de acordo com Arendt, o teórico mais engenhoso e influente que tentou resolver o problema da fundação e do absoluto fora Emmanuel Sieyès, a partir da famosa distinção entre *poder constituinte* e *poder constituído*. Arendt observa que Sieyès pensou ter descoberto na *vontade geral* soberana da nação um novo absoluto, ou seja, uma fonte última de autoridade e legitimidade para a lei e para o poder. Como mostra a autora, ao situar a nação “num perpétuo estado de natureza”, isto é, numa esfera pré-política anterior, “fora e acima de todos os governos e de todas as leis”, Sieyès, aparentemente, “quebrou o círculo vicioso [resolvendo] de forma semelhante ambos os problemas”: O problema da legitimidade da nova ordem (o *pouvoir constitué*), que adviria de uma “assembleia constituinte” (o *pouvoir constituant*), e o problema da legitimidade dessa assembleia que, por sua vez, derivaria seu poder e autoridade diretamente da própria vontade soberana da nação, a qual supostamente encarnaria (ARENDDT, 2001, p. 200).

Contudo, tal solução, de acordo com a autora, legaria uma legitimidade perniciosa e perigosa aos franceses, isso porque a própria noção de soberania traz em si um caráter de ilimitabilidade e ausência de normatividade extremamente nocivo ao âmbito público. Ao conceber a vontade soberana da nação como fonte última do poder e da autoridade, situada numa esfera pré-política, Sieyès, escrever Arendt, dotou a Nação de um poder absoluto e despótico, pois que, segundo ele “[...] seria ridículo pretender que a nação [fosse] limitada pelas formalidades ou pela constituição à qual submeteu os seus mandatários” (ARENDDT, 2001, p. 198). Disso decorre necessariamente que “[...] a nação tinha que ser a origem de toda ‘legalidade’, a ‘fonte da justiça’, e não podia por isso estar sujeita a quaisquer leis e normatividades prévias” (Ibidem, p. 198-199).

Para Arendt, o puro voluntarismo arbitrário da Nação sem peias como fundamento do político e das ações extraordinárias levou os franceses a sancionarem uma ilegalidade nefasta que viria a justificar muitos dos crimes *em nome da nação*, principalmente, na fase Jacobina

quando Robespierre reinterpreta a noção de que todo poder e autoridade advém da vontade soberana do povo. Um dos principais equívocos dos revolucionários franceses, de acordo com Arendt, teria sido o de tentar derivar a origem do poder e da autoridade da lei de uma única e mesma fonte, a saber, “a vontade soberana da nação”, que aparecia agora como um novo absoluto transcendente em relação a esfera das relações humanas (ARENDDT, 2001, p.200). Foi isso que ela chamou de “deificação do povo” ou então de “crença na infalibilidade do povo” o que, por sua vez, conduziu os revolucionários franceses ao “Reinado do Terror”, ao “Terror da virtude”, ou ainda “à revolução permanente” de Robespierre que confundiu poder com violência. A consequência lógica era que (como definiu Saint-Just): “tudo se deve permitir àqueles que trabalham em nome da Revolução” (Ibidem, p.111).

Além disso, o recurso constante a uma *Vontade geral* que supostamente seria encarnada pela assembleia nacional constituinte, fez com que esta última assumisse a forma de uma espécie de ditadura revolucionária constituinte que se afastava cada vez mais dos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade. Nas palavras de Robespierre, os representantes da nação deveriam se colocar “numa independência absoluta no que diz respeito à nação” (ARENDDT, 2001, p.91). O resultado foi que “[...], em vez de tomarem as suas resoluções e deliberações apoiados no povo, se limitaram a ir à deriva em relação aos seus poderes constituintes. [...] A sua autoridade [da nova constituição] foi quebrada mesmo antes de entrar em vigor, e foi seguida em rápida sucessão por uma constituição após outra” (Ibidem, p.154-155). Isso ocorreu, segundo Arendt, porque a ideia de uma vontade geral unânime, pré-política, pretensamente representada por vias imediatas, só pode se prestar a uma ficção facilmente manipulada pelos usurpadores do poder revolucionário que, ignorando a pluralidade constitutiva das opiniões política, passam a falar em nome da nação discriminando toda e qualquer divergência, abrindo um fosso entre representantes e representados.

Como ressaltou Kalyvas (2008, p.115), a ideia de uma Vontade soberana popular operando em um vácuo normativo e legal conduz inevitavelmente as políticas extraordinárias de fundação à violências e arbitrariedades ilimitadas. Ademais, a vontade, que é o núcleo de

qualquer teoria da soberania, nos diz Arendt, é por si só demasiadamente volúvel e instável e, portanto, antitética à qualquer ordem constitucional estável e uma fundação duradoura para a liberdade política. Como postula Arendt, “uma estrutura nela [na vontade] construída, como seu alicerce, é construída em areia movediça” (ARENDR, p.200-201). Igualmente importante, é afirmação de nossa autora de que o conceito de soberania estaria ainda preso em uma estrutura teórico-referencial teológica-metafísica e, portanto, como afirma Adverse (2012, p.43), essa noção perdera inevitavelmente sua força semântica e seu sentido explanatório diante das experiências e exigências da secularização moderna. Segundo Arendt, a despeito da revolução francesa ter derrubado a monarquia, ela não conseguira se livrar da herança do absolutismo e acabou por “colocar simplesmente a soberania da nação no lugar deixado vago por um rei absoluto” (ARENDR, 2001, p191).

Desde Bodin, afirma Arendt, a soberania “havia passado a significar o verdadeiro absolutismo do poder real, uma *potestas legibus soluta*, um poder independente das leis e pactos” (ARENDR, 2001, p191) e, poderíamos acrescentar, desvinculado de qualquer classe de normatividade. Dessa forma, “uma vez que a vontade do Rei havia sido a origem de toda a lei terrena, a vontade da nação, obviamente, de agora em diante, tinha de ser a própria lei” (Ibidem, p.192). Segundo Arendt, o absolutismo havia tentado resolver o problema da autoridade e da fundação “dentro de determinada estrutura de referência, na qual a legitimidade da norma em geral e da autoridade da lei e do poder seculares, em particular, havia sido sempre justificada através da sua relação com uma fonte absoluta que, ela própria não era deste mundo” (Ibidem, p.196-197). Desse modo, “a ‘vontade geral’ de Robespierre continua a ser esta Vontade Divina, a quem basta querer para estabelecer uma lei” cuja consequência lógica era a de que “tal como o príncipe absoluto, a nação, nos termos da lei pública, não podia cometer quaisquer erros visto ser o novo vigário de Deus sobre a terra” (235-236).

Pode-se dizer então que Arendt refuta a noção de soberania como fundamento político constitucional por dois motivos principais: primeiro, a sua ausência de normatividade conduz ao risco iminente de violência e arbitrariedades, dado sua própria natureza volúvel,

imediatista e ilimitada. E segundo, o conceito de soberania não resolve aquilo que Moyn chamou do “dilema da substituição, ou seja, a busca por uma autoridade secular. Isso porque a soberania ainda é concebida nos termos teológicos de uma vontade uniforme, indivisível e onipotente semelhante a vontade de um Deus metafísico e transcendente, resultando na deificação do povo que passa a ser o novo absoluto na terra, posto que sua vontade é infalível. Esses fatores, dentre outros logicamente, teriam contribuído decisivamente para o fracasso da revolução francesa em fundar uma nova ordem constitucional legítima e secular.

### III – O CONTRAPONTO COM A TEORIA DECISIONISTA DE C. SCHMITT

Entre os teóricos políticos modernos, Carl Schmitt é o mais capacitado defensor da noção de soberania. Ele reconhece claramente que a raiz da soberania é a vontade: Soberano é aquele que quer/deseja e comanda. Ver especialmente, sua *Teoria da constituição*, 1928, pp.7 e ss, e 146 (ARENDDT, 2007b, p.212).

Passemos então a apontar brevemente algumas teses endossadas por Schmitt em sua concepção de fundação que parecem muito próximas das teses acima refutadas por Arendt. Nosso argumento aqui é o de que parte da crítica de Arendt à soberania atinge o núcleo duro das teorias schmittianas acerca da soberania nacional populista e a citação acima atesta que ela possuía ao menos o conhecimento geral das teses gerais sobre a fundação do jurista alemão. Além disso, algumas das fontes de Schmitt para tecer sua teoria decisionista, coincidem com as mesmas fontes utilizadas por Arendt para forjar sua crítica a noção de soberania como fundamento constitucional. Isso nos oferece um contraponto valioso para compreender a própria crítica de Arendt ao recurso à noção de soberania, no que diz respeito aos fundamentos político-constitucionais.

Em grande medida, Schmitt retoma a teoria do poder constituinte e da soberania da Nação de Sieyès, que para ele foi o grande teórico do poder constituinte do povo na modernidade<sup>3</sup>, para então forjar seu decisionismo fundacional. Segundo Schmitt,

---

<sup>3</sup> Sobre a influência das experiências e teorias da revolução francesa no pensamento de Schmitt ver William Scheurman (1998, p.252).

En realidad, una Constitución es válida cuando emana de un poder (es decir, fuerza o autoridad) constituyente y se establece por su voluntad. La palabra «voluntad» significa, en contraste con simples normas, una magnitud del Ser como origen de un Deber-ser. [...] Su fuerza o autoridad reside en su ser y no en leyes, reglas ni ninguna clase de normatividades” (SCHMITT, 2009, p.34-35).

O mais interessante de se notar é a sua defesa do caráter ilimitado e pré-político dessa Vontade soberana, para o qual ele recorre precisamente a duas referências de Sieyès mencionadas também por Arendt em *Sobre a revolução*.

Pero para el acto mismo, para el ejercicio de esa voluntad, no puede hallarse prescrito procedimiento alguno, y mucho menos para el contenido de la decisión política. «Basta que la Nación quiera.» Este postulado de Sieyès apunta con la mayor claridad a lo esencial del fenómeno. El Poder constituyente no está vinculado a formas jurídicas y procedimientos; cuando actúa dentro de esta propiedad inalienable, está «siempre en estado de naturaleza» (SCHMITT, 2009, p.96-97).

Portanto, Schmitt parece sancionar aquilo que Arendt condenou como uma fundação *ex nihilo*, isto é, um iniciador que se coloca fora e anterior a quaisquer compromissos e relações ético-políticas. O jurista alemão postula como fundadora uma vontade soberana decisionista sem qualquer referência ou mediação prévia além do próprio arbítrio da nação (SCHMITT, 2009, p.71), aquilo que Arendt condenou como a crença na “infalibilidade da nação”. Recorrendo a uma leitura de Bodin e Hobbes (principais teóricos da soberania também para Arendt), ele concebe o Soberano como possuidor de uma vontade absoluta originária, extralegal e sem fundamento como a origem de toda norma e principal sujeito da ação política. O Soberano, e sua decisão última, opera sempre em um “estado de exceção”, como diz Schmitt em *Teologia Política*.

Não é o comando enquanto comando, mas a autoridade ou a soberania de uma decisão última dada em um comando, aquilo que constitui a fonte de todas as leis, isto é, de todas as normas

e toda ordem que se segue dela. Consequentemente a decisão soberana não pode ser explicada juridicamente de uma norma [anterior] nem por uma ordem concreta, pois para o decisionismo é a decisão que fundamenta tanto a norma quanto a ordem. *A decisão soberana é um começo absoluto. Surge de um nada normativo e de uma desordem concreta*” (Schmitt apud Kalyvas, 2004, p.223).

É por isso que, para o jurista alemão, a assembleia constituinte deve assumir um caráter de «dictadura soberana», isto é,

Todo lo que hace es emanación inmediata de un poder político que inmediatamente se le ha transmitido. No puede adoptar, pues, otra limitación que aquella que él mismo se imponga, todas las medidas que le parezcan exigibles según la situación de las cosas, depende, por entero, de su criterio (SCHMITT, 2009, p.78).

Além disso, Schmitt, ao contrário de Arendt, não vê problema na continuidade entre o absolutismo monárquico e o absolutismo da Nação. Como observa Schmitt

Cuando la Nación como sujeto del Poder constituyente se enfrenta con el Monarca absoluto y supera su absolutismo, se coloca en su puesto de la misma manera absoluta. Lo absoluto queda subsistiendo con invariable, incluso con incrementado vigor [que conduz] a la más intensa unidad e indivisibilidad (Ibidem, p.71-72). (Lembrando que o absolutismo para Schmitt é exatamente a *potestas legibus solutus* que Arendt havia ressaltado).

Daqui deriva também o monismo político de Schmitt que funda autoridade e poder em uma mesma fonte (Soberania da Nação) que Arendt condenou na revolução francesa. Tampouco ele se incomoda com uma certa teologia política que explicaria a migração das noções da teologia para o campo político. Com efeito, afirma Schmitt, aprovadamente, que “durante a revolução francesa Sieyès desenvolveu a doutrina do Povo (mais exato: Nação) como sujeito do poder constituinte [...], [seguindo] os rastros das ideias teológico-cristãs do poder constituinte de Deus” (SCHMITT, 2009, p.95). E em Teologia Política ele defende que

Todos os conceitos expressivos da moderna doutrina de estado são conceitos teológicos secularizados. [...] Por exemplo, O Deus todo-poderoso (Soberano) tornou-se um legislador onipotente [...]. Para a jurisprudência, o estado de exceção possui um significado análogo ao do milagre para a teologia (SCHMITT, 1996, p.109).

[...] (Sieyès) “De qualquer maneira que uma nação queira, é suficiente que ela queira; todas as formas são boas, e a sua vontade é sempre a lei suprema” (Ibidem, p.118).

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como observou Bignotto (2008, 414), C. Schmitt acabou por descurar dos riscos inerentes à ação política, sobretudo, nos momentos extraordinários de fundação e refundação constitucional. Ao identificar o soberano fundador com um ditador legislador, ele libertou a ação política de quaisquer salvaguardas normativas, liberada dos constrangimentos impostos pelo recurso ao freio do direito natural, mas também da regra prudencial, ancorando, assim, o ato fundacional no puro decisionismo ilimitado. Dessa forma, ao conceber a decisão soberana fundadora livre dos limites impostos por acordos prévios ou valores de justiça aceitos pela tradição, Schmitt abriu as portas para o despotismo e para a instabilidade política, sendo incapaz de pensar uma ordem constitucional estável. O estado de exceção continua a assombrar todo e qualquer poder democrático constituído, dado o caráter onipotente e volúvel da vontade constituinte absoluta da nação.

Esses parecem ser exatamente alguns dos riscos que Arendt tinha em mente ao contestar a falta de normatividade da noção de soberania e alertar para seus fundamentos teológico metafísicos que justificam a violência, fato que o reinado do terror na revolução francesa mostrou da pior forma possível. São também esses os motivos, os quais não abordaremos aqui, que a conduziram para a experiência republicana e exitosa dos revolucionários americanos, aonde Arendt encontrará elementos para pensar um novo conceito de autoridade e um modelo alternativo de fundação político-constitucional ancorado em premissas seculares que não recorre a um absoluto mas também não defende um *nihilismo* fundacional onde *tudo é permitido*. Este fundamento, será baseado nas noções de princípios de ação, em convênios e na plurali-

dade. Noções essas que excluem, por sua vez, as ideias de soberania, de vontade pré-política e de um começo absoluto que decorre de um vácuo normativo.

## REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. Que é autoridade? In: *Entre o passado e o futuro*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007a. p. 127-187.

\_\_\_\_\_. Que é liberdade? In: *Entre o passado e o futuro*. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007b. p. 188-220.

\_\_\_\_\_. Religião e política. In: *A dignidade da política*. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

\_\_\_\_\_. *Sobre a revolução*. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 2001.

ADVERSE, Helton. Uma república para os modernos. Arendt, a secularização e o republicanismo. *Filosofia Unisinos*. Unisinos. nº 13, p. 39-59, jan./abr. 2012.

BIGNOTTO, Newton. Soberania e exceção no pensamento de Carl Schmitt. *KRITERION*, Belo Horizonte, nº 118, Dez./2008, p. 401-415.

KALIVAS, Andreas. *Democracy and the politics of the extraordinary*. New York: Cambridge University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. From the Act to the Decision: Hannah Arendt and the Question of Decisionism. *Political Theory*, 2004, nº:32.

MOYN, Samuel. Hannah Arendt on the Secular. *New German Critique*, 105, 35(3): 71-96.

SCHEUERMANN, William E. Revolutions and constitutions. Hannah Arendt's challenge to Carl Schmitt. In: *Law as politics*. Carl Schmitt's critique of liberalism [Orgs.] DYZENHAUS, David; BEINER, Ronald. Duke University Press, 1998.

SCHMITT, Carl. *Teoría de la constitución*. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

\_\_\_\_\_. Teologia política. In: *A crise da democracia parlamentar*. São Paulo: Scritta, 1996.

# **A vitória do *animal laborans* e a capacidade humana de recomeçar**

**Nádia Junqueira Ribeiro**

*Universidade Federal de Goiás*

Hannah Arendt trouxe luz à reflexão sobre a modernidade como quem presencia, ocularmente, as transformações de um mundo que se prova cada vez mais desértico, mas também, como quem é capaz de pensar esse mesmo mundo a partir de uma bagagem que levou, da Alemanha para os Estados Unidos, em que carregava o peso da capacidade do apurado pensamento filosófico aprendido, sobretudo, com seus mestres Heidegger e Karl Jaspers. Foram os eventos históricos que tornaram a doutora em filosofia na Alemanha em pensadora ou teórica política nos Estados Unidos. Assim, ao refletir sobre o que estamos fazendo, objetivo esse que a autora enfatiza logo no início de sua mais importante obra e objeto central dessa pesquisa, “A Condição Humana”, Arendt empreende uma crítica à modernidade assumindo os eventos históricos como determinantes para a mudança de curso da Modernidade.

A pensadora alemã enxergou no homem moderno um afastamento em relação ao mundo, como o espaço onde ele se relaciona com os outros a partir daquilo criado por suas mãos e não, meramente, como o meio ou ambiente onde ele habita. Esse afastamento, contudo, é duplo na medida em que o homem volta-se para si, como em nenhum outro momento histórico, e a partir da fuga da Terra para o Universo, que só foi possível com o lançamento de um satélite para

órbita terrestre em 1957, o primeiro evento do mundo moderno<sup>1</sup>. Mais do que um instrumento tecnológico, ele representou um “alívio ante o primeiro passo para a fuga dos homens de sua prisão na Terra”<sup>2</sup>. Não é em vão que Hannah Arendt começa sua obra “A Condição Humana” referindo-se a esse afastamento do mundo e a ele retorna, quando caminha para as reflexões finais: é essa a referência para autora empreender sua crítica à moderna concepção de mundo<sup>3</sup>.

São esses adventos da Modernidade que impulsionam Hannah Arendt pensar política se questionando *se* ela ainda há algum sentido, diferentemente dos gregos que se questionavam propriamente *qual* o sentido dela, o que revela a desgraça que a política causou em nosso século e a desgraça que Arendt já temia resultar dela<sup>4</sup>. Ao lado da capacidade humana de extinguir toda vida orgânica da Terra desenvolvida a partir dos conhecimentos técnico-científicos, se alinham as experiências vividas nos campos de concentração. Foram também elas que fizeram a pensadora alemã se dedicar a compreender o que estamos fazendo. Diferentemente do desenvolvimento de possibilidades de destruição, as experiências totalitárias provaram a total politização da vida dos homens culminando na eliminação da liberdade entre eles. Foram nessas reflexões que Hannah Arendt se referiu, pela primeira vez, ao termo *animal laborans*, no texto “Ideologia e terror”, de 1953. Nossa autora lança mão de uma fenomenologia para compreender, com profundidade, as atividades dos homens e sua relação com a condição humana. O caminho que a autora indica para isso tem como ponto de partida a *Vita Activa*, que não esgota sua diversidade, mas indica as manifestações necessárias para que possamos compreender as atividades do homem, a forma como elas se manifestam em uma relação com os outros e com o mundo.

---

<sup>1</sup> O mundo moderno diferencia-se de era moderna para Arendt. A era moderna começou no século XVII e terminou no limiar do século XX. Já o mundo moderno começou com as novas descobertas no campo da física que culminaram nas explosões atômicas ao final da Segunda Guerra Mundial.

<sup>2</sup> ARENDT, H. p. 1, 2010.

<sup>3</sup> Além do lançamento do satélite para a órbita terrestre, Hannah Arendt indica a automação do trabalho como evento do mundo moderno. Sobre esse tema, trataremos com mais verticalidade no capítulo dois.

<sup>4</sup> ARENDT, H. 2010, p. 38.

Indicar e refletir sobre as atividades humanas é um empreendimento filosófico necessário em seu trabalho, pois pensá-las é pensar o que constitui o mundo humano. Ao fazer isso, Arendt considera uma condição mais geral da existência humana: o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade e assim, reflete sobre o trabalho, obra e ação. A primeira atividade por ela indicada, o trabalho, corresponde à necessidade de sobrevivermos, de darmos conta de nossos processos biológicos e que corresponde um círculo contínuo de trabalho e consumo e, por isso, tal atividade jamais transcende a vida: ele existe do dia em que o indivíduo nasce ao dia em que ele morre, mas jamais perpassa esse tempo. Não sendo mais do que a sobrevivência a finalidade dessa atividade, ela não nos faz nada distintos de outros animais. Assim, enquanto viventes desse mundo que precisamos diariamente dar conta das necessidades biológicas de nossos corpos, somos *animal laborans*. O que proporciona que cada homem seja reconhecido individualmente é a capacidade humana do *homo faber* que, a partir da obra de suas mãos, constrói o mundo onde vive e é capaz de extrair dela material para fabricação de coisas que edificarão o mundo onde vive. O mundo que será não somente seu habitat onde vive naturalmente, mas o espaço a abrigar as coisas produzidas por suas mãos e que dão estabilidade à vida humana.

Se a obra, por um lado, proporciona a identificação dos homens como indivíduos, e não apenas como membro da espécie, por outro ela é insuficiente para distinguir os homens em sua singularidade. Não é apenas o Homem, enquanto espécie, enquanto ser singular que habita a Terra, mas homens e mulheres únicos. Ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá<sup>5</sup>, essa característica humana de ser irrepitível só pode ser expressa através da *ação*. Somente por meio de atos e palavras que os homens podem expressar sua singularidade e serem reconhecidos como distintos dos demais, porém, igualmente humanos. Por essa razão que a ação corresponde à condição humana da pluralidade: somos iguais enquanto humanos, porém a nossa natalidade confirma a unicidade que cada um de nós carrega o que nos faz distintos. Essa unicidade só pode ser expressa na presença dos outros e confirmada pelos atos e palavras, representando uma espécie de

---

<sup>5</sup> ARENDT, Hannah. 2010, p. 10.

segundo nascimento. Em suma, nenhum ser humano pode expressar sua singularidade no isolamento, mas tão somente no domínio público, onde o homem compartilha da presença de outros e de um mundo em comum.

Não é por outra razão que essa atividade galga posição privilegiada na fenomenologia de nossa autora: ela representa a atividade política por excelência. “Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos, mas a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens”.<sup>6</sup> No entanto, seria essa atividade a ser excluída da esfera pública na Modernidade e é precisamente o aparecimento desse fenômeno que caracteriza a noção da perda de sentido da política na era moderna: a assunção da esfera social, ou ainda, a diluição das fronteiras entre as esferas privada e pública, um fenômeno novo e peculiar da modernidade. Com a eclosão da esfera social tais limites que garantiam essa distinção tornam-se difusos e, o maior problema disso é admitir a família como um corpo político e a política, por sua vez, como uma administração doméstica que deve zelar pelas necessidades vitais dessa grande família. A problemática que se insere na perda dos limites das esferas reside no fato de que os problemas e características da esfera privada adentraram a esfera pública. Isto é, aquelas questões que outrora eram de cuidado exclusivo da família, passam a ser preocupações coletivas: o cuidado com a vida e a satisfação das necessidades passam a ser um problema de todos, isto é, um problema político.

O que emerge na Modernidade, portanto, é uma esfera que não é nem pública, nem privada. Uma esfera, chamada de social, que foi capaz de transportar para o espaço público aquilo que deveria ser mantido no privado e, neste, guardar aquilo que pertencia ao público e somente ali poderia ter seu valor. Dilui-se as fronteiras entre uma esfera e outra e o resultado é a emergência de um Estado enquanto máquina administrativa cuja responsabilidade é gerenciar as vidas individuais lidando com os homens apenas como membros de uma espécie. A administração familiar e doméstica é expandida, invade a esfera pública e passamos a ver “o corpo de povos e comunidades políticas como uma família cujos assuntos diários devem ser zelados por uma gigan-

---

<sup>6</sup> ARENDT, Hannah. 2010, p. 26.

tesca administração doméstica de âmbito nacional”<sup>7</sup>. A Modernidade traz a novidade de transformar todas as famílias em uma só, um englobamento do qual nem mesmo as famílias feudais participavam<sup>8</sup>. Da hibridização e da linha difusa nascem sociedade e Estado—Nação. A primeira entendida como uma grande família assim economicamente organizada e a segunda como a sua forma política de organização. É essa estrutura que vai determinar a política na esfera social com a inédita emergência da contraditória economia política e que vai justificar o esvaziamento da esfera pública de liberdade, ação, igualdade e o preenchimento de desigualdade, necessidade e violência.

Para os gregos, tudo estava bem distinto e apartado: economia se tratava da gerência da vida do indivíduo e sobrevivência da espécie que estava, portanto, limitada à esfera privada. Já a política era comum tão somente à esfera pública e lidava com assuntos humanos que passavam longe de temas econômicos, caros aos limites domésticos. Quando a economia invade a esfera pública, carrega junto a necessidade como preocupação central que baliza todas as deliberações daquele governo que gere as vidas humanas. A preocupação de Arendt em relação à necessidade ocupar um espaço tão caro, como jamais havia ocupado, reside não somente no fato de implicar a reunião dos homens de forma compulsiva, mas também porque implica a autorização da força e violência no domínio público de forma justificada. De acordo com nossa pensadora, a violência se constituiu como um ato pré-político, que era explicado como forma dos homens se desacorrentarem da necessidade e conquistarem a liberdade no espaço público.

Quem lançava mão de tais força e violência, no espaço privado, era o chefe do lar que governava a família e seus escravos, e essas relações, portanto, eram pautadas na desigualdade. A partir do momento que é admitida na esfera pública tal forma de se gerir a sociedade - enquanto uma família expandida - é autorizada, conseqüentemente, a desigualdade como forma das relações humanas. Havia quem governava e quem era governado: assim eram estabelecidas as relações nesse domínio e que foram transferidas para aquele público, bem diferente do que acontecia na *polis*. Ali, todos eram indistintamente reconhecidos como iguais o que significava “ao mesmo tempo não estar

---

<sup>7</sup> ARENDT, Hannah. 2010, p. 34.

<sup>8</sup> ARENDT, Hannah. 2010, p. 34. Nota 14.

sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar”<sup>9</sup>. Não estar sujeito às necessidades implicava, conseqüentemente, estar livre para e no mundo. Significava estar livre dos fardos e penas das necessidades e poder adentrar o domínio público e, desta forma, a liberdade só poderia existir porque haveria alguém, na esfera privada, que desse conta das demandas das necessidades para que alguém outro estivesse livre para o mundo. A partir da confusão de balizas entre público e privado, a liberdade perde espaço e é colocada em risco.

Não há mais abismo entre as duas esferas e assim aproximadas e diluídas, política é reduzida a uma função da sociedade, a saber: gerenciar as vidas humanas e satisfazer suas necessidades, pois, a partir da ascendência da sociedade, “a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em preocupação coletiva”<sup>10</sup>. Isso representa a vitória da necessidade, da redução dos homens a sua espécie, da autorização da invasão da violência, força e desigualdade em uma nova esfera. Vence o *animal laborans*, mas não como ser vivente condicionado pelo processo biológico a trabalhar e consumir<sup>11</sup>, aquilo que essencialmente todos somos. Mas vence como “modo de vida” e mentalidade extraídos das condições do mero viver<sup>12</sup>, pois não há qualquer constrangimento de expor em praça pública aquilo que se fazia na privatividade sem qualquer valor. Não só não há constrangimento, como é aplaudido e louvado conferindo um valor jamais imaginável a uma atividade banalmente biológica, pois a vitória do *animal laborans* representa a vitória do trabalho como atividade abençoada. “Pois mesmo agora, trabalho é uma palavra muito elevada, muito ambiciosa para o que estamos fazendo ou pensamos que estamos fazendo no mundo em que passamos a viver”<sup>13</sup>.

O que outrora era motivo de constrangimento aos homens e mulheres, passa a ocupar posição privilegiada no centro das preocupações humanas. A necessidade, que antes se limitava tão somente à esfera privada, ganha luz e importância na esfera social. Para Hannah

<sup>9</sup> ARENDT, Hannah. 2010, p. 38. Grifo da autora.

<sup>10</sup> ARENDT, Hannah. 2010, p. 39

<sup>11</sup> CORREIA, Adriano. 2014, p. 87.

<sup>12</sup> CORREIA, Adriano. 2013, p. 86.

<sup>13</sup> ARENDT, Hannah. 2010, p. 403.

Arendt, essa é a grande novidade que a Modernidade traz, resultado da hibridização das esferas pública e privada. De um lado, esvazia-se a esfera privada da ocupação com as necessidades biológicas e lhe entrega a publicidade tão particular da esfera pública. “Com a ascensão do social as atividades executadas privadamente passam a ter importância pública e o que era típico do público passou a ser um luxo. É como o pássaro da mitologia grega que esconde a rica plumagem e expõe as entranhas”.<sup>14</sup> Essa esfera social, portanto, aproxima o homem de sua atividade natural e o afasta da edificação de um mundo e de uma cultura. Empenhado na manutenção de suas atividades biológicas, o homem se dedica a proporcionar condições abundantes de reprodução biológica com a falsa expectativa de que emancipado do trabalho, estaria liberto dos fardos que a necessidade lhe impõe. Ocorre que tal emancipação jamais lhe faria livre, na concepção de Arendt, pois ele seria incapaz de dedicar qualquer tempo livre à construção de um mundo comum. O acorrentamento ao labor nunca se finda na medida em que o homem se mantém preso à outra ponta do processo: o consumo. A possibilidade de se desfazer do aprisionamento ao trabalho para dar conta de suas necessidades biológicas se traduz em um tempo livre para consumir cada vez mais: desde aquilo que serve à satisfação de suas necessidades à sua cultura (transformada em entretenimento) e o mundo onde habita. Tudo é devorado.

Para compreender a crítica de nossa autora à atividade do trabalho e sua emancipação, retomo brevemente a relação entre trabalho, suas condições e tempo dedicado a ele em alguns momentos históricos. Com a Revolução Industrial e seu contundente objetivo de aumentar os lucros, diminuir os custos e acelerar a produção, inaugura-se uma nova forma de trabalho cuja exploração de mão de obra ecoa nas décadas que seguiram à Revolução. Ao ter de competir com máquinas recém-introduzidas, os trabalhadores foram submetidos a uma monstruosa extensão do dia de trabalho, típica desse período histórico. Em nota na obra *A Condição Humana*, Hannah Arendt, que se dedicou às reflexões sobre o trabalho na Modernidade, indica que antes desse período, a duração do dia de trabalho na Inglaterra do século XV era de 11 ou 12 horas e de 10 horas no século XVII. Mais atrás, na Idade Média, calcula-se que raramente as pessoas trabalhavam mais que a

<sup>14</sup> AGUIAR, Odílio. 2004, p. 10.

metade dos dias do ano e havia 141 feriados nacionais<sup>15</sup>. Ou seja, é na Revolução Industrial que a exploração da mão-de-obra do trabalhador atinge o ápice com cargas horárias que chegavam a 15 horas, sem descanso semanal e férias respeitados. Desde então, inicia-se um caminho de gradual diminuição das horas de trabalho que progredem rumo à utópica emancipação do homem em relação ao trabalho.

Tal emancipação, certamente significou progresso em direção a não violência, num caminho de desacorrentamento do trabalhador dos grilhões da opressão e exploração. Contudo, acabou por manter os homens subjugados à violenta força natural que a necessidade compele. Isso porque, a emancipação do homem em relação ao trabalho, de acordo com Hannah Arendt, não só fracassaria na instauração de uma era de liberdade para todos, como submetteria toda a humanidade ao jugo da necessidade. “É como se a crescente eliminação da violência no decorrer de toda a era moderna tenha quase automaticamente aberto as portas ao retorno da necessidade em seu nível mais elementar”<sup>16</sup>. Se, por um lado, diminui-se o uso dos instrumentos de violência, como emprego da força das relações humanas, por outro, há uma glorificação do trabalho como atividade abençoada, agrilhoando todos os homens ao ciclo infinito da satisfação de necessidades e consumo de todas as coisas que estão no mundo. De acordo com nossa pensadora, as formas encontradas na Modernidade para diminuir os fardos do trabalho não mudam a necessidade, ela mesma. Atenua-se o esforço, mas a necessidade, ela mesma, continua ali acorrentando os homens à sua condição natural. “Ferramentas e instrumentos diminuem o esforço e a dor, e com isso mudam os modos pelos quais outrora a urgente necessidade inerente ao trabalho manifestava-se a todos. Não mudam a necessidade mesma; servem apenas para escondê-la de nossos sentidos”<sup>17</sup>.

À Arendt, o problema da emancipação do homem em relação ao trabalho reside na incapacidade desse homem se desvincular do ciclo interminável entre consumo e trabalho: não importa o quanto tempo livre e excedente esse homem possa ter a partir de tal emancipação, todo ele será empregado para o consumo. Esse, por sua vez, é infinito na medida em que impera-se a necessidade de substituir rapidamente

---

<sup>15</sup> ARENDT, Hannah. 2010, p. 164. Nota 85.

<sup>16</sup> ARENDT, Hannah. 2010, p. 161.

<sup>17</sup> ARENDT, Hannah. 2010, p. 155.

todas as coisas mundanas, desrespeitando sua durabilidade e precisamos “devorar, por assim dizer, nossas casas, nossa mobília, nossos carros, como se estes fossem as “coisas boas” da natureza que se deteriorariam se não fossem arrastadas rapidamente para o ciclo interminável do metabolismo do homem com a natureza”<sup>18</sup>. Em um último nível imaginário a partir da utópica emancipação do homem em relação ao trabalho, seria um aumento do consumo até que a humanidade estivesse livre de dor e esforço para consumir o mundo inteiro e reproduzir todas as coisas que desejasse consumir. Mas o mundo continuaria abandonado, sem o cuidado dos homens, escapando do centro de suas preocupações, correndo ao largo de sua responsabilidade política, o que se relaciona com que Arendt entende por liberdade.

Nossa pensadora identifica a grandeza do Estado grego na forma como seus homens se relacionaram com a liberdade. Na Grécia antiga a liberdade só fazia sentido na esfera pública e, nesse contexto, os homens tiveram consideração à atividade política e atribuíram dignidade a seu âmbito como em nenhum outro momento da história. Era na *polis* grega, portanto, que um espaço público fora constituído de forma que os homens pudessem mostrar sua liberdade, isto é, pudessem agir, falar, ouvir e serem vistos - o que corresponde à liberdade para Arendt. No entanto, cabe frisar que a liberdade exercida entre os gregos na Antiguidade só era possível a partir de uma liberação. Isto é, os homens só poderiam exercer sua cidadania quando estivessem liberados de suas necessidades, que correspondiam às atividades da esfera privada. Nela, (a esfera da família), a preocupação era tão somente satisfazer as necessidades biológicas e, portanto, ter o cuidado com a vida. Para que o homem pudesse exercer a ação – atividade relacionada à política e que só pode se dar na esfera pública – ele deveria estar entre os homens, num espaço público e estar liberado desse trabalho. Não obstante, quem realizava essa atividade na Grécia antiga eram os escravos, para que os homens estivessem liberados das penas para a satisfação das necessidades e pudessem ocupar o espaço público. Contudo, contrariamente ao que muitos historiadores modernos afirmam, os antigos não desdenhavam o trabalho exercido pelos escravos. Pelo contrário, essa atividade era de fundamental importância para que pudessem garantir a manutenção da vida enquanto os homens livres garantiam a manutenção da polis. A

---

<sup>18</sup> ARENDT, Hannah. 2010, p. 156.

escravidão era, pois, a forma de se conquistar a liberdade e não instrumento de exploração para fins de lucro.

Em contraposição a uma sociedade onde havia escravos e cidadãos, os primeiros, na privacidade do lar, ocupados em dar conta das atividades necessárias à sobrevivência do homem e os outros, na exposição do domínio público, responsáveis pelo cuidado com a polis e os assuntos humanos, a Modernidade apresenta, pela primeira vez, homens com iguais direitos no domínio público. Ocorre que esses homens não se igualam na possibilidade de liberdade no sentido de ocuparem o espaço público para dar conta dos assuntos humanos, mas igualmente são aprisionados a uma única atividade humana cujo fim é a satisfação das necessidades vitais. “Não importa o que façamos, supostamente faremos com vistas a “prover nosso próprio sustento”. É esse o veredicto da sociedade, e vem diminuindo rapidamente o número de pessoas capazes de desafiá-lo, especialmente nas profissões que poderiam fazê-lo”<sup>19</sup>.

Igualados no aprisionamento à necessidade e ao ciclo de consumo interminável, esses homens estariam privados de sua liberdade. O problema desse abandono da liberdade, para nossa pensadora, é que o cuidado com os interesses privados em detrimento daqueles públicos, a indistinção entre funções privadas e públicas e a promoção das necessidades vitais a assuntos públicos acabaram por retirar das mãos dos homens a responsabilidade pelo cuidado com o mundo. Um homem que se comporta, não é responsável por nada além de suas necessidades vitais. Mas um homem que age, fala e ocupa o centro dos negócios públicos é um homem responsável pelo mundo que já estava aí, quando chegou e que deve permanecer para os recém-chegados.

Hannah Arendt sempre reivindicou para os homens a exigência do cuidado com o mundo como um dever político. Isto é, a necessidade de participação nos assuntos públicos. “No centro das considerações morais da conduta humana está o eu; no centro das considerações políticas da conduta está o mundo”<sup>20</sup>. Esse mundo, de acordo com a pensadora, é compartilhado entre os homens e só pode existir mesmo nesse *entre*, no espaço compartilhado, isto é, na esfera pública. Era somente nesse espaço que, para Arendt, os homens poderiam exercer

---

<sup>19</sup> ARENDT, Hannah. 2010, p. 157.

<sup>20</sup> ARENDT, Hannah. 2004, p. 221.

a igualdade, serem ouvidos e ouvir os demais. A igualdade consistia justamente na condição para que os homens se compreendem em suas distinções e na possibilidade do homem em poder mostrar sua singularidade entre os atos e palavras, as únicas atividades apreendidas entre viver e morrer não impostas como o trabalho, nem incitadas pela utilidade, como a obra.

Esta inserção não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, e não é motivada pelas carências e desejos, como a fabricação. Ela é incondicionada; seu impulso surge do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos começando algo novo por nossa própria iniciativa (ARENDDT, 2005, p. 190).

Agir e falar são, portanto, atividades incondicionadas que inserem os homens no mundo comum. Era somente dessa forma que era permitido, a cada homem, mostrar-se distinto dos outros garantindo, dessa forma, a pluralidade humana. É justamente essa pluralidade que edifica o mundo comum, oferecendo diversas e diferentes perspectivas. Ao eliminar-se a pluralidade, elimina-se, assim, o mundo comum. Assim sendo, Arendt, ao se referir às condições humanas, indica que todas se relacionam em alguma medida à política – trabalho e obra, apesar de não serem atividades políticas, são necessárias para que ela exista. Contudo, é a pluralidade a condição *sine per quam* da vida política expressa nas ações e falas que revelam a unicidade de cada indivíduo e que erigem o mundo comum: o palco onde cada um desenrola seu papel indistinto e se relaciona com os outros construindo a teia de relações humanas. A ação garante ao mundo, assim, novidade, memória e durabilidade.

Sem a ação para introduzir no teatro do mundo o novo começo de que cada homem é capaz em virtude de ter nascido, não há nada novo sob o sol; sem a fala para materializar e memorar, ainda que hesitantemente as novas coisas que aparecem e resplandecem, não há memória; sem a durabilidade e permanência de um artefato humano, também das coisas por vir com os vindouros não ficará memória (ARENDDT, Hannah. 2010, p. 204).

Contudo, quando é o *animal laborans* a ser admitido no domínio público, não é o mundo que está no centro das considerações humanas, mas as próprias necessidades do homem, de tal forma que, quanto mais liberado das fadigas e penas do trabalho, mais disponível estará para consumir. Um ato de consumir que caminha para o de devorar tudo aquilo que nos rodeia e, por isso mesmo, o próprio mundo pode estar fadado a uma ruína e a espécie humana em risco. Cito Arendt se referindo ao *animal laborans*. “Sem estar em casa em meio a coisas cuja durabilidade as torna adequadas ao uso e à construção de um mundo, cuja própria permanência está em contraste direto com a vida, essa vida jamais seria humana”.<sup>21</sup> Ainda mais problemático que o *animal laborans* ser admitido no domínio público e sua atividade, o trabalho, ganhar valores jamais dimensionados na história é que esse *animal laborans* passa a ser entendido como um modo de vida muito bem quisto. Razão disso é que passamos a crer que o trabalho, a atividade pela qual nos inserimos nesse mundo moderno, é, nas palavras de Arendt, uma atividade muito elevada e ambiciosa<sup>22</sup>. Produzir e consumir, portanto não só não são atividades constrangedoras na modernidade, mas constituem um modo de vida entendido como possível de nos proporcionar felicidade.

O resultado disso, para Arendt, é uma sociedade de massas cuja felicidade só poder ser alcançada quando os processos vitais de exaustão e de regeneração atingem um perfeito equilíbrio. Uma sociedade que impõe conformidade e isolamento e cujos membros já não vivem no mesmo espaço para compartilhar interesses, mas têm em comum somente a partilha de necessidades biológicas relacionadas à sobrevivência. Essa sociedade atomizada é resultado de um Estado incapaz de produzir cidadãos que ocupariam o espaço público por meio de atos e falas, mas é regido por uma política que não organiza a vida comum através de coisas mundanas, mas de elementos invisíveis<sup>23</sup>. Arendt entende que esse indivíduo não pode ser reconhecido pela camada social a qual se encontra desde que houve um esfacelamento do Estado-nação e por isso não há interesses de classes específicas. Ralé e elite se unem em um comum desinteresse pela coisa pública e impulso pelo consumo. É o que Odílio Aguiar chama de fase pós-contratual,

---

<sup>21</sup> ARENDT, Hannah. 2010, p. 167.

<sup>22</sup> ARENDT, Hannah. 2010, p. 403

<sup>23</sup> AGUIAR, Odílio. 2012, p. 440.

levando em conta que o Estado contratual, da Modernidade e a *polis*, da Antiguidade, concebiam a política como um mundo que favorecia surgimento de cidadãos através de leis e instituições.

Com a elevação do ciclo vital como padrão, entramos numa fase em que a política não se sustenta mais em práticas políticas genuínas. Podemos chamar essa fase de pós-contratual. Não é mais nada mundano (ação, discurso, direito, leis, poderes e esfera pública, etc) que organiza a vida comum, mas pesquisa de opinião, estatísticas, propaganda, poder econômico e políticas administrativas (AGUIAR, 2012, p. 440).

A experiência totalitária proporcionou a Arendt compreender que o mundo não é algo simplesmente dado aos homens, mas que só pode existir se os homens lançam mão de mundanidade, de artifícios e de cuidados. Mas os homens capazes disso não são esses que fazem parte da sociedade de massas cuja pluralidade é diluída em meio a uma conformidade que não incomoda. Esse grande número de indivíduos “caracteriza-se por ser uma reunião de pessoas que nunca se filiarão a um partido político ou a um conselho de bairro, pois lhe falta o ingrediente que possa agrega-los e uma ação conjunta”.<sup>24</sup> Esses indivíduos se relacionam sem ser capazes de construir nada em conjunto. Ou, mesmo aquilo que é feito em conjunto, não visa nada além do que seus interesses privados. Não há qualquer impulso que os lance rumo a uma ação em conserto simplesmente porque não há interesses em comum. O que está em risco, aqui, é o mundo, que não passa de um grande cenário para o desenrolar de uma peça monótona cujo roteiro não é nada além do que a vida *qua* vida apreendida entre o nascer, produzir, consumir e morrer, em uma peça em que os personagens se despedem sem se dar conta de onde estiveram.

O longo caminho percorrido rumo à emancipação do homem em relação ao trabalho chegaria, de acordo com Arendt, a um antigo ideal que culmina numa promessa de felicidade que nunca se cumpre. “E, afinal, o que é esse ideal da sociedade moderna senão o sonho muito antigo dos pobres e despossuídos, que pode ser encantador como sonho, mas que se transforma em uma felicidade ilusória logo que

---

<sup>24</sup> PASSOS, Fábio Abreu dos. 2013, p. 51.

realizado?”<sup>25</sup>. É um ideal que conduz a uma sociedade que não tem consciência das exigências das necessidades que a compele e, por isso mesmo, nas palavras de Arendt, presa ao suave funcionamento de um processo interminável, já não é capaz de reconhecer sua própria futilidade<sup>26</sup>. Afirma-se a vida da espécie e o interesse em comum é apenas o gênero humano e não os homens. O amor a si próprio, portanto, vence o amor ao mundo.

Se há de um lado a mudança de sentido da política, desenvolvida como descrito acima com a diluição das esferas públicas e privadas, com a valorização do trabalho como atividade abençoada e única possibilidade de felicidade, há ainda a esperança arendtiana da capacidade humana de sempre recomeçar. A questão que emerge, então, é: qual o sentido da política para esse *animal laborans* que venceu o *homo faber*? A vida tornou-se um bem supremo, a política perdeu o sentido com a vitória desse tipo de homem, essa política, na modernidade, está a serviço da preservação da vida, então, a questão reside em saber se política e conservação da vida são compatíveis entre si ou como a política se coloca como uma ameaça à liberdade e à vida nas obras de Arendt. Ainda, a vida, para Arendt, tem apenas o sentido biológico ou podemos encontrar outros sentidos que poderiam abrigar potencialidades redentoras para própria noção de vida?

A política foi invadida pela economia, as relações humanas foram desrespeitadas e não há mais um mundo comum entre as pessoas. A ação tornou-se prerrogativa exclusiva do governo. A questão que se insere, portanto, por outro lado, é que tipo de política os homens estão empreendendo então nessa era? Resta aos homens alguma possibilidade de ação, ainda que a política esteja subordinada às necessidades? Se Arendt coloca que há sempre possibilidade de novos inícios, de ação, há ainda possibilidade de liberdade?

Responder pelo mundo implica assumir todos os ônus da ação, admitir o inesperado e retomar o “entre” os homens. Indico, nesse texto, portanto, a crença de Arendt nos remédios para as vicissitudes da ação: a saber, a capacidade de perdoar e fazer promessas, as únicas formas de nossa convivência ser suportável nesse mundo.

<sup>25</sup> ARENDT, Hannah. 2010, p. 165.

<sup>26</sup> ARENDT, Hannah. 2010, p.168

A ação, para Arendt, mais do que uma atividade natural dos homens - uma vez que se vincula à natalidade - exige certa coragem para que possa ser exercida. Essa coragem é necessária para que o homem possa assumir o caráter processual da ação, isto é, admitir sua incapacidade de desfazer o que foi feito ou de prever as consequências de suas ações. Esses riscos da ação, isto é, a imprevisibilidade e a irreversibilidade, acabaram por afastar os homens do domínio dos assuntos humanos na era moderna, desprezando sua liberdade e se colocando como vítima diante da ação empreendida por suas próprias mãos. A ação é, assim, o que permite que os homens sejam livres, mas ao mesmo tempo, o que inibe essa liberdade a partir dos processos desencadeados a partir das relações humanas. No entanto, em "A condição humana", a autora indica que as redensões da irreversibilidade e a imprevisibilidade da ação são, respectivamente, o perdão e a promessa. A primeira faculdade serve para desfazer os atos do passado e abrir possibilidades para novos inícios. Já a segunda obriga os homens a fazerem promessas, servindo como ilhas de segurança em meio a um oceano de incertezas que é o futuro.

O perdão, de acordo com Arendt, nos libera para que possamos continuar a agir no futuro; nos liberta dos limites impostos a uma única ação. Sem ele, os homens estariam presos às correntes das consequências de uma ação. O perdão, desta forma, abre espaço para o novo. Sem ele, o homem não seria capaz de afirmar sua identidade, pois ela estaria limitada a uma única ação – mais grave, aos erros cometidos por ela.

Se não fôssemos perdoados, liberados das consequências daquilo que fizemos, nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos; seríamos para sempre vítimas de suas consequências, à semelhança do aprendiz de feiticeiro que não dispunha da fórmula mágica para desfazer o feitiço (ARENDR, 2010, p. 296).

Ambas as faculdades só podem ser exercidas entre homens, isto é, publicamente, mediante a presença de outras pessoas. O perdão é concebido, assim, de forma diferente do sentido religioso, em que ele se dá no âmbito da vida privada e pessoal. Arendt reconhece que Jesus de Nazaré foi o descobridor do papel do perdão e "o fato de que ele

tenha feito essa descoberta em um contexto religioso e a tenha enunciado em linguagem religiosa não é motivo para levá-lo menos a sério em um sentido estritamente secular”<sup>27</sup>. Os ensinamentos de Jesus, para Arendt, não se relacionam estritamente à mensagem cristã, mas vinculam-se a experiências políticas as quais Arendt acusa terem sido negligenciadas ao se aterem tão somente à natureza religiosa das ações de Jesus de Nazaré.

Nessas experiências, por exemplo, é que se explicita que não é somente Deus quem tem o papel de perdoar, mas os homens o devem fazer entre si. Além disso, as experiências de Jesus Cristo explicitam a distinção entre perdão e vingança. O objetivo do primeiro é por fim às consequências de uma ação, de erro ou equívoco. Desta forma, não se caracteriza como uma re-ação, enquanto a vingança provoca uma continuidade na cadeia do processo da ação cometida podendo ser esperada e até calculada. “O perdão é a única reação que não re-age apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de cujas consequências liberta”<sup>28</sup>. O perdão, ao dar fim a um ato, permite que o indivíduo que cometeu o delito seja perdoado, mas jamais sua ação será. Assim, perdoar para Arendt não indica esquecimento (no sentido de interdição à memória), mas revela uma crença na capacidade do agente realizar bons atos, apesar de seus delitos. É somente através do perdão que a política pode continuar a fruir. Ela só pode ter continuidade quando há espaço para novos começos, que são possíveis mediante a liberação do agente de seu ato - delito.

Assim sendo, as faculdades do perdão e da promessa são, para Arendt, antes, políticas, na medida em que só podem ser exercidas na esfera pública. Tais faculdades, portanto, dependem da pluralidade para que possam vir a ser, porque não podem se dar no isolamento ou solidão, pois “ninguém pode perdoar a si mesmo e ninguém pode se sentir obrigado por uma promessa feita apenas para si mesmo”<sup>29</sup>. Concebidas como faculdades políticas e que são exercidas de forma pública, o perdão se concretiza como possibilidade dos homens empreenderem novidades no mundo e a promessa como uma forma de se interligarem no tempo, sustentando um acordo anterior.

---

<sup>27</sup> ARENDT, Hannah. 2010, p. 297.

<sup>28</sup> ARENDT, Hannah. 2010, p. 300.

<sup>29</sup> ARENDT, Hannah. 2010, p. 296.

A faculdade de fazer promessas é, para Arendt, o preço que os homens têm de pagar pela liberdade. A imprevisibilidade da ação não pode deixar que os homens abandonem os negócios públicos, deixem de agir e de viver entre os homens. Para que isso seja possível, os homens devem estabelecer promessas como garantias aos outros que revelam o domínio de si e só podem ser feitas com base na confiança. O fato de os homens não saberem hoje quem serão amanhã – e, portanto, desconheçam as consequências de seus atos em comunidade – não podem permitir que se afastem dos negócios públicos ou que não assumam o ônus dessa liberdade. Desta forma, a faculdade de prometer “constitui a única alternativa a uma supremacia baseada na dominação do si-mesmo e no governo dos outros; corresponde exatamente à existência de uma liberdade que foi dada em uma condição de não soberania”<sup>30</sup>.

Tais faculdades são imprescindíveis para que os homens possam continuar a agir e, desta forma, empreender novos começos. Para Arendt, a ação é uma lembrança de que, embora os homens tenham de morrer, eles nasceram para começar. Assim, a ação é a atividade humana que permite que a vida dos homens não esteja fadada a arrastar todas as coisas humanas à destruição. É ela que irrompe o processo cíclico biológico dos homens, entre a vida e a morte, e permite que sejam seres capazes de fazer milagres, isto é, de empreender começos, fundações e determinar a trajetória do mundo. A ação, portanto, é que garante que ainda tenhamos esperança e fé nos homens. Sobre a ação, “só a plena experiência dessa capacidade pode conferir aos assuntos humanos fé e esperança, essas duas características essenciais da existência humana que os gregos antigos ignoraram por completo”<sup>31</sup>.

## REFERÊNCIAS

AGUIAR, Odílio. *A questão social em Hannah Arendt*. In: Trans/Form/Ação. Volume 7, Número 2. Marília, 2004.

\_\_\_\_\_. *Natureza, beleza e política segundo Hannah Arendt*. In: O que nos faz pensar. Número 29. Rio de Janeiro, 2011.

ARENDR, Hannah. *A Condição Humana*. 11ª ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

<sup>30</sup> ARENDR, Hannah. 2010, p. 304.

<sup>31</sup> ARENDR, Hannah. 2010, p. 308.

\_\_\_\_\_. Apresentação da tradução “Trabalho, obra e ação”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 7, 2/2005, p. 165-173.

\_\_\_\_\_. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. 7ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2011.

\_\_\_\_\_. *O que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

PASSOS, Fábio Abreu dos. *O desinteresse em cuidar do mundo na perspectiva filosófica política de Hannah Arendt*. In: *Hannah Arendt: pluralidade, mundo e política*. Porto Alegre, 2013.

# Arendt: o trágico e o absurdo

**Sônia Maria Schio**

*UFPEl*

Hannah Arendt (1906-1975), na obra *A condição humana*, diferencia o “trágico” do “absurdo” em uma vida humana. Segundo ela

permanecendo intacta a dignidade humana, é a tragédia, e não o absurdo, que é vista como a marca característica da existência humana. O maior expoente desta opinião é Kant, para quem a espontaneidade da ação e as concomitantes faculdades da razão prática, inclusive o poder de discernir, são ainda as principais qualidades do homem, muito embora a ação esteja sujeita ao determinismo das leis naturais e o discernimento não consiga penetrar o segredo da realidade absoluta (o *Ding an sich*). Kant teve a coragem de absolver o homem das consequências dos seus atos, insistindo unicamente na pureza dos motivos, o que o impediu de perder a fé no homem e em seu grande potencial.

Apesar de Kant ser um pensador fundamental para Arendt, e a questão da “dignidade humana” de importância inquestionável, na presente investigação a ênfase incide no uso específico que a autora faz destas metáforas: “trágico” e “absurdo”. Em outras palavras, é preciso explicitar os ensejos que a levam a fazer uso desses termos para tratar de temas relativos à vida humana, sua História e a Política, em especial.

É interessante também questionar quais são os motivos que levaram a autora a privilegiar a poesia (assim como a literatura) e o

teatro para expor determinados conteúdos com relevância política. Em seguida, adentrar nos escritos arendtianos, isto é, nos conteúdos expostos com tais expressões. E nesse viés, descrever o porquê ela emprega, para tratar da vida política, os termos “deserto” e “oásis”, juntamente com os usualmente políticos, como liberdade, espontaneidade, responsabilidade, etc., tendo como suporte sua preocupação com a Humanidade e o entorno.

### a. A metáfora

Arendt utiliza metáforas abundantemente, pois, “toda linguagem filosófica, e a maior parte da linguagem poética, é metafórica (ARENDT, 1992, p. 79). E o faz para explicitar de outra forma os seus pensamentos, isto é, de um modo não conceitual e discursivo. Segundo ela (Arendt, 1992, p. 81), a metáfora funciona como «ponte no abismo entre as atividades espirituais interiores e invisíveis e o mundo das aparências [e] foi certamente o maior dom que a linguagem poderia conceder ao pensamento e, conseqüentemente, à filosofia». Schio (2002, p. 12), em um artigo sobre o uso da metáfora nas obras dessa pensadora, explica que “para Arendt, a metáfora funciona através da transformação de significado (...) Isto é, a linguagem metafórica é a única maneira que as atividades internas, espirituais, possuem para aparecer externamente aos sentidos. (...) A metáfora realiza, então a transferência do pensado para o mundo das aparências.”

Dito de outro modo, a razão humana, para externar-se linguisticamente, não consegue se satisfazer sem o pensamento discursivo, o qual, também ocorre no interior do próprio sujeito pensante. Para comunicar estes pensamentos, apesar desta atividade não exigir outras pessoas como ouvintes, pois ele pode (e deve) ocorrer no interior do sujeito (pensante), em muitos momentos se faz necessário um conjunto palavras que o vocabulário considerado “normal” não possui. Isto é, mesmo que a linguagem pareça algo comum, normal na vida diária, ela demanda saberes: as regras de uso e os significados dos termos. Entretanto, há conteúdos que não conseguem ser expostos, sequer com analogias,<sup>1</sup> posto que, segundo Arendt (1992, p. 70),

1 A analogia é entendida como o uso de um termo por outro porque há propriedades dos objetos que são comuns. Por exemplo, a cor: “cabelo branco como a neve”. Por contraste, exemplos de metáforas podem ser encontrados nas obras de Arendt (1992, p. 131): “pensamento rápido como o vento”, entre outros.

nenhuma língua tem um vocabulário já pronto para as necessidades da atividade espiritual, todas tomam seu vocabulário de empréstimo às palavras originalmente concebidas para corresponder ou às experiências dos sentidos, ou a outras experiências da vida comum. Tal empréstimo, entretanto, jamais se dá ao acaso ou é arbitrariamente simbólico.

Isto obriga, então, que o ser humano, para expor o que pensa quando se retira do mundo externo para exercitar-se, busque no mundo das aparências termos que expressem o que ocorre em seu mundo interno. Para tanto, ele precisa escolher termos do mundo exterior, provendo, assim, a linguagem de palavras e de conceitos com realidade e, por isso, conhecidos para expor o desconhecido, que são, em um primeiro momento, inefáveis. Com o uso de metáforas desfaz-se a lacuna entre o que é pensado e o que pode ser expresso. Este recurso somente é possível por meio do uso de metáforas porque estas, ao captar similaridades em dessemelhantes, permitem vários esclarecimentos que a linguagem normal não consegue atingir.

Nesse viés, a metáfora, em seu sentido autêntico, relaciona o mundo interno, do espírito, ao externo, da realidade compartilhada, ao utilizar experiências externas para substituir, e ao mesmo tempo explicar, as atividades internas, gerando uma irreversibilidade. E essa é a outra característica da metáfora, ou seja, a irreversibilidade: ao utilizar o mundo sensível para permitir a compreensão do mundo interior, espiritual, o caminho contrário não é possível, pois seria ininteligível ao interromper os horizontes de compreensão. Isto é, não haveria como conferir significado aos termos. Assim sendo, Arendt (1992, p. 84) pode afirmar que

a linguagem, prestando-se ao uso metafórico, torna-nos capazes de pensar, isto é, de ter trânsito em assuntos não sensíveis, pois permite uma transferência, *metapherein*, de nossas experiências sensíveis. Não há dois mundos, pois a metáfora os une.

Em resumo, Arendt utiliza a metáfora enquanto “elo” entre o espaço interno do espírito, e o externo, sensível, permitindo o conhecimento, a significação e a comunicação.

### **b. O teatro e a poesia**

Além de metáforas, Arendt utilizou amplamente em suas obras, para explicitar melhor o seu pensamento, a poesia, a literatura e o te-

atro, pois os considerava como formas artísticas de primeira grandeza. Para ela (ARENDT, 1991, p. 199-200), a ação e o discurso podem ser reificados em forma de narrativas (jornais, livros, por exemplo), de monumentos, de gravuras, entre outros, enfim e em especial, em obras de arte. As ações, entretanto, apenas podem ser “materializadas” em forma de representação ou de imitação (*mimesis*). Para ela, então, o teatro é uma arte política por excelência, como o entendia Aristóteles na obra *Poética*: mostra homens em ação, em especial o herói, um ser “mediante”, que acerta e erra em suas escolhas. A partir da encenação, os espectadores podem pensar em si próprios e em suas ações, ampliando suas experiências estéticas, ou seja, passando do sensível ao inteligível por meio da *catarse*<sup>2</sup>.

Quanto à poesia, Arendt a leu e a escreveu; versos lhe foram escritos, e ela também dedicou muitos deles às pessoas que lhe eram caras. Além disso, ela havia decorado muitos deles, em alemão e em grego, como afirmou na entrevista a Gaus (ARENDT, 2008, p. 42): “de alguma maneira, os poemas sempre estão ali no fundo de minha mente”. E ainda (*Idem*, 2008, p. 39): “sempre adorei a língua grega. E a poesia desempenhou um grande papel em minha vida”. Para Arendt, como ela expôs na obra *A vida do espírito* (1992, p. 82), “a filosofia, é razoável admitir, foi à escola de Homero para imitar-lhe o exemplo.” E mais (*Idem*, 1992, p. 81), “não é de espantar que poetas e escritores afinados com a poesia, e não com a filosofia, conhecessem sua [da metáfora] função essencial”, pois tanto a metáfora quanto a poesia fornecem conteúdos ao pensar<sup>3</sup>.

Junto à poesia, a literatura também recebeu destaque em seus escritos. Por exemplo, sobre Kafka, pois

<sup>2</sup> Segundo Schio (2008, p. 98), pode-se considerar a *cartarse* como um alívio acompanhado de prazer causado pelos sentimentos trágicos de terror e piedade (*fobos* e *eleos*), havendo a explicitação do problema pela exposição, por meio da tragédia, da questão central. Dito de outro modo, por meio da *catarse* há o surgimento de um conhecimento pela compreensão do ocorrido ou sofrido pelo herói trágico. E nesta passagem do sensível ao inteligível surge o prazer estético.

<sup>3</sup> O pensamento como uma atividade constante de busca do significado, que, para tanto, generaliza e fornece conteúdos para o julgar, como Arendt explica, de forma pormenorizada, na primeira parte da obra *A vida do espírito*.

Kafka parece tão moderno e, ao mesmo tempo, tão estranho entre seus contemporâneos no mundo do anteguerra exatamente porque se recusava a sujeitar-se a qualquer acontecimento (...) não gostava do mundo que lhe era dado, nem da natureza. (ARENDDT, 2008, p. 107)

E a obra kafkiana está presente n' *A vida do espírito* (1992, p. 155-158) com a denominada "parábola Ele", sobre os tempos humanos: passado, presente e futuro.

Há outros autores caros a Arendt. Referindo-se à importância da narrativa, reificada em escritos para que não se perdessem seus conteúdos, ela cita os gregos (ARENDDT, 2008, 113), dentre outros: "desde os tempos de Homero, à grandes guerras sucederam grandes narrativas, e grandes narradores saem se arrastando das ruínas de cidades destruídas e paisagens", referindo-se a Tucídides, Heródoto, Sófocles, e Homero.

### **c. o "trágico" e o "absurdo" em uma vida humana**

Os termos simbólicos, ou melhor, alegóricos, ou ainda, por meio de metáforas escolhidas com cuidado, as quais, às vezes, aparecem diversas e repetidas vezes nos escritos, sem alterar-lhes a conotação nos mais variados momentos, são constantes nos escritos arendtianos. E os propósitos também não variam: tratavam da vida humana individual e em grupo: preocupação recorrente em Arendt. Essa "metodologia", que consistiu em expor conteúdos complexos e, muitas vezes, difíceis de serem abordados, utilizando imagens, tornava possível abordar os temas de maneira menos dolorosa, mas sem incorrer na perda de profundidade, além de tornam a leitura mais fluída. Quando ela (ARENDDT, 1991, nota 75, p. 247) escreveu: "permanecendo intacta a dignidade humana, é a tragédia, e não o absurdo, que é vista como a marca característica da existência humana", como exposto inicialmente, é a flexibilidade da linguagem que permitem a ela tal comparação. Neste trecho, a autora trata da liberdade: por um lado, o agente não controla as consequências de sua ação. Por outro, ele não é soberano<sup>4</sup> com relação à própria ação. Entretanto, a capacidade de agir porta "potencialidades" que permitem ao autor realizações acima da soberania (ARENDDT, 1991, p. 247) que não estão presentes no comportamento.

---

<sup>4</sup> "A soberania, o ideal da inflexível autossuficiência e autodomínio, contradiz a própria condição humana da pluralidade." (ARENDDT, 1991, 246)

O exposto, porém, não significa que se prescindia de explicações: o “absurdo” foi o vivido nos Totalitarismos, tanto Nazista quanto Stalinista. No Nazismo, o mais teorizado por Arendt, a vida cotidiana ocorria sob uma atmosfera cambiante, sem uma legislação fixa, apesar de existir uma Constituição (a Constituição de Weimar, de 1919, a qual apenas foi revogada em 1945), com o uso da mentira política, da propaganda, da polícia secreta, dos campos de internamento (e após de extermínio), prevalecendo o medo constante, mesmo dentro das casas e no interior das famílias, entre outras características.

Pode-se explicar o absurdo também por meio de outra metáfora: a do “deserto”: as tempestades no deserto são aquelas situações que retiram do humano suas principais características, como o convívio com os outros, a espontaneidade, etc., e que, na História e na vida humana, foram, (e ainda são) vivenciados sob a forma de movimentos totalitários, de ditaduras, de autoritarismos dos mais variados tipos, cuja principal característica é serem bem ajustados às condições extremas de penúria, que ela denominou de “deserto”. Nele, as “falsas ou pseudoações [os comportamentos, que] irrompem subitamente da quietude, colocam em risco iminente as duas faculdades humanas que nos permitem transformar pacientemente o deserto, e não a nós mesmos: as faculdades conjugadas da paixão<sup>5</sup> e da ação”, escreveu ela (ARENDT, 2009, p. 267).

O trágico, por seu turno, deriva do fato de que o ser humano precisa, no decorrer de sua vida, tomar decisões e agir sem que conheça todos os detalhes envolvidos na escolha, sem qualquer certeza de êxito. Na ação que segue a escolha não há qualquer obrigatoriedade de que o desfecho seja o esperado. Apesar disso, o agir é imprescindível: ele não pode ser substituído pelo comportamento, aqui entendido

<sup>5</sup> O “*pathos*” é aquele que gera sofrimento, mas também pode “agitar as paixões” (ARENDT, 2009, p. 376), as emoções dos ouvintes, por exemplo, tornando-os propícios ao entendimento (SCHIO, 2010 p. 102). Isso porque “as emoções (por exemplo: a piedade, o medo e a admiração) convêm à preleção porque portam a capacidade de movimentar as emoções do auditório, mesmo que esse seja em pequeno número, levando-o à adesão ao tema. Em outros termos, o *pathos*, oriundo da amizade, funciona como um “adesivo social”, ligando os seres humanos em prol de um objetivo comum: a resolução do problema em pauta. O *pathos* é possível porque o assunto diz respeito a todos, ‘tocando’ o íntimo do ser, e o respeito pelo outro (a amizade) leva à atenção a ele.” (Idem, 2010, p. 107). E ainda (Ibidem, 2010, p. 108), o *pathos* apenas se estabelece quando há uma ligação entre o falante e o ouvinte, o que permite a adesão do segundo.

como algo automático, sem pensamento ou deliberação prévia. A “tragédia” de que Arendt trata, então, é aquela nos moldes Sofoclianos da Antígona e explicitados por Aristóteles na obra *Poética* (mesmo que nessa a preferência do autor recaia sobre Édipo): a personagem principal (ou o protagonista, também denominado de herói ou heroína) precisa tomar decisões e agir sem que conheça todos os detalhes para tal, sejam eles oriundos do passado, sejam de um futuro possível. Com isso, ele (ou ela) pode errar, mesmo que não tenha essa intenção, pois não há um *ethos*<sup>6</sup> definido.

A tragédia, então, não porta um *ethos*, ou uma “moral da história”: na nota 13 da obra *A condição Humana* (ARENDRT, 1991, p. 200), Arendt explica que “o fundamental é que a tragédia não trata de qualidades dos homens, suas *poïotes*, mas dos acontecimentos relacionados a eles, suas ações, suas vidas, sua boa ou má sorte (1450 a 15-18 [citando a *Poética* de Aristóteles]) o conteúdo das tragédias não é, portanto, o que chamaríamos de personagem, e sim a ação ou a intriga.” E esse é o motivo que a leva a entender (ainda na *Condição Humana*, 1991, p. 200) que “o teatro é a arte política por excelência: somente no teatro a esfera política da vida humana é transposta para a arte. Pelo mesmo motivo, é a única arte cujo assunto é, exclusivamente, o homem em suas relações com os outros homens.”

#### d. O “deserto” e o “oásis”

Na perspectiva exposta, a pergunta que desponta é a de como não permitir que o “deserto” do absurdo venha a substituir o trágico na vida humana (individual e em grupo). A hipótese em desenvolvimento, ainda sob o referencial teórico arendtiano, é a de que a política, com liberdade e espontaneidade, porta tal potencial. Isso porque o deserto não está no ser humano, mas em seu entorno, pois ele (ou ela) não é um deserto, apenas, muitas vezes, habita esse lugar inóspito. Nos termos de Arendt (2009, 266), “quando perdemos a faculdade de julgar - sofrer e condenar - começamos a achar que há algo errado conosco por não conseguirmos viver sob as condições de vida no deserto”. Mas, e ainda segundo ela, o ser humano não pode se acomodar, pois a

<sup>6</sup> Arendt (1991, p. 200) explicou: “só os atores e interlocutores que reconstituem o enredo da história podem transmitir o significado total, não tanto da história em si, mas dos ‘heróis’ que ela põe em evidência”.

única esperança é que “embora vivamos nele, podemos transformá-lo num mundo humano”, escreveu. E, continua ela (*Idem*, 2009, p. 267), se nele há sofrimento, “é que ainda somos humanos e ainda estamos intactos: o perigo é nos tornarmos verdadeiros habitantes do deserto e nele passarmos a nos sentir em casa”.

E ainda, segundo ela (ARENDT, 2009, p. 267), é preciso resistir, não acomodar-se, pois do contrário seria aceitar a existência do deserto e, de certa forma, passar a colaborar com sua permanência, o que demonstraria que “perdemos a faculdade de sofrer e com ela a virtude da resistência. Só quem é capaz de padecer da paixão de viver sob as condições do deserto pode reunir em si mesmo a coragem que está na base da ação, a coragem de se tornar um ser ativo”. Quem está no deserto não pode se acomodar à situação, aceitar a circunstância denominando-a de “normal” à vida humana, ou necessária ao humano, ou utilizar qualquer outro tipo de “desculpa” para adaptar-se. Sentir que está no deserto, e sofrer com isso, o que ninguém faz com satisfação, gera um impulso para resistir, para restituir a salubridade ao local onde vive. Nesse sentido, então, para não se habituar ao deserto, é preciso não ceder às tentações, ter coragem<sup>7</sup> e opor-se à situação, sentir e reconhecer, padecendo da dúvida (*Idem*, 2009, p. 268), saindo da pretensa “zona de conforto” (ou não “caindo” nela), pois ela é ilusória, e a estabilidade e segurança são enganosas, falsas ilusões.

Os “oásis”, em contrapartida, “são as esferas da vida que existem independentemente, ao menos em larga medida, das condições políticas”, escreveu Arendt (*Ibidem*, 2009, p. 267). E ela explica (*Ib.*, 2009, p. 268) que o “oásis” está na vida privada, da amizade, do amor, sem mundo, pois o ser humano precisa do oásis para “respirar”. Os oásis não são lugares para o relaxamento, mas “fontes vitais que nos permitem viver no deserto sem nos reconciliarmos com ele”, escreveu ela (*Ib.*, 2009, p. 268). Sem a ação humana, porém, eles secarão e desaparecerão, pois serão invadidos pelo deserto e pela areia que as pessoas

---

<sup>7</sup> A coragem, em Arendt, é uma capacidade política. Schio (2012, p. 191 e nota 291) explica que “a coragem, para ela, não é destemor pela vida, nem aventura, sequer falta de respeito à vida ou à morte. A coragem é o desprendimento da vida, bem supremo, em nível individual, para dedicar-se à vida política. (...) A coragem, em política, demonstra o engajamento que essa atividade demanda, pois no mundo público há a responsabilidade pelos atos praticados, mas também pela preservação do espaço público, de seus membros, do passado e do futuro, remetendo à questão ética.

levam para ele, pois a trazem do deserto, isto é, do mundo exterior. O contrário do oásis é o “escapismo”, outra maneira de explicar a areia do deserto que invade o oásis, e que o destrói. É preciso cuidar para não generalizar o deserto, mesmo nos oásis.

A ação espontânea, geradora de inícios, humaniza o mundo compartilhado porque “o mundo humano é sempre produto do *amor mundi* do homem, um artifício humano (...) [em que há a] necessidade de iniciantes para que ele possa começar de novo, [do contrário,] o mundo é sempre um deserto.” (*Ib.*, 2009, p. 269) Desponta, assim, a importância da natalidade, de preparar o novo para o oásis, e para resistir ao deserto (*Ib.*, 2009, p. 269), transformando-o novamente em um lugar habitável, saudável para a vida dos seres humanos em conjunto. Somente assim a política poderá ser vivenciada novamente em sua autenticidade e plenitude.

Nesse viés, na obra *O que é política?* (2013, p. 183), Arendt resumiu seu pensamento ao afirmar que é importante que “a esperança repouse sobre aqueles que vivem apaixonadamente sob as condições do deserto e que podem agir com coragem: pois o que eles fazem é político”. E ela esclarece, na mesma obra (ARENDDT, 2013, p. 193) que

Os lugares comuns antipolíticos [e, portanto, falsos] são:

1. A política é sustento de vida. (implícito: o mais elevado começa depois da política.)
2. Política é necessária porque os homens não são anjos.<sup>8</sup>
3. Política é dominação.

O lugar-comum pró-política: O homem é um ser político.

Para melhor compreender o que ela pretendeu enfatizar, o acento deve ser colocado em “pró”, ou seja, o argumento utilizado a favor da política: o homem e a mulher são seres políticos porque nascem em uma comunidade, crescem no espaço “entre humanos”, precisam ser ensinados e educados para viver e conviver nesse espaço, adentrando, quando adultos e preparados, na esfera pública e política, falando, pensando, julgando, decidindo e agindo. Isso porque, ainda segundo ela (*Idem*, 2013, p. 24. Grifos dela.), “a política organiza, de antemão, as diversidades absolutas de acordo com uma igualdade *relativa* e em

---

<sup>8</sup> Neste local, no original há um asterisco que remete ao rodapé, no qual consta: “Remonta a uma citação de James Madison, veja nesta edição p. 202, nota 5”.

contrapartida às diferenças *relativas*.” Mesmo uma opção pela “apolítica” é uma decisão política.

Então, as perguntas políticas por excelência são: “por que existem os homens e não o homem?” e ainda, “por que existe o homem e não o ninguém?” (ARENDT, 2009, p. 269). A resposta que ela sugere é: porque o Planeta Terra é assim: é o *habitat* do ser humano, independentemente das distâncias e das diferenças.<sup>9</sup> Torna-se, então, uma tarefa constante cuidar dele e daqueles que nele vivem, humanos ou não, protegendo-os da ameaça constante de desertificação e do absurdo.<sup>10</sup> Em outros termos, há a necessidade de cuidado, de política.

A política ocorre na esfera pública, com cidadãos e cidadãs em liberdade na pluralidade,<sup>11</sup> sem coação ou violência, a nenhum humano sendo permitido furtar-se. E isso é um enorme desafio, considerando-se as diversas situações vivenciadas na Terra, e sendo a política a única via de solução para o ser que se entende como humano, como racional e sensível. Do contrário, o absurdo pode continuar a se fazer presente, posto que ele ainda ocorra em alguns locais, mas podendo assumir, mais uma vez, uma escala mundial, o que precisa ser evitado, tarefa de cada ser humano.

### REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 5 ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

\_\_\_\_\_. *A vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/EdUFRJ, 1992.

\_\_\_\_\_. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. São Paulo : Cia das Letras/Belo Horizonte : Ed. UFMG, 2008.

\_\_\_\_\_. *A Promessa da Política*. 2 ed. Rio de Janeiro : Difel, 2009.

<sup>9</sup> Ou nos termos da própria pensadora (2008, p. 233): “enquanto o homem continua a ser a base e a fonte da história, a base e a fonte da natureza não existem ou consistem apenas nas leis e no funcionamento da própria natureza”.

<sup>10</sup> Sontheimer, escrevendo o Prefácio da obra *O que é política* (ARENDT, 2013, p. 10), enfatiza tal preocupação. O mesmo faz Kohn (ARENDT, 2008, p. 25) ao escrever que “o totalitarismo – sua ameaça à humanidade – constitui um perigo tão grande que Arendt nos alerta incansavelmente sobre as condições políticas e as atitudes mentais que lhe dão origem.”

<sup>11</sup> Apenas quando os seres humanos estão em conjunto a política pode realmente ser efetivada, como Arendt (2013, p. 28) destacou: “o poder impossível de um indivíduo ter, visto ele surgir somente pelo agir em conjunto de muitos, com a força cuja posse qualquer pessoa pode deter”.

\_\_\_\_\_. *O que é política?* fragmentos das obras póstumas compilados por Ursula Ludz. 11 ed., Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 2013.

**SCHIO**, Sônia A concepção de metáfora em Hannah Arendt. In: Fátima Jeanette Martinato. (Org.). *Poliantéia*. Caxias do Sul: EDUCS - Editora da Universidade de Caxias do Sul, 2002. (113-131)

\_\_\_\_\_. *Hannah Arendt: A estética e a política (do juízo estético ao juízo político)*. Tese de doutorado, Porto Alegre: UFRGS, 2008.

\_\_\_\_\_. Hannah Arendt: *pathos* e política. In: SANGALLI, Idalgo José; FANTINEL, Fernando S. *O filosofar no tempo: traços de uma amizade*. Caxias do Sul: EDUCS, 2010. (99-110)

\_\_\_\_\_. *Hannah Arendt: história e liberdade (da ação à reflexão)*, Porto Alegre: Clarinete, 2012.

# Culpa e Responsabilidade

**Maria Cristina Müller**

*Universidade Estadual de Londrina*

[...] o grito de “Somos todos culpados”, que a princípio soou muito nobre e atraente, serviu de fato apenas para desculpar num grau considerável aqueles que eram realmente culpados. Quando somos todos culpados, ninguém o é. A culpa, ao contrário da responsabilidade, sempre seleciona, é estritamente pessoal. Refere-se a um ato, não a intenções ou potencialidades. É apenas num sentido metafórico que podemos dizer que sentimos culpa pelos pecados de nossos pais, de nosso povo ou da humanidade, em suma, por atos que não praticamos, embora o curso dos acontecimentos possa muito bem nos fazer pagar por eles. [...] “Somos todos culpados” é realmente uma declaração de solidariedade com os malfeitores (ARENDDT, 2004, p. 213-214).

A citação acima é o que causou o interesse pela discussão aqui pretendida, de modo que o presente trabalho objetiva investigar a distinção entre culpa e responsabilidade, tomando como fundamentação as reflexões de Hannah Arendt. A conferência *Responsabilidade coletiva*, escrita por Hannah Arendt em 1968 e pronunciada no *Simpósio da Sociedade Americana de Filosofia*, portanto alguns anos após a redação dos cursos de 1965 e 1966 sobre *Algumas questões de filosofia moral*, é o pressuposto teórico que auxiliará a discussão acerca da temática culpa e responsabilidade. Arendt busca diferenciar responsabilidade coletiva (política) e culpa pessoal (moral ou legal), tendo como referência

os casos frequentes em que os padrões morais e políticos de conduta entram em conflito. O final da Segunda Grande Guerra Mundial apresentou inúmeros exemplos desse conflito e parece que não está claro quando e por que recorrer à expressão culpa ou responsabilidade. Mas o mais grave nessa confusão foi a tentativa de muitas pessoas, após a guerra, de se eximirem da culpa pessoal que lhes cabia ao tentarem se esconder atrás do argumento falacioso da culpa coletiva, como se isso fosse possível. Infere-se que este é o interesse de Arendt, que envolve a questão da culpa e da responsabilidade, isto é, o “somos todos culpados” exime a todos incondicionalmente, inclusive os que estavam diretamente envolvidos com a barbárie que assolou o mundo na primeira metade do século XX.

No entanto, a tentativa de se traçar uma linha divisória clara entre culpa e responsabilidade torna-se mais difícil ainda pela ambiguidade das palavras – moralidade e ética – que são usadas para discutir os padrões morais e políticos de conduta<sup>1</sup>. Deste modo é necessário, antes de tudo, falar acerca do significado dos termos. Moralidade e ética originariamente significavam, em um sentido mais apurado, costumes, usos e hábitos apropriados para o cidadão – aquele que convive com outros iguais em comunidade. De Aristóteles a Cícero, a ética ou a moral fizeram parte da política, como a parte que discute a conduta do cidadão. A preocupação não era com a questão do indivíduo ser bom ou mal, mas se a conduta que praticava era boa para a *polis*.

Contudo, nos dias atuais não é disso que se trata quando se discutem questões morais e, também, de consciência; não se está fazendo referência à conduta individual que tem como interesse a comunidade política. As palavras moralidade e ética continuam a ser utilizadas quando se discutem as questões acerca da ação humana na esfera pública do mundo, talvez unicamente pela falta de algum termo que possa traduzir com mais eficácia o conteúdo das discussões modernas.

A ética cristã alterou a compreensão antiga de moralidade e ética ao deslocar a preocupação com o mundo para a alma e para a salvação. A recomendação era a de que os deveres para com o mundo público

---

1 As dificuldades da discussão moral aparecem, segundo a compreensão de Arendt (2004, p. 218) a partir do momento em que se tenta falar sobre questões morais ou de consciência; geralmente se quer dizer algo muito distinto daquilo que a linguagem de que se dispõe permite. É difícil explicitar o que seja a moralidade e qual sua abrangência.

fossem deixados de lado e dessem lugar aos deveres para com as atividades estritamente privadas e o cuidado com a alma; a relevância era dada para o bom homem, não para o bom cidadão. Assim, até hoje se tem este pressuposto como pano de fundo para o que se compreende por padrões e prescrições morais.

Apesar dessas dificuldades, podemos compreender que Arendt toma como pressuposto que a moralidade é a capacidade individual de distinguir o certo do errado, guiada pelo processo de pensamento – que leva a pluralidade humana em consideração – que se manifesta no mundo quando o indivíduo conduz sua ação dentro dessa perspectiva, sendo o juízo o que permite que o pensamento se mostre no mundo das aparências.

A compreensão comum, no entanto, acerca da moralidade está mais relacionada à simples disposição dos indivíduos em impor alguns limites para suas ações, tomando como referência a si mesmo e negligenciando absolutamente a esfera pública e a pluralidade humana. Pode-se compreender um pouco mais o que Arendt entende por questões morais quando ela estabelece a distinção moderna entre moralidade e política: “[...] no centro das questões morais da conduta humana está o *eu*; no centro das considerações políticas da conduta está o mundo. [...]” (ARENDDT, 2004, p. 220).

Inferese que a dificuldade em esclarecer a diferença entre culpa e responsabilidade decorre da compreensão moderna de conduta privada e conduta pública, com esta última aparecendo sem importância ou descuidada. Isso não significa dizer que não há diferença entre domínio pública e privada; contudo, o que se pretende criticar é a supervalorização da interioridade em detrimento daquilo que é comum a todos, como se não houvesse relação alguma entre o “quem somos” na privacidade e o “quem somos” e como “aparecemos” em comunidade.

A questão não está em saber qual desses dois domínios deve sobressair, mas qual é a dificuldade de conciliar, quando se está na publicidade, o quem somos na privacidade. Para tanto se faz necessário indagar se seria possível manter uma ligação entre os dois domínios tendo como pressuposto que o ser humano é simultaneamente singular e plural. O ser humano é *dois-em-um* até mesmo quando está só; portanto, qual é a dificuldade em se valorizar conjuntamente o *eu* e a pluralidade?

Mesmo que o critério para as decisões relativas à conduta moral seja o *eu* e o critério para as decisões relativas à conduta política seja o mundo, ambos podem almejar o bem, ou seja, a conduta acertada.

Arendt (2004, p. 220), na tentativa de estabelecer uma crítica à sociedade moderna – que supervalorizou o privado em detrimento do público –, sugere que se dispam os imperativos morais de sua conotação religiosa porque, ao se fazer isto, o que restará é a proposição socrática: “é melhor sofrer o mal do que fazer o mal” e sua fundamentação, o axioma: “é melhor estar em desacordo com o mundo todo, do que sendo um só, estar em desacordo consigo mesmo”. E disso a filósofa conclui que, independentemente da interpretação que se possa oferecer ao axioma da não contradição para as questões morais, o que tem maior relevância é a pressuposição de que o ser humano não vive só, mas vive com outros seres humanos, da mesma maneira que vive com o seu *eu*. Sem dúvida, este viver junto – com o seu *eu* – tem prioridade, pois é ele que conduz o quem somos no mundo público. Infere-se que Arendt, ao valorizar o *eu* e as decisões que cada um toma individualmente, quer garantir a ideia de pensar e julgar por si só em detrimento da ideia de um absoluto a guiar a conduta humana e a comandar a vida humana.

Ao analisar aquele que participa da comunidade política, é interessante, antes, analisar o não participante da comunidade. Esta não participação pode decorrer de vários fatores, seja da forma de governo que rejeita a participação pública do cidadão – governos absolutistas – ou mesmo da decisão do próprio cidadão em não participar – geralmente o caso dos governos livres em que o próprio cidadão decide se quer ou não se envolver com a política institucionalizada. Contrariando a ideia de qualquer governo absolutista – que rejeita a participação –, há também os governos totalitários, que contam e partem do pressuposto de que todos os cidadãos irão participar, pois isso significa a anuência de todos às decisões deste governo arbitrário, inclusive e principalmente a cumplicidade nos crimes cometidos por este governo. Assim, nesse último caso, a não participação é uma questão de decisão privada, é uma questão de conduta moral e não política, isto é, para uma questão de conduta política – não participar do governo – toma-se como critério um argumento moral. A não participação parte de uma decisão absoluta-

mente individual, isto é, o indivíduo não deseja viver com um criminoso, no caso ele mesmo, portanto é uma decisão moral – de conduta individual. Há também o caso dos países livres em que a não participação torna-se uma forma de resistência<sup>2</sup>. Este tipo de resistência geralmente é analisado, em termos morais, como se dependesse simplesmente do querer individual, mas, para Arendt (2004, p. 222), trata-se de resistência com a esperança de mudanças políticas; portanto, aquilo que se supunha decorrer da conduta moral passa a ser, na verdade, uma decisão de conduta política. Infere-se que seria o caso de um tipo de participação política às avessas, como a da desobediência civil.

Pode-se inferir, também, que um dos objetivos de Arendt na discussão em pauta é analisar até que ponto as proposições morais podem ser válidas para a solução de conflitos relativos à conduta política. Como a conduta moral interfere ou se liga a questões relativas à conduta política, se elas têm interesses distintos, usam critérios também diferentes? Voltando ao problema da não participação na vida política, esses indivíduos sempre são censurados como irresponsáveis – indivíduos que se esquivam dos deveres para com o mundo e para com a comunidade a qual pertencem (ARENDRT, 2004, p. 222). No momento em que a não participação é justificada por critérios morais, a censura recebida pode vir a se tornar um elogio. O exemplo pode ser visto na Alemanha nazista, naqueles poucos alemães que, percebendo o horror que estava à sua volta e que o crime era permitido por força de lei, resolveram não participar e se retiraram da cena pública, sem que, com isso, possam ser criticados por terem consentido, através do silêncio e da não participação, as atrocidades que aconteciam. Diante de um caso extremo – marginal –, a única coisa que se podia fazer era obedecer somente a si próprio e à sua consciência – à sua moral. Portanto, em situação extrema, em que a lei se inverteu, em que a moralidade como era conhecida e os mandamentos e regras externas de conduta não são suficientes para conduzir o juízo e a ação humana, o último recurso cabível pode ser encontrado no argumento moral socrático em que o critério passa a ser:

---

<sup>2</sup> Para esclarecer a ideia, Arendt apresenta o exemplo da negativa ao recrutamento militar durante a Guerra do Vietnã.

[...] se eu fizesse o que agora é exigido de mim como o preço da participação, quer como mero conformismo, quer até como a única chance de uma resistência por fim bem-sucedida, já não poderia viver comigo mesma; a minha vida deixaria de valer a pena para mim. Por isso preferiria sofrer o mal agora, e até pagar o preço de uma pena de morte no caso de eu ser forçada a participar, a fazer o mal e depois ter de viver junto com essa malfeitoria. (ARENDDT, 2004, p. 223).

A moralidade socrática parece caber nos momentos em que a humanidade não pode mais confiar nos critérios e nas maneiras que ela convencionalmente utilizava para conduzir sua tomada de posição no mundo e sua ação. Assim, diante da impotência, as proposições morais se tornam válidas no domínio política e a decisão de não participar, ou seja, de politicamente nada fazer, torna-se justificável e talvez seja a única decisão acertada (2004, p. 223).

Diante de todas essas considerações, talvez seja possível compreender a importância que teve, para Arendt, a distinção entre culpa individual e responsabilidade coletiva. A culpa somente pode ser atribuída à pessoa que participou ativamente de um ato que, de alguma maneira legal ou moral, é reprovável, que não pode ser admitido se ainda se quer viver em paz *consigo-mesmo*. A responsabilidade se refere a coisas que não foram feitas pelo indivíduo que está sendo responsabilizado, mas pelas quais esse indivíduo pode sentir-se responsável de alguma maneira, por ser capaz de assumir as vezes do outro, da pluralidade humana. Neste sentido, é inteiramente correto falar-se na existência de responsabilidade coletiva, como um tipo de responsabilidade vicária – substitutiva –, isto é, quando, por exemplo, não tendo participado de determinado ato, resulta que se seja considerado responsável pelo mesmo. Pode-se falar em responsabilidade vicária, mas jamais em culpa vicária, pois a culpa sempre é atribuída ao executor – direto ou indireto – do ato. Não existe a possibilidade de se sentir culpado por atos dos quais não se participou ou se deu cometimento.

Para Arendt (2004, p. 215), o termo “responsabilidade coletiva” e os problemas que implica são relevantes e de interesse em virtude dos dilemas políticos que desencadeiam e não por seu interesse legal. São necessárias duas condições para que haja responsabilidade coletiva,

conforme Arendt (2004, p. 216) explica: a) a pessoa deve ser considerada responsável por algo que ela não fez; b) a razão para a responsabilidade da pessoa deve-se ao fato de ela pertencer a uma coletividade que nenhum ato voluntário pode desfazer. Pertencer a uma coletividade e ser então responsável por tudo que essa comunidade faz sempre foi uma questão política, isto é, a responsabilidade coletiva sempre é política. Para se esquivar dessa responsabilidade política e coletiva, é necessário abandonar a comunidade, mas isso é impossível, pois todos os seres humanos vivem numa dada comunidade<sup>3</sup>.

Arendt ainda alerta para a questão de que a responsabilidade coletiva sempre esteve presente nas comunidades políticas: numa versão mais antiga, quando a comunidade assumia a responsabilidade por qualquer ato praticado por um de seus membros, e, numa versão mais atual, quando uma comunidade é considerada responsável pelo que foi feito em seu nome, independentemente de se tratar de um governo representativo. Este último é o caso da responsabilidade que todos os governos assumem pelos atos – bons e maus – de seus predecessores e que toda nação assume pelos atos – bons e maus – do passado.

Neste sentido, somos sempre considerados responsáveis pelos pecados de nossos pais, assim como colhemos as recompensas de seus méritos; mas não somos, é claro, culpados de suas malfeitorias, nem moral nem legalmente, nem podemos atribuir os seus atos a nossos méritos. (ARENDR, 2004, p. 217).

Ao se concordar com a conclusão arendtiana de que a faculdade do pensamento e seu produto, a faculdade do juízo, se estendem ao domínio pública do mundo, isto é, ao domínio política do mundo, não há possibilidade de negar ou mesmo destruir a responsabilidade coletiva.

Essa responsabilidade vicária por coisas que não fizemos, esse assumir as consequências por atos de que somos inteiramente inocentes, é o preço que pagamos pelo fato de levarmos a nossa

<sup>3</sup> Temos a exceção do século XX que permitiu a existência de seres humanos que não pertencem a nenhuma comunidade política reconhecida internacionalmente, isto é, os párias – os refugiados e os sem pátria – que, por esta condição, não podem ser considerados politicamente responsáveis, uma vez que eles não têm direitos e, portanto, não têm deveres políticos. Neste momento basta apenas colocar a questão de que talvez a condição de pária seja a mais penosa de todas.

vida não conosco mesmos, mas entre nossos semelhantes, e de que a faculdade de ação, que, afinal, é a faculdade política *par excellence*, só pode ser tornada real numa das muitas e múltiplas formas de comunidade humana. (ARENDDT, 2004, p. 225).

Convêm ainda discutir a semelhança entre as questões legais e morais, que não são idênticas, mas que têm um pressuposto comum: o poder de julgamento. É imprescindível que toda sociedade mantenha uma instituição em que a responsabilidade pessoal seja observada. Independentemente de quaisquer razões, não são os sistemas que devem ser julgados, mas os seres humanos de carne e osso cujos atos transgrediram alguma lei que é fundamental para a preservação da própria comunidade. A lei de punição, por exemplo, surgiu para que o círculo vicioso da vingança deixasse de existir. Contudo, em determinadas situações – situações extremas –, as leis não são suficientes para deter o crime, como foi o exemplo da Alemanha nazista, que tornou lei o ato de matar pessoas inocentes que sequer haviam sido julgadas por um tribunal. O que deve prevalecer nestes casos é o julgamento humano que produz os seus princípios pela própria atividade de julgar individual, sem necessidade de uma lei externa, seja moral ou legal, e isto pode ser denominado por responsabilidade pessoal (ARENDDT, 2004, p. 89).

Transportar-se o critério subjetivo, isso é, o *eu – self* – que reflete e delibera individualmente, para a questão da natureza do mal resultaria uma definição do agente do mal e do modo como ele agiu e não do ato do mal em si e do resultado que esse ato produziu (ARENDDT, 2004, p. 177). A atenção se deslocaria do *que* objetivamente ocorreu para o *quem* subjetivo do agente; isso permanece vivo no sistema legal vigente. Veja-se o exemplo: é verdade que se acusa alguém pelo que ele fez – um assassinato – e também é verdade que, quando um assassino é perdoado, não é o ato cometido – o assassinato de uma pessoa – que se está perdoando, mas sim a pessoa que o cometeu, as circunstâncias e a intenção que o envolveram.

A reflexão acerca da responsabilidade do agente do mal é fundamental para se compreender a balela dos argumentos utilizados pelos criminosos nazistas repetidas vezes, quando diziam que não haviam cometido nada por sua própria vontade, que não tinham intenção má quando assassinaram milhões de pessoas, que tinham apenas obede-

cido a ordens superiores. Imaginavam que não seriam punidos, uma vez que não teriam agido por vontade própria. Contudo, para Arendt (2004, p. 177), o mal cometido por aquele que se recusa a ser uma pessoa – por um Ninguém – é o maior de todos. Os nazistas renunciaram voluntariamente à qualidade de pessoa – e o fizeram esperando não serem punidos. Contudo, se perdoa a pessoa e não o ato que ela cometeu; assim, os nazistas ao se despersonalizarem para se defender, não poderiam sequer ser perdoados, pois é impossível perdoar Ninguém.

Nos regimes totais, os indivíduos são absorvidos e o regime se estende a todas os domínios da vida, seja pública como privada. Tudo é coordenado e exige-se a aceitação dos princípios que regem o regime em todas as esferas da vida humana, fazendo com que todos estejam implicados em todas as ações do regime. Este é o problema da responsabilidade pessoal nos regimes totais. Apenas as pessoas que decidiram se retirar totalmente da vida pública, que recusaram as implicações políticas, evitaram se tornar responsáveis legais e morais (ARENDDT, 2004, p. 96). Estas pessoas, que foram em número reduzido no exemplo da Alemanha nazista, fizeram uso de uma faculdade humana independente do apoio da lei e da opinião pública corrente; fizeram uso da faculdade de julgar cada ato e intenção de forma independente. No momento em que as regras gerais e a lei estabelecida não mais funcionam, o problema se torna moral, isto é, pessoal, e cada um deve julgar tão somente por si mesmo. O único requisito para isto, segundo Arendt (2004, p. 107), não é uma inteligência desenvolvida ou sofisticação em questões morais, mas a disposição para viver explicitamente consigo mesmo.

## REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. *Compreender*. Formação, exílio e totalitarismo. Ensaios (1930-1954). Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Responsabilidade e julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *O que é política?* 3. ed. Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

\_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

# **Diálogos em torno da polissemia da violência – Hannah Arendt, Michel Foucault e Giorgio Agamben\***

**Antonio Mateus Soares\*\***

*Universidade Federal do Sul da Bahia*

## **INTRODUÇÃO**

Na medida em que adentramos à temática da violência, mais crescem as dúvidas e a necessidade de mobilizar reflexões e o aprofundamento de conceitos articulados ao fenômeno da violência. As primeiras narrativas de práticas violentas e criminosas foram manifestas na Bíblia<sup>1</sup>, que apresentou através de seus versículos situações de roubos, estupros e homicídios, considerados atos desvirtuosos segundo as leis divinas, que uma vez desobedecidas submetia a sociedade da época à punição (dilúvio, pragas do Egito, expulsão do paraíso). Como expoente de crimes bíblicos o evento fratricida, em que “Caim matou Abel” (GÊNESIS 4, p. 5, 2009), evidencia historicamente que mesmo

---

\* Artigo apresentado no Grupo de Trabalho “Filosofia Política Contemporânea”, no XVI Encontro Nacional da ANPOF, 27 e 31 de outubro de 2014, Campos do Jordão – SP.

\*\* Sociólogo; Doutor em Ciências Sociais; Professor Adjunto da Universidade Federal do Sul da Bahia – UFSB. Pesquisador do Observatório de Segurança Pública da Bahia – UNIFACS. Autor do livro *Sociologia & Sociedade – Tema, teoria e conceito*; e-mail - antoniomateuscs@gmail.com

<sup>1</sup> Não temos objetivo de aprofundar uma interpretação das narrativas violentas manifestas na Bíblia, tendo em vista as especificidades deste trabalho, o nosso objetivo é utilizá-la como referência histórica ilustrativa. Capítulos e versículos da Bíblia são amplamente utilizados como elementos de interpretação e ilustração contextual por Michel Foucault (2005) e Giorgio Agamben (2003).

nas relações de proximidade existem disputas de poder potencializadas por sentimentos de ódio e vingança. Mesmo com as referências da Bíblia<sup>2</sup>, é desconhecida oficialmente a origem da violência e do crime, o fato é que ela se estabelece de forma crescente entre os homens.

A palavra *violentia* é oriunda do século XIII, mesmo sabendo que ela enquanto ação existe antes disto, foi derivada do latim *vis*, designando a “força” ou o “vigor”, e seu uso pode definir uma relação de força, submissão e constrangimento a outrem, se expressando de forma material ou imaterial. A violência assim como a política,<sup>3</sup> institui seus sentidos através da relação entre os homens. Entretanto ela é o avesso do sentido clássico da política, pois em sua constituição nega o diálogo e a palavra. Paradoxalmente, a violência é construída na sociedade e se processa de forma a romper com os próprios códigos de ordens produzidos por ela. A violência emerge como uma agressão ao indivíduo e ao coletivo, em sua polissemia podemos sinalizar que as primeiras tentativas conceituais, como analisa Robert Muchembled (2012), afirmavam a violência como elemento intrínseco à própria existência humana, entendendo que todos os seres vivos são movidos por comportamentos predatórios e instintivos de defesa, quando são ameaçados. Neste sentido, o uso da violência seria uma forma não de aniquilar a vida (dimensão negativa), mas de garantir a conservação da existência (dimensão positiva), e uma resposta ao medo, à frustração, à inveja, vingança ou perda de esperança.

Neste artigo de natureza teórica, não temos a pretensão de esgotar a temática, mas de promover um diálogo com algumas posições de três importantes pensadores contemporâneos: Hannah Arendt, Michel Foucault e Giorgio Agamben, a plausibilidade em dialogar com estes teóricos, se torna pertinente graças à atualidade de suas reflexões, assim como, às inúmeras contribuições teóricas em relação às noções de poder, democracia, Estado, espaço público, soberania entre outros conceitos. Estes pensadores não possuem como tema principal a violência, mas esta é uma temática que se encontra presente de forma transversal em suas obras.

<sup>2</sup> A *Bíblia foi escrita* há aproximadamente a 1000 A.C, e já apresentava uma série de descrições de atos de violência e crimes.

<sup>3</sup> Cf. ARENDT (2006), a política constitui-se no horizonte de interpretação da violência, que não é natural, pessoal ou irracional. A violência é instrumental e se contrapõe ao poder e à política, tendo em vista que na ausência da palavra e do discurso a violência impera e dilui a política.

Tomando de empréstimo algumas noções produzidas por estes três filósofos contemporâneos, desdobraremos o conceito de violência, suas relações com a política e com o Estado. Nesta perspectiva o artigo será desenvolvido através de três eixos: 1- Violência como esvaziamento do poder Hannah Arendt; 2- Poder e violência através de Michel Foucault; 3- O Homo Sacere a violência em Giorgio Agamben.

## **1- VIOLÊNCIA COMO ESVAZIAMENTO DO PODER EM HANNAH ARENDT**

Hannah Arendt (1906-1975), filósofa política alemã, que recebeu influências de Martin Heidegger, Immanuel Kant e Karl Jaspers, se tornou conhecida como uma das teóricas mais revolucionárias do século XX, pesquisou a formação dos regimes autoritários e vivenciou as principais transformações políticas do século XX, sua obra é indispensável para compreender a contemporaneidade as mazelas sociais aguçadas por uma série de violências que esvaziam o sentido da política e da democracia. Para esta teórica, compreender significava examinar criticamente a realidade sem procurar explicações em antecedentes históricos. Entre suas principais obras se destaca: “As origens do totalitarismo” (1951); “A condição humana” (1957); “Entre o passado e o futuro” (1961); “Da Revolução” (1962); e “Sobre a violência” (1969), conjunto de obras que demonstram uma clara preocupação da autora com o conceito de liberdade e igualdade no mundo contemporâneo.

O tema da violência na obra de Hannah Arendt atravessa a sua produção e ganha expressão através de sua reflexão sobre liberdade, política e poder, que é uma das chaves hermenêuticas de seu pensamento. Para esta autora não há grandes estudos sobre a violência, situação que levou a uma consequente banalização do real sentido deste fenômeno, além de realizar uma revisão conceitual ela contribui para desmistificar a violência através de três dimensões “desnaturalização”, “despersonificação” e “desdemonização”, Hannah Arendt desconstrói o sentido da “naturalização” ao afirmar que a violência não é natural; e descarta a “personificação” recusando as metáforas orgânicas que compreendem a violência como doença ou enfermidade social, negando a relação entre violência e a potencialidade do sujeito; a autora

nega a “demonização” ao afirmar que há uma racionalidade instrumental na violência, afastando-a dos ritos mágicos e demoníacos.

A violência agride a condição humana, compreendida através de Hannah Arendt (2010), como às formas de vida que o homem impõe a si mesmo para sobreviver, exercendo ações que buscam suprir as necessidades de sua existência e que variam no espaço e no tempo. As ações e comportamentos humanos estão condicionados por contextos sócio-históricos. Segundo Arendt (2010, p. 35), “até mesmo aqueles que condicionam o comportamento de outros homens tornam-se condicionados pelo próprio movimento de condicionar”.

A violência, na concepção de Hannah Arendt é um fenômeno pré-político, entretanto, suas expressões se relacionam com a deterioração da política e com a ausência de ação e do diálogo, expressões efetivas de poder. A violência contrapõe-se ao poder: de forma que onde domina um absolutamente, o outro está ausente. Hannah Arendt, reluta em associar violência com o poder ou com o Estado, “o poder é de fato a essência de todo o governo, mas não a violência” (ARENDR, 1994, p.40).

As relações que definem e separam poder, força e violência se estabelecem na própria execução do comportamento humano e na interpretação que realizamos deste comportamento. Para Arendt (1994), o que define e separa a violência do poder é a dimensão da *política*, que está ausente em situações de violência e presente em relações de poder. A violência distingue-se do poder, pois ela é utilizada em relações sociais desiguais e hierarquizadas, em que não há liberdade, sendo compreendida como dispositivo de controle e subjugação. “O poder só é efetivado enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais”. (ARENDR, 2006, p. 212).

Na concepção arendtiana, o poder não subjuga, e quando é utilizado para este fim ele deixa de ser poder e se transforma em potência, que não pode ser confundida com poder. Potência é a força de um homem ou de um coletivo que pode se voltar contra o poder instituído. O poder pertence ao mundo cotidiano das relações entre os indivíduos, “o poder é sempre fruto da ação coletiva, o poder emerge onde quer que as pessoas se unam e exista concerto, ele nunca é poder de um indivíduo; pertence a um grupo em existência apenas na medida em que o grupo se encontra unido” (ARENDR, 1994, p.37). A violência é

a instrumentalização da potência e da força com vista à sua ampliação, e a força é a energia liberada, que pode ser utilizada para fortalecer ou não as relações sociais, logo violência e poder são categorias contraditórias: “A violência é capaz de destruir o poder, mas nunca de substituí-lo (...), nem poderá reconstruí-lo ou recuperá-lo (2010, p.214). “A violência não reconstrói dialeticamente o poder: paraliza-o e o aniquila” (ARENDR,1994, p.9).

No pensamento arendtiano, a violência possui um caráter instrumental - meios, implementos, ferramentas são alguns dos substantivos usados pela autora, a violência aproxima-se da “fenomenologia do vigor”. Para Arendt, “nem a violência, nem o poder são fenômenos naturais, isto é, uma manifestação do processo vital, eles pertencem ao âmbito político dos negócios humanos, cuja qualidade essencialmente humana é garantida pela faculdade para agir, a habilidade para começar algo novo” (ARENDR,1994, p.60).

A violência é conduzida e imposta pelo uso da força física e simbólica, sendo uma ação destrutiva que ameaça a autoridade, mas ela também não pode ser confundida com autoridade, pois a essência da autoridade se pauta no reconhecimento inquestionável. Ao compreendermos a violência como uma transgressão dos padrões de civilidade, mediada pela força, quanto maior a concentração e direcionamento do uso da força, maior será a intensidade agressiva da conduta violenta. A violência, na perspectiva de Arendt (1994), expressa a deterioração da política, com a ausência da palavra e do discurso, expressões efetivas do exercício do poder como constitutivos sociais. A humanização das pessoas opera através da “palavra e do discurso” (ARENDR, 2006), pois é através deles que o homem presume a sua verdade. Segundo essa autora, o discurso se institui no âmbito da ação coletiva; sem esta ação o discurso vira pura conversa que manipula, mas não comunica; sem a comunicação pelo discurso não há transitividade. A violência aniquila a “palavra e o discurso”, ela não permite o falar, o ouvir, pautando-se apenas no ato agressivo. O discurso e a ação coletiva estão imbricados e são manifestações singulares da vida humana, e fazem do homem um ser político e constitutivo de um mundo comum e sem violência.

Nos nexos estabelecidos entre Estado, violência e organizações revolucionárias, há espaços para se refletir sobre as instituições sociais

que necessitam assumir responsabilidades pelo mundo, na perspectiva de Arendt (1994), reafirmando sua vinculação social transformadora através de práticas que estimulem a liberdade do pensamento e inibam ações desumanizadoras, assegurando a circulação da palavra e sua autoridade enquanto organização revolucionária que deve promover a inclusão da vida na política, que se institui nas relações entre os homens.

## 2- PODER E VIOLÊNCIA ATRAVÉS DE MICHEL FOUCAULT

Apresentando um campo teórico amplo em que a relação entre poder é analisada como uma forma de controle por meio de instituições sociais, Michel Foucault (1926-1984), filósofo francês, historiador das ideias, recebeu influências de Georg Hegel, Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, entre outros. Michel Foucault desenvolveu métodos arqueológicos e genealógicos que enfatizavam os jogos de poder na evolução do discurso na sociedade. As relações de poder são amplamente analisadas por ele, levando-o a defender que as relações de poder se encontram radicadas nas mais variadas dimensões da vida, este filósofo parte do pressuposto que o poder não é apenas repressor, mas também criador de verdades e de saberes, é onipresente no sujeito. Tal afirmativa nos leva a desconstruir estigmas a supostas negatividades em relação ao poder. As principais obras de Michel Foucault, são a “História da Loucura” (1961); “As palavras e as coisas” (1966); “Arqueologia do saber” (1969); “História da Sexualidade” (1976), que analisam o papel das instituições no disciplinamento dos sujeitos, em algumas de suas obras ele rastreou a genealogia de um corpo de conhecimento, compreendendo a origem dos discursos e o processo de construção dos conceitos.

Mesmo tendo estudado com profundidade as relações de poder, refletindo inclusive sobre a sua gênese, defende que não há uma teoria geral do poder, não o vê como *constructo* natural, mas como prática social constituída historicamente, e portanto, capaz de ser revista, reformulada e resignificada em seu próprio movimento relacional. Michel Foucault, defende que o poder não se detém, ele não existe, o que existe são práticas ou relações de poder, o poder é algo que se exerce, que se efetua. As relações de poder não se passam no mesmo nível da violência.

A violência não é um conceito próprio da filosofia foucaultiana, entretanto sua obra aponta caminhos para a sua problematização. Michel Foucault (1998) defende que a violência, se produz na dinâmica dos jogos de poder, que se mostram cada vez mais presentes na sociedade, envolvendo cada vez mais um número maior de pessoas, estruturando-se em terrenos incertos da vida social e transitando entre fronteiras do legal e ilegal, lícito e ilícito, formal e informal, ampliando a gravidade de dramas sociais como a exclusão social, a segregação urbana, a pobreza e a vulnerabilidade social. A noção de violência é, portanto, relativa, plural e contingente às circunstâncias históricas de sua manifestação; e é muitas vezes difusa, dificultando a sua circunscrição analítica. A violência atualmente aparece naturalizada na própria sociedade civil, quando os atos violentos não são mais “exceções”, mas manifestações práticas do cotidiano das pessoas, que normalizam gradativamente a ação violenta.

Ao analisar o processo de normalização da violência, Foucault (1998) afirma que ela é muitas vezes utilizada como meio de manutenção de relações de poder na dinâmica social. O processo de normalização incorpora distorcidamente a violência no âmbito das instituições sociais como uma conduta corriqueira e “aceitável”, o que supõe que a apreensão do sentido da norma implícita “às situações de violência” resulte das formas concretas como os indivíduos agem, em situações específicas, explicitando regras de poder (implícitas ou explícitas), de forma a compreender o fenômeno do ponto de vida das mudanças da ordem social e suas formas de reprodução.

Como manifestação e objetivação contraditória do movimento de construção/ desconstrução de relações sociais, o fenômeno da violência é influenciado pela mediação de aparelhos culturais, econômicos e políticos que atuam sobre a conduta humana e sobre a ordem social expressa em um campo de disputa, marcado por “relações de poder que influenciam comportamentos e permeiam as interações entre os grupos e as classes”. Ainda segundo, Michel Foucault, numa sociedade caracterizada por polarizações, a violência é percebida como um meio de adular a ordem vigente e produzir mecanismos de controle alternativos para impor sua força que desagrega e agrega, desconstrói e constrói novas ordens e representações sociais.

E nesse jogo social, a violência empodera ou vulnerabiliza indivíduos, fortalece ou dissolve grupos. Associada ao funcionamento das redes de poder, mas nunca confundida como o próprio poder, a violência mostra-se presente na construção da própria sociedade e na construção das relações interpessoais e institucionais. A sociedade se estrutura com base em relações econômicas e relações de reprodução cultural que, por sua vez, expressam relações de poder. Conforme indica Foucault (2003), as relações de poder são constitutivas da sociedade e estão presentes nas relações humanas, nas contradições de classes, de sexo, de gênero, de etnia, nas interações simbólicas, culturais, institucionais, profissionais e afetivas. Mesmo se relacionando com o Estado, o poder não deve ser analisado como algo preso e diretamente pertencente ao Estado. O exercício do poder, para Foucault (1998, p. 24), consiste em “conduzir condutas”, e essas são, ao mesmo tempo, um ato de “conduzir” os outros e a maneira de se comportar num campo social mais ou menos aberto, de possibilidades.

### **3- O HOMO SACER E A VIOLÊNCIA EM GIORGIO AGAMBEN**

Em perspectiva similar, mas não completamente coincidentes a de Hannah Arendt e Michel Foucault, Giorgio Agamben, realizou pesquisas nos rastros deixados por estes dois filósofos contemporâneos, utilizando-se de pressupostos arqueológicos que subsidiaria a produção de campos de tensões polares, a exemplo de democracia e totalitarismo. Este filósofo recebeu influências de Martin Heidegger, Walter Benjamin, Carl Schmitt, e questionou inclusive a filosofia, ao que se refere ao modo pelo qual ela deveria responder às questões práticas e teóricas ao mesmo tempo. Os trabalhos mais conhecidos de Giorgio Agamben incluem sua investigação sobre as definições de “Estado de exceção” e “Homo Sacer”. Entre suas principais obras se destacam: “Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua” (1995); “O que resta de Auschwitz? ” (1998); “O Estado de Exceção” (2005); Linguagens e a Morte (2006); O reino da Glória ( 2011). O entendimento do Estado e da ação política na contemporaneidade se destacam entre as principais contribuições de Giorgio Agamben, assim como, os efeitos das lacunas e suspensões da democracia e do direito, a arbitrariedade a serviço da concentração de poder e da violência.

Para Giorgio Agamben, a violência é uma irrupção do exterior que tem por efeito imediato a negação da liberdade daquele sobre quem é exercida, de modo algum pode trazer à luz a espontaneidade criativa interior da sua vítima. O pensador defende que a questão da violência e da política foi colocado em termos ambíguos, tendo em vista que há linguagem clássica da política, a palavra, mobilizadora do diálogo e da persuasão são princípios que devem direcionar as decisões coletivas. O atributo essencial da política seria o uso da palavra e da verdade como meio para tomada de decisão, diferente da violência que aniquila a palavra e a substitui pelo uso da força. A linguagem da política em seu sentido clássico é a não-violência.

Na contemporaneidade, a experiência da política é totalmente diferente da clássica grega, há um conjunto de alterações e capturas no sentido da política, que inevitavelmente restringiu a legitimidade de sua linguagem através da palavra e da verdade, ou seja, o desmantelamento da concepção grega da política, introduziu a ameaça da violência na linguagem política, através da manipulação das consciências fez com que violência e linguagem se tornasse parte integrante da teoria da violência.

O pensamento de Giorgio Agamben, nos leva a compreender que as experiências políticas contemporâneas, contribuíram para a inclusão da condição violenta no âmbito do Estado, em que a própria persuasão torna-se violência, tendo em vista que a mentira foi introduzida de forma vertical na construção do discurso destorcido na esfera política. As verdades políticas perderam o seu poder, assim como a sua prática através do exercício do Estado.

A ordem moderna é pensada através de Giorgio Agamben (2011), como uma máquina bipolar, uma máquina governamental que articula: soberania-poder; direito-economia; lei-norma; decisão-providência; glória-gerenciamento; liturgia/política-procedimentos; aclamação-consenso formal. A máquina biopolar, operacionalizadora da forma de governo, faz que a política moderna se converta em biopolítica, que captura a vida humana não que é a sua essência. Esta captura transforma a vida num produto gerenciável, lucrativo e de grandes efeitos multifacetários para o dispositivo de poder.

Em sua compreensão sobre o Estado contemporâneo, Agamben reconstitui o paradoxo do poder político através da noção de

Estado de exceção, partindo do pressuposto de que para defender a ordem, necessita-se aceitar a vontade soberana, com poder de suspender essa mesma ordem. No Estado de Direito, todos são iguais perante a lei, ao decretar a exceção se suspende o direito vigente. Ao decretar a exceção se suspende o direito vigente, e o direito perde o vigor. A exceção se decreta sempre sobre as pessoas. A vida das pessoas que caem sob a exceção ao serem despojados dos direitos, ficam num estado de “vida nua.” A exceção é o abandono do sujeito na esfera do direito, o direito é suspenso, ao suspender o direito a vida não fica simplesmente excluída, ela fica capturada numa zona de anomia. Na exceção se abre um espaço anômico em que a vida fica fora de todo o direito – capturada em uma zona em vazio. Não está fora da norma, mas excluída pela mesma: “inclusão-exclusão”. A exceção é o dispositivo biopolítico originário que captura a vida pela exclusão que captura a vida pela exclusão e a exclui na captura. Na operacionalização da exceção, o poder soberano substitui as lógicas da governamentalidade e atua sobre a vida.

Talvez uma das maiores contribuições de Giorgio Agamben, no âmbito das reflexões sobre a violência, se encontrem em sua análise na relação estabelecida entre o Estado de exceção, poder soberano e o *Homo Sacer*. No âmbito da exceção, insurge a figuração do homo sacer, aplicada à vida abandonada, condenada ao bando, a vida nua, condenada à matabilidade impune. As pessoas que caem sob a condição do *Homo Sacer*, estão fora do direito, sem condenação legal, mas vulneráveis a toda violência. O poder soberano age sobre a vida nua, abandonada pelo direito e maculada como uma vida bandida. Para Giorgio Agamben, ninguém é isento de ser enquadrado como *Homo Sacer*, quando o direito é suspenso. (AGAMBEN,2003). Nesta relação o soberano transforma o *Homo Sacer*, em um objeto de violência que excede tanto a esfera do direito quanto à do sacrifício, estabelecendo assim a condição violenta do Estado.

A figura do *Homo Sacer*, teorizada por Giorgio Agamben (2003), é importante para compreender o estatuto do soberano através de uma relação fundante entre quem possui o exercício da soberania e quem não a possui. O poder soberano decide quem será o *Homo Sacer*, sua figura é constituída na própria produção do Estado-Soberano, situação

que torna imprescindível uma compreensão do *Home Sacer* associada ao controle deste Estado.

A relação entre poder soberano e o *Homo Sacer*- compreendida como uma figura do direito romano, sinônimo da vida matável que não merece ser vivida – a vida nua é de total dominação, ao se proliferar no território da exceção, a vida abandonada é aniquilada em suas possibilidades de ação política, habita uma zona de indiferenciação – fora do espaço jurídico-político, sem lei e sem circunscrição geográfica – que a exclui ao mesmo passo que a inclui pelo controle. No diagrama da exceção, que a vida nua se integra, a vontade soberana, tem poder ilimitado.

O Estado de exceção, em que a vida nua é ao mesmo tempo excluída e capturada pelo ordenamento, constitui na verdade o fundamento oculto sobre o qual repousava o inteiro sistema político; quando as suas fronteiras se esfumam e se indeterminam, a vida nua que o habitava libera-se na cidade e torna-se simultaneamente o sujeito e o objeto do ordenamento político e de seus conflitos, o ponto comum tanto da organização do poder estatal quanto da emancipação dele (AGAMBEN, 2003, p. 16/17).

A vida nua é incluída através de sua exclusão. Neste jogo inclusivo-exclusivo, o ser vivente é violentado e colocado a mercê de um poder soberano que se atrela às iniciativas do capital neoliberal, que tem objetivo de regular as atitudes do poder político, fazendo com que ele legisle a serviço do mercado. A política social começa a ser gerenciada para garantir que o mercado funcione com fluidez. Assim, a vida nua figurada<sup>4</sup> nos pobres, deserdados e excluídos, compõe um quadro de corpos despossuídos e gerenciados por um poder soberano que decide desde a forma de inserção destes corpos no mercado até o estar-vivo ou o estar-morto.

O poder soberano decide sobre a vida nua, e para isto se utiliza de mecanismos que remetem ao bio-poder e a bio-política e suas crescentes implicações sobre a vida natural, utilizando estratégias de controle que calculam as formas de inclusão e exclusão, de vida e morte. Neste contexto, o poder soberano parece entrar em um paradoxo, no qual a suspensão da lei, coloca o soberano fora da lei e acima de suas prescrições.

---

<sup>4</sup> A vida nua não se resume a este tipo de figuração, contudo, meu objetivo é de aproximação e adequação a contextos de “atores sociais” que se encontram em situação de exclusão social.

Dentro do paradoxo enunciado o poder soberano se consagra como o que suspende a lei e decide sobre o estado de exceção. Segundo Agamben, ao indicar uma vida absolutamente matável, que sub-existe na ausência da lei, o soberano transforma o *Homo Sacer*, em um objeto de violência que excede tanto a esfera do direito quanto à do sacrifício. A ação violenta é soberana<sup>5</sup> e funda-se sobre a inclusão-exclusiva da vida nua no Estado. A violência soberana e o Estado de Exceção que ela instaura não aparecem, portanto, no ensaio, e não é fácil dizer onde eles poderiam colocar-se com relação a violência e o direito (AGAMBEN, 2003, p. 72).

Na concepção de Agamben (2002), o indivíduo que tem negada a sua existência política encontra-se encerrado na existência biológica, diferenciado, excluído e violentando pelo não acesso a uma vida digna. Neste contexto de ausência da política, o autor incorpora, na discussão da violência, compreensões sobre o Estado, o poder soberano e sua força deliberativa no desenho dos limites da inclusão e da exclusão do indivíduo na vida política. Agamben (2004), ao analisar a estrutura da soberania no mundo atual e sua correlação com a condição violenta do Estado, resgatou a noção de Estado de exceção, que se define: “como um regime da lei no qual a norma vale, mas não se aplica (porque não tem força), e atos que não possuem o valor de lei adquirem sua força. A força de lei flutua como um elemento indeterminado que pode ser reivindicado ora pela autoridade do Estado, ora pela autoridade de uma organização revolucionária”. (AGAMBEN, 2002, p. 29).

Ao refletir sobre o “Estado de exceção” e o poder soberano, Agamben (2004) apresenta considerações relevantes na discussão sobre violência, tendo em vista que o “Estado de exceção” é desenhado como uma relação presente na origem da política; tal relação trata da delimitação entre o que está incluso e excluído da política, do direito e da normalidade. Assim, a exclusão da vida na política corresponde à inclusão da vida incivilizada e violenta. O “Estado de exceção” mobiliza o poder de dar e retirar a condição de ser político, não se configurando em um ambiente ditatorial, mas em um espaço vazio de direitos. O poder soberano, no contexto de um “Estado de exceção”, tem o arbí-

<sup>5</sup> Cf. AGAMBEN (2003, p. 72) A violência soberana e o Estado de Exceção que ela instaura não aparecem, portanto, no ensaio, e não é fácil dizer onde eles poderiam colocar-se com relação a violência que põe o direito e aquela que o conserva.

trio de conduzir sobre a vida e a morte, produz zonas de indiferença, confundindo violência e direito, cria espaços de indistinção dentro do próprio Estado. Esses espaços, segundo Agamben (2002, p. 72), dissolvem as determinações do direito, que passam a ser suspensas, e nas lacunas deixadas pela ausência da lei e da regra, se produz a vida nua, compreendida como a vida restrita à sua dimensão biológica, marcada como condição apolítica e destituída de quaisquer direitos.

As relações entre *Homo Sacer*, poder soberano, Estado de exceção, biopoder e neo-liberalismo é de coexistencialidade. Segundo Agamben (2003, p.34) “o desenvolvimento e o triunfo do capitalismo não teria sido possível, nesta perspectiva, sem o controle disciplinar efetuado pelo novo bio-poder, que criou para si, por assim dizer, através de uma série de tecnologias apropriadas, os corpos dóceis de que necessitava”.

A evolução da sociedade da disciplina para a sociedade do controle, acontece para atender a demanda de uma sociedade na qual as técnicas de dominação e submissão deveriam acompanhar a sofisticação do mercado e da tecnologia. O caminho encontrado pelo soberano foi o deslocamento do poder para o domínio da vida, em um novo quadro, onde as prescrições jurídicas fossem suspensas, para um aniquilamento completo da vida política de grande parte dos seres vivos.

O avanço da teorização de Giorgio Agamben em o *Homo Saceré*, portanto, o de contestar a passagem do modelo jurídico-institucional de dominação ao modelo biopolítico. Na contestação viabilizada por Agamben, a vida nua surge, localizada em um Estado de exceção, como uma categoria criada para o livre exercício do poder soberano sobre aqueles que sub-existem em um mundo onde o direito existe, mas não se efetiva. Podemos nos referir aos milhares de seres vivos, que através da vida nua se figuram nos campos de concentrações, cortiços, favelas etc., lugares onde a exceção além de regra é paradoxalmente a única forma de inclusão. A vida nua, se instala onde a ausência da lei é norma, espaços por excelência do descaso político e da ação gerenciada dos programas humanitários de assistência<sup>6</sup>. Luga-

---

<sup>6</sup> Cf. ZIZEK (2003, p.111) os excluídos não seriam somente os terroristas, mas todos aqueles que se colocam na ponta receptora da ajuda humanitária. O *Homo Sacer* de hoje seria o objeto privilegiado da biopolítica. “o que é privado da humanidade começa a ser sustentado por ela com desprezo.” [...]O autor ainda nos chama a atenção para o paradoxo dos campos de refugiados que recebem ajuda humanitária, expõe duas faces, “humana” e “desumana”.

res que para Agamben (2003) configuram o Estado de exceção, sendo espaços de exercício da biopolítica moderna. Conforme Žižek (2003 p.112), não basta enumerar os exemplos atuais do *Homo Sacer*: os *sans papiers* na França, os habitantes das favelas no Brasil e a população dos guetos afro-americanos nos EUA, etc. É absolutamente crítico completar essa lista com o lado humanitário sejam as figuras modernas do *Homo Sacer*.

Em um mundo onde todos correm o risco de ser tornar *Homo Sacer*. Sem negar Michel Foucault, que sem dúvida se mostra presente nas entrelinhas do seu trabalho, Agamben faz uma complexa reflexão sobre o poder soberano que muito contribui nas compreensões do mundo atual. Para além, disso o autor nos provoca em relação ao sentido da vida, suas ponderações sobre a *Zoé* e *Bíos*<sup>7</sup>, nos convida a pensar sobre a vida, sobre as implicações de uma existência política, e sobre o sentido da cidadania, em um tempo no qual esta palavra parece esvaziar-se de sentido.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tratamento analítico da temática da violência é inesgotável e carregada de linguagens e representações próprias, não foi pretensão deste artigo tentar esgotá-la, mas esboçar as relações que o conceito de violência mantêm com algumas categorias importantes presentes no pensamento de Hannah Arendt, Michel Foucault e Giorgio Agamben, teóricos contemporâneos que elegeram à violência como foco central de seus estudos, mas que apresentam ferramentas analíticas que contribuem para o aprofundamento da discussão sobre violência, que como fenômeno se encontra entranhada em nossa estrutura social e permeia o tecido de nossos laços intersubjetivos.

Através do pensamento de Hannah Arendt e Michel Foucault, contrapomos as noções de poder e violência, afirmando que a mecânica instrumental da violência é avessa ao poder enquanto constructo coletivo, que por definição se institui relacionalmente entre pessoas livres, diferente da violência. O poder pode ser confundido como po-

<sup>7</sup> Cf. (AGAMBEN, 2003, p.11) A *Zoé*, indica a vida natural, que exprime o simples fato de estar vivo, incluindo aqui todos os seres vivos( animais, homens e semi- deuses); e o *Bíos* – indica a maneira de viver dos indivíduos ou de grupos.

tência e se transformar em extensão da violência, quando é utilizado para obter a sujeição e a domesticação do outro. Foi explícito no artigo que o poder é oriundo das relações sociais e se elabora através de ações externas, é geralmente compreendido e utilizado como potência mobilizadora da força, que é o substrato da violência

A violência muitas vezes se utiliza da potência, para afirmar as diferenças que hierarquizam e discriminam os homens, fortalecem os estigmas e ampliam as desigualdades sociais, e dilui o espaço público como lugar do diálogo, aniquilando o entendimento entre os homens pelo uso da palavra. O verdadeiro sentido do poder deve ser compreendido como possibilidade de reverso dessas situações, quando concebido como instrumento político de empoderamento das minorias sociais, ressignificador de práticas e restituídor da ação coletiva.

A contribuição de Giorgio Agamben, mobiliza uma reflexão sobre o poder soberano e o esvaziamento do sentido clássico da política, aproximando-se da noção de política de Hannah Arendt, no que se refere a sua ação libertadora e acionada através da palavra. O poder é um elemento indispensável da política, a adulteração da política, obviamente estrangula o sentido do poder e o transforma em potência. Tanto Hannah Arendt, como Michel Foucault e Giorgio Agamben, acreditam que a violência se instituiu e se fortaleceu na contemporaneidade, com a deterioração do sentido clássico e libertador da política, tendo em vista que a exclusão da vida política, implica a inclusão na vida violenta e o fortalecimento do Estado de exceção, que para Giorgio Agamben se tornou uma categoria importante para entender a lógica do poder, seus arcanjos, pois no limiar da exceção se revela os estreitos vínculos que unem a soberania ao direito, o poder soberano à ordem social.

A exceção, como dispositivo biopolítico é a suspensão da norma é o inverso da super normatização da vida. A exceção é uma possibilidade sombria que paira sobre todas as vidas e pessoas que por algum motivo possam ser uma ameaça para a ordem social. A exceção é operativa e coloca a vida humana numa condição de fragilidade total, que possibilita o controle social da vida. Quanto mais ampla seja a exceção, mas absoluto será o controle social. A possibilidade de controle social, torna a exceção um dispositivo biopolítico de governo. A exceção confere a possibilidade do governo total (tecnologia de governo).

O poder soberano e suas relações instituídas com o Estado de exceção, e construção figurativa do Homo Sacer, se institui em um momento de deterioração da política, da palavra e da verdade, tal fenômeno, captura a noção de poder e a coloca como potência a serviço de um Estado de exceção, que desumaniza através da suspensão do direito e da cidadania. A violência como uma prática desumanizadora é normalizada, banalizada e instrumentalizada através de uma racionalidade direcionada a fins, não sendo um ato natural, mas contingente a um acúmulo histórico de sequestros e subversões de linguagens e sentidos, distorcidamente a violência se insere no funcionamento social e se difunde de forma a dificultar a sua circunscrição e ampliando sua força agressiva nas “vidas nuas” e “infames” de uma sociedade onde o “direito a ter direito” é subvertido através de dispositivos apolíticos de capturas e subjugação.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

\_\_\_\_\_. *O Reino da Glória – por uma genealogia teológica da economia e do governo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. 11. ed. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. *O que é Política?* Tradução Reinaldo Guarany. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

\_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém*. Um relato sobre a banalidade do mal. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *Sobre a violência*. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

\_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

FOUCAULT, Michael. *Microfísica do poder*. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e punir. História da violência nas prisões*. São Paulo: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. 12. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *A governamentalidade*. Ditos e Escritos IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

MUCHEMBLED, Robert. *História da violência: do fim da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

ZIZEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do Real!*: São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

# O cuidado com o mundo: o ponto central da política na perspectiva de Hannah Arendt\*

**Fábio Abreu dos Passos**

*Instituto de Ensino Superior Presidente Tancredo de Almeida Neves*

Estudar o conceito de mundo no âmbito da filosofia política de Arendt<sup>1</sup> assinala uma possibilidade de reconciliar pensamento e ação, uma vez que, em nosso entendimento, essa autora conseguiu ir além das concepções fenomenológicas tradicionais, sobretudo as de seu mestre, Heidegger, e, assim, desfez a tensão originária entre essas duas atividades humanas, tensão inaugurada, segundo Arendt, a partir da condenação de Sócrates pela Democracia ateniense.<sup>2</sup> Desfeita essa tensão, compreendemos que a política poderá se voltar para o ponto central de sua atividade: cuidar do mundo e não dos homens, pois o mun-

---

\* Agradeço à FAPEMIG (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais) pelo auxílio financeiro para o fomento da pesquisa que culminou na elaboração desse artigo.

<sup>1</sup> Segundo André Duarte, “O conceito de ‘mundo’ refere-se àquele conjunto de artefatos e de instituições criadas pelos homens, os quais permitem que eles estejam relacionados entre si sem que deixem de estar simultaneamente separados” (DUARTE, 2000, p. 101).

<sup>2</sup> No dizer de André Duarte, “A tensão originária entre filosofia e política demonstra dois modos distintos de ser-no-mundo dos quais um é marcado pela ‘solidão’ constitutiva e o outro pela ‘pluralidade’ constitutiva, donde o tradicional desgaste da lente filosófica ao focar a atividade política”. Essa tensão, segundo a leitura que Duarte faz do pensamento arendtiano, foi inaugurada pela condenação de Sócrates, fato que fica comprovado quando “Arendt afirma que ‘o abismo entre filosofia e política abriu-se historicamente com o julgamento e a condenação de Sócrates [...] Nossa tradição do pensamento político teve início quando a morte de Sócrates fez Platão desencantar-se com a vida da *polis* e, ao mesmo tempo, duvidar de certos princípios dos ensinamentos socráticos” (DUARTE, 2000, p. 162).

do sem homens é uma contradição em termos. É sobre essa temática, a reconciliação entre filosofia e política e o consequente “reencontro” da política com seu ponto central, que versará o presente artigo.

As reflexões arendtiana acerca do conceito de mundo e sua relação com o ponto central da política estão inseridas dentro do ambiente dos acontecimentos da Era Moderna que levaram à crise em relação ao cuidado do mundo e a impossibilidade de se responder à pergunta “o que é política”. Este ambiente possui as marcas da vitória do *animal laborans*, pois, segundo Arendt, a atividade do trabalho não é capaz de preservar e cuidar do mundo. Assim, percebe-se que o século XX mostrou-se como o melhor dos palcos para a vitória do *animal laborans*, pois o consumo e, concomitantemente, a busca do que é útil e necessário tornaram-se as características principais da Modernidade. Isso significa que a atividade que dita a vida humana, a partir desse momento, é aquela que outrora fora relegada à esfera privada, local onde o homem, refugiado da forte luz da publicidade, podia *trabalhar*, ou seja, realizar a atividade que lhe proporcionava a manutenção de sua vida biológica, bem como a da sua espécie. Essa atividade determinística resume-se ao metabolismo do corpo humano consigo mesmo, cujo ciclo repetitivo tem como tarefa a manutenção da vida, sendo assim apartada do contato com o mundo e da preocupação em preservá-lo. Contudo, devemos elucidar o fato de que o descuido para com o mundo não se constitui como um fenômeno exclusivo da Modernidade, pois outros momentos da história também ratificam essa postura diante do mundo, tal como atesta a Idade Média,<sup>3</sup> quando os homens sacrificaram o estar à vontade no mundo por seu anseio de libertar-se dos desejos e necessidades da carne, ou seja, pelo afã de alcançar a salvação eterna. Assim, segundo Arendt, na Idade Média “a vida terrestre é determinada pela morte, pelo seu fim, pelo fato de ser efêmera e mutável; o bem da vida não pode ser aí encontrado” (ARENDT, 1997, p. 30). Todavia, o descuido para com o mundo alcançou seus limites com o surgimento das sociedades de massa na Modernidade, nas quais os homens se voltam para a preservação de si mesmos e de sua espécie.

---

<sup>3</sup> “[...] dans le christianisme, l’homme faisait consciemment en sorte d’être presque un apatride sur la terre, c’est-à-dire la perte de la patrie immortelle des mortels, s’est pourtant accomplie” (ARENDT, 2007, p. 165).

Devemos ressaltar que o fundamento de nosso estudo tem como base a assertiva arendtiana, contida em um de seus ensaios que foram reunidos com o título *A dignidade da política* (ARENDT, 2002, p. 87), na qual a autora diz que o conceito heideggeriano de mundo pode ser compreendido como um passo para sair da dificuldade que a filosofia tem em enxergar o homem para além da perspectiva singular, que parece ser uma prerrogativa da política. Essa assertiva aponta para o fato de que as significações filosóficas das estruturas cotidianas, as quais demonstram que o homem, antes de tudo, deve ser compreendido como ser que existe junto com outros homens, necessitam articular-se às implicações políticas, o que, para nossa autora, não foi realizado por Heidegger,<sup>4</sup> que vê no encontro dos entes em um mundo comum a possibilidade da “queda” do *Dasein* pela oposição entre a ipseidade autêntica e inautêntica do “On”.

### PRIMEIRO PASSO: TRANSPONDO O ABISMO

Assinalar uma possível reconciliação entre pensamento e ação, entre filosofia e política, equivale a apontar para uma revitalização da filosofia política e, conseqüentemente, para a possibilidade de responder à indagação arendtiana acerca de “O que é política?”.

Nessa perspectiva, o conceito de mundo deve ser visto como uma possibilidade de se rever a relação entre filosofia e política, a qual foi cindida, segundo Arendt, desde a condenação de Sócrates. Para tanto, é necessário percorrermos os caminhos que elucidam os eventos que proporcionaram a abertura do abismo que separou a política da filosofia e como esse abismo pode ser superado ao se compreender que a vida humana sempre deve ser entendida pelo prisma da pluralidade, a partir do conceito de mundo.

---

<sup>4</sup> A significação heideggeriana de mundo, na qual ele salienta que este se configura como a abertura e projeto do *Dasein*, encontra-se, fundamentalmente, em sua obra *Ser e Tempo*. Nela, Heidegger diz que: “A presença [...] está e é ‘no’ mundo, no sentido de lidar familiarmente na ocupação com os entes que vêm ao encontro dentro do mundo”. Assim, “O ser-no-mundo e com isso também o mundo devem tornar-se tema da analítica no horizonte da cotidianidade mediana enquanto modo de ser *mais próximo* da presença. Para se ver o mundo é, pois, necessário visualizar o ser-no-mundo cotidiano em sua sustentação fenomenal” (HEIDEGGER, 2009, p. 158 e 113).

Assim, também é necessário esclarecer, em seus elementos constitutivos, o conceito de mundo de Hannah Arendt, demonstrando como esses elementos levam à uma superação do hiato entre filosofia e política. Além disso, deve-se demonstrar que o conceito de mundo perpassa as obras de Arendt, constituindo um pano de fundo sem o qual as reflexões dessa autora não podem ser compreendidas em sua inteireza.

Nessa franja argumentativa, com a condenação de Sócrates pela democracia ateniense, Platão, desiludido com os caminhos que a política de Atenas tomara, desenvolve, na perspectiva arendtiana, um sistema filosófico-político, no qual a política é vista de fora, de um ponto distante pela filosofia. Esta postura analítica inaugura não somente um tipo de discurso que procura determinar as ações políticas de um ponto distante, evitando que o imprevisível se manifeste, mas também abre um fosso, um abismo que separou a filosofia da política, os que pensam dos que agem o que, no entendimento de Hannah Arendt, legou uma funesta herança à filosofia política, pois a partir desse instante, a política não é mais analisada de dentro de seus “muros”, mas, ao contrário, ela é vislumbrada pelos olhos dos “filósofos profissionais”, que estão seguros em suas torres de marfim.

É nessa perspectiva que podemos dizer que o conceito de mundo em Hannah Arendt pode ser apreendido como uma tentativa de reatar uma relação que há muito se perdera: a relação entre filosofia e política, uma vez que a baliza dessa relação é o conceito de pluralidade humana, o qual é fundamental para se ter ações políticas de homens em torno de objetivos comuns, e que também é antevista na atividade filosófica do pensar, que segundo Arendt, parafraseando Platão, é um “diálogo sem som do eu consigo mesmo”, demonstrando que uma diferença se faz presente na unidade. Em outras palavras, a pluralidade humana, elemento fundante da ação política, é antecipada pela atividade do pensamento, que se faz por um diálogo sem som, no qual se anteveem os possíveis pontos de vistas dos demais indivíduos.

Para refletir acerca do conceito de mundo arendtiano, é necessário abordar as análises fenomenológicas de Husserl e Heidegger, mestres com os quais Arendt manteve contato ao longo de sua vida,<sup>5</sup> as

<sup>5</sup> Devemos lembrar ao nosso leitor que, além da influência que os pensamentos de Edmund Husserl e Martin Heidegger tiveram na construção da obra arendtiana, Karl Jaspers também merece menção, uma vez que esse autor terá uma forte ligação com a obra e a vida de Han-

quais demonstrarão o quanto a formação filosófica dessa pensadora irá acompanhá-la no transcórre de suas reflexões. Nesse sentido, o cotejamento entre os pensamentos de Husserl, Heidegger e Arendt perpassa nossas reflexões, o que demonstra o quanto o conceito de mundo em Hannah Arendt foi influenciado por esses pensadores.

Contudo, devemos ressaltar que não é nosso propósito fazer uma leitura pormenorizada das concepções de Husserl e Heidegger acerca do conceito de mundo, bem como sobre os temas que lhe dão suporte. O que procuramos fazer é detectar quais são os elementos das filosofias de Husserl e Heidegger que Arendt, a seu modo, ou rejeita ou deles se apropria, deixando claro que o fio condutor que irá nos guiar é o esclarecimento da função do conceito de mundo no pensamento de Arendt. Para tanto, iremos analisar o quanto a concepção arendtiana acerca do mundo possui influências fenomenológicas.

No que se refere a influencia de Heidegger sobre as análises arendtiana sobre o mundo, fundamentalmente as que apontam para a concepção da existência humana como ser-no-mundo, podemos, seguindo de perto as reflexões de Sylvie Courtine-Denami, dizer que:

Mesmo sem insistir em tal conceito [‘mundo’] e sem dele extrair todas as suas consequências, Heidegger, em seus últimos ensaios, tomou emprestado dos gregos o plural ‘os mortais’, em detrimento do termo ‘homem’, que evita cuidadosamente. Também cuidou de definir a existência como ser-no-mundo, esforçando-se em dar uma significação filosófica às estruturas da vida quotidiana, que permaneceriam incompreensíveis caso o homem não fosse compreendido como um ser ligado aos outros (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 137).

Assim, para Heidegger, a análise do mundo possui sua epifania na reflexão acerca do *Dasein*, que tem como estrutura fundamental o ser-no-mundo. Isso equivale a dizer que o *Dasein* é lançado em um mundo previamente dado, a partir do qual ele se realiza enquanto *Dasein*. É nesse sentido que, enfatizando o que apontamos acima, não é

---

nah Arendt. Contudo, para os propósitos desta obra, far-se-á necessário realizar um recorte analítico no qual iremos privilegiar o diálogo de Arendt com Husserl e Heidegger, para que possamos compreender como a distinção entre Terra e mundo, contida nas obras husserlianas e heideggerianas, bem como a analítica de Heidegger sobre a questão do mundo, obra de arte, bem como o ser-com-o-mundo e o ser-com os outros, perpassa os escritos de nossa autora.

possível separar homem do mundo, assim como não é possível separar mundo do homem.

Já, no que tange às influências husserlianas sobre o pensamento de Hannah Arendt, estas aparecem sobre a roupagem da distinção entre terra e mundo. A distinção de Husserl de “Terra” e “mundo” aponta para o fato de que a “Terra” aparece como o solo natural sobre o qual os “diversos mundos” (pluralidade de povos, de governos, de instituições políticas...) são reificados, levando nossa autora a preconizar que “a pluralidade é a lei da Terra”.<sup>6</sup> É nesse sentido que podemos dizer que Husserl realiza um movimento de “voltar às próprias coisas”, no intuito de compreender que “o mundo da vida” (*Lebenswelt*)<sup>7</sup> constitui-se como o âmbito sobre o qual acontecem as vivências humanas, que aparecem como um constante pano de fundo, o qual toda análise tem às suas costas sem poder negá-lo ou desvencilhar-se dele quando se pretende realizar um exame técnico, um experimento científico, ou uma compreensão de cunho político.<sup>8</sup> Atrás dessas visadas, percebe-se que pulula um mundo artificial, criado pelas mãos humanas, que deve ser preservado para que possamos falar da existência de homens em seu sentido autêntico.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Segundo Canovan, “Unlike other animals, however, which live a natural life on the earth as it is given to them, human beings have constructed a world of their own over and above nature earth”. Assim, “Arendt’s concept of ‘the world’ as distinct from ‘the earth’ is one of the most characteristic aspects of her thought, with manifold political implications” (CANOVAN, 1992, p. 106 e 105).

<sup>7</sup> A constituição do mundo pressupõe a existência de outros homens. Esses apreendem um mundo a partir de perspectivas e de pontos de vista diferentes dos meus. No entanto, é o mesmo mundo que é assim constituído e apreendido. Suas visadas completam e enriquecem a minha percepção do mundo. Sem essa partilha e essa troca, isto é, sem a intersubjetividade, como apreensão de um mundo comum, nenhuma cultura artística, histórica ou política seria possível. É através da intersubjetividade que se elabora aquilo que Husserl irá designar por “o mundo da vida”, esse mundo previamente determinado, que toda a consciência encontra na sua presença originária e no qual ela se inscreve.

<sup>8</sup> “Todo o pensamento científico e qualquer problemática filosófica, portanto, põem os seus problemas no terreno desse mundo que é sempre já antes, que é já a partir da vida pré-científica” (HUSSERL, 2002, pp. 112-113).

<sup>9</sup> “O investigador da natureza não se dá conta de que o fundamento permanente de seu trabalho mental, subjetivo, é o mundo circundante (*Lebensumwelt*) vital, que constantemente é pressuposto como base, como terreno da atividade, sobre o qual suas perguntas e seus métodos de pensar adquirem um sentido” (HUSSERL, 2002, p. 90).

O mundo, para Arendt, seguindo de perto as reflexões de Husserl, revela um significado existencial. Ela afirma claramente que “a condição humana da obra é a mundanidade [*worldliness*]” (ARENDDT, 2010, p. 08). Com essa frase, percebe-se a existência de certa relação recíproca de condicionamento. De um lado, a condição da obra é a mundanidade, e de outro lado é pela atividade da fabricação do *homo faber* que o mundo torna-se possível. “O que quer que toque a vida humana ou mantenha uma duradoura relação com ela assume imediatamente o caráter de condição da existência humana”<sup>10</sup> (ARENDDT, 2010, p. 11.). Ainda nesse mesmo diapasão, nos reportamos a uma citação de Aquiles Zuben, que, ao desdobrar a analítica em torno da qual o mundo é fruto do trabalho humano, corrobora com uma questão importante para o nosso propósito, isto é, que, ao aproximar as análises arendtianas com as de Husserl acerca do mundo, necessariamente nos aproximamos das concepções de Heidegger sobre esse tema. Assim, para Zuben:

O mundo é fruto do artifício humano e ao ser instaurado instaura ao mesmo tempo a libertação do homem da natureza. Na obra cujo paradigma é a criação da obra de arte, o homem empenha-se em criar um mundo de objetos que sobrevive ao próprio homem. De certo modo, ao criar um mundo o homem tenta romper sua mortalidade ao mostrar que o que ele faz revela-se “imortal” ou pelo menos sobrevive por gerações. Esta durabilidade do mundo permite a H. Arendt entender que o homem é um ser mundano (*worldly*), um “ser-no-mundo” como diria Heidegger, vale dizer; o homem pertence ao mundo como a uma dimensão primordial (que o antecede e o sucede) que lhe dá estabilidade e segurança. O mundo é para H. Arendt algo que os homens têm em comum. Ela não entende o mundo no sentido físico. Ao contrário, o mundo é aquilo que faz com que o homem vença o nível do natural, da imersão biológica no reino da natureza. É exatamente pela atividade da obra que é inaugurada esta libertação. E mais, é o artifício do homem, o conjunto de sua obra, objetos e

<sup>10</sup> E mais: o “impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante. A objetividade do mundo – o seu caráter-de-objeto [*object-character*] ou seu caráter-de-coisa [*thing-character*] – e a condição humana complementam-se uma à outra; por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem as coisas, e estas seriam um amontoado de artigos desconectados, um não-mundo, se não fossem condicionantes da existência humana” (DUARTE *et al* (Org.), 2004, p. 167).

instituições que proporcionam aos homens uma morada. A construção do mundo resultou no que se convencionou denominar a civilização: instituições, monumentos, a cultura, a linguagem, as tradições, as artes, H. Arendt caracteriza o mundo como o espaço público “na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele” (C.H., p. 62) (ZUBEN, 2010, s.p).

Salientamos que as concepções fenomenológicas que influenciaram o pensamento arendtiano, entre as quais destacamos as que se referem ao conceito de mundo, aparecem inseridas em um quadro de crise da cultura europeia. Essa crise obscurece o fato de que a existência é fundamentada pela pluralidade e contingencialidade, ao contrário do que a Era Moderna apregoa: a homogeneização de ações e hábitos, na busca de se construir uma realidade pautada por causalidades inexoráveis e exatas da natureza ou da história, tais como as preconizadas pelas ideologias totalitárias.

Diante do que dissemos, nossa aposta é a de que a pluralidade constitui uma lei inexorável para os homens. Essa assertiva é antevista e antecipada pelo pensar, como foi exposto anteriormente, pois, na ativação dessa faculdade, há um diálogo do eu consigo mesmo, ou seja, o eu cindido em dois. Visto a partir de uma de suas características, ou seja, o fato de não perguntar se algo existe, mas o que significa sua existência, o pensamento configura-se como uma possibilidade humana de reconciliar-se com a realidade e cuidar do mundo, não de uma maneira teórica, mas vivencial. Dessa forma, a vida, vista pelo prisma do pensar, não é mais compreendida como um processo inflexível, que obedece às ordens que levam à preservação da espécie humana, mas como um conjunto de palavras e ações que devem possuir significação plausível, fazendo com que o mundo apresente uma “face decente” para nós mesmos e para todos os recém-chegados, os futuros habitantes do mundo.

Dizer que o mundo é compreendido filosoficamente como espaço da pluralidade humana, a qual é antecipada pela cisão do eu pensante em sua atividade incessante pela busca de significado, equivale a salvar o homem do risco da desolação. Em outras palavras, e seguindo as indicações de Arendt, a desolação pode ser descrita como um sentimento de nulidade, isto é, da sensação de desenraizamento, de não pertencimento a um mundo comum, pois o homem sente-se não so-

mente abandonado pelos outros, mas pelo seu próprio eu, parecendo que ele existe no singular. Segundo Arendt: “É apenas na desolação que me falta a companhia dos seres humanos e apenas a consciência aguda de tal privação garante realmente a existência do homem no singular” (ARENDR, 1997, p. 91). O sentimento de desolação impede que no futuro haja qualquer tipo de construção ou de preservação do já existente, pois faz com que os homens não se sintam pertencentes a um mundo comum, habitado por eles e pelos seus pares. Com isso, desvanece o sentimento de preservação e cuidado com o mundo. Nessa perspectiva, o diálogo do dois-em-um preserva os homens desse sentimento de deserto, ao asseverar que “a pluralidade é a lei da Terra”. O diálogo do eu consigo mesmo ratifica a certeza de que a pluralidade é a característica principal do mundo, pois não somos somente um quando ativamos o pensar, mas somos dois-em-um, em interação com os demais indivíduos ao antecipar diferentes pontos de vista, demonstrando haver uma relação entre filosofia e política.

Na esteira arendtiana, vislumbrar o mundo pela ótica da pluralidade significa dotar de um estatuto de dignidade próprio o espaço de encontro e de realização da diferenciação humana, pois demonstra que o mundo não deve ser compreendido como o lar de um único povo, mas sim como a morada de uma multiplicidade de etnias e culturas. Isso porque, segundo Arendt, “quanto mais povos, mais mundos” (ARENDR *apud* COURTINE-DENAMY, 2004, p. 114). Essa morada da multiplicidade deve ser recuperada e preservada como *locus* da vida dos homens, para que o ente que nela habita possa continuar a ser descrito usando-se o substantivo “homem” no plural. Esses “plurais” vivem o intervalo de tempo entre seu aparecimento e seu desaparecimento em um lar que os precedeu e que irá continuar a existir após suas partidas. Nessa perspectiva, a mais importante tarefa que o mundo deve cumprir é oferecer aos mortais um abrigo mais permanente e estável que eles mesmos. A durabilidade do mundo permite que os homens possuam uma identidade, algo de permanente em meio às constantes mudanças da vida, um abrigo diante das intempéries de suas existências, ou seja, uma morada a partir da qual possam reconhecer-se como humanos, pois o mundo é a marca indelével de que somos seres que constroem história e cultura.

## SEGUNDO PASSO: O CUIDADO COM O MUNDO

Hannah Arendt, em vários momentos, alerta que a política tem como ponto central o cuidado com o mundo e não com o homem, pois visar o homem sem o mundo é um equívoco, na medida em que somos seres *no* e *do* mundo. Quando Hannah Arendt alerta para o fato de que a política tem como ponto central o cuidado com o mundo e não com os homens, pois visar os homens sem o mundo é uma contradição em termos, na medida em que somos seres *no* e *do* mundo.

Para lançarmos luz sobre o ponto central da política na perspectiva arendtiana, devemos nos reportar ao interesse pela política na contemporaneidade. Este interesse aparece com o findar da Segunda Guerra Mundial e, fundamentalmente, com as experiências políticas dos regimes totalitários que, entre suas ações perturbadoras, procurou, sobretudo nos campos de concentração, não apenas exterminar pessoas, mas eliminar a espontaneidade como expressão máxima da condição humana,<sup>11</sup> como vimos anteriormente.

Diante desse quadro, os filósofos se viram na necessidade de pensar a política a partir dos próprios eventos políticos, e não contemplá-los de suas “torres de marfim”.<sup>12</sup> Esse, segundo Arendt, pode ser considerado como “o resultado mais importante e fértil do novo interesse filosófico pela política” (ARENDT, 2002, p. 77).

Esse resultado aponta para uma nova filosofia política, que se volta para o interesse pela imprevisibilidade e irreversibilidade que caracterizam a ação humana na política, consiste em uma nova postura desses homens frente às ações que acontecem na esfera pública. Essa nova postura se caracteriza por repensar a relação entre pensamento e ação, olhando o mundo como o lugar de aparências, no qual a exis-

---

<sup>11</sup> Segundo Arendt, “Os campos destinam-se não apenas a exterminar pessoas e degradar seres humanos, mas também servem à chocante experiência da eliminação, em condições cientificamente controladas, da própria espontaneidade como expressão da conduta humana, e da transformação da personalidade humana numa simples coisa, em algo que nem mesmo os animais são; pois o cão de Pavlov que, como sabemos, era treinado para comer quando tocava um sino, mesmo que não tivesse fome, era um animal degenerado” (ARENDT, 1989, p. 488-489).

<sup>12</sup> Segundo Hannah Arendt, “Muitas filosofias políticas têm origem em uma atitude negativa e por vezes hostil do filósofo em relação à *polis* e a todo o domínio dos assuntos humanos” (ARENDT, 2002, p. 73).

tência humana é garantida e as ações e palavras humanas são imortalizadas. Além disso, é dotar com um grau de dignidade uma esfera que garante, em seu seio, a possibilidade de que o homem seja visto e percebido como um sujeito plural, que é antecipado pela faculdade de pensamento,<sup>13</sup> na atividade silenciosa do dois-em-um, que tira a “prova dos nove” de que a “pluralidade é a lei da Terra”.

O motivo pelo qual pensadores contemporâneos se voltaram, com mais interesse, para a filosofia política, pode ser explicado pelo fato de que, diante das espessas trevas que encobriram o mundo no século XX, as quais fomentaram regimes políticos totalitários, o mundo necessitava ser ressignificado. Assim, tendo o totalitarismo ameaçado destruir os “mundos”, fazia-se necessário reconciliar-se com um mundo fora dos eixos, que há tempos perdera o estatuto de ser o alicerce seguro que viabiliza a construção de conceitos e entendimentos. Essa nova trilha de pensamento procura dotar o mundo com o grau de dignidade próprio a ele, ou seja, um lugar de aparências, que manifesta a vida humana em sua inteireza.

Ao seguirmos o “fio de Ariadne”, que no interior de nosso artigo se apresentou como a “pluralidade humana”, vislumbramos, pela ótica de Hannah Arendt, que há uma possibilidade de dotar com um grau de dignidade o mundo, pois se compreende que o mundo é obra das mãos humanas, que deve ser compreendido em sua completude constitutiva, ou seja, como um lugar de aparição de uma multiplicidade de aparências que, em seu conjunto, fomentam cultura, estabilidade e possibilidade de ações políticas em seu seio.

Esta elevação na estatura da compreensão de mundo abre uma via para se pensar uma “nova filosofia política”. Nessa perspectiva, alguns pensadores que se debruçaram na análise da política nos séculos XX e XXI apontam, de maneira explícita ou velada, a impossibilidade de se construir uma filosofia política. Entre esses pensadores está Leo Strauss (1899-1973), o qual adverte para a crise de valores e, conseqüentemente, a impossibilidade de haver uma filosofia política

---

<sup>13</sup> Nas palavras de Hannah Arendt, “Seria crucial para uma nova filosofia política uma investigação sobre o significado político do pensamento, isto é, sobre o significado e as condições do pensamento para um ser que jamais existe no singular e cuja pluralidade está longe de ser explorada quando se acrescenta uma relação Eu-Tu à compreensão tradicional do homem e da natureza humana” (ARENDDT, 2002, p. 89).

na contemporaneidade.<sup>14</sup> Contudo, esse tipo de advertência não encontra lugar fecundo no interior da obra arendtiana acerca da filosofia política. A nosso ver, quando apontamos para uma reconciliação entre pensamento e ação, entre filosofia e política – reconciliação que, em nosso entendimento, perpassa várias obras de Hannah Arendt –, acreditamos que essa nossa leitura do conceito de mundo em Arendt nos faz vislumbrar um novo tipo de filosofia política, e é exatamente essa linha argumentativa que se constitui em um fato que se foi descortinando ao longo desse texto.<sup>15</sup>

Devemos entretanto salientar que Arendt reconheceu que certos “autores” da política foram capazes de apreender conceitualmente a verdadeira natureza do domínio político. Entre eles estão Maquiavel, Montesquieu e Tocqueville. Podemos dizer que esses autores, cada um à sua maneira, apontaram para vias que possibilitariam “transportar” o abismo que por séculos separou a filosofia da política. Esses autores formularam autênticas filosofias políticas, ou seja, pensaram a política não de pontos distantes da política, mas a partir de dentro, alimentando suas reflexões com os fatos que, em seu conjunto, formam as ações políticas de homens engajados em assuntos comuns. São esses autores que permitiram a Arendt pensar a transposição do abismo em face dos “tempos sombrios”.

O que estamos apontando, quando dissemos que o conceito de mundo em Hannah Arendt constrói uma ponte que supre o abismo que por séculos distanciou a filosofia da política, é para o fato de que essa ponte também permite repensar uma filosofia política ou, por que não dizer, pensar uma filosofia política que tenha sua construção erigida no interior do espaço público e não seja desenvolvida no interior das paredes que circunscrevem as “torres de marfim” dos “filósofos profissionais”. Em nosso entendimento, uma filosofia política autêntica deve-se caracterizar como uma significação da política a partir de dentro da própria política, quando o ego humano se deixar alimentar

---

<sup>14</sup> Sobre isso, Cf. STRAUSS, *What is political philosophy*. In: *The Journal of Politics*. Cambridge, vol. 19, nº. 3, 1957, p. 343-368.

<sup>15</sup> Segundo Simona Forti, “Seppure con molte cautele, la Arendt affaccia l’ipotesi che una nuova filosofia politica non possa fare a meno di appropriarsi, quanto meno come ponto de partenza, della nozione di ‘mondo’ elaborata in *Sein und Zeit*. La nozione hedeggeriana di *Welt* indica um co-esistere, nella *reciproca delimitazione*, di relazioni umane ed oggettuali” (FORTI, 2006, p. 59).

com as vicissitudes da cotidianidade da vida pública para que a matéria-prima a qual fará com que haja a ativação da faculdade de pensamento sejam as ações e palavras de homens que, juntos, apareçam uns aos outros nos espaços públicos. Essa sim seria uma revitalização da filosofia política, ou seja, uma filosofia que tenha como marco direcionador de suas reflexões a política mesma, e não um espectro que lembre o que são de fato as ações humanas em torno de assuntos comuns, ou um arremedo da vida pública.

Quando há uma filosofia política que se distancia de seu objeto – a política –, o que se tem como reflexão desse objeto longínquo é um simulacro de compreensão, que procura determinar como se deve ou não agir no cenário público de fora, não compreendendo que todo e qualquer tipo de determinação do político elimina, em suas bases constitutivas, o verdadeiro sentido da política, que é justamente a imprevisibilidade e irreversibilidade das ações. Quando se consegue apreender essas bases constitutivas do verdadeiro sentido da política, a pergunta de Hannah Arendt “O que é política?” passa a ter uma possibilidade de ser respondida de maneira clara e profícua.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para que a política venha a readquirir o seu ponto central, ou seja, o cuidado e preservação do mundo, é necessário que a pluralidade constitutiva da arena pública seja atestada pela capacidade reflexionante do homem, o que fará com que pensamento e ação, filosofia e política possam se relacionar de maneira não excludente. Essa relação será possível quando se compreende que a lei que governa o existir humano é a pluralidade, a qual é a lei da Terra, que é antecipada pela análise acerca desse mesmo existir humano. Essa compreensão nos proporciona uma chave argumentativa que aponta para o fato de que somos sempre seres plurais, mesmo que estejamos pensando, ou estejamos agindo.

Em outras palavras, a relação entre pensamento e ação deve ser visada por dois prismas que se complementam. O primeiro prisma está alicerçado no fato de que, tendo como premissa de suas ativações a antecipação da pluralidade humana, o pensar, o querer e o julgar atestam

que, de fato, a pluralidade é a lei da Terra, pois, mesmo que haja uma retirada momentânea do mundo da aparência, o ego pensante, volitivo ou judicante, continua a ser um membro de uma comunidade que se caracteriza por ser plural. Além disso, essa pluralidade humana é antecipada quando o ego pensante se desdobra em dois em sua ativação, quando o querer antecipa os desejos de uma comunidade de homens ou quando o julgar, pela “mentalidade alargada”, antecipa os outros possíveis juízos. Nesse sentido, descortina-se o segundo prisma argumentativo que nos proporciona dizer que pensamento e ação possuem um tipo de relação. O segundo prisma se fomenta na medida em que o pensamento libera o juízo para sua ativação e, conseqüentemente, para sua influência no mundo de aparências. Isso se faz na medida em que o pensamento, ao expurgar conceitos não examinados, libera o sujeito judicante para poder manifestar seus juízos para uma comunidade de iguais, sem as amarras de interesses particulares. Assim, quando se pronunciam juízos tais como “isso é belo”, “isso é bom”, estamos diante de julgamentos desinteressados que têm, como premissa, a antecipação da aceitação ou não dos outros membros de uma comunidade que julga, proporcionando a possibilidade que esses mesmos juízos coloquem em marcha ações em torno de interesses coletivos, as quais, em seu conjunto, podem ser denominadas de ações políticas, tal como o cuidado e a preservação do mundo.

## REFERENCIAS

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Revisão e Apresentação Adriano Correia. 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. *A Dignidade da Política*. Trad. Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

\_\_\_\_\_. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1997.

\_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BIGNOTTO, Newton. “Hannah Arendt e sua biógrafa”. *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 15 abr. 2007. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1504200712.htm>. Acesso em: 03 de abril de 2013.

CANOVAN, Margareth. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: University Press, 1992.

CORREIA, Adriano (Org.). *Hannah Arendt e A condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006.

\_\_\_\_\_. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

DUARTE *et al.* (Org.). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

\_\_\_\_\_. *O Pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. *O cuidado com o mundo: Diálogo entre Hannah Arendt e Alguns de seus contemporâneos*. Trad. Maria Juliana Teixeira. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

FORT, Simona. *Hannah Arendt tra filosofia e politica*. Milano: Bruno Mondadori Editori, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. 2ª ed. Introd. e Trad. Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

STRAUSS, Leo. "What is political philosophy". *The Journal of Politics*, Cambridge, vol. 19, nº 3, p. 343-368, 1957.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt: Por Amor ao Mundo*. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

ZUBEN, Newton Aquiles von. "O 'Homo Faber' e a Mundanidade no Pensamento Político de Hannah Arendt". In: MORAIS, João Francisco Regis de (Org.). *Filosofia, Educação e Sociedade*. Editora Papyrus: Campinas, p. 57-79, 2010.

# Técnica e Política em Hannah Arendt

**Rodrigo Ribeiro Alves Neto**

*UFRN*

Almejo apresentar a seguir apenas o resumo de um dos três desdobramentos temáticos fundamentais de uma pesquisa mais ampla que venho desenvolvendo nos últimos dois anos. Trata-se de um estudo sobre as distinções, as hierarquias, as interações e as tensões existentes primeiro entre *técnica e política*, segundo entre *técnica e arte* e terceiro entre *técnica e ciência*, em diferentes contextos histórico-conceituais, com ênfase sobre as reflexões de Martin Heidegger e Hannah Arendt. Pretendo analisar de que forma as relações da técnica com a política, a arte e a ciência assumiram ao longo da história diversas configurações, atingindo hoje uma circunstância decisiva de intensa complexidade e profundas mutações.

Pretendo expor aqui apenas uma síntese do primeiro momento ou tópico desse estudo, ou seja, a distinção, a interação e a tensão entre *técnica e política*, tendo como referencial teórico a reflexão de Hannah Arendt, que nos legou uma das mais ricas e fecundas contribuições para o aprimoramento de nossa compreensão crítica dessa questão. As reflexões de Hannah Arendt sobre as articulações fundamentais da vida ativa, suas análises em torno da condição humana e seu exame crítico a respeito da moderna alienação do mundo comum e humano oferecem valiosas contribuições para a compreensão da complexa relação entre técnica e política, podendo nos propiciar a oportunidade

de retornarmos às questões mesmas, renovando e problematizando os pressupostos mais sedimentados sobre a relação entre tais campos de atividades humanas. A reflexão arendtiana nos ensina que a meditação sobre a relação entre técnica e política não deve aspirar por soluções definitivas ou pré-formadas de uma vez por todas, mas sim por respostas novas para questões que se renovam e se recolocam a partir da “era nova e ainda desconhecida” (ARENDDT, 2010, p. 7) em que passamos a viver. Trata-se de empreender “uma reconsideração da condição humana do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e temores mais recentes” (ARENDDT, 2010, p. 6), aprofundando nossa compreensão sobre “o que estamos fazendo ou pensamos que estamos fazendo no mundo em que passamos a viver” (ARENDDT, 2010, p. 403), pois, “na prática, pensar significa que temos que tomar novas decisões cada vez que somos confrontados com alguma dificuldade”, afirma Arendt (2002, p. 133).

A crise da modernidade tecnológica fez eclodir uma situação histórica de determinações na qual o espírito pensante se confronta com dificuldades no exercício da atividade reflexiva, sendo reivindicado a tomar novas decisões, pois se vê incapaz de “pensar e falar sobre coisas que, no entanto, somos capazes de fazer” (ARENDDT, 2010, p. 4). As análises de Hannah Arendt iluminam o quanto a crise do projeto condutor da moderna racionalidade técnico-científica atinge hoje uma circunstância decisiva de esgotamento e transformação que desafia certos pressupostos filosóficos fundamentais, diluindo nossas mais consolidadas antinomias e dissolvendo as clássicas fronteiras conceituais com as quais nossa tradição tem compreendido há séculos a esfera prático-produtiva da existência humana, tais como: natural e artificial, natureza e história, sujeito e objeto, humano e inumano, exterioridade e interioridade, liberdade e determinismo, discurso e informação, pensamento e cognição, utilidade e mundanidade, liberdade e necessidade, ética e técnica, social, público e privado, uso e consumo, ação, trabalho e fabricação, vida política e vida biológica, economia e política, direito e política, novidade e inovação, autonomia e automatismo, animado e inanimado, espaço e tempo, mente e corpo, máquina e organismo, etc. Trata-se de uma crise que nos desafia a repensar nossos parâmetros usuais de compreensão da condição humana e o sentido

do projeto condutor da modernidade técnico-científica, reavaliando seu significado filosófico e suas implicações práticas, analisando suas atuais possibilidades criativas, as ameaças, os perigos e as intervenções que transformam hoje nossas capacidades de agir, sentir, compartilhar, perceber, experimentar e pensar o mundo, afetando nossa sensibilidade e nossa sociabilidade.

É em face desse ineditismo das novas tecnologias que desafiam os parâmetros usuais de nossa compreensão que o objetivo da presente reflexão consiste em esmiuçar brevemente uma das indicações mais instigantes e primordiais que a autora nos concede sobre a relação entre técnica e política, qual seja: a de que as tentativas de substituição da política pela técnica, ou seja, as tentativas de transformação da política em um meio para atingir um fim supostamente superior “são tão antigas quanto a tradição da filosofia política” (ARENDT, 2010, p. 286). A era moderna, obcecada com o progresso tecnológico e o desenvolvimento da esfera social e produtiva, não foi a primeira época a propor que “as questões políticas fossem tratadas, e os corpos políticos governados à maneira da fabricação” (ARENDT, 2010, p. 287).

No âmbito do presente texto, não há espaço para analisar o modo como Arendt compreende a relação entre técnica e política na era moderna e no mundo moderno. Apresentarei somente um resumo da análise desse contexto específico da pólis democrática, no qual Platão foi o primeiro a manifestar uma profunda perplexidade em face do triplo malogro da ação política, quais sejam: a imprevisibilidade de seus resultados, a irreversibilidade de seus processos e o anonimato dos autores. Arendt enxerga em Platão uma denúncia das fragilidades da ação, todas inerentes à pluralidade humana, e a busca pela substituição da ociosa inutilidade da ação e do discurso pela segurança e estabilidade intrínsecas à fabricação técnica. Foi assim que Platão buscou transformar a ação política em uma modalidade de fabricação, interpretando a *práxis* em termos de *poiesis*. Essa indistinção entre técnica e política nasceu do anseio por proteção contra as calamidades da ação e da busca por argumentos contra a vida na *pólis*, ou seja, contra as determinações democráticas fundamentais da política.

Arendt indica que a língua grega não fazia distinção entre “obras” e “feitos”, denominando ambos com o termo *erga* quando pos-

suíam durabilidade suficiente para permanecerem em um mundo de homens e coisas feitas pelos homens, ou seja, quando possuíam grandeza o bastante para serem dignos de recordação e imortalidade (Cf. ARENDT, 2010, p. 23). A autora ressalta que, antes dos sofistas, não era amplamente utilizada a diferenciação entre fazer (*poiein*) e agir (*prattein*), ou seja, o contraste entre a permanência e a estabilidade do mundo artificial de obras humanas, erigido pela fabricação, e a futilidade material ou a fragilidade do lado público do mundo, instaurado pela ação conjunta de uma pluralidade de seres singulares que agem e falam. Sem a instauração e a fixação da pólis, sem esse espaço de aparecimento e distinção dos homens que agem e falam entre si na realização de interesses comuns, o artifício humano produzido pelas capacidades técnicas do homem não seria o “palco” da teia de relações humanas e das “estórias” que delas resultam. Como diz Arendt: “O domínio público, o espaço no mundo de que os homens necessitam para de algum modo aparecer, é, portanto, ‘obra do homem’ em um sentido mais específico que o da obra de suas mãos ou o trabalho do seu corpo” (ARENDT, 2010, p. 259).

A futilidade material e a profunda fragilidade intrínsecas à esfera política se devem ao fato de que tudo aquilo que se passa diretamente *entre* os homens por meio da ação (*praxis*) e da fala (*léxis*), que os gregos chamavam de *pragmatta* em oposição a *poiesis* (fabricação), não deixa nenhum vestígio depois do momento concreto e fugaz de sua ocorrência. Admitindo-se que o desempenho de feitos e palavras supõe o aparecimento de um indivíduo que o realiza, tal aparecimento não é, de forma alguma, inerente à atividade de fabricação. O técnico qualificado está em uma posição de domínio sobre os meios e os fins de sua atividade, mas o que está em jogo na atividade da fabricação não é a revelação de sua unicidade em um mundo comum, apenas os resultados externos que atestam sua competência. É por isso que a operação fabricadora é um nível de atividade inteiramente exterior à práxis. Na ação, o homem age por si mesmo, não produz nada de exterior à sua própria atividade. O domínio da práxis exclui todas as operações técnicas dos profissionais. A ação (*práxis*) não consiste em uma fabricação (*poiesis*) porque não possui um fim exterior a si mesma, trazendo à vigência um produto que vigoraria em si e por si próprio, indepen-

dentemente do processo que o desencadeou. Se assim fosse, estariam eliminados a *atualidade* e o caráter *processual* da ação, como se a “obra do homem” não precisasse de sempre novas ações, da constante renovação do poder instituidor do domínio público, da necessidade de constante recordação e, enfim, da constante *re-atualização* da ação para a própria vitalidade e manutenção das instituições políticas. Como ressalta Arendt: “As instituições políticas – não importa quão bem ou mal sejam projetadas – dependem, para sua existência permanente, de homens de ação, e sua conservação é obtida pelos mesmos meios que as trouxeram à existência. A existência independente identifica a obra de arte como um produto do fazer; a total dependência de atos posteriores para mantê-lo em existência caracteriza o Estado como produto da ação” (2007, p. 200). O fim da fabricação é sempre diverso do próprio ato de sua execução, ao passo que o fim da ação reside na própria ação, pois o desempenho é a própria obra. É por isso que o ato vivo e a palavra falada são atividades inteiramente dependentes da pluralidade humana e intrinsecamente articuladas com o caráter *compartilhado* do mundo, uma vez que só podem ser exercidas *entre* os homens, na medida em que eles são vistos e ouvidos no espaço da aparência. Por isso esclarece a autora: “A fabricação é circundada pelo mundo e está em permanente contato com ele; a ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens, e estão em permanente contato com ela” (2010, p.201). Uma vida desprovida de atos e palavras ainda não seria uma vida propriamente *humana*, pois não estaria situada *entre* os homens. O mundo é *humano* primordialmente por ser um mundo comum em que homens singulares se distinguem uns dos outros e simultaneamente se relacionam uns com os outros por meio de suas interações, iniciativas, compromissos e interesses comuns. Somente o intercâmbio entre os homens por meio da ação e da fala cria o caráter verdadeiramente *humano* do mundo. Nas palavras de Arendt: “O mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos e nem se torna humano simplesmente porque a voz humana nele ressoa, mas apenas quando se tornou objeto de discurso. Por mais afetados que sejamos pelas coisas do mundo, por mais profundamente que possam nos instigar e estimular, só se tornam humanas para nós quando podemos discuti-las com nossos companheiros” (2003, p. 31).

Com efeito, os processos iniciados pela ação, enquanto dependentes de uma pluralidade de agentes, recaem sempre sobre uma teia de relações humanas pré-existente, ocasionando certas cadeias irreversíveis de acontecimentos cujas consequências imediatas o ator é incapaz de conhecer, controlar ou prever. É por isso que a realidade política da ação livre não consiste na execução de algo pré-estabelecido, mas em “chamar à existência o que antes não existia, o que não foi dado nem mesmo como um objeto de cognição ou imaginação e que não poderia, portanto, estritamente falando, ser conhecido” (ARENDT, 2007, p.198). Para ser livre, a ação não pode se reduzir a simples execução técnica de meios para obtenção de efeitos previsíveis e exteriores ao ato empreendido. Nenhuma meta prévia comanda o desempenho da ação livre, pois ela é sempre espontânea e capaz de transcender objetivos pré-definidos. O que leva Arendt a dizer: “Ao agir, em contraposição à fabricação, é de fato verdade que nunca podemos saber realmente o que estamos fazendo” (2005, p. 193). Portanto, segundo Arendt, embora os homens possam destruir o que produzem e até o que não produziram (a natureza), “nunca serão capazes de desfazer ou sequer controlar com segurança os processos que desencadeiam através da ação” (ARENDT, 2007, p. 244). Assim, a liberdade faz dos homens seres capazes de iniciar algo novo no mundo pela iniciativa de agir e falar, mas torna-os incapazes de controlar, reverter ou prever todas as consequências dos processos depois de iniciados. Enquanto o início do processo de fabricação é a contemplação de um modelo consistente, o início da ação decorre da iniciativa de alguém que, desde o princípio, encontra-se entrelaçado em uma teia preexistente de relações humanas, cujos inúmeros fios são, sempre novamente, tecidos por novos agentes e parceiros. Como diz Arendt: “A ação, como os gregos foram os primeiros a descobrir, é em si e por si absolutamente fútil; nunca deixa um produto final atrás de si. Se chega a ter quaisquer consequências, estas consistem, em princípio, em uma nova e interminável cadeia de acontecimentos, cujo resultado final o ator é absolutamente incapaz de conhecer ou controlar de antemão. O máximo que ele pode ser capaz de fazer é forçar as coisas em uma certa direção, e mesmo disso jamais pode estar seguro. Nenhuma dessas características se acha presente na fabricação. Face à futilidade e fragilidade da ação humana, o mundo

erigido pela fabricação é de duradoura permanência e tremenda solidez” (2007, p. 91).

A ação, ao contrário da fabricação do artífice, é vivenciada em uma situação ambígua em que o ator é ao mesmo tempo agente e paciente. Diferentemente da produção confiável e segura do modelo pelo fabricante, a ação dificilmente atinge seus propósitos, mas produz histórias que podem ser depois reificadas em documentos, monumentos e obras de arte; embora seu acontecimento vivo seja de outra ordem, precisamente por causa da identidade intangível dos agentes, e porque não foram “feitas”, mas vivenciadas e sofridas. As obras da fabricação devem parte de sua permanência no mundo à matéria fornecida pelo ser-para-sempre da natureza, ao passo que tudo aquilo que se passa entre os homens não pode nunca sobreviver ao momento de sua realização e jamais deixa qualquer resultado tangível sem o auxílio da recordação.

E é justamente por isso que a experiência da pólis, segundo Arendt, exprime um “grande e doloroso paradoxo” (2007, p.75), pois fez da imortalidade a grandeza máxima a ser obtida pelos mortais em meio ao movimento contínuo, circular e repetitivo da natureza, mas fez simultaneamente a mais elevada grandeza humana residir justamente na mais fugaz atividade que os homens podem desempenhar: a ação e o discurso. Os homens de ação ingressam na extrema fragilidade e vulnerabilidade da esfera pública por desejarem que a grandeza dos seus feitos e palavras ou a grandeza daquilo que tenham em comum com os outros fosse mais permanente que as suas próprias vidas. A imortalidade estaria assegurada para além da chegada e da partida das sucessivas gerações na medida em que o mundo assegurasse uma presença pública continuamente cultivada, capaz de iluminar e salvar da ruína do tempo sucessivo-linear tudo que os homens venham a preservar de grandioso ou digno de ser lembrado. O modo de vida *político* foi considerado livre justamente porque nele os homens exercem atividades que são *atualidades*, ou seja, atividades cujo resultado é sempre idêntico ao cometimento do próprio ato, esgotando todo o seu sentido no próprio desempenho. O homem nunca exhibe a si próprio na fabricação de produtos, pois somente as atividades que ocorrem na forma da *atualidade* são capazes de conferir aparecimento para a realidade singular de cada homem, somente essas atividades comprovam o fato

de que existimos no plural e não no singular, uma vez que está posto em obra, em operação, em realização e é atualizado no ato vivo e na palavra falada nada mais que o homem *enquanto* homem, a distinção irreduzível ou o “milagre irrepitível” de um ser único entre iguais. E, como a revelação da unicidade de cada homem não se realiza intencionalmente, permanecendo seu “quem” sempre desconhecido para o próprio agente, os homens quando agem nunca sabem de antemão o que estão empreendendo e nunca podem prever os resultados da ação.

Portanto, os gregos fizeram da pólis o espaço de instauração da autarquia humana ou da imortalidade das obras, dos feitos, dos eventos e das palavras que devem a sua existência exclusivamente aos homens. Arendt esclarece que a vida na pólis buscou mostrar que os homens são capazes de realizar certas obras, feitos e palavras que não surgiriam espontaneamente, seja por obra da *physis*, seja pelo favor dos *deuses*. As atividades decorrentes de um modo de vida exclusivamente humano, não se dobrando à *physis* e aos deuses, permitem aos homens agirem segundo suas próprias leis e instituições (*nomos*). É por isso que na atmosfera intelectual do século V a.C. as noções de *physis* e *nomos* se tornaram opostas e excludentes: os sofistas enfatizaram uma clássica oposição entre o movimento de geração e aparição espontâneo e regular da *physis* e a artificialidade do *nomos*, ou seja, das produções, convenções, costumes e instituições oriundas da esfera prático-produtiva da existência humana. Trata-se da distinção grega entre as coisas que são em si e por si o que são, a natureza, e as coisas que devem à inventividade humana a sua existência, ou seja, às experiências humanas no tempo histórico, no tempo do que vem a ser e se gera em um mundo sensível de homens e coisas feitas pelos homens. Neste sentido, em contraste com a repetição circular e sempre presente da natureza, há o mundo histórico, artificial, comum e humano que, por um lado, é um espaço artificial interposto entre o homem e a natureza por meio das intervenções técnicas ou produtivas que operam ao nível da matéria e, por outro lado, um âmbito intermediário de relacionamento e distinção instaurado entre os homens por meio da interação e do discurso que operam ao nível da *práxis* nas relações humanas.

Contudo, em face da exaltação das atividades da ação e do discurso na pólis democrática, Platão empreendeu uma mudança de

perspectiva, qual seja: esse mundo enquanto domínio de obras, feitos e palavras não seria capaz de imortalizar ou redimir os homens de sua perecibilidade constitutiva. A filosofia acreditou ter descoberto, por meio da vida contemplativa, uma recôndita capacidade para se libertar de toda a frágil e fugaz esfera mundana dos assuntos humanos, que não deveria ser levada tão a sério pelos homens porque, afinal, seria um absurdo pensar que algo que veio a ser e se gerou através do homem como ser do mundo possa se igualar à imutável eternidade do que *sempre é*. Arendt considera que, para Platão e Aristóteles, enquanto a procriação poderia ser suficiente para a maioria dos homens, o modo de vida filosófico conquistaria a imortalidade na medida em que se avizinha das coisas suprassensíveis, que existem para sempre, ali permanecendo em estado de atenção ativa, mas sem nada fazer, sem desempenho de feitos ou realização de obras, imerso na intuição inativa e muda que não pode ser traduzida em palavras.

Para Platão, nada que os homens possam realizar no mundo de homens e coisas feitas pelos homens pode se equiparar à grandeza imortal do próprio *cosmos*, cuja realização não sofre interferência externa (humana ou divina). É dessa perspectiva que surgiu a concepção de que tudo que existe por natureza (*physis*) tem um caráter superior ao mundo comum e humano do *nomos*, sendo inigualável pelo desempenho de feitos e pela realização de obras humanas, pois tudo que exprime o caráter não natural da existência humana passa a ser visto com desconfiança, como algo “não natural”, “em desacordo com a natureza”, “em desacordo com o que existe em si e por si mesmo”.

Percebendo que na política lidamos com os muitos e com o mundo comum que surge *entre* eles quando se encontram na modalidade da ação e do discurso, Platão exigiu que os negócios públicos não dessem adquirir dignidade advinda de si próprios, mas se sujeitassem ao domínio de algo exterior a seu âmbito: a vida contemplativa, recusando, portanto, qualquer grandeza ou autonomia à política. E a estratégia de Platão para tanto foi ressaltar que, se, por um lado, há uma nítida oposição entre a vida contemplativa e a ação, é possível identificar uma plena afinidade entre contemplação e fabricação. Foi assim que a filosofia passou a conceber o domínio público como uma esfera de fabricação, identificando o agir com a atividade técnica de produzir. Em

face da fragilidade da ação, Platão buscou aplicar a legitimidade conferida ao paradigma técnico no uso do *lógos* ao exercício da política. Só a razão teórica seria capaz de prestar constas de sua validade e, assim, estabelecer uma prática confiável e estável, garantindo a autoridade de alguém capaz de governar esta prática: o filósofo. Platão percebeu que no domínio técnico especializado estaria comprovado que existe um saber no qual um só pode ter razão em detrimento de uma pluralidade de agentes. Na ordem das variadas *téchnai*, tais como a medicina, a arquitetura, as artes do sapateiro e do ferreiro, etc., um homem possui uma competência particular ou uma especialidade que distingue claramente o saber do não-saber. O nível de competência daquilo que o saber técnico formula torna ilegítima a pretensão de um saber democrático possuído por todos os cidadãos. Quando se trata de uma questão técnica, como construir um navio, aquele que não tem o saber especializado, aquele que não pode dar razão, não é escutado. Mas a democracia convida a todos os homens a participar das deliberações e decisões políticas como se a arte política, concebida a partir da suposta técnica retórica, fosse um saber possuído igualmente por todos, pois no que diz respeito aos interesses gerais da pólis, cada um julga ter o direito de ter uma opinião. Há, portanto, na substituição da ação pela fabricação a busca por uma atividade em que um homem, isolado dos demais, seja o senhor dos seus atos do começo ao fim, o que implica em uma perniciosa identificação entre soberania e liberdade, como se um só homem pudesse ser o soberano e a Terra fosse habitada pelo homem no singular e não pelos homens no plural.

O conflito entre Platão e a *pólis* deu início a um novo desdobramento na reflexão sobre a relação entre técnica e política no pensamento grego clássico. Platão refletiu sobre a fabricação na *téchne* em vários dos seus diálogos (Cf. *Fédon*, 89e; *Íon*, 532c; *República*, 381b, *Protágoras*, 320d e *Filebo*, 55c, *Górgias*, 463b, 465a). Essa discussão pode ser encontrada também no célebre diálogo *Protágoras* (320c-322d), no qual Platão expõe a discussão entre Sócrates e o sofista sobre o que este último denominara como “arte de viver na pólis” (*politikè téchne*) e a possibilidade de ensinar esta *téchne*. Em meio a esta discussão, Protágoras, a fim de apresentar os seus argumentos, opta por lembrar o mito de Prometeu, narrando a instauração da condição humana de acordo com

esse relato tradicional. Platão, para atacar a *pólis* de seu tempo, põe na boca de Protágoras a narração desse mito com a finalidade de criticar a ideia democrática da *téchne* política como um tesouro a ser compartilhado pela multidão de cidadãos, pois no domínio técnico especializado está comprovado que existe um saber no qual um só pode ter razão em detrimento da maioria. Neste sentido, o paradigma técnico cumpre um papel fundamental para o projeto platônico: o de prova empírica da existência de um critério que permita hierarquizar os saberes e os discursos. Afinal de contas, em se tratando de viajar por alto mar, não é indiferente admitir a opinião do piloto ou a do leigo. A “técnica” seria uma competência em que alguns se distinguem dos demais, constituindo-se em autoridades “naturais” nos seus respectivos domínios. Mas o ponto mais importante é perceber que os diferentes domínios teriam um modo de ser próprio porque correspondem a um “em-si” das próprias coisas que o experiente conhece e domina pouco a pouco, tirando partido posteriormente daquilo que não escolheu, mas ao qual se rendeu: a essência a priori da própria coisa. A existência das várias técnicas expressa e atesta essa realidade em si e por si subsistente, ou seja, não decorrente da inventividade humana e anterior ao saber prático-produtivo dos homens.

Por esta via, cabe ao fazer se subjugarem às exigências da forma ou da ideia, pois a virtude do seu fazer é obedecer. Superior ao fazer, o *eidos* ou a *forma* orienta e dirige o trabalho que ele realiza, atribuindo os seus termos, fixando seus limites, definindo o seu quadro e os seus meios. É o plano do inteligível ou das ideias suprassensíveis que, sendo pré-existente, permite a modelagem ou a conformação da matéria pela fabricação. Por isso há em Platão uma estreita relação entre *téchne* e *eidos*, isto é, entre o fazer e a visão da forma do que está sendo feito. As técnicas partem de um *eidos* específico e se efetivam somente na sua boa e adequada realização, a que converge todo o processo, logo a atividade do artesão se reporta ao inteligível. Eis a oposição inequívoca entre ação e contemplação e afinidade profunda entre fabricação e contemplação. Por isso não é casual a frequente utilização da atividade fabricadora (*poiesis*) e dos saberes técnicos (*téchne*) por Platão para ilustrar a divisão fundamental entre o saber e o executar, ou seja, sua identificação do saber com o governo e o comando e sua concepção da

ação como obediência e execução. Como resume Arendt: “Platão foi o primeiro a introduzir, em lugar do antigo desdobramento da ação em começo e realização, a divisão entre os que sabem e não agem e os que agem e não sabem, de sorte que saber o que fazer e fazê-lo tornam-se dois desempenhos inteiramente diferentes” (2001, p. 235). Superior ao especialista, o *eidos* ou a *forma* orienta e dirige o trabalho que ele realiza, atribuindo os seus termos, fixando seus limites, definindo o seu quadro e os seus meios. É o plano do inteligível ou das ideias suprasensíveis que, sendo pré-existente, permite a modelagem ou a conformação da matéria pela fabricação.

Portanto, a vida teórica, para Platão, seria superior à fabricação justamente porque estende irrestritamente o momento de acesso às formas ou essências que antecedem toda fabricação, tendo em vista cultivar o ócio contemplativo para o qual permanece sempre eterna a visão do modelo que na fabricação pode ser somente imitado em produtos percíveis. Ainda que a afinidade entre a contemplação teórica e a fabricação técnica tenha sido destacada, as essências racionais, que orientam e tornam possível a fabricação, não podem ser fabricadas. E a vida contemplativa, cultivando a proximidade com a eternidade das essências, apenas as acolhe por intuição e ascese intelectual, tal como o fabricante “vê” previamente a forma do modelo mediante o qual fabrica a obra a ser fabricada. Portanto, Platão recorreu à afinidade entre contemplação e fabricação porque sabia que o *homo faber* possuía uma dimensão “contemplativa” em sua experiência, bastando à filosofia o prolongamento infinito do ato de contemplar a beleza e a excelência do *eidos*, sem procurar imitá-la em tentativas de reificação que produzem somente cópias imperfeitas ou fantasmas. Baseando-se nas experiências do artífice que vê com os olhos da mente a forma mediante a qual fabrica o produto, Platão considerava que esse modelo pode ser apenas imitado e nunca criado, visto que não resulta da mente humana, mas é algo que lhe é dado. A *téchne*, pertencente ao mundo sensível no qual tudo vem a ser e deixa de ser, não tem acesso ao mundo puramente inteligível, que só pode ser adentrado através da dialética (Cf. *Filebo*, 58a). Por isso Arendt denomina o filósofo em seu modo de vida contemplativo como um “*homo faber* dissimulado” (ARENDR, 2001, p. 317), pois pretende renunciar à violência intrínseca

à fabricação, abstendo-se de toda e qualquer atividade a fim de “deixar as coisas como estavam e procurar um lar na morada contemplativa, vizinha do imperecível e do eterno” (2001, p. 317).

Desse modo, a ontologia grega clássica supõe o âmbito do ser verdadeiro não constituído pelo pensamento ou pelo discurso, não derivado da vida prático-produtiva dos homens, de tal modo que o ser-pensante e o ser-discursivo sejam concebidos como estado de remissão a algo que não é artificial e, assim, não pode ser produzido ou sofrer alteração pela intervenção humana. Contra a fragilidade e as vicissitudes da ação e da vida na pólis, pareceu necessário à ontologia grega elaborar a noção de algo que não pode ser fabricado, algo que não é obra ou feito dos homens, algo que não é construto nosso e ao qual nos referimos ao pensar e falar, e pelo qual pensamentos e discursos podem ser aferidos e referendados, pois só assim estaria fundamentada a superioridade da vida contemplativa, puramente intelectual, em contraposição à vida ativa imersa e inserida no devir das aparências sensíveis. Esta ordem hierárquica estava baseada na verdade compreendida como aquilo que se auto-manifesta e que é essencialmente *dado* ao homem, não sendo resultado da vida prático-produtiva dos homens.

Platão reivindica, então, uma dimensão imóvel transcendente em relação ao mundo das aparências como condição para o conhecimento teórico orientado para a contemplação da verdade, como também para os negócios humanos pautados pela ideia do *Bem*. Sem a existência dessas ideias imóveis, não poderia haver saber teórico nem prático-*produtivo*. A substituição da política pela técnica em Platão estava baseada na confiança de que seria possível a fabricação da comunidade política através das ideias e das verdades imutáveis enquanto normas confiáveis para a orientação da ação, medidas permanentes para a neutralização dos riscos da pluralidade humana e critérios estáveis para o reconhecimento da autoridade. É, portanto, o acesso ao mundo claro e sólido das essências que determinará a capacidade do filósofo para governar e exercer sua autoridade sobre a pólis, dispensando o uso da violência com ou sem palavras.

A atividade fabricadora permite ao filósofo afirmar o caráter uno, separado, eterno e transcendente das “ideias”. E são essas característi-

cas de subsistência e autossuficiência que permitem às ideias servirem de modelos dirigentes e orientadores da fabricação das cópias, tornando-se, assim, normas e padrões prévios para a avaliação do sucesso ou do fracasso do produto final. Como diz Arendt: “As ideias tornam-se os padrões constantes e ‘absolutos’ para o comportamento e o juízo moral e político, no mesmo sentido em que a ‘ideia’ de uma cama em geral é o padrão para fabricar qualquer cama particular e ajuizar sua qualidade” (2007, p. 150). Orientado para o aspecto ou a forma, o filósofo se baseou em experiências de *poiesis*, de produção, muito embora ele tenha empregado suas reflexões para exprimir experiências bem distintas e mais “filosóficas”. Com efeito, Platão nunca deixou de buscar seus exemplos no campo da fabricação, inteiramente determinado pelas categorias de meios e fins. Para que a ordem das ideias (*eidos*) inteligíveis e, assim, a ordem do conhecimento se tornasse aplicável à política, Platão precisou conceber a ação como sendo exercida aos moldes da fabricação.

De acordo com esta perspectiva, a *téchne* humana seria exterior à verdade apreendida pelo intelecto puro na ciência teórica, manifestando diferentes níveis de inferioridade em função do grau em que determinada técnica se baseia no verdadeiro conhecimento racional. Assim, Platão inaugurou uma concepção sobre a esfera do político que prevalecerá por toda a tradição, qual seja: há uma relação de sobre determinação entre razão e experiência, pensamento e ação, teoria e prática ou filosofia e política. O conhecimento sobredetermina a ação, “prescrevendo-lhe princípios de tal maneira que as regras da ação fossem invariavelmente derivadas de experiências do pensamento” (ARENDDT, 2007, p. 156). O modo de vida teórico (*bios theoretikos*), contemplando as essências, sabe o que deve ser feito e, assim, dá as ordens, enquanto no modo de vida político, imerso no mundo das aparências no qual se realizam os afazeres e negócios humanos, os homens executam e obedecem aquilo que lhes foi ordenado. Por isso, os exemplos platônicos da relação mando-obediência expressam claramente uma relação entre conhecer e agir ou contemplação e ação, na qual nenhuma ação seria possível se aquele que conhece ou contemplou a verdade não soubesse o que fazer. Tais exemplos inauguram uma concepção da vida política que transforma a ação em execução de ordens, sem as quais nenhum

processo pode ser iniciado de modo espontâneo e imprevisível pelos agentes. Esses modelos domésticos ou pré-políticos pressupõem que a condição para a estabilidade e a ordenação do espaço do político seria a existência de governantes e governados, de tal modo que as *téchnai*, sobre a *politiké téchne* (arte de viver na pólis mediante ação e discurso), jamais possuísem uma dignidade advinda de si próprios.

Nessa medida, Arendt se esforça por nos fazer compreender o quanto foi sempre persistente em nossa tradição essa tentativa de transformação da ação em uma modalidade da fabricação e o emprego das categorias instrumentais de meios e fins à esfera política. O perigo dessa degradação da política é admitir que todos os meios, desde que sejam eficazes, são admissíveis e justificados para alcançar alguma coisa que se definiu como um fim. É neste sentido que a substituição da ação pela fabricação vem acompanhada da identificação do poder político com a violência. Mas a violência só se tornou efetivamente mortífera quando, na modernidade, a inserção da mentalidade do *homo faber* deixou de ser dissimulada e se pôde abertamente declarar que a obra do homem como fazedor e produtor de coisas devia ser hierarquicamente superior às ociosas ações e opiniões que constituem os assuntos humanos. A era moderna fez da ação uma modalidade de fabricação à qual podemos aplicar as categorias de meios e fins, raciocinando em termos de “instrumentalidade”, expressando uma crescente generalização e valorização do fazer, cuja consequência mais importante será a eliminação da contemplação do horizonte hierárquico das atividades humanas. Todavia, como dissemos, a análise de tais desdobramentos da reflexão arendtiana sobre a relação entre técnica e política não poderá ser apresentada no limitado espaço do presente texto.

## REFERÊNCIAS

- ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. São Paulo: Loyola, 2009.
- AGUIAR, Odílio. O lugar da política na civilização tecnológica. In: VAZ, Celso A. Coelho e WINCKLER, Silvana. *Uma obra no mundo: diálogos com Hannah Arendt*. Chapecó: Argos, 2009.

ARAÚJO, R. O solo histórico da noção de *téchne* e a reflexão de Platão na República. In: *Hypnos- Téchne* nº 4. São Paulo: EDUC, 1998, p. 94.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Revisão técnica e apresentação de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. *A condição humana*. Trad. R. Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

\_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2007.

\_\_\_\_\_. *A vida do espírito – O pensar, o querer, o julgar*. Trad. Antônio Abranches, César Augusto, Helena Martins, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

\_\_\_\_\_. *A promessa da política*. Tradução Pedro Jr. 2ª ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

\_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo*. Trad. R. Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Trabalho, obra, ação*. Trad. A. Correia. Em: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 7, 2/2005.

\_\_\_\_\_. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CHÂTELET, F. *Platão*. Porto: Rés, 1994.

\_\_\_\_\_. *Logos e praxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

CHANTRÂINE, P. *Dictionnaire Étimologique de la Langue Grecque*. Paris; Klincksieck, 1990.

ESTIÚ, Emilio. *La Concepción Platónica-Aristotélica del Arte: Técnica e Inspiración*. Rev. de Fil. Univ. Nac. de La Plata, nº24.

GALIMBERTI, U. *Psiche e Techne: o homem na idade de técnica*. São Paulo: Paulus, 2006.

KERFERD, G. B. *O Movimento Sofista*. São Paulo: Loyola, 2003.

HEIDEGGER, M. "A questão da técnica". Em: *Ensaio e Conferências*. Trad. Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2001.

WINCKLER, Silvana. *Uma obra no mundo: diálogos com Hannah Arendt*. Chapeco: Argos, 2009.

PLATÃO. *O Banquete e Apologia de Sócrates*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2001.

\_\_\_\_\_. *Teeteto e Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2001.

\_\_\_\_\_. *A República*. Trad. Maria Helena Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

\_\_\_\_\_. *Protágoras, Górgias, Fedão*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. Belém: EDUFPA, 2002.

TAMINIAUX, J. *La fille de Thrace et le penseur professionnel*. Arendt et Heidegger. Paris, Payot, 1992

# A figura do pária rebelde no pensamento político de Hannah Arendt\*

**Ricardo George de Araújo Silva\*\***

*Universidade Estadual Vale do Acaraú*

Ao tratarmos da figura do pária rebelde no pensamento político de Hannah Arendt objetivamos destacar alguns pontos significativos de sua teoria política. Nesse sentido, trata-se de olhar o tema a partir de uma chave de leitura que considere a questão judaica como pano de fundo, sobretudo a figura do pária rebelde como expressão da resistência. Assim, temas como a coragem, a liberdade e a resistência emergem em nossa discussão como posições heurísticas daquilo que pretendemos aqui desenvolver.

Nosso percurso irá, portanto, apresentar a noção de política em Hannah Arendt. Ao realizarmos isso, delinearemos o elemento da coragem em contraposição à postura arrivista e covarde, tantas vezes vivida pelo parvenu. Precisamente neste ponto, destacaremos a oposição entre a postura do pária rebelde como aquele que visa à liberdade e a do parvenu que visa à salvaguarda pessoal imediata, privilegiando,

---

\* Texto apresentado na sessão temática Hannah Arendt - Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Ceará – UFC, por ocasião do XVI Encontro da ANPOF – Outubro de 2014, em Campos do Jordão – SP.

\*\* Doutorando em Filosofia – UFC. Mestre em Filosofia – UFC. Professor da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA. Atualmente coordena pesquisa sobre o pensamento de Hannah Arendt, a saber: “política: uma reflexão sobre a responsabilidade pelo mundo”, pesquisa essa cadastrada na PRPRG da UVA. É editor da Revista Reflexões de Filosofia. [www.revista-reflexoes.com.br](http://www.revista-reflexoes.com.br). Contato: [ricardogeo11@yahoo.com.br](mailto:ricardogeo11@yahoo.com.br)

assim, o aspecto da necessidade. A liberdade será discutida em oposição à necessidade. Esse par conceitual torna-se representativo, a nosso ver, na medida em que expressa bem o modo de atuar das figuras do pária rebelde e do parvenu. Para tanto, a ideia de resistência como posição política fundamental no pensamento de Hannah Arendt será destacada como momento necessário diante das situações limites que emergem do convívio social. Ao tratar da resistência, destacaremos a figura do pária consciente, que se rebela diante do mundo, tão bem estabelecido na pessoa de Bernard Lazare.

### A DIMENSÃO DO POLÍTICO EM HANNAH ARENDT

A política, na perspectiva de Hannah Arendt, pauta-se pelo entendimento de que a liberdade é seu sentido. Isto é de tal forma central no pensamento da autora, que ela destaca que tal formulação dispensa outras explicações (cf. ARENDT, 2002, p. 38). Parece-nos claro que o objetivo de Arendt é por em relevância o tema da liberdade expresso pela ação e pelo discurso, e que foi, por vezes, aliado da cena pública via uso da violência e da noção de poder<sup>1</sup> ancorado nesta. Todavia,

<sup>1</sup> Poder em Arendt tem a ver com ação em conserto, e não com exercício da força. Tem a ver com a capacidade do poder permanecer vivificante, aberto, e não determinado ou constituído. É esclarecedor disto a pesquisa de Aguiar que nos aponta: *“Em todas as análises de Arendt sobre o tema do poder, observamos que ela se mantém firme na defesa da aceção do poder como essa dimensão capaz de possibilitar o surgimento dos homens como seres livres, e essa liberdade é entendida como capacidade de agir com os outros. Esse aspecto do seu pensamento a tornou conhecida como uma autora que renovou a Filosofia Política, na contemporaneidade. Ela colocou em circulação a retomada da categoria da ação para se pensar o poder. O entrelaçamento entre poder, ação, condição humana e espaço público permite a focalização da visada arendtiana que privilegia a dimensão constituinte como mais importante do que a dimensão constituída, na sua reflexão sobre o poder (AGUIAR, 2011, p. 122). Nesta direção, o elemento do poder, como ação em conjunto, é corroborado na pesquisa de Araújo Silva. Segundo este: “O poder pensado por Arendt é constituidor da esfera pública na medida em que, para ela, poder tem a ver com o binômio ato-discurso, ou seja, não se trata de um agir puro e simplesmente, nem de um agir que vise transformar o outro, mas é algo balizado naquilo que potencialmente se possibilita, isto é, só existe em sua efetivação. E não poderia ser diferente tal compreensão, haja vista que a esfera pública é o lócus da ação, isto é, do agir humano em conjunto. (ARAUJO SILVA, 2011, p. 28). Sobre esse tema, Habermas dialoga com Arendt e considera sua análise relevante na medida em que demonstra ter entendido a proposta da autora, a ponto de afirmar: “o que interessa a Arendt nos movimentos emancipatórios é o poder da convicção comum: a desobediência com relação a instituições que perderam sua força legitimadora; a confrontação do poder, gerado pela livre união dos indivíduos” (HABERMAS, 1980 p. 338). Todavia faz uma objeção à concepção de poder em Arendt, qual seja: “A política não pode ser idêntica (...) à práxis daqueles que conversam entre si, a fim de agirem em comum” (HABERMAS, 1980, p. 115). Com isso, a nosso ver, Habermas lê a teoria de Arendt como uma teoria propositiva ou normativa das ações de governo, não sendo essa a questão para Arendt, mas o pleno exercício do que*

a política se inscreve no campo do agônico<sup>2</sup>. Agir, de algum modo, é correr risco na cena pública (ARENDRT, 2008, p. 52). Pensar uma política de plena harmonia é pensar na direção de uma metafísica do poder, da qual Arendt foi crítica<sup>3</sup>. Em vista de esta postura esvaziar as contradições da existência em favor de um acordo pleno capaz de equacionar as diferenças e as pluralidades com suas singularidades estabelecidas, que, por vezes, foi a prática da tradição política ocidental, quando imaginou a superação do conflito, do trabalho e da política ao controlar o mundo humano, via contemplação ou fabricação da história da humanidade. Consoante Aguiar (2009, p. 27) “toda tentativa de concebê-lo em termos de determinação implica querer controlá-lo, burocratizá-lo”<sup>4</sup>. Destarte, a política em Arendt figura na esteira do

---

vivifica o poder, isto é, do espírito livre de associação e deliberação. Uma posição consistente contra a objeção de Habermas, que nos parece satisfatória, é a posição de Correia Segundo este: “Arendt, em seu exame do fenômeno do poder, jamais pretendeu fazer teoria social ou ciência política, *stricto sensu*, mas também não almejava um Ideal normativo regulador. Em vista disto, seguramente para ela não seria uma objeção legítima a indicação da inaplicabilidade dos seus conceitos de ação, poder e política para descrição da sociedade moderna. (CORREIA, 2014, p. 167).

<sup>2</sup> Sobre este aspecto da política como espaço de luta, Arendt comunga dessa ideia e a tem em relevo em sua teoria. Nesta direção, são relevantes as reflexões da Professora Fátima Simões, segundo ela: “Arendt (...) extrai o cerne de seu argumento acerca da razão de ser da polis, e de qualquer vida política, **segundo o qual a criação do espaço público na Atenas clássica teria o propósito de mimetizar o campo de batalha troiano e a função imortalizadora do poeta épico.** (FRANCISCO, 2007, p. 103) grifo nosso.

<sup>3</sup> A crítica à metafísica em Arendt tem mais a ver com uma valorização do singular e do contingente nos assuntos políticos do que com uma postura de superação desta no sentido de um enfrentamento negador por si das concepções metafísicas, embora Arendt não se alinhe a esse modo de pensar, sua preocupação é de outra ordem, e centra-se, em nosso entender, mais em afirmar as dimensões do frágil, do contingente, da finitude, do que negar, haja vista que assumir estes conceitos da finitude humana por si já indicam a direção de suas reflexões. Sobre isto é salutar destacar as reflexões de André Duarte: “*tal como praticado por Arendt, o pensamento não metafísico não é um pensamento antifilosófico, de extração sociológica ou científico-positivista, nem é o pensamento filosófico de um tempo histórico em que não se elaboram tratados metafísicos, como se ausência de tais sistemas significassem, por si só, a própria superação da metafísica (...) trata-se portanto de “outro” modo de exercitar o pensamento autônomo, aquilo que Arendt denominava “pensamento sem amparos” (Denken ohne Geländer), por meio de um constante diálogo crítico com o passado. O pensamento arendtiano não é metafísico na medida em que retorna ao passado a fim de melhor compreender e reinventar o presente, tarefa para a qual reconhece a riqueza frágil dos fragmentos e nossa herança intelectual, mas também a inadequação e os perigos da permanência dos esquemas metafísicos de pensamento do passado e do presente, aspecto que pode vir a truncar a experiência radical de novos começos*” (Cf. André Duarte, 2010, p. 434-435)

<sup>4</sup> A tradição política ocidental não considerou o elemento finito e trágico da história humana, e quando o fez, fiou esforços no sentido de superá-lo. A direção tomada pelos teóricos foi de negação da vida, via contemplação conceitual, como propôs Platão ao esvaziar a polis em detrimento da Academia, nas palavras de Arendt: “*A enorme superioridade da contemplação sobre qualquer outro tipo de atividade, inclusive a ação, não é de origem cristã. Encontramo-la na filosofia política de Platão*” (ARENDRT, 2014, p.17) .

frágil, do contingente, do mundano, e, nesta direção, pode ser anulada do seio das relações humanas diante do contraponto posto pela violência ou pelo controle totalitário. Assim, o exercício do poder como ação em concerto (ARENDT, 1994a, p. 36) requer dos agentes uma virtude fundamental, qual seja: a virtude da coragem. A coragem é a marca do agente na vida pública. Se o mundo é o local do conflito e do embate de posições, a coragem é a condição para estar neste, sem ceder à tentação de, diante da situação limite, visar apenas a si. A coragem encaminha e abre portas para que a ideia de felicidade e liberdade pública seja perseguida em contraponto à salvaguarda pessoal, atitude clássica do parvenu arrivista.

Sendo a política um espaço agônico, não há como adentrar esta e não ser marcado pelo ato de escolher e de posicionar-se. Ousamos dizer que adentrar o espaço público é similar às viagens feitas por Ulisses. Uma vez realizada a escolha de agir, passa-se à condição de pessoa exposta a toda ordem de perigos, riscos, perdas e esquecimentos, até o momento do reconhecimento final. Este, quando ocorre, tal como na tragédia grega, revela-nos a glória a ser cantada, fazendo emergir a figura do herói, que na perspectiva arendtiana se estabelece no “quem”, revelando-se de modo que esta revelação de “quem”, em contraposição a “o que” alguém é - os dons, as qualidades, os talentos (...) - está implícita em tudo o que se diz ou se faz (ARENDT, 2014, p. 222). Assim, temos que o agir revela, mas, ao revelar, expõe o agente ao risco de mover-se nas coisas do mundo comum, isto é, da política.

Arendt tinha muita clareza do papel heróico que subjaz à política, na medida em que o herói é aquele que se arrisca e, encontrando-se diante da situação limite, enfrenta-a, para garantia da liberdade. Importa ao herói a causa maior – a polis – no sentido grego; a liberdade e a coisa pública no sentido republicano. Contudo, não permite a si sucumbir diante do medo e da adversidade, por maior que seja. Nesta direção, cabe ponderar que o herói não é o excepcional, o intangível, mas o que escolhe agir e se entender com o mundo. De acordo com Araújo Silva (2011, p. 21) “o herói não diz respeito ao homem de grandes feitos<sup>5</sup>, (...) mas trata-se de um indivíduo que se insere no mundo

<sup>5</sup> Para Arendt, isto é destacado como a capacidade de agir. Diz ela: “o herói desvelado pela história não precisa ter qualidades heróicas; originalmente, isto é, em Homero a palavra herói não era mais que um nome dado a qualquer homem livre que houvesse participado da aventura troiana

através do discurso e da ação (...). É, portanto, o herói quem ocupa o espaço público, sendo capaz de por este se interessar”. Assim, temos que o herói é mobilizado pela coragem, sua principal característica. Característica esta virtuosamente política, não por ser em si, mas por optar movimentar-se em direção ao comum, ao público, ou seja, sair de si e expor-se de modo que

A conotação de coragem, que hoje reconhecemos ser uma qualidade indispensável a um herói, já está, de fato, presente na disposição para agir e para falar, para inserir-se num mundo e começar uma estória própria (...). A coragem e mesmo a audácia já estão presentes no ato de alguém que abandona seu esconderijo privado para mostrar quem é desvelando-se e exibindo-se a si próprio. (ARENDDT, 2014, p. 231)

Aqui, sedimenta-se o entendimento de que a capacidade de enfrentamento na política exige um desprendimento de si e dos interesses mais imediatos em nome de uma luta em favor de algo maior, a liberdade, que, uma vez conquistada, sempre nos cobra um preço<sup>6</sup>, en-

---

*e do qual se podia contar uma história”(cf. Arendt 2014, p,231). O herói, nesse sentido, é aquele que decide agir, imortalizar-se pelos seus feitos, sem temer a escolha de movimentar-se no espaço público, que na Grécia antiga foi cantado como o espaço de batalha. Neste espaço agônico, o guerreiro manifestava-se aos seus pares entrava para a cena pública em nome de algo sempre maior do que ele e do que sua existência. São relevantes, para tanto, as palavras de Francisco, na qual destaca que a batalha: “Tinha a potencialidade de lhes proporcionar experiências que jamais poderiam viver no interior do lar. **O que eles descobriram, ou ainda, inventaram, foi, numa palavra, o espaço público e a vida política.** A oportunidade ímpar da guerra trazia para o guerreiro três valiosas possibilidades: a de realizar atos grandiosos de coragem; a de revelar sua identidade singular e alçar individualização; e por fim, a de obter glória entre os homens e imortalizar-se. Cada homem que, tendo abandonado sua casa e vilarejo, chega a Troia, **experimenta a circunstância inédita de poder exibir sua coragem ao arriscar a vida.** Ou seja, a guerra torna possível a realização do grandioso. Os guerreiros de Tróia descobrem então pela primeira vez essa qualidade essencial do agir do humano: a grandeza, a excelência. Abre-se ainda, nesse espaço público instaurado pelo campo de batalha, uma segunda possibilidade: a de o guerreiro alçar existência individual no mais alto grau. Ou seja, a possibilidade de individualizar-se, de exposição do que fazia de cada um único e distinto relativamente aos demais.(..)Finalmente, a aventura da guerra permitia aos guerreiros alçarem uma realidade existencial nunca antes experimentada. O fato, de estarem, por assim dizer, num palco instalado no meio de seus pares e de aparecerem a eles, adicionava a sua existência esse elemento novo: máxima realidade.” (FRANSCISCO, 2007, p. 104-105)grifo nosso.*

<sup>6</sup> Arendt extraiu seu pensamento político da experiência. Assim sendo, relacionou-se com este na esteira da vida concreta. É uma pensadora que desalojou os conceitos do mundo sempiterno das ideias, e os tomou em sua dimensão histórica. Isto lhe rendeu uma consciência muito acurada do que significa ocupar o espaço público, lutar por direitos, entender-se com

quanto alvo a ser atingido, enquanto cume a ser alcançado, mesmo que em detrimento de um conforto pessoal.

Eis a perspectiva de Arendt do fenômeno político: lutar pela liberdade. É como se a todo momento estivesse a chamar nossa atenção para o fato de que “quem cala de certa forma concorda” (ARENDT, 2004, p. 79). Então só há uma saída: resistir. Essa postura nos parece contrária à visão assimilacionista, que, visando a uma solução particular, silenciava diante dos problemas do mundo, como se estes nunca os fossem alcançar. São representações de uma vida em fuga constante, negadora de si e da liberdade. Neste sentido, a política fica desvirtuada em nome da emergência da necessidade premente da sobrevivência, como se fosse possível, tendo garantida a vida, tê-la sob tutela. A postura do pária rebelde, por ser consciente, é a postura assumida por Arendt quando decide se arriscar em nome de algo maior que ela própria (BERNSTEIN, 1996, p. 71).

Eis a postura do pária rebelde, que, por ser consciente, lança-se ao desafio de buscar seus direitos a qualquer custo. Aqui, precisamente, entramos na fronteira entre os papéis vividos pelo parvenu e pelo pária rebelde no interior da questão judaica.

### **O MODO PÁRIA DE SER E O ENTENDIMENTO COM O MUNDO: A RESISTÊNCIA**

Não temos como adentrar a discussão do pária sem pensar na questão judaica em Hannah Arendt. Arendt, sendo judia, teve, em sua história de vida, que conviver com essa condição, que para ela nunca pareceu uma diferença importante, mas apenas uma diferença. Diferença com a qual conviveu, reconhecendo-se como tal, sem ter que fazer esforços para negar-se, nunca se sentiu inferior por ser judia. (cf. ARENDT, 2008, p. 37). Arendt relata que não tomou conhecimento de sua condição por meio da família. Diz ela: “nunca se escutou uma só vez, isto no interior de minha casa, quando eu era pequena”. Informa,

---

o mundo e buscar a liberdade. Em entrevista a Günter Gaus, ela assevera: “*sim, paga-se caro pela liberdade*” (...) “*Eu sei que é preciso pagar um preço pela liberdade*” (cf. ARENDT, 2008, p. 47). Isto nos parece emblemático no que concerne às figuras com as quais estamos trabalhando, pois o que o parvenu se recusou foi justamente a pagar o preço da liberdade, e, assim, rendeu-se à dominação via assimilação, situação confortável em um primeiro momento.

apenas, que a primeira vez que se deparou com observações antissemitas foi na rua, junto a outras crianças (cf. ARENDT, 2008, p. 37). O que nos chama atenção nestas observações é o fato de que, ainda na mais tenra infância, Arendt experimenta a rejeição em vista de sua origem judaica. Diante do fato, dois elementos emergem. O primeiro segue na direção do que consideramos o germe de sua concepção de mundo agônico, isto é, da ideia de que o convívio comum é conflituoso e acaba por exigir coragem para habitar este. O segundo diz respeito a jovem Arendt, que é marcada pela necessidade de resistir, de combater, de posicionar-se como indivíduo legítimo diante do outro, diante da experiência agônica do convívio comum. Neste contexto, ela comenta que aprendeu em casa, com a mãe, a postura de enfrentamento e resistência, quando relata que era orientada a se levantar e ir embora diante de comentários antissemitas dos professores, mas destaca que quando os comentários partissem de outras crianças não deveria comentar isso em casa. Parece-nos uma indicação de um ato formador, que nas entrelinhas ensinava – são seus iguais, resolva (ARENDT, 2008, p. 38). Não tomamos isto como definidor de uma personalidade ou postura teórica. Todavia, entendemos que tais eventos foram genuinamente postados como sementes, não necessariamente poderiam ter se desenvolvido, mas estes encontram, na contingência do existir, um cultivador eficiente, qual seja: o horror totalitário. De modo que este fez florescer a postura combativa de coragem e resistência em favor da liberdade e, certamente, alimentou suas reflexões em torno da questão judaica. Fenomenologicamente, Arendt era um ser testado nestas experiências, era um terreno fértil. Assim, quando regada pela torpe experiência que o regime totalitário lhe impôs, despertou e floresceu em ação e em pensamento na busca da compreensão<sup>7</sup> deste. Embora seja relevante desta-

<sup>7</sup> Tal compreensão coloca Hannah Arendt na rota da liberdade, uma vez que nenhuma experiência na história da humanidade foi tão mutiladora da liberdade quanto o totalitarismo e sua fábrica sistemática de destruição. Consoante Arendt: *“para combater o totalitarismo, basta compreender uma única coisa: o totalitarismo é a negação mais radical da liberdade.”* (ARENDT, 2008, p. 347). Observe-se o posicionamento de André Duarte *“O totalitarismo constituiu uma forma de dominação sem precedentes históricos. (...) este decide sobre quais categorias sociais incidirão os conceitos de inimigo objetivo ou socialmente indesejáveis* (DUARTE, 2002, p. 57) (...) Nas palavras de Arendt *“A arbitrariedade com que se escolhem e se punem os que são considerados inimigos do regime totalitário abole radicalmente a liberdade humana como nenhuma tirania fora capaz antes. Nas tiranias, ainda era necessário ser pelo menos um inimigo presumido do regime para ser punido por ele, ao passo que no totalitarismo “o inimigo e o culpado são igualmente indesejáveis”* (ARENDT apud ANDRE, 2002, p. 57).

car que compreender nada tem a ver com condescendência em relação ao perpetrador do mal, mas, ao contrário, é um exercício liberador, a fim de poder, diante do evento, e, a partir da compreensão, conviver e enfrentar este. Nas palavras de Arendt:

Compreender não significa negar o ultrajante, subtrair o inaudito do que tem precedentes, ou explicar fenômenos por meio de analogias e generalidades tais que se deixa sentir o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa antes examinar e suportar conscientemente o fardo que os acontecimentos colocaram sobre nós – sem negar sua existência vergar humildemente seu peso, como se fosse o que de fato aconteceu não pudesse ter acontecido de outra forma. Compreender significa, em suma, encarar a realidade, espontânea, e resistir a ela – qualquer que seja, venha a ser ou possa ter sido” (ARENDDT, 1989, p. 21, *grifo nosso*)

Arendt, em carta a Jaspes, revela essa sua condição ao afirmar: “perguntam-me se eu sou alemã ou judia. Para ser honesta, devo dizer que, de um ponto de vista individual e pessoal, isso me é completamente indiferente [...]; no plano político, falarei sempre e unicamente em nome dos judeus” (ARENDDT apud KRISTEVA, 2002, p. 103). Podemos observar que, passados esses eventos, Arendt, agora uma mulher madura, afirma sua condição. Tanto que traz à tona essas experiências em entrevistas. Esses fatos apresentam-se, para nós, como uma pista de que os acontecimentos de sua infância e adolescência não foram eventos menores, mas que gozam em sua memória de privilégio e, assim, acabaram por caracterizar sua opção política a partir de um marco definidor: a questão judaica. Assim, pensar a liberdade, o espaço público, o julgamento, o poder, e todos os grandes temas desenvolvidos por nossa autora, parece-nos ganhar sentido se consideramos seu vínculo com a questão judaica e com a experiência totalitária, que estão intimamente ligados<sup>8</sup>. Arendt nos dá outra importante pista da relevância

8 Este link aproximativo entre a questão judaica, o totalitarismo antisemita e a política em Arendt é mais recorrente e definidor do que podemos querer ou imaginar. Em nosso modo de ver, tal problema é a trilha pela qual Arendt vai encaminhar suas reflexões, haja vista que isto implicou todo o século XX e marcou a compreensão de Arendt sobre o mesmo. Assim, ao determinar sua relevância, ela diz “os acontecimentos políticos do século XX, atiraram o povo judeu no centro do turbilhão de eventos; a questão judaica e o antisemitismo, fenômenos relativamente sem importância em termos de política mundial, transformaram-se em agente catalisador, inicialmente, da ascensão do movimento nazista e do estabelecimento da estrutura organizacional do Terceiro Reich, no qual todo cidadão tinha de provar que não era judeu ou descendente de judeu; e, em seguida, de uma guerra mundial de ferocidade nunca vista, que culminou, finalmente, com o surgimento do genocídio, crime até então desconhecido em meio à civilização ocidental” (ARENDDT, 1989, p.20).

disso quando destaca em uma entrevista a Günter Gaus “pertencer ao judaísmo, porém, tornou-se manifestamente meu próprio problema, e meu próprio problema político. Exclusivamente político”. (ARENDR, 1993, p.133).

Dito isto, temos que a questão judaica coloca o judeu no palco da história e o lança no mundo para se entender com este. Neste contexto, ser judeu significou enfrentar todos os problemas, rejeições, e perseguições impostas pela prática antissemita.<sup>9</sup> Assim, a figura do judeu desponta cindida em dois modos distintos de encarar seus problemas políticos, que aparecem sob a égide da perseguição e do crime de todas as ordens, são eles: o pária e o parvenu<sup>10</sup>. O parvenu era o judeu assimilado, isto é, que, diante da vida em risco perene, optou pelo reconhecimento social, ainda que em detrimento da liberdade, e, portanto,

<sup>9</sup> O tema do antissemitismo teve relevância na pesquisa de Arendt, sobretudo nos pequenos textos que trataram do tema por volta dos anos 30 e 40 do século XX, mas também ocuparam suas obras de maior notoriedade, de modo especial *Origens do Totalitarismo* (1951), no qual ela constata que: “o antissemitismo e o totalitarismo – mal haviam sido notados pelos homens cultos, porque pertenciam à corrente subterrânea da história européia, onde, longe da luz do público e da atenção dos homens esclarecidos, puderam adquirir virulência inteiramente inesperada” (ARENDR, 1989, p. 21). O professor Celso Lafer destaca o interesse de Arendt pelo assunto e entende que a mesma não se ocupou apenas de descrever o mesmo, mas tentou compreendê-lo e, neste esforço de compreensão, delineou suas formas de aparição na história. Para Lafer: “A tese de Arendt comporta diversas linhas de investigação e raciocínio. Em primeiro lugar, insiste ela em diferenciar o antissemitismo tradicional do antissemitismo moderno. Aquele que tinha notas religiosas e econômicas, pois os judeus eram mais ou menos tolerados em função do papel que desempenhavam no jogo histórico: da religião(...) viviam porém excluídos do resto da sociedade.(...) o antissemitismo moderno, ao contrário, resulta das transformações ocorridas na Europa a partir do fim do século XVIII. (...) cabe mencionar a extensão da cidadania a novos grupos – entre eles os judeus – que antes não participavam como sujeitos da vida política e social mais ampla. Este processo de inclusão e assimilação dos judeus e de outros grupos a civitas – a lógica, por assim dizer, da liberação, trazida pela ilustração e pela Revolução Francesa – gerou, em relação aos judeus, manifestações de intolerância que fizeram do antissemitismo um instrumento de poder que prefigura, nas suas características, como uma pré-história do totalitarismo. (LAFER, 2003, p. 38) ver ainda do mesmo autor “o conceito de antissemitismo em Hannah Arendt” LAFER, 2003, p. 125 a 137, 2003. Grifo nosso.

<sup>10</sup> Para nossa discussão, estamos dando ênfase à figura do pária rebelde como ícone máximo da resistência. Todavia, Arendt apresenta uma configuração do pária em quatro ícones, a saber: o *Schlemiel* de Heine, o vagabundo de Chaplin, o rebelde de Lazare, e o homem de boa vontade, expresso no estrangeiro de Kafka. Todos são, de algum modo, expressões de luta e resistência. Todavia, nem todos alcançam, em seus enfrentamentos, a esfera do político, ficando, por vezes, na dimensão do social. Para tanto, é esclarecedor a posição de Coutine-Denany na qual destaca que “os párias de Heine e de Chaplin são apenas párias sociais, pois não acenderam à esfera do político. Ora, para Arendt, “nesse século vinte não é mais possível manter-se fora da sociedade, nem como *Schlemiel*, nem como senhor dos sonhos. Não existe mais uma escapatória individual, nem para o parvenu que antes, e por iniciativa própria, estabelecia a paz com o mundo no qual o fato de ser judeu representava a exclusão da humanidade, nem para o pária que esperaria poder renunciar a um tal mundo” (COURTINE-DENANY, 2004, p. 53)

da política. O parvenu rende-se à lógica da necessidade, que em sua violência ontológica<sup>11</sup> se impõe e encontra fácil aceitação entre muitos.

A prática arrivista, de salvaguarda pessoal, não foi exceção, mas regra, e muitos aderiram a esta de diversos modos, desde os mais simples aos mais cultos e ilustrados, e, até mesmo, a alta cúpula religiosa que, por vezes, agia com indiferença e sem nenhuma solidariedade para com os *Schlemiel*<sup>12</sup> ou apenas os tratava como fontes da caridade religiosa. Esses, por vezes, curvavam-se diante de tais fatos e acabavam por se hipotecar ao parvenu (ARENDR, 2007, p. 285). Muitos visaram à solução particular e se entregaram à conversão ao cristianismo. Outros visaram tornar-se um judeu de exceção por seu brilhantismo científico ou cultural. Estes alcançaram o reconhecimento, todavia pareciam viver sob a pecha de negar constantemente o que eram<sup>13</sup>. Nesta esteira, Arendt assevera que a postura assumida pelo parvenu e pelo pária desgraçado, de algum modo, implica responsabilidade por sua situação na medida em que se negou a resistir e a lutar por seus direitos. Diz Arendt,

Politicamente falando, cada pária que se recusou a ser um rebelde foi parcialmente responsável pela sua própria posição e com isso manchou a humanidade que ele representava (...) o fator decisivo não foi o parvenu, nem foi a existência de uma casta domi-

<sup>11</sup> A necessidade é marcada por uma violência congênita, isto é, é de sua natureza impor-se sobre nós sem considerar as opções. A necessidade é a marca da vida biológica que não se indaga sobre a possibilidade ou não de alimentar-se, ter higiene, repousar. Nestas, a necessidade apenas se impõe. A necessidade está intimamente ligada à reprodução biológica da vida e centra-se na perspectiva do animal *laborans*. O parvenu, em nosso entender, representa bem isto com sua opção arrivista de salvaguarda pessoal. Tratou este de cuidar de si, em detrimento de algo maior: a liberdade.

<sup>12</sup> Esta expressão, *Schlemiel* é iídiche. Tal expressão tem uma representação pejorativa, designando um “tolo”, um “azarado”, um “malsucedido”. Esta é indicativa também de um personagem da literatura e do folclore judaico-europeu (Cf. ARENDT, 1994b, p. 15). Assim, o *Schlemiel* tem como traços a inocência, o azar, e a impossibilidade de se inserir ou ser inserido na sociedade. O *Schlemiel* era popular na Alemanha, figurando em obras como, por exemplo, a de Adelbert von Chamisso, a quem Arendt se refere rapidamente (Cf. idem, 1994b, p. 123)

<sup>13</sup> Parece-nos que foi essa a condição vivida por Rahel Varnhagen, que, durante toda a sua vida, empenhou esforços gigantescos para esconder ou negar sua condição de judia, e, apenas ao final da vida, parece ter um lampejo de lucidez sobre sua condição e se reconcilia com esta ao afirmar “As maiores distância no tempo e no espaço estão superadas. A coisa que por toda minha vida pareceu-me a maior vergonha, a miséria e o infortúnio mais amargos – ter nascido judia – desta eu não devo agora por nenhum motivo desejar ter sido privada” (ARENDR, 1994b, p. 15)

nante (...) incomensuravelmente mais grave e decisivo foi o fato de que o pária simplesmente recusou-se a se tornar um rebelde (ARENDDT, 2007, p. 285) [tradução nossa]

Para Arendt, a atitude a ser tomada é a do enfrentamento diante da situação limite e, como o herói grego, antes citado, ocupar o espaço público - o campo de batalha - e se entender com o mundo, haja vista que este é agônico e isto exige de nós postura de enfrentamento. A resistência em Arendt não significa violência, e sim um entender-se com o mundo em seu aspecto político, pois “a política é a forma e o lócus apropriado da resistência” (apud AGUIAR, 2004, p. 252) e “é a possibilidade de resistência que constitui a liberdade humana.” (ARENDDT, 1993. P. 283). Outro aspecto relevante a ser destacado é o atrelamento da ideia de resistência ao campo do direito. Assim, na relação com o mundo e com os problemas políticos postos por este, a resistência emerge sempre como uma forma de lutar pelo estabelecimento de direitos. Todavia, não a partir de estrutura formal, como soe acontecer nas prerrogativas jurídicas liberais da modernidade, mas de forma substancial, isto é, que alcance pessoas reais, em lugares reais, com necessidades reais. Para Arendt, isto é muito bem expresso na formulação - “direito a ter direitos” - uma vez que a noção de direito estabelecida no momento da emergência do totalitarismo não foi capaz de garantir segurança jurídica aos povos aviltados por este, tendo em vista que esses não tocavam questões reais, mas, ao contrário, estavam encarcerados na formalidade da abstração jurídica, do “todos têm direito”. Todavia, na situação limite, o “todos” da lei formal não foi capaz de proteger judeus, homossexuais, ciganos, dentre outros. De modo que a resistência se atrela à noção de direitos, mas não fica presa a este ou ao poder constituído. Assim, mantém com o direito e com o poder constituído um distanciamento necessário, no que concerne manter com estes uma vigilância perene. Em nosso entendimento, estabelece-se uma relação limítrofe, em que se resiste e se luta, para garantia destes, no entanto sempre se mantém de fora, à espreita, e logo identifica-se a emergência da violência, da tirania, do desrespeito às pluralidades e à natalidade, como condição de iniciar algo novo. A resistência volta à cena pública, pois é uma atitude comprometida apenas com a liberdade, com o poder consti-

tuinte, e nunca com o poder constituído. É força vivificante do poder diante das atrocidades do mundo que reclama a defesa e o combate em favor dos direitos substanciais.

Nesta direção, a figura do pária rebelde é significativa e de importância ímpar na constituição da liberdade e do enfrentamento do mundo e de seus riscos. O pária rebelde sabe que há um preço a pagar pela liberdade. Afinal, ao adentrar a cena pública, o seu “quem” virá à tona, ou seja, os feitos que realizará serão revelados a outros e esta revelação implica em aceitação e rejeição, diante do incômodo que gera ao se proporem dissonâncias naquilo que se encontrava cristalizado, sobretudo se o que está cristalizado é a opressão, a ausência de liberdade, e o desejo de domínio total. Aqui a dissonância é a resistência e a ocupação do espaço público na perspectiva da garantia de direitos. Assim, deparamo-nos com o desalojamento de uma dominação em favor da liberdade, situação que trará o incômodo e o desconforto de ser um opositor.

O pária rebelde, tão bem expresso na pessoa de Bernard Lazare, em sua atitude proativa de ocupação dos espaços públicos, representa bem essa dissonância da injustiça que se cristaliza<sup>14</sup>. Em nosso entender, o pária rebelde é a figura chave da luta no interior da questão judaica, e, por que não dizer, a figura chave da filosofia política de Arendt. O pária rebelde assume tal condição diante dos fatos postos, portanto da história real. Ele não está buscando uma solução idealista a partir do que deveria ser, ao contrário, considera a questão pelo que é. Ao considerar a questão nestes termos, a figura do pária rebelde revela o premente valor da política frente a questões que parecem, num primeiro momento, mais relevantes, como a salvaguarda dos próprios interesses, o que justificaria momentaneamente a situação. Todavia, tal postura acabaria por esvaziar o sentido da política na medida em que coloca em risco, no decurso das circunstâncias, a liberdade e a constituição de direitos, pois se salvando parcialmente, abandona a cena pública e as conquistas ainda não alcançadas pelos demais. O pária

<sup>14</sup> O caso Dreyfus é representativo disso, sobretudo a atitude de Lazare que sai em sua defesa. Contudo, acaba por ser incompreendido em sua luta, uma vez que os judeus sempre tiveram dificuldade de reconhecer que a questão judaica tem outro centro de gravidade que não o religioso ou cultural. Arendt identifica isso e comenta “*um dos fatos mais infelizes da história do povo judeu tem sido exatamente este: somente seus inimigos, e quase nunca seus amigos, compreenderem que a questão judaica era antes de tudo uma questão política*” (ARENDT, 1989, p. 78).

consciente é, na perspectiva de Hannah Arendt, o indivíduo político, é o revelador de feitos e ações, é o ser lançado no mundo para se entender com este. Destarte, o pária rebelde, por ser consciente,

Entra na arena política e traduz o seu estatuto em termos políticos, ele se torna necessariamente um rebelde. A ideia de Lazare foi, portanto, que o judeu deva sair abertamente como representante do pária, **‘uma vez que é dever de cada ser humano resistir à opressão’**. Ele exigindo isto, solicita ao pária abdicar de uma vez por todas a prerrogativa de *Schlemiel*, saltar do mundo da fantasia e da ilusão, renunciar a proteção confortável da natureza, e se entender com o mundo dos homens e mulheres. (AREN-  
DT, 2007, p, 284) [tradução nossa] *grifo nosso*.

Os párias rebeldes são *personas* históricas que, discutindo e rediscutindo sua condição, buscaram reconciliar-se com o mundo do qual foram expulsos. Expressaram bem essa condição, Heine, Kafka, Chaplin, Rosa de Luxemburgo, Bernard Lazare, dentre outros, pois, de alguma maneira, contrapuseram-se a toda forma de exclusão submetida aos párias. É verdade que alguns destes não foram às últimas consequências, no sentido de um enfrentamento político<sup>15</sup>. Contudo, despontam figuras contundentes como a de Bernard Lazare, que lança

<sup>15</sup> Não foram as últimas consequências na medida em que sua resistência estancou no nível do reconhecimento social. Para Arendt, a resistência tem a marca da coragem e do enfrentamento em nome da liberdade. Nesta direção nos é enfática a posição de Courtine – Denamy, quando afirma que *“Arendt compreendeu que a liberdade só poderia ser conquistada ao preço da resistência à opressão e decidiu, contra seu temperamento, lançar-se na ação, antes de ter que partir para o exílio”* (COURTINE – DENAMY, 2004, p. 61-62). É evidente que o ato de resistir é sempre político, todavia na situação limite, por vezes, somos jogados a resistir com violência, não sendo mais conveniente afirmar tal ação como política consoante à teoria de Arendt. Isto não significa que não seja legítimo, uma vez que todo homem tem o direito de resistir – e é esse o lócus da política - para tanto conferir (AGUIAR, 2004, p. 252) e (AREN-  
DT, 1993. P. 283). Arendt nos indica ter compreendido tal questão, do uso da resistência armada, quando solicitada em situações extremas como nas revoluções ou defesa da vida. Embora estejamos aqui defendendo a resistência como ato de ocupação do espaço público, em Arendt é possível vislumbrar uma resistência armada e pautada na violência como resposta a momentos pontuais, tais como no caso do exército judeu, que foi seu primeiro artigo para o *Aufbau* que teve como título, *“o exército judeu, o início de uma política judaica”* (cf. ARENDT, *The Jewish Army*, 2007, p.136) e da resistência na forma de uma insurreição armada no gueto de Varsóvia no qual ela relata que *“aqueles desesperados que resolveram “ajudar a si mesmo” ajudando dessa forma a todo o povo judeu, ao porem um termo ao seu estatuto de pária na Europa e restabelecerem o laço com a tradição de honra e glória.”* (cf. ARENDT, 2007. p. 199-201)

a questão judaica para a cena pública. O pária, neste contexto, emerge como “um não conformista que rejeita os constrangimentos da sociedade para poder manter-se fora dela” (ARENDR, 2004, p. 52).

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao tratarmos da figura do pária rebelde no contexto da questão judaica nos parece claro que, aqui, tenciona-se o par conceitual: liberdade e necessidade. Estes parecem ganhar figuração e importância nas posturas dos dois principais personagens por nós tratados, a saber: o parvenu arrivista e o pária rebelde. Estes, cada um a seu modo, enfrentaram a condição de perseguidos, de “ninguém” na história e de sujeito sem direitos.

O parvenu acentuou sua postura na salvaguarda pessoal, e, nesta, entendeu que para escapar da “maldição” de ser judeu valia a pena qualquer esforço ou estratégia, desde que no fim se preservassem seus interesses particulares. Assim sendo, o parvenu assimilou-se em muitos casos ao mundo cristão e à sociedade em que estava inserido, negando a si mesmo o direito de ser quem é, e, assim, evitando um confronto direto com essa sociedade que apresentava dificuldades de recebê-lo como judeu. O parvenu assume não só a negação de si ao se assimilar, mas abandona toda cena pública na qual poderia lutar por seus direitos, na medida em que nega a si o direito de se afirmar como um “quem”, isto é, como um agente que corajosamente briga por seus direitos. O parvenu abandona a cena pública, e abandona todos os judeus, sobretudo os mais desprovidos de possibilidade de resistência, como os judeus desgraçados por sua condição social e culturalmente inferior, os chamados *Schlemiel*.

Na contramão dessa postura, emerge a figura do pária rebelde, que consoante Hannah Arendt é a figura que representa a liberdade e a luta por esta. O pária rebelde não é um revoltado sem causa, nem rebelde sem compromisso consigo ou com os outros, ao contrário, é alguém que, alcançado pela injustiça e pelo aviltamento político no seio do mundo dos homens, habita esse de forma consciente e o enfrenta na perspectiva da garantia de direitos. Todavia não de direitos formais, mas de direitos substanciais, isto é, de direitos que alcancem pessoas

reais na cena pública da vida. Assim, a liberdade enquanto expressão máxima da política é vivida e perseguida, ainda que na perspectiva de uma resistência perene, no intuito de garantia da vida livre.

## REFERÊNCIAS

AGUIAR, Odílio. *Filosofia política e ética em Hannah Arendt*. Ed. Unijui, Ijuí –RS. 2009

\_\_\_\_\_. *A dimensão constituinte do poder em Hannah Arendt*. Trans/Form/Ação, Marília, v.34, n.1, p.115-130, 2011.

\_\_\_\_\_. *A resistência em Hannah Arendt: da política à ética, da ética à política*. In: DUARTE, André ET AL. *A banalização da violência – a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.

ARAÚJO SILVA, Ricardo George. *A categoria da ação na abordagem de Hannah Arendt*, In: *Ciências Humanas em Debate*, Org. Ricardo George et.al, Ed. UFRPE, Recife – PE, 2011.

ARENDR, Hannah. *A Dignidade da Política*. Trad. Antônio Abranches. Relume Dumará. Rio De Janeiro, 1993.

\_\_\_\_\_. *Sobre a violência*, Trad. De André Duarte, Ed. Relume Dumará, Rio de Janeiro – RJ, 1994a.

\_\_\_\_\_. *A condição humana*, Trad. Roberto Raposo, Revisão; Adriano Correia, Ed. Forense Universitária, Rio de Janeiro – RJ, 2014.

\_\_\_\_\_. *O que é a política?* Trad. De Reinaldo Guarany. Bertarand Brasil. Rio de Janeiro. 2002.

\_\_\_\_\_. *Compreender, formação, exílio e totalitarismo ensaios*. Trad. Denise Bottmann. Ed. Cia da Letras e UFMG, São Paulo – SP, 2008.

\_\_\_\_\_. *Origens do Totalitarismo*, trad. Roberto Raposo, Ed. Cia das letras, São Paulo –SP, 1989.

\_\_\_\_\_. *Jewish Writings*. Edited by Jerome Konh and Ron H. Feldman. New York. Schocken Books. 2007.

\_\_\_\_\_. *Rahel Varnhagen, A vida de uma judia alemã na época do romantismo*. Trad. Antônio Trânsito e Gernot Kludasch. Rio de Janeiro. Relume Dumará. 1994b.

\_\_\_\_\_. *Crises da República*. Trad. José Wolkman et. Al. ed. Perspectiva. São Paulo –SP. 2004.

BERNESTEIN, Richard J. *Hannah Arendt and the Question Jewish*. Mit Press. Cambridge, Massachusetts. 1996.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. Ed. Forense Universitária, Rio de Janeiro – RJ. 2014.

COUTINE-DENAMY, Sylvie. *O cuidado com o mundo – diálogo entre Arendt e alguns de seus contemporâneos*. Trad. Maria Juliana, Ed. UFMG. Belo Horizonte – BH, 2004.

DUARTE, André. *Vidas em risco – crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Ed. Forense universitária, Rio de Janeiro – RJ. 2010.

\_\_\_\_\_. Hannah Arendt e a modernidade e o esquecimento e redescoberta da política. In: *Transpondo o Abismo – Hannah Arendt. Entre a filosofia e a Política*. Org. Adriano Correia. Ed. Forense Universitária, Rio de Janeiro – RJ. 2002.

FRANSCISCO. M.F.S. *Hannah Arendt e o herói homérico*. Cadernos de Ética e Filosofia Política 11, p. 97-117, 2/2007.

HABERMAS, Jürgen, O conceito de poder em Hannah Arendt, In: FREITAG, B, ROUANET, S, P, (Orgs). *Habermas*. São Paulo – SP. Ática, 1980.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

KRISTEVA, Julia. *O gênio feminino – a vida, a loucura, as palavras* (Tomo I) – Hannah Arendt. Tradução Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

# A Secularização na Sociedade e suas inferências no campo político: uma perspectiva arendtiana.

Matheus Petrolli Gomes da Rocha  
PUC-Campinas

## SESSÃO TEMÁTICA: HANNAH ARENDT

Hannah Arendt<sup>1</sup> possui uma característica particular quando a observamos em face dos grandes pensadores do século XX. Esta, diz respeito a sua obra e ao modo como esta se desenvolveu. Definir-la como filósofa, cientista social e política, pensadora da cultura, historiadora é tarefa controversa. A autora escrevia sobre filosofia política ao mesmo tempo em que não se considerada uma filósofa política. Em sua famosa entrevista a Gauss<sup>2</sup> (1964) a pensadora é categórica ao responder que, quando chamada pelo título de filósofa: “Não pertenço ao

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt (1906 – 1975) nasceu em Hanôver na Alemanha, foi aluna e teve um relacionamento amoroso com o filósofo Martin Heidegger. Formou-se em filosofia e no ano de 1937 foi obrigada pelo partido nazista a sair de seu país por ser de origem judia. Mudou-se para os Estados Unidos e ficou apátrida até o ano de 1951. Trabalhou como professora universitária e jornalista, publicando obras importantes sobre filosofia política. Entretanto, recusava ser classificada como filósofa e também afastava-se do termo “filosofia política”, preferia que suas publicações fossem classificadas dentro da “teoria política”. Escreveu inúmeros artigos e publicou diversos livros sendo seu primeiro *O Conceito de Amor em Santo Agostinho* (1929) – tese de doutorado -, seguindo de sua clássica obra sobre o fenômeno político do totalitarismo intitulado: *As Origens do Totalitarismo* (1951). Sete anos depois publica *A Condição Humana* (1958) e em 1963 escreve *Sobre a Revolução*. Nesse mesmo ano lança *Eichmann em Jerusalém* que reúne os cinco artigos que escreveu sobre o julgamento de Eichmann que cobriu para o jornal *The New Yorker*. Sua última obra *A Vida do Espírito* permaneceu inacabada com o falecimento da pensadora no dia 4 de dezembro de 1975.

<sup>2</sup> ARENDT, H. *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo* (ensaios) 1930 – 1954. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

círculo de filósofos. Minha profissão, se é que se pode chamar assim, é a teoria política. Não me sinto uma filósofa, nem creio ter sido aceita no círculo de filósofos, como você tão gentilmente supõe”<sup>3</sup>. Essa discussão se torna mais interessante se pensarmos que, no ano de 1954, defenderá o nascimento de uma verdadeira “filosofia política”<sup>4</sup>. Isso nos coloca dentro do que ela própria entende como o esforço de seu trabalho: uma tentativa. Ela afirma: “Gostaria de dizer que tudo o que diz e tudo o que escrevi – tudo era tentativa. Penso que todo o pensamento – a maneira como o tolerei ultrapassa talvez um pouco a medida, é extravagante – traz consigo a marca de uma tentativa”<sup>5</sup>. Assim, falar de um estatuto epistemológico do texto arendtiano, num sentido unilateral – se é filosófico, histórico, científico, etc – é correr um sério risco em restringir a obra da pensadora, pois seus escritos percorrem os mais diversos temas e demonstram enorme erudição.

Que tipo de escritora era Hannah Arendt? Se lermos *Homens em tempos sombrios*, pensamos nela como crítica literária e historiadora. Se lermos atentamente as suas *Origens do Totalitarismo*, pensamos numa historiadora política. Em *A Condição Humana*, encontramos uma filosofia política. E se considerarmos *A Vida do Espírito*, estamos, é claro, em presença de uma filosofia sistemática. A impossibilidade de caracterizar Hannah Arendt segundo as classificações prevaletentes reflete a natureza de seu trabalho literário<sup>6</sup>

Entre os diversos temas trabalhados pela pensadora desde suas primeiras obras, percebemos que a secularização foi ganhando espaço e necessidade de estudo. Para Arendt a secularização significa basicamente a separação entre Igreja e Estado, aquilo que a própria autora denominou, utilizando-se da Sagrada Escritura para mostrar como um “voltar à origem do cristianismo”, “dar a César o que é de Cesar e a Deus o que é de Deus”.

Arendt entende e defende a separação entre Igreja e Estado nos permite pensar que o movimento da primeira tem por objetivo possi-

<sup>3</sup> Idem, pág.31.

<sup>4</sup> ARENDT, H. *A Dignidade da Política: Ensaios e Conferências*. Organizador: Antônio Abranches; tradução Helena Martins e outros. Rio de Janeiro, Relume-Dumará,1993.

<sup>5</sup> ARENDT, H. *Hannah Arendt sobre Hannah Arendt* conferência de 1972.

<sup>6</sup> MORGENTHAU, H. Arendt on totalitarianism and democracy, *Social Research*,44/1, Primavera de 1977. (esta dentro do livro a não-filosofia de Hannah Arendt)

bilitar a volta à origem do cristianismo, separado da tutela do Estado como a melhor forma do cristianismo ser cristianismo e da política ser política. “A secularização [ela afirma] significa apenas a separação entre Igreja e Estado, entre religião e política, e isso, do ponto de vista religioso, implica um retorno à inicial atitude cristã de dar ‘a César o que é de César e a Deus o que é de Deus’, mais que uma perda de fé e transcendência ou um novo e enfático interesse nas coisas desse mundo”<sup>7</sup>.

Nessa separação entre Estado e Igreja nos reportamos diretamente aos dois fenômenos: uma do campo das ideias e outro histórico – político. A Revolução Francesa que a própria Hannah Arendt trabalhou na sua obra *Sobre a Revolução* (1963) é o fenômeno sociopolítico que consumou a separação acima citada. Nesse estudo de 1963 a autora buscou elucidar como ocorreu e quais suas contribuições políticas sobre duas revoluções: a Francesa de 1789 e a Americana de 1776. Ela diz: “As revoluções são os únicos eventos políticos que nos colocam diante do problema dos inícios de uma maneira frontal e inescapável. Pois as revoluções, como quer que queiramos defini-las, não são meras mudanças”<sup>8</sup>. Podemos inferir dessa maneira que a secularização esta intimamente ligada ao movimento de revolução, quando entendida como não só uma mudança, mas a possibilidade de novidade na esfera política. “A secularização – a separação entre religião e política e o surgimento de uma esfera secular com dignidade própria – é sem dúvida um fato crucial no fenômeno da revolução”<sup>9</sup>. Será no olhar das revoluções que Arendt trabalhará além da perda da tradição, o próprio movimento de secularização encontrado na separação do Estado e da Igreja.

Apesar do debate atual sobre o conceito de secularização e as políticas de secularismo em todo o mundo, Hannah Arendt não tem sido compreendida como uma defensora de qualquer secularização. Mas seu estudo mais proeminente das possibilidades libertadoras que a política moderna pode permitir Revolução, é também um relato da luta contra uma civilização fundamentada em premissas religiosas em favor de um além de suas reivindicações. Não seria demais dizer que Arendt coloca a secularização no centro de

<sup>7</sup> ARENDT, H. *A Condição Humana*. 10. ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.p.316.

<sup>8</sup> ARENDT, H. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

<sup>9</sup> ARENDT, H. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.p.53.

sua análise do fenômeno revolucionário e secularismo no núcleo de suas esperanças políticas. Simplificando, Arendt pensou que o que estava em jogo na modernidade estava deixando a religião para trás, pelo menos como fundamento da convivência pública. Inversamente, a modernidade assumiu suas formas políticas defeituosas quando (entre outras coisas) não conseguiu fazer sua ruptura necessária com a civilização religiosa que a precedeu<sup>10</sup>.

Essa secularização que a autora trabalha possui dois significados, sendo um político (separação Estado e Igreja) e outro espiritual, onde a dúvida põe em questão a autoridade religiosa como representante da instituição, o que oferece motivo para que se pense uma possível crise da fé tradicional. Sobre esse aspecto reside a relação entre secularização e modernidade.

A reflexão sobre a modernidade e aquilo que a compõe é o que dá margem para uma possível crise da fé tradicional. Essa separação entre esfera pública e religiosa, a que a autora chama de secularismo<sup>11</sup>,

---

10 MOYN, S. *Hannah Arendt on the Secular*. In: *New German Critique* 105, Vol. 35, No. 3, Fall 2008. Original: "Despite the current debate about the concept of secularization and the politics of secularism around the world, Hannah Arendt has not generally been understood as a proponent of either. But her most prominent study of the liberatory possibilities that modern politics might allow, *On Revolution*, is also an account of the struggle against a civilization grounded on religious premises in favor of one beyond their claims. It would not be too much to say that Arendt placed secularization at the very center of her analysis of the revolutionary phenomenon and secularism at the core of her political hopes. Put simply, Arendt thought that what was at stake in modernity was leaving religion behind, at least as the foundation of public co-existence. Conversely, modernity took its most politically defective forms when (among other things) it had failed to make its necessary break with the religious civilization that preceded it".

11 O secularismo, para começar, tem um significado político e um significado espiritual que não são necessariamente iguais. Em termos políticos, o secularismo significa apenas que os credos e instituições religiosas não tem uma autoridade pública obrigatória e, inversamente, a vida política não tem nenhuma sanção religiosa. Isso levanta a séria questão da fonte de autoridade de nossos 'valores' tradicionais, de nossas leis e costumes, de nossos critérios de julgamento, que por tantos séculos foram santificados pela religião. Mas a longa aliança entre religião e autoridade não prova necessariamente que o conceito de autoridade em si é de natureza religiosa. Pelo contrário, penso que a autoridade, na medida em que se baseia na tradição, muito mais provavelmente é de origem política romana e foi monopolizada pela Igreja apenas quando esta se tornou a herdeira política e espiritual do Império Romano. Sem dúvida, uma das principais características de nossa crise é a falência de qualquer autoridade e o rompimento de nossa tradição, mas disso não se infere que a crise seja antes de tudo religiosa ou que tenha uma origem religiosa. Isso nem sequer implica necessariamente uma crise da fé tradicional, embora ameace a autoridade das Igrejas na medida em que são, entre outras coisas, instituições públicas. ARENDT, H. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (ensaios) 1930-54; São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 400.

afastou a política não só da religião em geral, mas do próprio cristianismo. “Uma das causas principais das perplexidades de nossa vida pública atual é sua secularidade, então a religião cristã devia conter um poderoso elemento político, cuja perda modificou o próprio caráter de nossa existência pública”<sup>12</sup>. Arendt vê assim que o único interesse que pode haver num governo secular é a questão da liberdade<sup>13</sup>, ou seja, a possibilidade de professar a fé em relação à política e que os assuntos políticos, que antes eram cuidados por específicas pessoas, hoje são de caráter universal. “O único interesse do cristianismo no governo secular é proteger a própria liberdade, cuidar que os poderes vigentes permitam, entre outras liberdades, a liberdade em relação à política”<sup>14</sup>.

A secularização pode, assim caracterizar-se fortemente como um movimento que iniciou-se dentro da modernidade<sup>15</sup>. A efervescência dos acontecimentos mudaram a configuração sociopolítica do mundo<sup>16</sup> e a razão iluminista era critério fundante e nuclear da vida humana.

<sup>12</sup> ARENDT, H. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (ensaios) 1930-54. ARENDT, Hannah; São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 400.

<sup>13</sup> “Mas o que o mundo livre entende por liberdade não é ‘dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus’, e sim o direito de todos de lidar com aqueles assuntos que antes eram de César. O simples fato de nos preocuparmos com a liberdade mais do que com qualquer outra coisa, no que se refere à nossa vida pública, prova que não vivemos publicamente num mundo religioso”. (ARENDT, 2008, p.392).

<sup>14</sup> ARENDT, H. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (ensaios) 1930-54. ARENDT, Hannah; São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 392.

<sup>15</sup> A modernidade para Hannah Arendt pode ser dividida em três grandes eventos que lhe determinaram o caráter de modernidade. Primeiro a descoberta da América e a subsequente exploração de toda a terra; a Reforma, que, expropriando as propriedades eclesíásticas e monásticas, desencadeou o duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social e por último a invenção do telescópio, mostrando o desenvolvimento de uma nova ciência que considera a natureza da Terra do ponto de vista do universo. (Cf. *A Condição Humana* p.309). “Aos olhos dos seus contemporâneos, o mais espetacular dos três eventos deve ter sido as descobertas de continentes desconhecidos e de oceanos jamais sonhados; o mais inquietante deve ter sido a irremediável cisão da cristandade ocidental devido à Reforma, com seu inerente desafio à ortodoxia como tal e com sua imediata ameaça à tranquilidade das almas dos homens; e, sem dúvida, o menos percebido de todos foi a introdução, no já amplo arsenal de utensílios humanos, de um novo instrumento, inútil a não ser para olhar as estrelas, embora fosse o primeiro instrumento puramente científico já concebido” (ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.p.311).

<sup>16</sup> BINGEMER, M.C. *O Mistério e o Mundo: paixão por Deus em tempos de descrença*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013, pág.29.

A secularização não obstante seja um fenômeno cujas raízes estão na filosofia moderna, tem também como uma de suas matrizes a própria reflexão canônica da Igreja. O termo pode ser entendido a partir do século XVII dentro do próprio direito canônico, como relata o livro *A Igreja Católica e a Secularização*<sup>17</sup> de Daniel Menozzi. Nesta obra, vemos que, o termo serviria para indicar a normal opção de um sacerdote de uma congregação religiosa passar para o clero secular. Nesse tempo a palavra ganhou sentido político-ideológico, passando a indicar a vitória da razão sobre o obscurantismo do governo clerical. No século XX essa posição contrária se endureceu. Não só a palavra passou para o plano cultural, definindo a emancipação de todos os setores da vida humana da subordinação ao religioso, cristão e sobrenatural, mas também o termo difundiu-se como ideologia. A partir de então a religião<sup>18</sup> passou a condenar o secularismo.

A secularização já foi amplamente discutida e analisada por diversos pensadores de diversas áreas<sup>19</sup>. O conceito aqui a ser analisado irá ser tomado em outra perspectiva, buscando. Buscaremos elucidar como Arendt entende esse fenômeno religioso e quais as suas implicações no campo da Religião.

Para adentrarmos no tema dentro da obra de Arendt é necessário entender o tema da ação, que ela trabalha na obra *A Condição Humana*

---

<sup>17</sup> MENOZZI, D. *A igreja católica e a secularização*. São Paulo, SP: Paulinas, 1998.

<sup>18</sup> Quando referirmos à religião, usarem a seguinte concepção: “A religião seria o suporte doutrinal, ritual, moral no qual essa fé se expressará dentro de uma sociedade que é humana e tem necessidade de organizar suas experiências mais importantes. A religião necessariamente se organiza, estrutura e se torna instituição, e isso é importantíssimo para que a fé das gerações vindouras encontre um espaço e uma comunidade onde tenha apoio e condições para seu crescimento. [...] Toda religião é produto humano, inscrita no tempo e no espaço e, por conseguinte, sujeita a mudanças, adaptações”. BINGEMER, Maria Clara. *O Mistério e o Mundo: paixão por Deus em tempos de descrença*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013, p.96-97.

<sup>19</sup> Podemos citar Max Weber pela sociologia, Jürgen Habermas pela filosofia, como também uma dissertação do mestrado de Roberto Lopes de Souza intitulada: *Fundamentos da Política no Mundo Secularizado*, Segundo Hannah Arendt e a própria teologia – e quando me refiro a teologia coloca dentro do campo cristianismo/ catolicismo – onde cito como exemplo o livro *O Mistério e o Mundo* da teóloga Maria Clara Bingemer que em seus dois primeiros capítulos trabalhara a questão da modernidade e da secularização.

na<sup>20</sup> (1958). É pela ação do homem, desde seu nascimento, que este passa a ter pertença no mundo, como a própria filósofa pronuncia, como sendo “um segundo nascimento”. Ela sentencia: “É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original”<sup>21</sup>.

Da mesma forma a ocorrência da secularização esta relacionada ao nascimento<sup>22</sup> de alguém. Ela diz: “Trata-se de um início que difere do início do mundo, pois não é o início de algo, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador”<sup>23</sup>. Esse nascimento é tão importante na estrutura do pensamento arendtiano que ela se vale do exemplo da manjedoura, do nascimento de Jesus de Nazaré, como ela mesma prefere de nomeá-lo para mostrar a novidade, o “mundo novo” que se constrói a partir daí com a natividade. Diz Arendt: “Desde o dia em que um bebê nasceu em uma manjedoura, pode-se duvidar que tenha ocorrido uma coisa tão grande com tão pouco alarde”<sup>24</sup>. Será o nascimento a faculdade que pode levar ao homem as características essências da experiência humana: fé e esperança. “É essa fé e esperança no mundo que encontra talvez sua expressão mais gloriosa e eficaz nas poucas palavras com as quais o Evangelho anunciou a ‘notícia alegre’ do advento: um menino nasceu entre nós”<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> Hannah Arendt entende o homem a partir de três conceitos: *Trabalho, Obra e Ação*. A primeira sendo não só o trabalho como forma isolada de trabalhar, mas o próprio ato do corpo já é considerado trabalho. O segundo a questão da pertença ao mundo, ou seja, para o Homem permanecer no mundo, ele “constrói” o seu mundo. E o terceiro e último termo que a pensadora utiliza como formação da condição humana é a *Ação* que seria a fala, o discurso. A possibilidade de instaurar a novidade no mundo.

<sup>21</sup> ARENDT, H. *A Condição Humana*. 10. ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.p.221.

<sup>22</sup> Essa conceitualização entre nascimento e secularização possui fundamento. “O próprio processo de encarnação de Cristo, aquilo que os teólogos chamarão de *kênosis* (rebaixamento) não deixa de ser um outro lado do processo de secularização. Um Deus que vai ao encontro dos homens e estabelece com eles pontes e morada, rompe com todo um círculo de sacralidade de algo que somente se podia exprimir através do medo, da magia e do maravilhoso”. PAULA, G. Marcio. *A Temática da secularização: Hannah Arendt, leitora de Kierkegaard*.

<sup>23</sup> ARENDT, H. *A condição humana*. 10. ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.p.222.

<sup>24</sup> Citação de Whitehead que Arendt utiliza para dar início ao capítulo sobre a descoberta do ponto arquimediano na obra *A Condição Humana*.

<sup>25</sup> Hannah Arendt: Jesus de Nazaré e a cristandade. História de uma distinção. ZUCAL, Silvano. *Cristo na filosofia contemporânea: de Kant a Nietzsche*. São Paulo, SP: Paulus, 2003.

A tradição<sup>26</sup> e a perda da autoridade serão também temas tratados nos escritos arendtianos para demonstrar essa passagem do antigo para o moderno e como a crise do mundo contemporâneo já pode ser compreendida como uma quebra da tradição. “A crise profunda do mundo contemporâneo – que se traduz no campo intelectual, pelo esfacelamento da tradição”<sup>27</sup>. Essa tradição pode ser entendida justamente pelas rebeliões, que confrontam os valores e instituições estabelecidos. É Kierkegaard, para Arendt, quem observa que tais subversões se estenderão à religião: pelas rebeliões de ideias da modernidade “pulando da dúvida para a crença, trouxe a dúvida a religião”<sup>28</sup>.

A modernidade adentra o campo religioso na esteira do pensamento arendtiano pela afirmação citada acima, segundo a qual, o homem viverá esse conflito entre dúvida e crença como uma experiência religiosa sincera. A ciência moderna transformou a “religião em um conflito religioso interior, [...] uma experiência religiosa sincera somente pareceu possível na tensão entre a dúvida e a crença, na tortura das próprias crenças com as próprias dúvidas e com o relaxamento deste tormento na violenta afirmação do absurdo tanto da condição

---

<sup>26</sup> “O fim de uma tradição não significa necessariamente que os conceitos tradicionais tenham perdido seu poder sobre a mente dos homens. Pelo contrário, às vezes parece que esse poder das noções e categorias cediças e puídas torna-se mais tirânico à medida que a tradição perde sua força viva e se distancia a memória de seu início; ela pode mesmo revelar toda a sua força coercitiva somente depois de vindo seu fim, quando os homens nem mesmo mais se rebelam contra ela. Essa, pelo menos, parece ser a lição da tardia colheita de pensamento formalista e compulsório, no século XX, que veio depois que Kierkegaard, Marx e Nietzsche desafiaram os pressupostos básicos da religião tradicional, do pensamento tradicional e da Metafísica tradicional invertendo conscientemente a hierarquia tradicional dos conceitos. Contudo, nem as consequências do século XX nem a rebelião do século XIX contra a tradição provocaram efetivamente a quebra em nossa história. Esta brotou de um caos de perplexidades de massa no palco político e de opiniões de massa na esfera espiritual que os movimentos totalitários, através do terror e da ideologia, cristalizaram em uma nova forma de governo e dominação. A dominação totalitária como um fato estabelecido, que, em seu ineditismo, não pode ser compreendida mediante as categorias usuais do pensamento político, e cujos ‘crimes’ não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal da nossa civilização, quebrou a continuidade da História Ocidental. A ruptura em nossa tradição é agora um fato acabado. Não é resultado da escolha deliberada de ninguém, nem sujeita a decisão ulterior” (ARENDDT, 2011, p. 53-54).

<sup>27</sup> ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011 – (Debates; 64/ dirigida por J. Guinburg) pág. 10.

<sup>28</sup> ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011 – (Debates; 64/ dirigida por J. Guinburg) pág. 57.

humana como da crença do homem”<sup>29</sup>. Esse esfacelar da tradição tem como uma de suas características a própria perda de autoridade, tanto que Arendt adverte que no texto em que analisa a relação entre autoridade e religião ela afirma que o título de seu texto não deveria ser; “o que é autoridade?”, mas, sim “o que foi a autoridade”, já que “somos tentados e autorizados a levantar essa questão por ter a autoridade desaparecido do mundo moderno. [...] Tanto prática como teoricamente, não estamos mais em posição de saber o que a autoridade realmente é”<sup>30</sup>. Será essa modernidade que fará ruptura com a tradição<sup>31</sup> que iniciará o processo de autonomia do Homem. “Com a perda da tradição, perdemos o fio que nos guiou com segurança através dos vastos domínios do passado”<sup>32</sup>.

Arendt entende que com a perda da religião o homem está no centro do mundo e afastado do “fio que guiou com segurança” ao longo da história. Esse homem lança a dúvida até mesmo sobre aquilo que era entendido como “verdade religiosa”. Ela entende essa dúvida<sup>33</sup> como perigosa se não resguarda a fé, “pois religião e fé, ou crença e fé, não são de modo algum o mesmo”<sup>34</sup>. Arendt não entende a fé

<sup>29</sup> ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011 – (Debates;64/ dirigida por J. Guinburg) p.57

<sup>30</sup> ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011 – (Debates;64/ dirigida por J. Guinburg) págs.127-128.

<sup>31</sup> Hannah Arendt entende por tradição que “os padrões morais e as categorias políticas que compunham a continuidade histórica da tradição ocidental se tornaram inadequados não só para fornecerem regras para a ação – problema clássico colocado por Platão – ou para entenderem a realidade histórica e os acontecimentos que criaram o mundo moderno – que foi a proposta hegeliana – mas, também, para inserirem as perguntas relevantes no quadro de referencia da perplexidade contemporânea. Em outras palavras, o esfacelamento da tradição implicou na perda de sabedoria, isto é, para falar com Karl W. Deutsch, na dificuldade de discernir, num contexto, as classes de perguntas que devem ser feitas”. (ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011 – (Debates;64/ dirigida por J. Guinburg) págs. 10-11).

<sup>32</sup> ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011 – (Debates;64/ dirigida por J. Guinburg) p.131.

<sup>33</sup> “Desde Pascal e, ainda mais marcadamente, desde Kierkegaard, a dúvida tem sido remetida à crença, e o crente moderno deve constantemente resguardar suas crenças contra as dúvidas; se não a fé cristã como tal, o Cristianismo (e, é claro, o Judaísmo) na época moderna é ameaçado por paradoxos e pelo absurdo” (ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011 – (Debates;64/ dirigida por J. Guinburg) págs. 131).

<sup>34</sup> ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011 – (Debates;64/ dirigida por J. Guinburg) p.131.

na modernidade como tendo sido posta em uma crise, mas vê no entanto a crise na institucionalização da fé. “Essa perda da crença nos dogmas da religião institucional [ela afirma] não precisa implicar, necessariamente uma perda ou mesmo crise da fé”. Ao mesmo tempo, a autora deixa a pergunta, se essa crise institucional não resvala numa futura crise de crenças e dogmas que fundamentam a fé: “Quem pode negar que também a fé, protegida durante tantos séculos pela religião, suas crenças e dogmas, foi gravemente ameaçada pelo que é na realidade apenas uma crise da religião institucional?”<sup>35</sup>.

Arendt entende que a moderna perda de fé não é de origem religiosa e nem pode ser remetida ao período da Reforma e da Contra Reforma, eventos que, ela entende serem os dois maiores movimentos religiosos que ocorreram nesse período da modernidade. Ela entende que essa perda se explica pelo fato de que, a dúvida lançou o homem para dentro de si mesmo, sem maiores compromissos com a vida pública.

Mesmo se admitimos que a era moderna iniciou com um súbito e inexplicável eclipse da transcendência, da crença em um além, disso não se segue absolutamente que essa perda tenha lançado o homem de volta ao mundo. Ao contrário, a evidência histórica mostra que os homens modernos não foram arremessados de volta a este mundo, mas para dentro de si mesmos. Uma das mais persistentes tendências da filosofia moderna desde Descartes, e talvez a mais original contribuição moderna à filosofia, foi uma preocupação exclusiva com o si-mesmo, enquanto distinto da alma, da pessoa ou do homem em geral, uma tentativa de reduzir todas as experiências, tanto com o mundo como com outros seres humanos, a experiência entre o homem e ele mesmo<sup>36</sup>.

Para Hannah Arendt fica claro que a modernidade não tirou a capacidade de se possuir fé, mas, sim, esse fenômeno de reformulação do pensamento retirou da religião a certeza que antes a acompanhava, ou mesmo, a certeza de se possuir a *certitudo salutis*, a certeza da salvação. Completa Arendt: “E isso ocorreu em todos os países protestantes nos quais a decadência da Igreja Católica aboliu a última instituição ligada à

<sup>35</sup> ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011 – (Debates;64/ dirigida por J. Guinburg) p.131.

<sup>36</sup> ARENDT, H. *A condição humana*. 10. ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.p.316.

tradição, que, onde quer que a sua autoridade permanecesse inconteste, interpunha-se entre o impacto da modernidade e a multidão de fiéis”<sup>37</sup>. Tal processo gerou no homem um zelo pela temporalidade, compromisso de fazer o bem nessa vida bem como a busca da verdade, não necessariamente vincula à crença na tradição dogmática, já que, com a perda da tradição a própria Igreja Católica perdia sua autoridade.

Tal como a consequência imediata dessa perda da certeza foi um novo zelo pelo fazer o bem nessa vida, como se ela fosse apenas um longo período de provação, também a perda da certeza da verdade levou a um novo zelo, inteiramente sem precedentes, pela veracidade – como se o homem só pudesse se permitir ser um mentiroso enquanto estava seguro da incontestável existência da verdade e da realidade objetiva, que certamente sobreviveriam e derrotariam as suas mentiras.<sup>38</sup>

Percebemos, assim, a amplitude temática do trabalho filosófico de Hannah Arendt e como sua abordagem de tantos temas converge para uma reflexão sobre a secularização. Cabe então perguntar, em que medida a reflexão sobre a secularização nos leva a uma nova formulação sobre a religião na contemporaneidade? Que elementos da reflexão de Arendt produzem elementos para as ciências da religião? É com essas perguntas que passamos a analisar a secularização nos diversos textos e momentos do pensamento de Arendt.

A hipótese que levantamos ao analisar os textos de Hannah Arendt é a de que a secularização não determinou o fim da religião na contemporaneidade, mas uma mudança profunda nesse campo se pôde verificar com a premência da dúvida sobre a autoridade. Como ela mesma afirma: “nosso mundo é, em termos espirituais, um mundo secular justamente por ser um mundo de dúvida. Se quiséssemos sinceramente eliminar o secularismo, teríamos de eliminar a ciência moderna e as transformações que ela operou no mundo”<sup>39</sup>. A secularização é inerente à modernidade, pois tudo aquilo que era dogma,

<sup>37</sup> ARENDT, H. *A Condição Humana*. 10. ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.p.346.

<sup>38</sup> ARENDT, H. *A Condição Humana*. 10. ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.p.346.

<sup>39</sup> ARENDT, H. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54*. ARENDT, Hannah; São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

tudo aquilo que era “lei de Deus” passou a ser questionado. A própria autoridade é colocada em suspensão e não apenas a autoridade religiosa, mas autoridade política que anteriormente era agraciada com benção religiosa. Esse tema que Arendt analisa sobre a dúvida é a chave inicial para compreensão de todo o processo que a autora trabalha sobre a perda da autoridade e da tradição, também encontrados no livro *Entre o Passado e o Futuro* (1954). Seria essa perda de autoridade e de tradição os responsáveis pelo advento do secularismo? Este é o fim da religião ou demarca uma profunda transformação na religião?

Mais do que responder essa questão faz-se importante compreender os três momentos que a autora cita no livro *A Condição Humana* (1958) que determinaram o caráter de modernidade na sua concepção: a descoberta da América e a subsequente exploração de toda a Terra; a Reforma com Martino Lutero e a invenção do telescópio<sup>40</sup>. Esses movimentos possibilitaram o homem a sair da tutela religiosa e entrar no campo da dúvida<sup>41</sup>. Assim estudar o conceito de secularização tal como o compreende Arendt, é debruçar-se sobre o entendimento que a pensadora elabora sobre esse período entendido como modernidade. Também isso pressupõe entender que a revolução é movimento de secularização, entendida como novidade no mundo. A autora afirma: “O fundamental para qualquer compreensão das revoluções na era moderna é a convergência entre a ideia de liberdade e a experiência de um novo início”<sup>42</sup>. Esse conceito de novidade faz junção com aquilo que Arendt entende por nascimento. Só quem pode trazer novidade no mundo é a natividade. Vê-se assim a formulação da pergunta se essa secularização não seria uma novidade no mundo ou o seu contrário:

---

<sup>40</sup> Cf. ARENDT, H. *A Condição Humana*, 10. ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, p. 309.

<sup>41</sup> “Desde o surgimento das ciências naturais no século XVII, a dúvida foi a fonte não só da descrença, mas também da crença; a famosa teoria de Kierkegaard sobre o salto de fé procede de Pascal, e tal como Pascal ela tenta responder a duvida universal de Descartes. A crença moderna, que deu um salto da dúvida para a fé, e o ateísmo moderno, que deu um salto da dúvida para a descrença, têm em comum o seguinte: ambos se fundamentam no secularismo espiritual moderno e escaparam a tais perplexidades intrínsecas com uma decisão abrupta e definitiva”. ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (ensaios) 1930-54. ARENDT, Hannah; São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p.389.

<sup>42</sup> ARENDT, H. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.57.

uma volta às origens da sociedade, quando Igreja e Estado eram coisas separadas? A dúvida com a qual ela se envolvia constituía: indagar se a revolução era início de um novo absoluto ou era a restauração de uma origem já experimentada. Ela afirma: “As revoluções dos séculos XVII e XVIII, que para nós aparentam dar todas as provas de um novo espírito, o espírito da modernidade, pretendiam ser restaurações”<sup>43</sup>. A pergunta nos sugere a indagação: a secularização nos leva a um início jamais experimentada ou ela nos remete à origem de uma experiência humana? Essa origem não seria aquela em que os homens experimentaram um tipo de religião inovador, como o cristianismo?

## REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *As origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. *Entre o Passado e o Futuro*. 07. ed. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2011. – (Debates; 64 / dirigida por J. Guinsburg)

\_\_\_\_\_. *Compreender. Ensaios*. 06. ed. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BINGEMER, Maria Clara. *O Mistério e o Mundo: paixão por Deus em tempos de descrença*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

QUENTIN, Skinner. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

HABERMAS, Jürgen. *Dialética da Secularização: sobre razão e religião* / Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger; organização e prefácio de Florian Schuller; [tradução Alfred J. Keller]. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2007.

ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso Comum e Modernidade em Hannah Arendt*. Ed Instituto Piaget, Lisboa, 1987.

<sup>43</sup> ARENDT, H. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.73

PAULA, Marcio G. (jul/dez2009). A Temática da Secularização: Hannah Arendt, Leitura de Kierkegaard. *Revista Páginas de Filosofia*, v.1, n.2, p.93-116.

\_\_\_\_\_ (jan/jun 2013). Entre a Religião e a Política: Hannah Arendt, leitura de Kierkegaard. *Educação e Filosofia*. Uberlândia, v27, n.53, p.161-174.

MOYN, Samuel. Hannah Arendt on the Secular. In: *New German Critique* 105, Vol. 35, No. 3, Fall 2008.

CORREIA, Adriano. *Desmantelamento da Metafísica e Dignidade da Aparência: Arendt, Nietzsche e Heidegger*. In: *O Futuro entre o passado e o presente: anais do V Encontro Hannah Arendt*. Odílio Alves Aguiar. [et al.] organizadores. Passo Fundo: IFIBE, 2012.

DUARTE, André. *O Pensamento à Sombra da Ruptura*. Política e Filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

SOUZA, Roberto Lopes de. *Fundamentos da Política no Mundo Secularizado, Segundo Hannah Arendt*. 2013. 124 fls. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2013.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: Um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e a sua relação com o racional*. Trad. Prócoro Velasques Filho. São Paulo: Imprensa Metodista, 1985.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. 3ed. São Paulo: Editora WMF, 2010.

# Arendt e o caso Eichmann: reflexões sobre a justiça

**Ana Carolina Turquino Turatto**  
*Universidade Estadual Londrina*

A motivação e o problema da presente pesquisa foram retirados do livro de Hannah Arendt intitulado *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. O que causou perplexidade, apesar das severas críticas tecidas por Arendt ao julgamento de Eichmann pela Corte de Jerusalém, foi a concordância da filósofa com a pena capital aplicada ao réu.

A filósofa, no epílogo e pós-escrito do livro, afirma que um julgamento judicial deve sempre e somente ser feito no interesse da justiça a fim de que as coisas, dentro do possível, sejam reestabelecidas, julgando-se o ato e determinando-se a sanção devida. Nessa ordem de ideias, então, para Arendt o julgamento teria realizado a devida justiça ao caso.

Dessa afirmação surge o problema que perpassa este artigo: poder-se-ia admitir a aplicação da pena de morte e afirmar a ocorrência de justiça? O que seria justiça no caso Eichmann?

Cumprir destacar que a atenção do trabalho é a questão da justiça, sendo o assunto pena de morte apenas o mote propulsor da pesquisa, pois, a princípio, a hipótese seria pela incongruência entre justiça e se ceifar a vida de um ser humano.

Para se alcançar uma possível resposta às indagações apresentadas, a pesquisa analisou o perfil do réu e as atividades que deram margem às condutas criminosas que o levaram à Corte, examinando-se se a prática desses atos estava de alguma forma permeada pela consciên-

cia; em seguida enfocou-se o julgamento judicial perante o Tribunal para, ao final, verificar se a consciência do acusado era refletida pelo pensar para que ele formasse um juízo e, assim, abordar o que seria justiça sob a perspectiva do julgar, já que este é para Arendt a mais política das faculdades humanas.

O livro referência para as reflexões sobre a justiça foi editado em maio 1963 e resultou da cobertura pela autora do julgamento de Eichmann, ocorrido em Jerusalém em 1961, para a revista norte-americana *The New Yorker* (o relato foi publicado anteriormente na forma de cinco artigos no referido periódico).

Inicialmente, é necessário apresentar as considerações realizadas por Arendt acerca da figura central do julgamento, o réu Otto Adolf Eichmann, quanto ao seu perfil e suas atividades, dando-se ênfase aquilo que dera margem às condutas criminosas que o levaram à Corte.

Arendt, na obra que fundamenta esta pesquisa, revela que a contemporaneidade demonstrou o quão se é capaz de cometer atrocidades, revelando a maldade em sua dimensão desconhecida, inimaginável e ilimitada (MÜLLER, 2010, p. 38) e o paradigma para essa análise foi Eichmann, submetido a julgamento “por seu papel na questão da ‘solução final dos judeus’” (ARENDT, 1999, p. 15), muito embora Arendt defendesse que o julgamento deveria se pautar pelo crime de genocídio enquanto violação da “comunidade e pluralidade de todos os humanos da terra” (CORREIA, 2007, p. 53) e não pelo assassinato de muitas vítimas<sup>1</sup>.

Eichmann, para a acusação, era o monstro perverso responsável por todas as atrocidades cometidas aos judeus, mas a autora o descreveu perante o julgamento nos seguintes termos:

[...] aquele homem dentro da cabine de vidro construída para sua proteção: altura mediana, magro, meia-idade, quase calvo, dentes tortos e olhos míopes, que ao longo de todo o julgamento fica esticando o pescoço para olhar o banco das testemunhas (sem olhar nem uma vez para a platéia), que tenta desesperadamente, e quase sempre consegue, manter o autocontrole, apesar do tique nervoso que lhe retorce a boca provavelmente desde muito antes do começo deste julgamento (ARENDT, 1999, p. 15).

<sup>1</sup> Arendt (1999, p. 297) compreende a prática do crime do seguinte de modo: o crime era contra a humanidade perpetrado nos corpos dos judeus, por isso, para a filósofa, o julgamento deveria se dar em uma Corte Internacional.

Apesar de todos os esforços da promotoria, todo mundo percebia que esse homem não era um ‘monstro’, mas era difícil não desconfiar que fosse um palhaço (ARENDDT, 1999, p. 67).

Para Arendt (1999, p. 39-40, 45), Eichmann era uma pessoa sem grandes perspectivas para a sua vida<sup>2</sup>, que encontrou na filiação ao Partido Nacional Socialista e na entrada para a SS (*Schutzstaffel*), em 1932, um novo começo com chances de ainda construir uma carreira. Arendt destaca que Eichmann não possuía qualquer convicção para se filiar a esses grupos ou para se tornar nazista, a propósito Arendt (2004b, p. 117) assevera que “a verdadeira questão moral não surgiu com o comportamento dos nazistas, mas daqueles que apenas se ‘organizaram’ e não agiram por convicção”.

A carreira de Eichmann, que o levaria ao tribunal, iniciou-se com o ingresso no Serviço de Segurança (SD) da *Reichsführer*, para atuar no departamento referente aos judeus. Neste departamento é que Eichmann entrara em contato com os ideais sionistas e adquirira conhecimento de um pouco de iídiche<sup>3</sup>; após quatro anos de aprendizado se tornara um “perito” nos assuntos referentes aos judeus (ARENDDT, 1999, p. 53).

Em 1938, Eichmann fora enviado para Viena onde teria que organizar a expulsão dos judeus. Ao executar a sua função, Eichmann atingiu resultados extraordinários: em oito meses, quarenta e cinco mil judeus deixaram “legalmente” a Áustria (ARENDDT, 1999, p. 56), enquanto, no mesmo período, menos de dezenove mil deixaram a Alemanha.

Eichmann, exímio funcionário e cumpridor de metas, conseguira tal resultado por sua capacidade de organização e negociação, tanto que criara uma linha de produção para a emissão de passaportes: todos os entes relacionados com a expedição de documentos foram alocados no mesmo espaço e foram obrigados a realizar os seus serviços diante do requerente, o que evitava subterfúgios e acelerava o procedimento.

---

<sup>2</sup> Essa descrição é o oposto daquilo em que a acusação queria transformar Eichmann. Aqui pode-se evocar a afirmação arendtiana de que dizem e se ensina que o demônio é também Lúcifer, o portador da luz, um Anjo Caído; pode-se combinar o melhor e o pior no mesmo ente, há algo de nobre no malfeitor real, “embora isso não exista no pequeno patife que mente e trapaceia no jogo” e facilmente admite-se isso porque acredita-se “que todo o mal radical vem das profundezas do desespero” (ARENDDT, 2004b, p. 138).

<sup>3</sup> Dialeto alemão escrito com letras hebraicas (ARENDDT, 1999, p. 53).

Ao estar na presença de Eichmann no julgamento, Arendt (1999, p. 60) constatara o que havia de mais grave na pessoa do réu: a sua “quase total incapacidade de olhar qualquer coisa sob o ponto de vista do outro”. Outra verificação da autora (ARENDT, 1999, p. 61-62, 67) era a incapacidade de Eichmann de se expressar — poderia ser um caso de afasia. Para Arendt, o discurso dele era vazio porque ele somente conseguia se utilizar de clichês<sup>4</sup> e isso dava mostras de que a incapacidade de falar de Eichmann estava diretamente relacionada a sua incapacidade de pensar, especialmente sob o ponto de vista do outro.

Essa “normalidade de entorpecimento” de Eichmann, que lhe impedira de se distanciar de seus atos e de refletir sobre eles, é apontada por Arendt (1999, p. 64-65) como uma realidade que encerrava a sociedade alemã. Eichmann não era exceção: as distorções feitas por ele eram a regularidade. No regime nazista somente as exceções é que poderiam ser consideradas a normalidade quando fora daquele círculo (ARENDT, 1999, p. 38, 71).

A essa ausência de convicções ideológicas ou motivações especificamente más Arendt denominou de banalidade do mal, que segundo D’Allones (1994, *apud* SCHIO, 2012, p. 58) objetivou “designar a ‘falta de evidente profundidade’ que caracterizava o culpado”.

Com a eclosão da guerra em 1.º de setembro de 1939, o procedimento de expulsão não poderia ser efetuado da forma como tinha sido até aquele momento (ARENDT, 1999, p. 80-81). Eichmann, então, passou a ser responsável pela logística do transporte ante a “capacidade de absorção” das diversas instalações de assassinatos e solicitação de trabalhadores escravos (ARENDT, 1999, p. 93), conforme eram organizadas a concentração e a deportação dos judeus pelo Escritório Central para Economia e Administração da SS (WVHA). Fato é que Eichmann estava muito bem informado de como funcionava o processo de aniquilação e qual seria o destino daqueles que ele despachava (ARENDT, 1999, p. 102-105).

---

<sup>4</sup> Para Eichmann não havia contradição entre: “‘Vou dançar no meu túmulo, rindo’”, expressado no final da II Guerra Mundial, e “‘Posso ser enforcado em público como exemplo para todos os anti-semitas da Terra’”, dito durante o seu julgamento, ou, então, dizer, tanto no inquérito quanto no julgamento, que a pior coisa que poderia fazer seria implorar por misericórdia, e após aconselhamento de seu advogado, escreve de próprio punho um pedido de misericórdia. Em todos os casos, os clichês lhe davam o ânimo necessário, o que já lhe fazia satisfeito, extirpando do seu pensar qualquer incoerência (ARENDT, 1999, p. 66-68).

Disso depreende-se que Eichmann adquiriu uma posição chave no sistema de extermínio, pois conseguiu com o seu departamento organizar os meios de transporte para que os assassinatos administrativos pudessem se efetivar: sincronizava a saída e chegada dos trens, despachava o número de pessoas de acordo com a compatibilidade de absorção dos campos e obtinha ajuda de autoridades de outros países e dos Conselhos.

A grande questão, muito mais moral que jurídica, era se Eichmann tinha consciência de seus atos e Arendt (1999, p. 111) responde que sim, mas essa consciência<sup>5</sup> era de uma forma distorcida. Essa forma distorcida de consciência assolava uma boa parte da população alemã, de tal forma que não percebiam que o “novo conjunto de valores alemães não tinha seguidores no mundo exterior” (ARENDR, 1999, p. 119); para essas pessoas bastava que, transformadas em assassinas, se entendessem envolvidas em um feito muito maior, em um feito histórico, que ultrapassava a si mesmas.

A referida questão da consciência toma relevância especial quando de sua relação com a voluntariedade dos atos de Eichmann; daí a apresentação anterior de Eichmann e o que ele fez.

No caso de Eichmann, o que possibilitou a sua voluntariedade quanto a seus atos foi a sua opção por não julgar, por não fazer juízos, sendo esta a sua vontade/querer. Mas para que isso ocorresse ele admitiu, assim como uma considerável parte da população alemã, legar a sua consciência ao onipotente Estado, bastando-lhe a disposição em obedecer a uma voz imperativa. Eichmann assentiu e, assim, exerceu a sua vontade.

O problema da consciência, nesses casos, era resolvido com as frases vazias, que invertiam efetivamente o que era feito, colocando-se sob foco o indivíduo que realizava os atos e não as pessoas que os sofriam, a exemplo: em vez de dizer “Que coisas horríveis eu fiz com as pessoas!” o discurso propagado era “Que coisas horríveis que tive

---

<sup>5</sup> Segundo Arendt a palavra consciência significa “saber comigo e por mim mesmo” (ARENDR, 2008, p. 20), “faculdade pela qual conhecemos a nós mesmos, nos tornamos cientes de nós mesmos” (ARENDR, 2004b, p. 140); seria um tipo que conhecimento que é atualizado no processo do pensamento, sendo este a atividade de falar consigo mesmo sobre o que lhe diz respeito (ARENDR, 2004b, p. 163).

que ver na execução dos meus deveres, como essa tarefa pesa sobre os meus ombros!” (ARENDT, 1999, p. 122).

A violência assassina havia se transformado em mero cumprimento da atividade burocrática. De acordo com Arendt (2004b, p. 227) “os clichês, os lugares-comuns, a adesão a códigos convencionais e padronizados de expressão e conduta têm a função socialmente reconhecida de nos proteger contra a realidade” e, por consequência, não há solicitação do pensar quanto aos acontecimentos.

A parte da população que não fora contaminada por essa nova ordem não o fora, porque ainda guardava em si a necessidade de se manter firme com sua consciência, conseguindo distinguir o certo do errado, fazendo uso de seu juízo, não se submetendo a “pequenas formalidades” para que pudessem progredir em suas carreiras (ARENDT, 1999, p. 120).

Essas pessoas ainda se perguntavam e se preocupavam em qual medida poderiam conviver em paz consigo mesmas depois da prática de certos atos e decidiam por não fazer qualquer coisa. Arendt (2004b, p. 107) explica que esse tipo de julgamento não é exclusivo de alguns, pelo contrário, “basta a disposição para viver explicitamente consigo mesmo, se relacionar consigo mesmo, isto é, estar envolvido naquele diálogo silencioso entre mim e mim mesma”.

Para Arendt (2004b, p. 126) a conduta moral não é natural, pois as pessoas podem se render a suas inclinações em vez de seguir a razão ou o coração, mas o conhecimento moral do certo e do errado é natural. Esse pensar da verdade moral somente é possível para Arendt (2004b, p. 141) se as pessoas, das mais comuns às mais sofisticadas, estiverem abertas às evidências das proposições morais, já que elas são axiomáticas e a evidência é convincente, necessitando, eventualmente, somente de elucidação e esclarecimento.

Para essas pessoas, condutas criminosas continuavam a ser condutas criminosas mesmo estando legalizadas pelo Estado, porque mais lhes interessava o que era evidente por si mesmo do que a questão da obrigação. Para essas pessoas, ao invés de pensar “Isso não devo fazer”, a sua consciência dizia “Isso não posso fazer” (ARENDT, 2004b, p. 142). Segundo Arendt (2004b, p. 131), a conduta moral depende inicialmente do relacionamento do homem consigo, “ele não deve se

contradizer abrindo uma exceção a seu favor”, pois assim teria que desprezar a si e isso deveria ser suficiente não apenas para se discernir entre o certo e o errado, mas para fazer o certo e se evitar o errado.

Diante do contexto em que vivia, Eichmann não tinha razões para crises de consciência, menos ainda ao perceber que inclusive os Conselhos de Anciões não se recusavam a cooperar com as ações. O fato de não possuir quaisquer crises de consciência levava Eichmann a não pensar, pois para Arendt (2004b, p. 173), tais conflitos somente são resolvidos pelas deliberações entre mim e mim mesmo, o pensamento.

A consciência de Eichmann era agora a voz respeitável da sociedade a sua volta (ARENDDT, 1999, p. 143). Além do mais, ele “somente” cumpria os seus deveres, a nova lei eram as ordens do *Führer* (ARENDDT, 1999, p. 152).

O fato de cumprir estritamente a ordens, de ser obediente, não é pretexto para se eximir do julgar. Arendt apresenta a falácia de que liberdade irrestrita de consciência e a manutenção da comunidade organizada seriam impossíveis, pois esta exigiria a obediência aos superiores e às leis do país, sendo, portanto, a obediência uma virtude política. O engodo está em se igualar consentimento à obediência, “um adulto consente onde uma criança obedece; se dizemos que um adulto obedece, ele de fato *apóia* a organização, a autoridade ou a lei que reivindica ‘obediência’” (ARENDDT, 2004b, p. 109, grifo da autora). Para a autora a única possibilidade para aquele que não deseja dar o seu apoio sob a designação de obediência é a de se retirar da vida pública (ARENDDT, 2004b, p. 109-110; 2004a).

Essa linha de raciocínio de Arendt fez com que ela concordasse com a pena aplicada a Eichmann e, ao fundamentar o que ela entende que seria a sentença adequada para o caso, assevera: “política não é um jardim-de-infância; em política, obediência e apoio são a mesma coisa” (ARENDDT, 1999, p. 302), isso porque, para a autora (ARENDDT, 2004b, p. 110), não existe obediência em questões políticas e morais.

De acordo com Arendt (1999, p. 167), na Alemanha Nazista, o mal não era mais reconhecido por sua característica de tentação, a tentação era não fazê-lo, ante as leis que vigoravam. Eichmann não era um ignorante, ele deliberadamente coadunou com a “lei” que lhe fora imposta. Eichmann valeu-se do critério subjetivo do tipo de pessoa que desejava ser e com quem desejava viver (ARENDDT, 2004b, p. 176).

O Mossad<sup>6</sup>, em 11 de maio de 1960, capturou Eichmann no subúrbio de Buenos Aires levando-o, posteriormente, para Israel (ARENDR, 1999, p. 32, 259). O julgamento, dessa feita, iniciou-se em 11 de abril de 1961, encerrando-se perante a Corte Distrital de Jerusalém em 15 de dezembro de 1961, com a pronúncia da sentença de morte do acusado (ARENDR, 1999, p. 105, 270).

Da sentença foi interposto recurso de apelação, com a leitura da sentença final em 29 de maio de 1962, que em sua maior parte corroborava o julgamento da Corte Distrital (ARENDR, 1999, p. 270-271). Após um pedido de clemência de Eichmann ao presidente de Israel, negado em 31 de maio de 1962, neste mesmo dia, ele foi enforcado, seu corpo cremado e as cinzas espalhadas no Mediterrâneo em águas internacionais (ARENDR, 1999, p. 271).

As acusações que pesavam contra Eichmann, num total de 15, eram, entre outras, de crimes contra o povo judeu, crimes contra a humanidade, crimes de guerra durante os períodos do regime nazista e da II Guerra Mundial, sendo que essas três incriminações levavam à pena de morte.

Diante dessas imputações, Eichmann sempre se declarou inocente no sentido da acusação (ARENDR, 1999, p. 32, p. 266-268), pois alegava que nunca matara ou mandara matar um judeu ou não judeu (ARENDR, 1999, p. 16).

Apesar das severas críticas à acusação, que para Arendt tivera por base aquilo que os judeus sofreram e não o que Eichmann fez, da demonstração de certo menoscabo da defesa técnica quanto às teses de autodefesa de Eichmann, Arendt (1999, p. 268) coaduna de certo modo com a sentença<sup>7</sup> no que tange à essência do crime e à natureza do criminoso (enquanto perpetrador de atos ilícitos) e concorda com a aplicação da pena de morte, asseverando que no caso de Eichmann fora feita justiça. Mas o que seria essa justiça para Arendt no contexto do julgamento de Eichmann?

A perplexidade causada à autora pelo julgamento de Eichmann recorrentemente permeava as suas posteriores reflexões porque, segundo Ribas (2010, p. 42), a celeuma jurídica proposta pelo caso —

<sup>6</sup> Serviço Secreto Israelense.

<sup>7</sup> O maior problema da sentença para Arendt é que nela tudo foi apresentado como se nada de novo estivesse sob os olhos da humanidade.

como julgar na ausência de regra geral — colocou em evidência o tema da própria faculdade humana de julgar, “que ela [Arendt] considerou ser um dos principais problemas morais de todos os tempos”.

Assim, Arendt (1999, p. 275), na parte final do livro *Eichmann em Jerusalém*, diante das diversas irregularidades e anormalidades do julgamento, afirma peremptoriamente que “o objetivo de um julgamento é fazer justiça, e nada mais. [...] a finalidade principal da lei: pesar as acusações contra o réu, julgar e determinar o castigo devido” e para o caso de Eichmann havia somente uma resposta para o julgamento: “fazer justiça” (ARENDDT, 1999, p. 276).

Arendt (1999, p. 283) discorrendo sobre a questão do ato criminoso e o seu processamento, traz a lume que, quando se trata de crimes, é o corpo político que exige a compensação, é a ordem pública que deve ser restaurada, prevalecendo a lei e não a vítima.

No entanto, o caso de Eichmann possuía peculiaridades que objetam o formalismo legal, resultando em um contraste entre o direito posto e o direito aplicado ao caso em busca de uma justiça, ao que parece, substancial aos olhos de Arendt. Evidente, portanto, que justiça para a filósofa está além dos rigorismos da lei, “justiça para além do âmbito do direito positivo” (ARENDDT, 19-- , *apud* LAFER, 1988, p. 173, tradução nossa).

Arendt não se opunha ao julgamento de Eichmann em Jerusalém, mas fazia as suas ressalvas ante a preocupação de que os atos de genocídio e crimes contra a humanidade — cujas especificidades escaparam à corte de Jerusalém — fossem perpetrados novamente, pois cada ato cometido e registrado na história fica na humanidade como uma potencialidade, mesmo se tornando parte do passado (ARENDDT, 1999, p. 296).

Arendt (1999, p. 296), nessa seara, faz uma reflexão que ressoa: “Nenhum castigo jamais possuiu poder suficiente para impedir a perpetração de crimes”, da qual se depreende não bastar o castigo, o que ocorrera deveria impulsionar a diversas ações, mas como o caso em análise é um julgamento e o seu relato é inerente ao julgamento, a filósofa afirma que, diante de uma lei internacional inacabada, restaria aos juízes “comuns” “fazer justiça sem a ajuda de leis positivas, postuladas, ou além das limitações a eles impostas por essa leis” (ARENDDT, 1999, p. 296).

Ao final do epílogo, Arendt, transcrevendo as palavras de Yosal Rogat (1961, *apud* ARENDT, 1999, p. 300), que segundo a autora, de modo geral, são palavras recusadas e consideradas bárbaras, assim se posiciona “[...] o mal viola uma harmonia natural que só a punição pode restaurar; que uma coletividade vitimada tem o dever moral de punir o criminoso” e teria sido essa a justificativa maior para o encaminhamento de Eichmann à justiça em Israel e a aplicação da pena de morte.

Para Arendt, Eichmann executou e, assim, apoiou ativamente uma política de assassinato em massa e como ele aderiu a essa política **“de não partilhar a Terra com o povo judeu e com o povo de diversas outras nações [...], consideramos que ninguém, isto é, nenhum membro da raça humana, haverá de querer partilhar a terra com você** (ARENDT, 1999, p. 301, grifos nosso). É esta, para a autora, a única razão pela qual o réu deveria morrer na forca.

Evidencia-se no caso de Eichmann a inadequação do sistema legal dominante e dos conceitos jurídicos em uso para lidar com os massacres administrativos (ARENDT, 1999, p. 317): é o colapso de todos os padrões costumeiros da ordem jurídica. Para Arendt, os assassinos modernos que são empregados do Estado devem ser processados porque violaram a ordem da humanidade (ARENDT, 1999, p. 295). Quanto à necessidade de punição, Arendt (2013, p. 300) passa a admitir uma relação entre o perdão e a punição, esta seria uma alternativa ao perdão, já que em ambos busca-se pôr fim a algo que sem qualquer interferência poderia prosseguir infinitamente, entretanto, os atos perpetrados pelo regime nazista “transcendem o domínio dos assuntos humanos e as potencialidades do poder humano” e nestes casos “só resta realmente repetir com Jesus: ‘Seria melhor para ele que se lhe atasse ao pescoço uma pedra de moinho e que fosse precipitado ao mar’”.

Dessa forma, a questão da justiça no caso Eichmann não pode ser dissociada da perspectiva da humanidade. É nessa vertente que a justiça, para Arendt (2004b, p. 103), pode ser lida como uma justiça política, segundo a qual se “pressupõe uma faculdade humana independente, sem apoio na lei e na opinião pública, que julga de novo com toda a espontaneidade cada ato e intenção, sempre que surge o momento”. Para Arendt (2004b, p.88) o nosso senso de justiça acharia intolerável

que os criminosos burocráticos não fossem punidos; no entanto, seria esse mesmo senso de justiça que diria que as noções anteriores sobre punição e as suas justificações falharam, porque esse agente peculiar não será reformado pela punição ou oferecerá um exemplo dissuasivo aos demais, “o agente é um ofensor à ordem do mundo como tal. Para usar outra das metáforas de Jesus: ele é como a erva daninha, ‘o joio no campo’, com o qual nada se pode fazer exceto destruí-lo, queimá-lo na fogueira” (ARENDDT, 2004b, p. 192).

Pode-se dizer que Arendt entende a realização da justiça no caso de Eichmann, pois ela aplica a ele (embora ele não o houvesse aplicado a si) o axioma socrático da não contradição em questões morais (ARENDDT, 2004b, p. 220). Esse axioma do período clássico, em que pese enfatizar o eu — aspecto excepcional para o período, já que o centro da atenção à época era o cidadão e a pólis — sob a perspectiva arendtiana terá por foco o aspecto moral sob um viés político, cuja análise será se a sua conduta é boa para o mundo em que vive (ARENDDT, 2004b, p. 218).

Assim, o tribunal, que tem a tarefa de manter a ordem correta e eliminar a maldição de uma cadeia interminável de malfetorias, encargo necessário para manter a ordem do mundo, seria a consciência e o julgar quanto ao fato, e no dois em um, o tribunal, amparado pelo aspecto político, já que a faculdade de julgar é a mais política das faculdades da mente humana, daria e cumpriria a voz que diz pela impossibilidade da contradição, pois há uma não disposição da humanidade a conviver e dividir o mundo com um assassino, assassino que não destrói uma vida, mas destrói o fato da própria existência humana na terra, que se trata da pluralidade (ARENDDT, 1989, p. 493).

A questão moral, que na atualidade possui caráter eminentemente individual, para casos excepcionais como o de Eichmann volta a ter o seu caráter político, sob o aspecto de que sempre estou junto com outros; então, será a consciência da humanidade que não admitirá dividir o mundo com um assassino, segundo Arendt (2004b, p. 223) a proposição socrática diria o seguinte:

“[...] se eu fizesse o que agora é exigido de mim como preço da participação, [...], já não poderia viver comigo mesma; a minha vida deixaria de valer a pena para mim. Por isso, preferiria sofrer o mal agora, e até pagar preço de uma pena de morte no caso de

eu ser forçada a participar, a fazer o mal e depois ter de viver com essa malfeitora.

Por isso tudo é que Arendt diz que o julgamento fez a devida justiça, porque, quando a capacidade de julgar de Eichmann falhou, a humanidade, representada pelo tribunal, pelo senso comum, pois o sistema legal se demonstrou inábil ao caso, julgou que aquele era contrário à condição humana da pluralidade, constituindo-se contraditoriamente ao comunitário; portanto, era um alguém com o qual não se poderia mais partilhar o mundo. A justiça é uma questão de julgamento e o julgamento é a mais política das faculdades humanas, pois é sedimentado na concórdia potencial com os outros, demonstrando que não apenas compartilhamos o mundo, mas nos responsabilizamos por ele e pela pluralidade que o forma.

## REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. 407 p.
- \_\_\_\_\_. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. 544 p.
- \_\_\_\_\_. *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 2004a. 201 p.
- \_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. 336 p.
- \_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. 562 p.
- \_\_\_\_\_. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004b. 375 p.
- CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. 80 p.
- LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. 416 p.
- MÜLLER, Maria Cristina. *A possibilidade de construção de uma moralidade política em Hannah Arendt*. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2010. p. 37-67.
- RIBAS, Christina Miranda. *Justiça em tempos sombrios: a justiça no pensamento de Hannah Arendt*. Ponta Grossa: UEPG, 2010. 177 p.
- SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt: história e liberdade da ação à reflexão*. 2. ed. Porto Alegre: Clarinete, 2012. 264 p.

# ARENDT: Natalidade e Política

**Nei Jairo Fonseca dos Junior**

*Doutorando em Educação UFPel*

A preocupação em pensar os acontecimentos de seu tempo indica o esforço de Hannah Arendt (1906-1975) em relacionar o pensamento filosófico com o mundo dos assuntos humanos. Para a autora, a crise contemporânea da tradição enseja, num mesmo movimento, a perda das referências habituais e descoberta de aspectos não privilegiados nas doutrinas do passado. O objetivo deste texto é desenvolver os vínculos entre ação humana e natalidade, no desdobramento do pensamento político de Arendt, marcado pelo surgimento do evento totalitarismo. Invariavelmente o mundo recebe novos seres humanos que, ao nascer, aparecem nele como uma novidade. Os recém-chegados precisam de acolhimento e ser postos em contato com este espaço comum e seu legado, que futuramente estarão sob sua responsabilidade.

O foco da filosofia política de Arendt é o mundo humano, o artifício construído por homens e mulheres almejando a reconciliação<sup>1</sup> de suas existências no espaço comum, no qual agem e comunicam-se. A existência dos seres humanos é compreendida entre nascimento e morte. Nesse espaço de tempo se desenvolve a narrativa de cada um,

---

<sup>1</sup> Para Arendt, a noção de reconciliação carrega um sentido inovador, diferente daquele presente na tradição da filosofia, indicando que reconciliar-se com o mundo é possível pela via da compreensão, também encontrada na arte do narrador ao contar histórias. Essa proximidade recebeu destaque nas várias referências que Arendt menciona à passagem da escritora dinamarquesa Isak Dinesen, que registra: “Todas as mágoas são suportáveis se as colocamos em uma estória [story] ou contamos uma estória sobre ela” (2010, p. 219).

que em contraponto à natureza ou ao mundo humano, é curta e fugaz. Entretanto, esta narrativa se insere numa história mais abrangente, na qual as muitas narrativas singulares se tramam, devido à constância do aparecimento de novos atores, numa teia em permanente modificação. A natalidade, nesta direção, vincula-se com o mundo historicamente constituído e a chegada dos novos.

Ao refletir sobre o aniquilamento do político e da liberdade<sup>2</sup> nos regimes totalitários do século XX, Arendt aponta para uma ruptura<sup>3</sup> entre o passado e o futuro, uma incapacidade do humano em articular um sentido para sua estada no mundo. O sentido a que a autora se refere é introduzido por meio da comunicação entre os seres humanos acerca do mundo que herdaram e partilham, e da capacidade do agir, dando visibilidade às coisas humanas e constituindo os valores que irão amparar suas ações.

A tarefa e a grandeza dos seres humanos estão ligadas a essa capacidade de iniciar<sup>4</sup> coisas novas, obras, feitos e palavras. Para Arendt, os significados das narrativas sempre surgem de realizações humanas, mas jamais podem ser a meta ou a finalidade da ação. E “a ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança, ou seja, para a história” (ARENDT, 1987, p. 16-17). A ação humana põe em jogo a relevância do discurso, nesse caso, a ação de pensar junto aos outros se torna política por excelência, porque os seres humanos são seres políticos pela possibilidade da comunicação e do acordo pela via do discurso.

---

<sup>2</sup> O governo totalitário é a “mais radical negação da liberdade” justamente por atuar no sentido de destruir a comunidade política, desmantelando dessa forma, o amparo político do direito a ter direitos.

<sup>3</sup> Na perspectiva de Arendt, o horror da dominação totalitária rompeu o fio da tradição que unia passado e presente, revelando, com essa ruptura, um evento sem precedentes na história ocidental. O que se convencionou denominar de “política dos nazistas” e “política de Stálin” indica, de modo geral, a destruição de todas as categorias do pensamento político e dos padrões morais vigentes no ocidente. Nesta via, é possível afirmar que o termo ruptura, quando aplicado ao fenômeno totalitário, não se caracteriza como uma categoria de análise histórica, mas descreve o próprio movimento.

<sup>4</sup> Para Arendt, os seres humanos são iniciadores em virtude do nascimento. A iniciativa de cada um é a manifestação do princípio da liberdade, da compreensão factível de que um novo começo é possível. Sendo assim, agir significa assumir a condição humana da natalidade, assim como o discurso possibilita o exercício da condição humana da pluralidade.

O surgimento dos campos de concentração, nos regimes totalitários, no pensar de Arendt, superaria as categorias de direita e esquerda para pensar a política<sup>5</sup>, pois ofereciam a imprevisibilidade como critério para compreender os acontecimentos do século XX. O horror presente no evento totalitário quebrou com o fio da tradição que ligava passado e presente, revelando de forma assustadora um evento sem precedentes na história ocidental. Esta falta de precedência do fenômeno totalitário não implica sua falta de conteúdo ideológico<sup>6</sup>, mas o que não deixa rastro é o próprio evento de dominação total.

A tarefa de descrever um evento privando-se de explicá-lo a partir de causas passadas é certamente o caminho que Arendt percorreu, pois para a pensadora o acontecimento ilumina seu próprio passado, mas nunca pode dele ser deduzido. Em *Compreensão e política*<sup>7</sup>, Arendt menciona a inclinação em entender o evento totalitário a partir da comparação com outras formas de dominação, como a tirania, a ditadura etc. Contudo, o totalitarismo só é possível de ser comparado com outras formas de dominação no plano da teoria pura, porque o que a novidade totalitária carrega de novo é o curso das ações que esse movimento engendrou. A ruptura que o evento totalitário desencadeou só pode ser compreendida a partir do conhecimento dos seus elementos principais.

O fenômeno dos regimes totalitários constituiu o estado máximo de desfiguração da condição humana, uma vez que o terror destruiu as individualidades, impossibilitando o agir de modo livre e espontâneo no âmbito público. Em termos gerais, o totalitarismo indica nos escritos de Arendt, o caráter original de suas reflexões sobre o âmbito polí-

---

<sup>5</sup> Conforme Arendt: “[...] o temor dos campos de concentração e o resultante conhecimento do que é o domínio total podem servir para anular todas as obsoletas divergências políticas da direita e da esquerda e introduzir, ao lado e acima delas, a maneira politicamente mais importante de julgar os eventos da nossa época, ou seja: se são uteis ou não ao domínio total” (1989, p. 442).

<sup>6</sup> Sobre o aspecto da ideologia, Arendt diz: “Exatamente porque se supunha que as ideologias tivessem um natural conteúdo utilitário, a conduta antiutilitarista dos governos totalitários e a sua completa indiferença pelo interesse da massa causaram um choque tão profundo” (1989, p. 396).

<sup>7</sup> No ensaio *Compreensão e política* que compõe o livro *A dignidade da política*, Arendt observa: “A via de escape mais óbvia nessa situação é identificar o governo totalitário com algum antigo mal conhecido – como agressividade, tirania, conspiração etc. [...] O problema da sabedoria do passado é que ela, por assim dizer, morre em nossas mãos tão logo tentamos aplicá-la de forma honesta às experiências políticas centrais de nossos tempos” (1993, p. 41).

tico, diante do qual a autora propõe uma análise da condição humana influenciada pelos mais recentes acontecimentos.

O mundo comum é caracterizado pelos eventos ocorridos no âmbito público. O termo público indica tudo o que é dito, visto e ouvido pelos seres humanos possuidores de condições de agir livre, não guiado pela necessidade, nem pela utilidade, dessa forma, o aparecer das ações humanas constitui a realidade. É a presença de outros seres humanos, que ao ver; dialogar e interagir na pluralidade garante a realidade de juízos e avaliações.

No âmbito público torna-se relevante o aparecer diante dos outros em palavras ou ações. Dele devem ser minimizadas as paixões e emoções, as quais demandam a proteção contra a “luz do público” para se desenvolverem. Há coisas, atitudes e sentimentos que não podem ser expostos às luzes do público ou não suportariam a presença de outros, dessa forma, Arendt indica que existem assuntos que só podem sobreviver na esfera privada, como é o caso do amor, que diferente da amizade, se extingue logo que vem ao público, não podendo ser usado para fins políticos, porque quando usado pode perverter-se. A experiência da *polis* grega é estruturada por uma forma de organização política, na qual os homens se liberavam, temporariamente, da esfera privada da família (espaço das necessidades e hierarquias) para discutir na esfera pública (espaço da ação política; do exercício da liberdade e da relação entre iguais) os assuntos comuns.

Arendt aprecia como referência, a Grécia Antiga, para enfatizar que a esfera privada é entendida como o espaço da obra e do trabalho, dessa forma, no âmbito privado, os homens encontravam-se forçados a garantir coletivamente a sua subsistência, a partir da manutenção e reprodução da vida biológica.

A pluralidade humana, para Arendt, apresenta uma relação paradoxal, em razão de possuir um duplo aspecto: igualdade e distinção. O aspecto da igualdade esta presente na possibilidade de compreender uns aos outros (seres humanos), incluindo aqueles que vieram antes, estendendo-se para a possibilidade de elaboração de planos para o futuro. De outro modo, a distinção pressupõe a necessidade do discurso e da ação para os seres humanos compreenderem-se. É por meio do discurso e da ação que os homens e mulheres podem distinguir-se

a si próprios; são modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros. “É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original” (ARENDT, 2010, p. 221).

A vida humana em curso tem a morte em seu horizonte, inserindo homens e mulheres numa situação de impasse. Por um lado, a mortalidade faz surgir o desejo de completude, que recai na aspiração de uma vida feliz não atingível sobre a Terra. Por outro lado, a vida é o objeto último de todos os desejos, mas a vida dos seres humanos mortais, só se reabilita na negação de si própria, de sua pertença a este mundo. Sustentando esta reflexão, Arendt escreve:

o fato decisivo determinante do homem como um ser consciente e rememorador é o nascimento ou a “natalidade, isto é, fato de que ingressamos no mundo através do nascimento. O fato decisivo determinante do homem como ser desejante é a morte ou a mortalidade, o fato de que deixamos o mundo com a morte. Medo da morte e inadequação da vida são as fontes do desejo. Em contraste, gratidão pela vida de algum modo ter sido dada é a fonte da recordação, pois a vida é estimada mesmo na miséria [...] O que em última instância alivia o medo da morte não é a esperança ou o desejo, mas recordação e gratidão (ARENDT, 1996, p. 51-2).

A preocupação com a recordação suscita em Arendt a noção de preservar a herança; preparar o “terreno” para um mundo amigável, acionando os recursos para evitar uma catástrofe nuclear que privaria os seres humanos do mundo, os condenando ao deserto. Sobretudo, o perigo cogitado é o da desumanização total. O deserto equivale às condições de vida nos regimes totalitários, que privam os seres humanos não apenas da companhia de seus semelhantes e, dessa forma, de agir no âmbito público, mas desapropriam os humanos de sua condição de ser pensante, sendo assim, a ausência de pensamento equivale ao desaparecimento de distinção entre o bem e o mal.

Com a expressão *vita activa* Arendt designa três atividades humanas fundamentais: trabalho, obra ou fabricação e ação. “São fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições bá-

sicas sob as quais a vida foi dada ao homem na Terra” (ARENDT, 2010, p. 8). O trabalho é a atividade responsável pela sobrevivência da espécie e sua condição humana é a própria vida, porém, o que ele produz, é destinado a ser rapidamente consumido. A obra ou fabricação produz um mundo “artificial”, dessa forma, os artefatos resultados desta atividade, garantem a durabilidade diante do efêmero da existência humana e sua condição humana é a mundanidade. Pela obra o ser humano cria um espaço propriamente humano. O trabalho, decorrente da necessidade, tem como produto bens de consumo, de compensação das necessidades vitais dos seres humanos. Por esta via, a ação e o discurso, como já mencionados, não são condicionados pela necessidade (trabalho) ou pela utilidade (obra). “Agir, em seu sentido mais geral, significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*, “começar”, “conduzir” e, finalmente, “governar”), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*)” (ARENDT, 2010, p. 221). A íntima relação entre discurso e ação decorre da complementariedade que estabelecem entre si:

A ação muda deixaria de ser ação, pois não haveria mais um ator; e o ator, realizador de feitos, só é possível se for, ao mesmo tempo, o pronunciador de palavras. A ação que ele inicia é humanamente revelada pela palavra, e embora seu ato possa ser percebido em seu aparecimento físico bruto, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante por meio da palavra falada na qual ele se identifica como o ator, anuncia o que faz, fez e pretende fazer” (ARENDT, 2010, p. 223)

Os seres humanos, por terem nascidos, são impelidos a agir, sendo assim:

Trata-se de um início que difere do início do mundo, pois não é o início de algo, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador. Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio do começar, e isso, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o princípio da liberdade foi criado quando o homem foi criado, mas não antes (ARENDT, 2010, p. 222)

A capacidade de agir pertinente aos seres humanos indica a possibilidade deles realizarem o improvável. Tal possibilidade evidencia-

-se em razão de que a cada nascimento vem ao mundo um ser humano singularmente novo.

Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como um ser distinto e único entre iguais (ARENDDT, 2010, p. 223)

A ação humana, funda e assegura as instituições políticas. Essa atividade esta vinculada ao nascimento, pois desenvolve as condições para receber os recém-chegados ao mundo. Dessa maneira, ação e natalidade estão estreitamente relacionadas. Uma vez que a ação tem sua finalidade no próprio agir, isto é, a ação é um modo de existência, tanto do indivíduo quanto da comunidade política. Supondo que a política fosse concebida pelo viés da obra ou fabricação, este âmbito (político) seria assimilado a uma técnica, que se resume a um conjunto de meios que permite chegar a um resultado. E a consequência de pensar a política dessa maneira, é justificar a violência pelas necessidades da causa, em nome dos resultados. Conceber o âmbito político a partir dessa suposição engendra uma deriva totalitária, nesse contexto, a comunidade política seria uma espécie de material passível de modelação em função de interesses particulares. Os regimes totalitários do século XX, já mostraram até onde essa deriva, que reduz cidadãos à condição de objetos manipuláveis ou animais, que podem ser explorados ou domesticados, pode resultar.

O comprometimento de Arendt pode, por uma perspectiva, ser acertado como a possibilidade de distinguir a ação humana da obra, entendendo desse modo, a ação política não como um conjunto de técnicas que permitem alcançar determinados produtos finais, mas como modo de existência com finalidade em si mesmo. A ação política não estabelece sua subordinação à previa definição de objetos, ela constitui-se como um modo de estar no mundo, uma experiência humana fundamental.

Respaldando o objetivo desse texto: os vínculos entre ação humana e natalidade, ressalta-se que, de um lado, a existência humana é uma existência que tem um começo e um fim, limitada pelo intervalo que se estende do nascimento à morte. Por este motivo, a condição

humana não limita seu significado a mortalidade, mas o alarga para à natalidade. A condição da natalidade significa, entre outros aspectos, o fato de seres humanos virem ao mundo. Esses seres humanos aparecem como crianças em num mundo que é sempre mais velho que eles. Ao nascer, o ser humano introduz a novidade e a iniciativa no mundo. Dessa maneira, cada ser humano que nasce, é singular, inédito e imprevisível. O destino da criança e sua capacidade de inovar não podem ser controlados pelo adulto, embora, possam ser corrompidos por uma educação não reflexiva. Nesse enfoque, um mundo que pensa tudo em termos de obra ou fabricação, em que tudo o que acontece pode ser deduzido de um modelo, em que todas consequências presenciavam-se numa dinâmica ideal de controle, é um mundo que, de certa forma, silenciou que cada nascimento indica um começo absoluto, cujas consequências (as ações dos recém-chegados) não se restringem ao controle dos adultos (pais).

A ação política é abarcada, na reflexão de Arendt, como um modo de existência autenticamente humana, que possibilita começar algo novo, assumindo dessa maneira a condição da natalidade. “Agir é tomar uma iniciativa [...] É tomar uma decisão, falar, solicitar o assentimento e o acordo do outro, provocar reações” (CANIVEZ, 1991, p. 138). É por meio da palavra, da iniciativa, da decisão, que cada ser humano revela *quem* é<sup>8</sup>. “Essa revelação de quem alguém é esta implícita tanto em suas palavras quanto em seus feitos” (ARENDT, 2010, p. 223).

O mundo comum ou âmbito dos assuntos humanos consiste “[...] na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos. O desvelamento do “quem” por meio do discurso e o estabelecimento de um novo início por meio da ação inserem-se sempre em uma teia já existente, onde suas consequências imediatas podem ser sentidas” (ARENDT, 2010, p. 230).

<sup>8</sup> Para Arendt, a distinção humana não é igual a alteridade. “Alteridade é sem dúvida, aspecto importante da pluralidade, a razão pela qual todas as nossas definições são distinções, pela qual não podemos dizer o que uma coisa é sem distingui-la de outra. Em sua forma mais abstrata, a alteridade está presente somente na mera multiplicação de objetos inorgânicos [...]”. Por sua vez, a distinção humana, assim como, em toda vida orgânica, já apresenta suas variações, sendo assim, só os seres humanos são capazes de expressar essa distinção; são capazes de comunicar a si próprio, não se limitando a comunicação de alguma coisa. “No homem, a alteridade, que ele partilha com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se unicidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres vivos” (2010, p. 220).

É na teia de relações humanas que homens e mulheres diferentes se revelam no espaço político, tal movimento de revelação, mesmo amparando-se em referências objetivas, não é regulado por elas, de outro modo, a condição de igualdade política permite aos seres humanos representar e aparecer com a singularidade que deve ser revelada neste espaço comum. As fragilidades e idiosincrasias, assim como as motivações íntimas que tentam homens e mulheres à agir de determinado modo, devem ser reservadas ao âmbito privado.

Na execução de atividades no âmbito do trabalho e da obra, os seres humanos não se distinguem dos seus semelhantes, pois entram num ciclo em que voltam sem cessar as mesmas coisas, não havendo distinção na massa anônima de produtores e de consumidores. No âmbito político, a ação deve ser voltada para o empreendimento comum, no qual, cada ser humano, na condição de cidadão, tem uma palavra a dizer, aparecendo dessa forma, em sua própria singularidade. São os atos, as iniciativas de cada homem ou mulher, que constituem progressivamente a sua narrativa.

Por fim, a permanência do mundo comum repousa na natalidade, na renovação contínua das gerações, no nascimento de seres humanos novos que priorizam o cuidado com o mundo, isto é, que sejam capazes de renová-lo através de suas ações, susceptíveis dessa maneira, a dar início a algo novo. É no conjunto das relações humanas estabelecidas na ação e comunicadas pelo discurso que Arendt denomina a “teia das relações humanas”. A ação e o discurso necessitam da presença de outros seres humanos, diferente da fabricação, que é possível no isolamento. “A fabricação é circundada pelo mundo e está em permanente contato com ele; a ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens, e estão em permanente contato com ela” (ARENDR, 2010, p. 235). A ação humana tende a romper limites e transpor fronteiras dos assuntos humanos, gerando efeitos não somente em eventos futuros, mas também nesta teia de relações já formada. Nesse aspecto, Arendt entende que a “fragilidade das leis e instituições humanas, e, de modo geral, de todo assunto relativo à convivência dos homens, decorre da condição humana da natalidade e independe inteiramente da natureza humana” (ARENDR, 2010, p. 239). Alargando esta reflexão, a autora aponta que “embora as várias

limitações e fronteiras que encontramos em todo corpo político possa oferecer certa proteção contra a ilimitabilidade inerente à ação, são totalmente impotentes para contrabalançar sua segunda característica relevante: sua imprevisibilidade” (2010, p. 239). Dessa maneira, é do contato entre a ação inteiramente nova e o mundo já existente que se constitui a característica da imprevisibilidade da ação humana. Tal característica vincula-se a capacidade humana de criar novos começos e não encontra limites na “teia de relações humanas”. Portanto, é na capacidade de agir que cada ser humano encontra a possibilidade de revelar a sua singularidade, segundo a pluralidade que condiciona o âmbito político.

### REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- \_\_\_\_\_. *A Condição Humana*. [tradução: Roberto Raposo]. Revisão técnica: Adriano Correia, 11 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- \_\_\_\_\_. *A Dignidade da Política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Love and Saint Augustine*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- CANIVEZ, Patrice. *Educar o cidadão*. 2. ed. Campinas, SP: Papirus, 1991.

# Declínio, perda da autoridade e ascensão do totalitarismo em Hannah Arendt

**Leandro Mateus Fernandes**

*Unioeste*

## OBRAS REFERIDAS ABREVIADAMENTE

Neste trabalho, as referências às obras de Hannah Arendt serão efetuadas mediante as seguintes formas abreviadas, sempre seguidas de paginação:

**ACH:** *A Condição Humana*. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

**DV:** *Da Violência*. In: *Crises da república*. Tradução José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2010, p. 91-169.

**OP:** *O que é Política?* Fragmentos das obras póstumas compilados por Ursula Ludz. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

**OT:** *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

**QA:** *Que é Autoridade?* In: *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 127-187.

## INTRODUÇÃO

No presente trabalho analisar-se-á a compreensão que Hannah Arendt tem do totalitarismo e o que este representou enquanto ato político para a história da humanidade e sua efetivação pelo declínio

e perda da autoridade<sup>1</sup>. O totalitarismo é tratado como terror e um atentado à condição e à liberdade humana, pois segundo Arendt foi o maior ato de ruptura entre o humano e a política na tradição e na história, justamente por inverter o papel que a política deveria exercer: para o bem comum e para a liberdade.

Quando a pensadora tenta compreender o que aconteceu nos campos de concentração percebe a crueldade, a ameaça à humanidade, o sentimento de indiferença perante o outro, já que o totalitarismo com a forma de terror que impunha suas ideologias de dominação total do humano, não tinha explicação em nenhuma outra forma de governo, como a tirania ou o poder despótico.

O totalitarismo é uma ruptura, é algo novo, é a dominação total do humano por esta nova forma de política que solapa a liberdade dos homens, e, por ser justamente algo novo, necessita de uma reflexão profunda sobre este regime político.

Uma das reflexões pertinentes de como o totalitarismo se tornou possível, e a que vai ser o problema e o fio condutor do artigo, é sobre o conceito de autoridade e a sua relação com o regime totalitário, interpellando qual a relação da autoridade com o surgimento dos regimes totalitários.

### **A COMPLEXIDADE DO CONCEITO ARENDTIANO DE AUTORIDADE**

Parece, no primeiro momento, que ao questionar o “que é autoridade?” Hannah Arendt não deseja extrair apontamentos e certezas imediatas que respondam à especulação pertinente à autoridade. A autoridade não pode ser interrogada com este intento, pois observa que ela está ligada às raízes históricas e que moderna e hodiernamente a pergunta sobre autoridade sofre de esvaziamento conceitual, pois quais os processos a autoridade passou que a levou a perder seu sentido, sendo este, muitas vezes, confundidos com força, poder e violência?

Hannah Arendt mostra que o desenvolvimento e a compreensão acerca do significado de autoridade é um tanto complexo, “[...] tanto

---

<sup>1</sup> Autoridade é um conceito, segundo Arendt, desenvolvido pelos romanos, que implica numa relação mando-obediência em comum acordo, sem violência, sem coerção e sua relação com o totalitarismo é justamente, como será apresentado *a posteriori*, a efetivação deste por declínio e queda daquela.

a prática como teoricamente, não estamos mais em posição de saber o que a autoridade realmente é” (QA, p.128). Ela que chamar atenção pela dificuldade de interpretação acerca do conceito de autoridade, pois não se sabe mais o que ela é e se nesta relação de quem manda e obedece, é caracterizada pela obediência por medo ou por consentimento.

Por estas generalidades de significações acerca do conceito de autoridade e percebendo esta perda de seu sentido, Arendt buscou desvelar as origens que sustentavam e davam significado à autoridade, fazendo uma genealogia ao fundamentar teoricamente na filosofia política grega platônica e aristotélica e efetivando o conceito de autoridade com os romanos antigos, na fundação da cidade, experiência legitimada pelo consentimento e reconhecimento daquele que ordena e também daquele que obedece. É uma relação de reconhecimento mútuo entre as pessoas.

A autoridade pode ser aplicada a todas as pessoas que se relacionam entre si. Na esfera familiar, social, educacional e profissional. Sua garantia parte do reconhecimento incondicional tanto daqueles que obedecem, como daqueles que ordenam, pois o primeiro ao reconhecer a autoridade cumpre com o que foi ordenado não por imposição de violência, por coação ou persuasão, mas sim porque concebe a importância da ordem para manutenção das relações. Por outro lado o que manda, ordena, não o faz porque se sente superior, mas sim por saber que são os outros que lhe garantem esta autoridade por respeito.

A “autoridade”, relativa ao mais indefinido desses fenômenos e, portanto como termo, objeto de freqüente abuso, pode ser aplicado às pessoas, existe a autoridade pessoal, como, por exemplo, na relação entre pai e filho, entre professor e aluno – ou pode ser aplicado a cargos, como por exemplo, ao senado romano (*auctoritas in senatu*) ou nos cargos hierárquicos da Igreja (...). A sua característica é o reconhecimento sem discussões por aqueles que são solicitados a obedecer; nem a coerção e nem a persuasão são necessárias (DV, p. 124).

No texto o que é autoridade, Arendt (QA, p. 129) afirma que autoridade não pode ser confundida com poder ou violência, porque ela exclui a coerção, onde há uso da força, a autoridade fracassou. Por outro lado, autoridade também é incompatível com a persuasão, que é

característica do poder, porque este pressupõe a igualdade e opera mediante argumentação. A autoridade não se baseia na razão, não precisa da persuasão e, conseqüentemente, não é uma forma de poder.

A ordem estruturada na autoridade é hierárquica pela natureza do consentir, e ao acatar e obedecer a uma ordem por consentimento. Há o reconhecimento do direito e da legitimidade da ordem dada, que também tem que ser reconhecida por aquele que ordena. A autoridade não pode ser definida nem por poder e tampouco por violência, mas exige aceitação de quem ordena, por isto difere de poder, força e violência.

Por ser confundida moderna e hodiernamente, não só no campo político, mas em várias esferas da sociedade, é que a autora mesma reconhece a nebulosidade e o esvaziamento de sentido que o conceito autoridade sofreu e sofre no decorrer da história.

Segue-se então a importância de se fazer distinções para não se viver num mundo fragmentado de significados, que a cada tempo estes significados se incorporam de outros significados e vão se perdendo pelo caminho, pela história. O verdadeiro sentido de compreender as coisas é dividir um mundo que é comum a todos.

Para Arendt, a época que mais precisa minuciosamente voltar a fazer distinções das coisas é a modernidade, já que em outros séculos foram perfeitamente claras e distintas, agora perderam o seu significado na realidade político-público, mas isto não quer dizer que tenham perdido a sua importância.

Assim como é necessário criar conceitos novos, novas categorias de pensamento para se compreender a novidade na história, também podemos pensar que os conceitos sobre fatos que sofreram um declínio na história empalidecem-se e perdem sua nitidez e, por isso, misturam-se a outros mais presentes. Desse modo, falando dessas confusões de conceito, estamos falando da confusão de fato, levando as consequências práticas na compreensão da política (Souki 2001. p 125).

Para resgatar a importância do conceito de autoridade, faz-se necessário, recorrer genealogicamente para entender sua crise e, o totalitarismo emergisse no campo político.

## A CRISE DE AUTORIDADE

O ser político, o pertencer e viver na Pólis tinha significação que ali no espaço comum, as deliberações surgiam mediante palavras, acordo comum, por meio da ação livre e não da força coercitiva e violenta, operada pela política atualmente. A perda desta noção de local comum, do público, como o era para os gregos e os romanos antigos, deve-se, segundo a autora, à crise e perda da autoridade instalada e vigente no mundo moderno, que é de natureza política, humana, mas política ausente do conceito de autoridade proposto por Arendt.

Os regimes totalitários, como a crise da autoridade, não surgiram de outro lugar que do próprio homem. Nesse sentido, o totalitarismo, segundo a concepção arendtiana, é uma “criação” exclusivamente humana: “esse corpo político absolutamente ‘original’ foi planejado por homens [...]” (OT, p.526).

Para Hannah Arendt (QA, p. 129) a autoridade, seu declínio e perda são fundamentais para o surgimento dos regimes totalitários e também da confusão que se tem do seu sentido e do seu significado. A perda, ausência, da autoridade no mundo moderno é um dos motivos centrais que tornou a compreensão dessa noção esvaziada e obscura, causa essencial das diversas confusões que esse conceito sofreu em nosso século, pois em uma definição geral do conceito de autoridade, é aquela que exclui a utilização de meios externos de coerção, de modo que, onde a violência é usada, a autoridade em si fracassou.

A autoridade, por outro lado, é incompatível com a persuasão, a qual pressupõe igualdade e opera mediante um processo de argumentação. Onde se utilizam argumentos, a autoridade é colocada em suspenso. Contra a ordem igualitária da persuasão ergue-se a ordem autoritária, que é sempre hierárquica. Se a autoridade deve ser definida de alguma forma, deve sê-lo, então, tanto em contraposição à coerção pela força como a persuasão através de argumentos (QA, p.129).

Nos Estados modernos, como foi apresentado, a autoridade se estrutura pela violência, pela persuasão ideológica do sistema político e não pelo acordo, pelo mundo comum, configurando-se essencial e ingenuamente como uma relação de “mando-obediência”, não impor-

tando os meios que se usem para garantir a obediência, o que importa é a própria obediência e apesar de não mais se saber o que a autoridade significou no mundo moderno e atualmente, segundo Arendt é possível reencontrar uma experiência autêntica desse conceito que já foi um dia fundamental para a vida política.

O mundo moderno se encontra de tal forma que a experiência da autoridade, bem como o tipo de governo que se funda nessa experiência, desapareceu mesmo tendo sido uma experiência de suma importância para a organização e estruturação de práticas políticas. A perda de autoridade é a marca principal do século XX e seu desaparecimento significou o declínio de uma das principais bases de sustentação política do ocidente.

A perda da autoridade consumou consigo a sua desestruturação, desequilibrando e levando ao chão a tríade romana: autoridade, tradição e religião, alicerce este que sustentava o mundo político romano, sem o qual já não consegue manter-se de pé, pois anterior à perda da autoridade já se tinha o declínio ou a perda da tradição e da religião.

### **A PERDA DA TRADIÇÃO**

A perda da tradição traz a reflexão e uma incitação para o pensar, sobre a importância da tradição, do passado sobre a vida humana e política.

‘Nossa herança nos foi deixada sem testamento algum’ de Char, soa qual uma variante de ‘Desde que o passado deixou de lançar sua luz sobre o futuro, a mente do homem vagueia nas trevas’ de Tocqueville. Todavia, a única descrição exata (...) de Franz Kafka lançadas ao lado e em torno do incidente como raios luminosos, que não iluminam, porém sua aparência externa, mas possuem o poder radiográfico de desvelar sua estrutura íntima, que, em nosso caso, consiste nos processos recônditos da mente (EP, p.32/33).

O passado deve ser sempre uma luz lançada ao nosso presente, para que possa indicar o sentido e a compreensão de se estar onde o mundo está, porém a crítica de Arendt é o apagar desta luz sobre nossas vidas e o cegar dos olhos humanos sobre qual caminho trilhar, principalmente na esfera público-política.

A perda da tradição significa perder o elo entre presente e passado e impelido por esta separação o homem é impedido de significar e ressignificar sua vida. Para Hannah Arendt a tradição é a ponte que nos conecta com passado, sem esta conexão o passado tende a ser esquecido. Esta ponte que a autora apresenta é o mundo que se constitui pelos adultos e que tem a responsabilidade de ligar os novos, aqueles que nascem, ao passado, porém isto também se perdeu e o aprendizado é substituído pelo fazer e o sentido de crescimento moderno é para o futuro, é um eterno fluxo, uma eterna mudança, sem consciência de continuidade.

Esta não ligação com o passado rompe com o mundo comum, entre as pessoas por desejos particulares. O fim da tradição leva a perda da autoridade e provoca o não mais pertencer ao mundo como um lugar comum, público, indicando que as ações humanas perdem o sentido dado pela tradição.

Com a perda da tradição, perdemos o fio que nos guiou com segurança através dos vastos domínios do passado: esse fio, porém, foi também a cadeia que aguilhou cada sucessiva geração a um aspecto predeterminado ao passado. Poderia ocorrer que somente agora o passado se abrisse a nós com inesperada novidade e nos dissesse coisas que ninguém teve ainda ouvidos para ouvir. Mas não se pode negar que, sem uma tradição firmemente ancorada - e a perda dessa firmeza ocorreu muitos séculos atrás - toda a dimensão do passado foi também posta em perigo. Estamos ameaçados de esquecimento, e um dos que se poderiam perder - significa que humanamente falando, nos teríamos privado de uma dimensão, a dimensão de profundidade na existência humana. Pois memória e profundidade são os mesmos, ou antes, a profundidade não pode ser alcançada pelo homem a não ser através da recordação (QA, p.130-131).

Perder a tradição significa não saber mais o que se é no presente, pois o presente está suspenso, sem uma definição. A perda da tradição se faz semelhante a perder-se na escuridão do esquecimento, sobre si mesmo, sobre o próprio homem e a política. É como o homem perder o significado da sua existência, é um tornar-se órfão de existência.

Arendt se preocupa de que possa existir um esquecimento ou um desvencilhar da grande riqueza que o passado produz, privando

o homem de buscar experiências profundas da existência humana e que o “fio da tradição se rompeu” e o que nos resta é a tentativa de compreensão e preservação do passado como uma riqueza para a humanidade, pois o mesmo corre o risco de tornar-se absoleto, já que o olhar agora é sempre para o futuro, para o progresso.

Segundo Nádía Soki (2001, p.126) o declínio e a perda da tradição emergem na história com o entusiasmo pregado pela novidade da modernidade e sua valorização da racionalidade. A modernidade com seu discurso que a tradição deve ser superada, pois não tem mais importância é inútil e sem valor, baseando-se em suposições que a modernidade só será concretizada quando a tradição for destruída e suplantada.

### A PERDA DA RELIGIÃO

Por outro lado, a perda da religião<sup>2</sup> trouxe consigo a evidência do declínio nas instituições religiosas. A não crença que culminou no desprestígio da religião e não da fé, foi também lançada ao campo político e como consequência o afastamento da política, pois

Desde a radical crítica das crenças religiosas nos séculos XVII e XVIII [...] o crente moderno deve constantemente resguardar suas crenças contra as dúvidas; se não a fé cristã como tal, o Cristianismo (e é claro o Judaísmo) na época moderna é ameaçado por paradoxos e pelo absurdo (QA, p.131).

Para Arendt se a autoridade ou sua estrutura passasse por rigorosos questionamentos, corria-se o risco dos outros dois pilares não se sustentarem mais, colocando em perigo, pela dúvida e estabilidade a legitimidade do estado.

A secularização foi um dos principais fatores que colocavam a estabilidade política em suspensão, pois a sustentação e a legitimação da política, que anteriormente se baseava no divino, foram colocadas em cheque pelo desenvolvimento e estabelecimento do Estado-nação.

---

<sup>2</sup> É importante ressaltar sobre a perda da religião que Arendt não se desdobra para explicá-la tão efetivamente como a tradição e a autoridade, o importante a entender é que a religião cumpria com o *religare*, ligar o homem novamente à fundação e este conceito será explorado mais a frente.

Arendt não se opõe ao secularismo político, a crítica se remete ao vazio às novas estruturas de governo. O problema para ela é que para que um governo consiga se manter e governar é preciso que as pessoas consintam e apoiem, ou seja, tenham fé no novo governo por autoridade, pois segundo Soki (2001, p. 128).

Grosso modo, podemos dizer que tal crise é consequência do processo de esvaziamento gradativo que sofreu a autoridade através da história, sobretudo depois que se desvinculou da autoridade religiosa e passou, na pós reforma, a ser desvinculada de quaisquer princípios sobrenatural e de uma ordem moral. Então passou a ter função expressamente política de proporcionar poder coercitivo aos governos.

É importante ressaltar sobre a perda da religião que Arendt não se desdobra para explicá-la tão efetivamente como a tradição e a autoridade, o importante a entender é que a religião cumpria com o religare, ligar o homem novamente à fundação, “pois ser religioso era estar ligado ao passado”. Estar “ligado ao passado é o mesmo que, através do sentido da fundação, sempre erigir a pedra angular, desde fundação para a eternidade”. (QA, p.163)

Consequentemente às duas perdas: tradição e religião, a perda da autoridade revela-se equivalente a perda da permanência e segurança do mundo político, que já havia entrando em crise com as revoluções sociais e políticas ocidentais, mas que alcançou uma radicalidade sem precedentes históricos na constituição dos regimes totalitários, que se aproveitaram pela lacuna e esvaziamento da autoridade para se efetivarem como poder político total.

### **A CONSTRUÇÃO FILOSÓFICA E POLÍTICA DA NOÇÃO DE AUTORIDADE**

Anterior a efetivação do conceito de autoridade pelos romanos, Arendt buscou nos filósofos gregos Platão e Aristóteles uma possível definição filosófica da autoridade. Pode ser atribuída a Platão a primeira tentativa de elaborar uma política. Segundo Arendt (QA, p.144) Platão, na República, aproxima-se do conceito de autoridade como o governo utópico da razão na pessoa do rei filósofo. Com efeito, sua

tentativa de fundação de uma autoridade para o âmbito dos assuntos humanos se colocava em nítido confronto com a experiência política grega, na medida em que a desigualdade na polis era desconhecida.

O exemplo, entretanto, tanto de Platão como de Aristóteles nada mais são que uma tentativa de transferência do espaço privado para o espaço público.

Devido a ausência de uma experiência política válida em que basessem a reivindicação de um governo autoritário, tanto Platão como Aristóteles, embora de modo bem diferentes, foram obrigados a fiar-se em exemplos das relações humanas extraídos da administração doméstica e da vida familiar gregas, onde o chefe da família governa como um 'déspota', dominando indiscutivelmente sobre os membros de sua família e os escravos da casa (QA, p. 143/144).

Esta forma de se pensar a política contrariava a política vivida na Polis. A política em Atenas se fundava na liberdade e na igualdade, a desigualdade era apenas aceitável no âmbito do particular. Na hostilidade da política com o filósofo se torna necessário encontrar uma alternativa de governo que fosse superior a persuasão, pois o recurso ao discurso cujo objetivo é o convencimento havia se mostrado insuficiente e instável para guiar os homens na Polis, principalmente no contexto da injustiça política praticada contra Sócrates.

Para Arendt Platão recorreu à superioridade da razão para elaborar sua tese política, devendo o sábio guiar o povo, assim como o pastor guia as ovelhas, pois estaria mais apto e tinha mais qualidade para fazê-lo. Ao remeter a autoridade pela imposição da razão, para ela seria uma tirania da razão, uma desqualificação dos demais cidadãos, é por este motivo que afirma Arendt: "desse modo, o filósofo se volta para as questões da esfera pública [...] Não tanto por amor a Polis e à política [...] mas por amor à filosofia e à segurança do Filósofo". (QA, p. 147).

O problema de Platão ao fundamentar a autoridade na superioridade da razão são os motivos pelos quais, segundo a autora o filósofo não acredita mais no poder do diálogo ou da persuasão uma vez que seu grande amigo Sócrates foi morto injustamente e que não se conseguiu persuadir aqueles que o condenaram a morte. Surge deste ponto

o desejo de Platão do rei filósofo, para garantir a segurança do filósofo, entretanto,

O problema a respeito da coerção pela razão, contudo, está em que somente a minoria se sujeita a ela, de modo que surge o problema de assegurar com que a maioria, o povo, que constitui em sua própria multiplicidade o organismo político, possa ser submetido à mesma verdade. (...) se devem encontrar outros meios de coerção, e aqui, novamente, se deve evitar a coerção pela violência para que a vida política, tal como entendida pelos gregos, não seja destruída (QA, p. 147).

Para a autora, Aristóteles, seguindo os passos de Platão na fundamentação da autoridade, não mantém a superioridade da razão, mas a do pensar ao fazer na esfera política, separando o modo de vida “teórico-contemplativo” e o modo de vida devotado às tarefas humanas. “[...] os homens podiam escolher (esses modos de vida) livremente, isto é em inteira independência das necessidades da vida e das relações dela decorrentes”. (CH, p. 20).

A vida do filósofo dedicada à vida contemplativa e especulativa da metafísica, entes eternos, era tida como superior aos demais cidadãos que cuidada das tarefas humanas. A vida dedicada às coisas eternas foi definida como mais elevada àquela dedicada à vida terrena, tornando a filosofia, desde Platão, autoridade no quesito política.

O conceito de autoridade em Aristóteles foi novamente concebido em sua essencial subordinação à razão, porém ela não dispõe de caracteres ditatoriais, mas decorre, como em Platão, da superioridade do especialista sobre o leigo, pois o especialista deve governar porque conhece, faz parte de sua constituição; da mesma maneira, aquele que desconhece deve por em prática as ordens do especialista, devido, sobretudo, à sua impossibilidade de governar. Essas posições são consideradas por Arendt como pertencentes às esferas pré-políticas, na esfera privada, particular e não do público, justamente por se efetivar como desigualdade e cerceamento da liberdade no âmbito público, pois

Devido a essa ausência de uma experimentação política válida em que se baseassem a reivindicação de um governo autoritário, tanto Platão como Aristóteles, embora de modo bem diferente,

foram obrigados a fiar-se em exemplos das relações humanas extraídos da administração doméstica e da vida familiar gregas, onde o chefe da família governa como um ‘déspota’, dominando indiscutidamente sobre os mesmos de sua família e os escravos da casa (QA, p.143-44).

Apesar da tentativa dos filósofos conceituarem a autoridade, esta foi desenvolvida pelos romanos. Segundo Arendt foram os próprios romanos que originaram o termo autoridade.

Não os gregos e sim os romanos, estavam enraizados ao solo, e a palavra pátria deriva seu pleno significado da história romana. A fundação de um novo organismo político - quase um lugar comum na experiência dos gregos - tornou-se para os romanos, o central, decisivo e irreparável princípio de toda sua história, um acontecimento único [...] Ser religioso significa estar atado ao passado [...]. A atividade religiosa e a política podiam considerar-se quase idênticas (QA, p.162-163).

Uma vez que se funda uma comunidade, esse ato permanece nas gerações seguintes como uma referência. Esta fundação significa para os romanos uma religião, religare, religar ao passado, é voltar e manter a unidade com a sua história, com sua tradição, que é sempre humana e ligada a terra. O ato da fundação é vivido em todos os lugares romanos, pois os deuses não estão no Olimpo e sim na cidade, o lugar onde mora a política. É neste mundo que surge a palavra e o conceito de autoridade.

Foi nesse contexto que a palavra e o conceito de autoridade apareceram originalmente. A palavra *auctoritas* é derivada do verbo *augere*, aumentar, e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação. Aqueles que eram dotados de autoridade eram os anciãos, o Senado ou os *patres*, os quais a obtinham por descendência e transmissão (tradição) daqueles que haviam lançado as fundações de todas as coisas futuras, os antepassados chamados pelos romanos de maiores. A autoridade dos vivos era sempre derivativa dos mortos (QA, p.164).

A autoridade exige o livre consentimento e só aparece com a política romana. O Senado Romano detinha sua autoridade por meio dos cidadãos que valorizavam a tradição dos ancestrais e transmitiam tal

reverência aos senadores. A criação da autoridade pelos romanos se dá pela valorização e manutenção da fundação de Roma e pela transmissão tradicional, espiritual e intelectual pelas gerações vindouras.

Essa autoridade concebida por Arendt derivada dos romanos apresentava a estrutura sobre quatro aspectos; o aumento da fundação; a posse dos anciões; a constituição da posse que se derivava dos mortos e as raízes fixadas no passado. A consequência trazida desta percepção arendtiana é que autoridade não se confunde com poder, algo que tem só os vivos, que só é útil como atividade em um espaço presente. A característica mais destacada daqueles que tinham autoridade é que não tinham poder, ainda que o poder estivesse no povo, a autoridade estava no Senado e este se estruturava, segundo Arendt (QA, p.165) citando Mommsen, mais pela capacidade de dar mais que uma opinião e menos que uma ordem.

[...] falavam ainda de obediência – obediência a leis e não a homens; mas o que realmente queriam dizer era apoio às normas legais às quais haviam os cidadãos dado o seu consentimento. Esse tipo de apoio jamais deixa de questionar, e no que diz respeito à lealdade, não poderia ela se comparar à “obediência que nada questiona” que poderia um ato de violência ser capaz de suscitar – a obediência (...) É o apoio do povo que confere poder às instituições de um país, e esse apoio nada mais é que a continuação do consentimento que deu origem às normas legais. De acordo com o governo representativo, é o povo que detém o poder sobre aqueles que o governam. Todas as instituições políticas são manifestações e materializações do poder; estratificam-se e deterioram-se logo que o poder vivo do povo cessa de apoiá-las. Foi isso que quis dizer Madison ao observar que “todos os governos apóiam-se na opinião” (DV, p. 120).

Para Arendt, o poder mantém a união das pessoas e depois que passa este momento cada um retorna para sua casa e não há mais poder. Por ser essência da capacidade humana de agir entre si e depender da relação entre os homens, o poder tem um caráter de potencialidade. De acordo com Leo J. “para Arendt, o poder não é poder sobre os outros, mas poder que surge com os outros, o que ele descreve como poder relacional, em contraste com o poder unilateral”. (PENTA, 1996, p. 219).

A autoridade romana sob a estrutura da fundação se encontra nas profundezas de um passado terreno (fundação da cidade de Roma), não há fundamentação externa à própria comunidade. Sua origem é a fundação da cidade que ocorreu num passado longínquo e sagrado, mas de um sagrado comum, terreno. O passado é santificado através da tradição que se preserva nas próximas gerações e se engrandece no transcurso do tempo do testemunho da sagrada fundação.

A autoridade implica às pessoas não perderem sua liberdade e ainda é necessária a obediência para o governo funcionar, obediência entendida como coordenação a partir de um encontro, de um acordo. Para a autora um governo com autoridade é pressuposto de igualdade e pessoas voluntariamente fazendo adesão das leis sem coerção, mas por respeito a elas e pelo bem comum.

Sendo assim, a autoridade, que um dia foi pilar de sustentação para a política com a constituição dos estados modernos, perde sua teoria e prática e é substituída pela relação mando-obediência. Ao se perder este pilar estrutural da política e seu sentido de fundação deixam o espaço para a efetivação dos governos totalitários que eleva ao máximo possível esta nova concepção de autoridade, mando-obediência, mas dando poder total aos que mandam e obediência total aos que devem obedecer.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após mostrar uma análise do estudo que Hannah Arendt desenvolveu sobre o regime totalitário, como forma de regime político e entendido como uma forma de terror contra a civilidade, contra a condição humana, analisando a correlação autoridade e surgimento do totalitarismo pela perda e declínio daquela, considera-se que o totalitarismo não é fruto do patriotismo tradicional, de um amor à pátria incondicional capaz de cometer atrocidades por este amor, mas que, ao contrário, este se desenvolve na medida em que declina a concepção de autoridade criada pelos romanos, pois foram estes, segundo a autora, que fundamentaram os assuntos propriamente políticos e esta experiência levava em conta uma estrutura fundamentalmente política, a chamada trindade romana: tradição, religião e autoridade.

A autoridade foi apresentada como algo essencial à fundação da cidade que possui um caráter de sacralidade e todas as gerações futuras são marcadas pela experiência sagrada da fundação e a política fundada na autoridade era concebida como o lugar da liberdade, da dignidade e da elevação da condição humana, pois política é um objetivo e não um meio. Seu sentido é os homens terem entre si relações em liberdade, entre iguais, para além da coação e do domínio, regulamentando todos os assuntos por meio da conversa mútua e do convencimento recíproco, algo que se perde no totalitarismo e nos dias atuais.

O totalitarismo é a negação, exclusão do entendimento que Hannah tem do que é a política, ou do que deveria ser. A política deixou de ser o *in lócus* do encontro para se transformar, portanto, em o lugar do desencontro, do medo, no governo totalitário. É sobre esta interpretação “histórica-negativa” dos regimes totalitários, tornado possível pela perda da autoridade no mundo moderno, por meio de não mais se saber o que é autoridade ou o que ela foi, é um dos fatores principais que eclodiram na nova política do terror.

Se a crise de autoridade e a sua ausência na modernidade foram, de alguma forma, responsáveis pelo surgimento dos regimes totalitários, pode-se afirmar que ainda hoje o espaço deixado vazio pela autoridade se faz presente, pois, ainda, vive-se uma crise de autoridade, relação de “mando-obediência”, uma vez que a autoridade hoje cumpre a função de obediência pela violência no campo político, sendo preciso fazer distinções entre este conceito desde seu surgimento ao processo de mudança que sofreu na história, pois não se sabe mais o que autoridade realmente significa hoje e, ainda, corre-se o risco dos regimes totalitários voltarem ao poder político e pela mesma forma de não se saber mais o que autoridade é ou foi um dia.

## REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. *Da violência*. In: *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 2010, p. 91-169.

\_\_\_\_. *O que é política?* Fragmentos das obras póstumas compilados por Ursula Ludz. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

ARENDT, Hannah. *Que é autoridade?* In: *Entre o passado e o futuro*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 127-187.

\_\_\_\_. *Sobre a revolução*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1963.

PENTA, Leo J. *Hannah Arendt: On Power*. *The Journal of Speculative Philosophy*, 10 (3), 1996, p. 219.

SOKI, Nadia. *Hannah Arendt. Diálogos, reflexões, memórias*. Eduardo Jardim de Moraes, Newton Bignotto, (org.). Belo Horizonte: ed. UFMG, 2001, p. 125 a 135.

# Hannah Arendt e o conceito de pensamento

**Adriana Carvalho Novaes Feijó**

*Doutoranda FFLCH-USP*

Podemos dizer sobre os grandes artistas que fazem a mesma obra de modos diferentes. Variam algum detalhe técnico, o cenário, os suportes, mas fazem variações sobre um tema só. Esse dado poderia ser tomado erroneamente como empobrecedor por algum desavisado. A verdade é que no campo rico da diversidade das atividades do espírito humano, a longa e, por que não, obsessiva busca de interpretação das coisas do mundo exige e revela a grandeza daqueles espíritos mais elevados. Quanto àqueles que se dedicaram ao pensamento, à paciência do conceito, podemos dizer o mesmo. Hannah Arendt esforçou-se por compreender. Compreender por que o século XIX pode aninhar males que se agigantariam no século seguinte, fazendo da vivência o labirinto sufocante e desesperado contado e recontado por Kafka. Por que o ser humano se estranharia tanto a ponto de ver fortalecerem-se um movimento e um governo destruidores da própria humanidade? É a busca por referências teóricas que possibilitem a compreensão dessa realidade o desafio que move Arendt, pois a questão da qual parte em *A vida do espírito* é “será possível que o problema do bem e do mal, o problema de nossa faculdade para distinguir o que é certo do que é errado, esteja conectado com nossa faculdade de pensar?” (2009, p. 19) De uma maneira mais direta: o pensamento pode evitar o mal? A partir da insuficiência das teorias do passado e da contestação das fa-

lácias metafísicas é preciso reconstruir estatutos sem os quais a própria tarefa desafiadora imposta à filosofia política pode perder-se, sob risco de corroboração da falência da própria filosofia. Arendt toma a aporia à qual chegou o exercício filosófico como um desafio inescapável, mas também como a oportunidade de reconciliar filosofia e política. Na última etapa de sua vida, Arendt lança-se mais diretamente a esse trabalho. Mas, como veremos, a necessidade de olhar de outro modo a tradição e de, portanto, tentar redefinir as atividades do espírito já estão contempladas em seus textos décadas antes, desde os anos 1930/1940. Como já examinou Richard J. Bernstein, o pensamento é um tema que perpassa toda sua obra.<sup>1</sup> Aqui, não esquecendo a importância de Sócrates, a influência de Walter Benjamin e de Martin Heidegger, vou me concentrar na reelaboração do significado do pensamento, destacando os interlocutores fundamentais dos esforços de Arendt, Immanuel Kant e Karl Jaspers.

No texto intitulado “Friedrich von Gentz: no centenário de sua morte, 9 de junho de 1932”, Arendt cita uma frase usada por Gentz: “A causa vitoriosa agradava aos deuses, mas a derrotada, a Catão” (2008, p. 84). Aluno de Kant nos anos 1780, amigo de Rahel Varnhagen, da geração que viveu a Revolução Francesa, homem iluminista, crítico do liberalismo, tradutor de Burke, defensor do Velho Mundo, Gentz parece encarnar as possibilidades e empecilhos da encruzilhada teórica e política da virada do século XVIII - XIX. O que foi uma luta perdida para Gentz se converteu em mote fundamental para Arendt. A causa perdida para ela, a incapacidade da tradição de perceber e limitar o mal, revelou-se como os pressupostos de compreensão e interpretação intelectual que não conseguiram barrar a ascensão do racismo, do imperialismo, a conjunção de fatores que culminaram na novidade do totalitarismo. Perscrutar a “causa derrotada” haveria de ser a possibilidade de tomar devidamente a razão sem os erros que a ameaçaram. Como destacou em texto de 1945, o traço principal do nazismo desde seu começo foi a negação de qualquer tradição.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> V. BERNSTEIN, Richard J. “Arendt on thinking”. In: VILLA, Dana (Ed.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 277-292.

<sup>2</sup> “Abordagens do ‘problema alemão” In ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 137.

Arendt chama esses erros de falácias metafísicas e dedica-se a investigá-las em *A vida do espírito*. O desprezo pela aparência nas concepções da divisão dos dois mundos - do essencial sob a superfície, da importância da causa em detrimento do efeito e da verdade em detrimento do significado - constitui o primeiro tema “derrotado” que Arendt reexamina. Tratarei ainda do *sensus communis* e da separação entre razão e intelecto. Na abordagem de todas essas concepções, como já dito, o principal interlocutor é Kant. Vejamos como se dão essas reinterpretações.

No texto “Culpa organizada e responsabilidade universal”, de 1945, Arendt trata do desafio em lidar com o povo alemão, um povo cuja divisão entre culpados e inocentes foi apagada. Se o crime de assassinato administrativo em massa não tem nenhuma solução política nem resposta à necessidade humana de justiça, é porque não há indício, nem mera aparência, nem mera simulação, de consciência da culpa e da responsabilidade. O fato de não haver nem mesmo uma mera aparência da diferença entre culpados e inocentes torna a prática da justiça um exercício ironicamente trágico. O episódio descrito pelo correspondente americano Raymond A. Davies, citado por Arendt, contém o traço principal do nazista que Arendt poderá comprovar quase vinte anos depois no exame, ainda hoje envolto em polêmica, de Adolf Eichmann: o mero cumpridor de ordens; um “burguês”, o pai que sacrifica sua dignidade humana para defender sua família, sua aposentadoria, seu seguro de vida. (2008, p. 155-157)

O traço visível da consciência da culpa, o incômodo ou a auto-crítica constatável já serviria como referência para encaixar situações e comportamentos na nomenclatura usualmente utilizada do que se entende por prática da justiça. Esses gestos e acontecimentos, se aparecessem no vislumbre do criminoso nazista, já denotariam um crime conhecido, o que de forma alguma era o caso. O crime do nazista é um crime absolutamente inédito e desafia, portanto, nossa capacidade de compreender porque ele não compreende, porque não reconhece e não manifesta qualquer indício de consciência. Até mesmo as meras aparências ou meras simulações mostram ocultando, demonstração de um traço conhecido da natureza humana. Mas o que Arendt defenderá em sua análise do totalitarismo<sup>3</sup> e, posteriormente, do crimi-

---

<sup>3</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

noso nazista,<sup>4</sup> é o significado de um novo fenômeno como destruição e alteração da própria natureza humana. (2012, p. 606-610) O grande projeto do totalitarismo não é a vingança ou a busca de vantagem econômica, mas a destruição do homem. Algumas críticas que alimentam a polêmica sobre o estudo de Arendt talvez não considerem a extensão do diagnóstico, iniciado nos anos 40,<sup>5</sup> de uma novidade real que leva a uma novidade conceitual.<sup>6</sup> Talvez ater-se apenas ao conceito de “banalidade do mal”, sujeito a tantos mal-entendidos, faça com que se perca essa intenção de elaboração conceitual mais profunda. Nesse sentido, os últimos textos da autora que compõem *A vida do espírito* buscam estender os conceitos: Arendt reelabora alguns pressupostos, revisando, por exemplo, em “o pensar”, o alcance da aparência. Se a tradição torna confusa essa reelaboração, é preciso reorganizar a nomenclatura. Para Arendt, a mera simulação (o “esconder” através da imagem que Platão nos legou) indica o ocultamento. É a ausência de meras aparências e de meras simulações que revela a perda da humanidade.

A aparência é o primeiro tema de Arendt no primeiro volume de *A vida do espírito*, dedicado ao pensar. A questão que anima a abordagem da aparência no começo do livro está dirigida ao seu assunto principal: “o pensamento e as outras atividades espirituais estão destinadas a aparecer ou eles não têm lugar neste mundo?” (2009, p. 39) Em outras palavras, Arendt não está questionando as atividades elas mesmas mas, considerando o fenômeno de um novo tipo de mal e de

<sup>4</sup> ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. Um relato sobre a banalidade do mal. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

<sup>5</sup> V. “Abordagens do ‘problema alemão’”, p. 135-149; “Culpa organizada e responsabilidade universal”, p. 150-161; “A imagem do inferno”, p. 226-233; “As técnicas sociológicas e os campos de concentração”, p. 260-271. In ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

<sup>6</sup> Um dos últimos estudos a alimentar a polêmica é *Eichmann before Jerusalem*, da filósofa alemã Bettina Stangneth, lançado em 2011, edição em inglês em 2014. Stangneth, criticando respeitosamente Arendt, examinando documentos que esta não conheceu, afirma que Eichmann continuou sendo na Argentina um Nacional Socialista ideologicamente convicto, com esperança de voltar à Alemanha e pegar uma pena leve. Caberia examinar mais detidamente o livro e esclarecer quais verdadeiras restrições suas conclusões lançariam à estrutura conceitual que Arendt tentou erigir. Ver a resenha do livro “SS-Obersturmbannführer (Retired)”, de Steven Aschheim, publicada no jornal *The New York Times*, 4 de setembro de 2014. O livro foi comentado por Elio Gaspari, *Folha de S. Paulo*, 07 de setembro de 2014.

uma nova realidade que contradiz fundamentos tradicionais, ela pondera acerca da possibilidade dessas atividades se firmarem como referências novas que aparecem *neste mundo*, não no século XVIII de Kant. Claro que aparecem. A provocação de Arendt é o desafio da nomenclatura; trata-se de forçá-la para testar seu vigor através do esclarecimento dos elementos que a sustentam.

Não é possível simplesmente negar a experiência sensível. Nós aparecemos para outros e os outros aparecem para nós. À inevitabilidade da aparência e da semblância, Arendt acrescenta definições para enfatizar a importância da superfície. Graças a Adolf Portmann, zoólogo e biólogo suíço, distingue dois tipos de aparência: a autêntica, o que aparece, e a não autêntica, o que “passa a ser visível unicamente por meio da interferência e da violação da aparência autêntica”, o que acontece, por exemplo, com as raízes e os órgãos internos. A semblância também pode ser autêntica, as “ilusões naturais e inevitáveis” de nosso aparelho sensorial, e não autêntica, as miragens. “Há sempre um elemento de semblância em toda aparência”, ou seja, a aparência pode resultar em semblância: no exemplo usado por Arendt, descobrir um animal camuflado ou desmascarar um hipócrita destrói a semblância, a ilusão, mas não revela a aparência. Arendt vai entabular suas considerações acerca da aparência (*Erscheinung*) e da semblância (*Schein*), com passagens da *Crítica da razão pura*, pois esses conceitos “nunca desempenharam um papel tão central e decisivo quanto no obra de Kant”. (2009, p. 57)

A relação entre aparência e semblância destaca a aparência como a esfera movediça com a qual nos dispomos no exercício das atividades do espírito. No fluxo de aparências interiores, segundo Kant, “nenhum eu fixo e durável pode apresentar-se” (Ibidem, p. 56). O que é, mas não aparece, é a noção kantiana de “coisa-em-si”, que Arendt examina como dada na própria compreensão do mundo de aparências. Arendt mescla, então, a concepção de Portmann à de Kant, à ideia segundo a qual as aparências “devem ter uma base que não é, ela mesma, uma aparência” (Ibidem, p. 58), ou seja, deve apoiar-se em algo ontologicamente distinto. As aparências não autênticas (as raízes, os órgãos internos) parecem causar as aparências autênticas, já que correspondem ao processo vital do que aparece, ou seja, algo que “não aparece”

é responsável, causa, o que “aparece”. A ideia de que o que leva uma coisa a aparecer depende de algo distinto do que aparece, segundo Kant, pode ser mantida, mas não a ordem hierárquica, na qual Kant valoriza esse “algo distinto”. Para Arendt, é essa ordem hierárquica que Portmann inverte. A hierarquia tradicional do Ser versus a Aparência como comparação valorativa, a base de todas as teorias dos dois mundos, não é verdadeira. O fenômeno que forneceu a base real para a crença de Kant numa “coisa-em-si” foi o fato de que “na consciência que tenho de mim na pura atividade do pensar [*beim blossen Denken*], sou a própria coisa [*das Wesen selbst*, ou seja, *das Ding an sich*], sem que, por isso, nada de mim seja dado ao pensamento”<sup>7</sup>. A diferença fundamental aqui é entre o eu do autoconsciência que aparece para si mesmo, e o ego pensante que não aparece para os outros nem para si mesmo: portanto, o ego pensante, segundo Arendt, é a coisa-em-si de Kant, ou seja, aquilo que não aparece e que é responsável por aquilo que aparece. A tarefa para a habilidade de pensar – retirar-se do mundo sem nunca deixá-lo -, o passo a ser dado, é conseguir distinguir entre semblâncias autênticas e não autênticas, quer dizer, identificar se são inerentes à condição do homem como ser vivo, ou se são miragens, crenças e arbitrariedades.

Apesar de ser passível de miragens - ilusões e erros -, o que aparece indica a realidade. Ela é percebida pelo indivíduo através do conjunto dos sentidos e pelo convívio com outros que o percebem. Para tratar do modo e extensão dos sentidos e da relação com outros indivíduos que percebem, Arendt tomará então um dos conceitos mais caros a ela, o *sensus communis*. Em Tomás de Aquino, o *sensus communis* é uma espécie de sexto sentido garantidor da extensão dos cinco sentidos para os mesmos objetos que sentimos. É da apreensão do mesmo objeto, percebido por outros membros da espécie no mesmo contexto, reconhecendo sua identidade, que surge a sensação de realidade. Mas este “sexto sentido” ou “sentido interno” não se confunde com o pensar. Trata-se de um dado biológico diferente dos processos do pensamento. Arendt fará outra relação do *sensus communis* com as atividades do espírito, mas com a definição dada por Kant.

---

<sup>7</sup> V. Kant, *Crítica da Razão Pura*, B429, citado por Arendt em *A vida do espírito*. Tradução Cesar Augusto de Almeida e outros. Rio de Janeiro: 2009. p. 59.

Em Kant, o *sensus communis* ganha uma atribuição mais ampla, já que decisiva para o juízo. (2005, p. 139-140) Passa a desempenhar a função de ater o juízo a toda razão humana, escapando da ilusão de tomar como objetivas questões privadas subjetivas. Em vista do juízo, o *sensus communis* passa a ser um princípio da mentalidade alargada na qual o caráter mais geral do pensamento garante o exercício do modo de representação para todos os homens. É de fundamental importância essa relação para Arendt na medida em que para ela o pensamento é também o diálogo antecipado com os outros. A pluralidade e o compartilhamento, a concepção kantiana segundo a qual a liberdade de pensar só é efetivamente exercida se comunicada, ou seja, se realizada em conjunto com outros, (2005b, p. 59) é fundamental para o resgate e reelaboração terminológica pretendidos por Arendt.

Porém, na primeira parte de *A vida do espírito*, seus esforços se concentram na definição do pensamento como a atividade paradoxal que está fora da realidade, mas em conexão com ela. Ao mesmo tempo concebida na intencionalidade e resultado da *epoché* de Edmund Husserl,<sup>8</sup> o pensamento como o dois-em-um, o estar só consigo mesmo, definição esta que busca em Sócrates e Platão, para ser tomado em sua unidade e relacionado ao juízo, precisa ser testado nos termos dessas referências. Outra importante apropriação feita por Arendt é da distinção kantiana entre intelecto e razão.

Arendt esclarece que “uma linha clara de demarcação entre essas duas modalidades inteiramente distintas não pode ser encontrada na história da filosofia” (2009, p. 75) e também que o próprio Kant não parece ter se dado conta de ter libertado o pensamento do conhecimento. (Ibidem, p. 29) A fortuna conceitual dessa distinção é reforçada pela concepção que Arendt contempla em “O que é a filosofia da existência?”, de 1946, segundo a qual Kant estilhou a unidade entre pensamento e Ser. O objetivo do “rei secreto” da filosofia moderna com esse estilhamento foi instaurar a autonomia do homem, ou seja, esclarecer a necessidade da coragem em fazer uso do pensamento e, assim, atingir a maioria.<sup>9</sup> O desafio próprio a um herói significava que o ser humano deveria assumir sua estrutura antinômica, o que quer

<sup>8</sup> V. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. Tradução Cesar Augusto de Almeida e outros. Rio de Janeiro: 2009. p. 62-63 e 70.

<sup>9</sup> V. In: KANT, Immanuel. *Textos seletos*. São Paulo: Vozes, 2005. p. 63-71.

dizer assumir sua liberdade não livre. Esse movimento, por sua vez, pressupunha compreender que nem tudo que era pensável existia.

O conhecimento resulta do desmascaramento das aparências como semblâncias pelo pensamento, mas ainda pertence ao mundo das aparências. Como desdobramento dos séculos XVI e XVII, a formulação dos parâmetros do conhecimento científico provocou uma mudança do modo de entendimento da verdade. A ciência, forçando a aparecer o que não aparece, estabeleceu a ideia das verdades que mostram o melhor, o mais verdadeiro a cada descoberta. Esse processo que se torna a falácia do progresso ilimitado fez com que a verdade fosse reforçada em seu caráter provisório, o que a transformou, segundo Arendt, em “veracidade”. As evidências novas substituem as evidências anteriores e essa sucessão de conceitos que servem para apreender percepções foi amplificada como critério geral de certeza e evidência. A filosofia como serva da ciência confundiu os próprios filósofos que incorreram no erro de guiar-se pela “falácia básica que preside a todas as falácias metafísicas”: “a interpretação do significado no modelo da verdade” (2009, p. 30). O intelecto deseja apreender o que é dado aos sentidos, enquanto a razão quer compreender seu significado.<sup>10</sup> Ou seja, para Arendt, a distinção feita por Kant foi simplesmente deixada de lado em nome da confiança na verdade, sem que percebessem que se tratava de dois critérios distintos porque relacionados a duas distintas atividades do espírito. Kant, ao ter afirmado que há coisas que não existem, mas podem ser pensadas, abriu caminho para a investigação do pensamento como atividade específica, que envolve não a preocupação com o estabelecimento da verdade, mas com a compreensão do significado.

Os critérios do conhecimento, da cognição, derivam de nossa experiência sensível, da aparência de nossas percepções sensoriais. As questões levantadas pelo pensamento são irrespondíveis pelo senso comum e pela ciência. A atenção de Arendt para essa distinção e, especialmente, para o estatuto do pensamento, já pode ser verificada no ensaio que escreveu em 1930, intitulado “Filosofia e sociologia”, no qual reflete sobre os pressupostos e as consequências do livro *Ideologia e utopia*, de Karl Mannheim. A questão a se enfrentar é a de que o au-

<sup>10</sup> Arendt assim interpreta um trecho da *Crítica da razão pura* em que Kant esclarece a distinção. Cf. *Crítica da razão pura*, B 367, citado em ARENDT, 2009, p. 75.

tor “nega realidade ao pensamento como uma questão de princípios”. Para Mannheim, o pensamento só pode ser ideologia ou utopia.

Para contrapor essa “constatação”, Arendt argumenta que a própria concepção do autor era resultado do contexto, da história, portanto, o possível caráter esvaziado ou ilegítimo do pensamento era dado mais pela realidade passível de ser questionada em sua incapacidade de dar lugar à atividade do pensamento. O contexto tomava como inconcebíveis o estar só<sup>11</sup> e o afastamento: o estar só não era tido como “uma possibilidade autêntica e positiva da vida humana” enquanto que “a transcendência intrínseca a todo pensamento é inconcebível sem afastamento e distância”. (2008, p. 70) O pensar exige outra referência, qual seja, o significado. Se a ideologia se instala “como justificativa pessoal de uma posição individual contra a posição dos outros” [...] “surge a questão do significado nascida da possibilidade de se contestar a própria situação pessoal”. (Ibidem, p. 72) É no estranhamento que surge a questão do significado.

Arendt avalia as abordagens filosóficas que parecem ser o alvo de Mannheim: a de Jaspers e a de Heidegger. Jaspers “toma a existência humana como o tema fundamental da filosofia” e destaca as “situações-limite” em que “vivenciamos nossos seres autênticos e reconhecemos a incerteza” de nossa condição humana. O estar só e o abandono proporcionam essa vivência que é a filosofia. Enquanto a filosofia é essa vivência não cotidiana, a sociologia “tenta abranger o não-cotidiano como um modo intrínseco à vida cotidiana.” (2008, p. 61) A avaliação da vida cotidiana pela sociologia parece próxima de Heidegger, pois para ele, o cotidiano que é “o eles”, “o impessoal”, é a instância em que “a existência [Dasein, o ser-aqui] se manifesta da maneira mais comum e mais imediata”. Para Heidegger, o “ser humano significa necessariamente ‘Ser-no-mundo’”. Mannheim, segundo Arendt, duvida “da possibilidade de se libertar do ‘eles’ e, por extensão, de atingir a existência autêntica que Heidegger circunscreve com sua expressão ‘Ser-para-a-morte’ e Jaspers com suas ‘situações-limite’”. (2008, p. 62)

---

<sup>11</sup> Na tradução *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*, de 2008, o termo “*solitude*” foi traduzido como “solidão”. Mas, em *A vida do espírito*, é muito importante a distinção entre “estar só” (*solitude*) e “solidão” (*loneliness*). Portanto, aqui altero o termo “solidão” para “estar só”, mantendo o sentido dado por Arendt.

A concepção de Mannheim, insiste Arendt, resulta do estranhamento, do desenraizamento, que leva a sociologia a buscar uma realidade mais original. A desconstrução que a sociologia opera parte da ideia de que a vinculação existencial opõe-se à filosofia. Contudo, o que aparece no exame da situação específica de um vínculo existencial é a questão do significado: mesmo que pareça paradoxal, “o pensamento existe autenticamente em seu contexto aistórico (‘dimensão extática’) num total divórcio da realidade concreta.” (Ibidem, p. 67) A própria concepção de sociologia por Mannheim resulta de uma situação existencial, do mundo e da vida dos seres humanos “primariamente determinados por fatores econômicos”, de uma “realidade a que está vinculada a vida mental” que, em linhas gerais, tornou-se “estranha ao pensamento e ao significado”. Não é a realidade objetiva que se impõe e nega realidade ao pensamento, mas é o exame da situação existencial – a vida cotidiana e também o estar só em que somos nós mesmos e a afastamento com que reconhecemos a incerteza de nossa condição – que dirá se as “análises sociológicas são historicamente legítimas”. (Ibidem, p. 72)

Vemos que a definição do pensamento na filosofia da existência já era decisiva para Arendt, potencializada pela imprevisibilidade da história que ainda lhe reservava a vivência aterradora do totalitarismo. Mas qual foi a chave usada por ela para ultrapassar o limite dado ao pensável? Por um lado, a definição de pensamento de Karl Jaspers. Para ele, “o pensamento filosófico nunca pode contornar o fato de que a realidade é irreduzível ao que pode ser pensado; na verdade, o próprio objetivo do pensamento filosófico é ‘intensificar [...] o intelectualmente irreduzível’. E isso, é tanto mais premente na medida em que a ‘realidade do pensador precede seu pensar’, e é apenas sua verdadeira liberdade que determina o que ele irá ou não irá pensar.” Para Arendt, Jaspers representou a saída capaz e corajosa de armadilhas como o fanatismo positivista e o niilismo, pois potenciais catalisadores do terror total. Arendt, ao citar Jaspers, refletia sobre sua ação, sua obra repetida de tentar compreender a sua realidade. Por outro lado, Arendt deu mais um passo ao desenvolver sua paradoxal fenomenologia do pensamento. Como esclarece Bernstein, (2000, p. 287) apesar do paradoxo estar na resistência dos filósofos em utilizar metáforas, foi por elas que

Arendt também fez aparecer respostas, sem que nenhuma fosse concludente. A linguagem e as metáforas que fazem o pensamento aparecer – em Arendt, o “Ele”, de Kafka;<sup>12</sup> o vento;<sup>13</sup> as pérolas;<sup>14</sup> o manto de Penélope<sup>15</sup> – talvez possam nos prevenir de tolerar e de ser indiferentes ao mal, já que não é possível impedi-lo.<sup>16</sup>

Mesmo que ainda tentemos, a cada desafio da realidade, atuar usando essa capacidade que não é exclusiva dos filósofos, a mais alta e importante função do pensamento, não há garantia de que a indiferença e o mal não prevaleçam. Considerando alguns caminhos conceituais construídos por Arendt e abordados aqui, é importante continuar a insistir no esclarecimento de seu esforço. Trata-se do tipo de espírito que, sob todos os riscos, nega veementemente o caminho perverso e fácil da ideologia e assume a coragem da crítica de quem pertence ao seu próprio tempo. Atualmente, quem negará a urgência desse esforço?

## REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

\_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém*. Um relato sobre a banalidade do mal. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. 4.ed. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1997.

\_\_\_\_\_. *Homens em tempos sombrios*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

\_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo*. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

---

<sup>12</sup> V. ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 4.ed. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1997. p. 33-34 e *A vida do espírito*, p. 226-232.

<sup>13</sup> V. “Pensamentos e considerações morais”. In: ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 242-243.

<sup>14</sup> V. “Walter Benjamin: 1892-1940” In: ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 165-176. Bernstein cita o último parágrafo deste texto em 2000, p. 279.

<sup>15</sup> V. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 127, citado por Bernstein, 2000, p. 282.

<sup>16</sup> V. “Pensamentos e considerações morais”. In: *Responsabilidade e julgamento*. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. P. 257, citado por Bernstein, 2000, p. 285.

\_\_\_\_\_. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *A vida do espírito*. Tradução Cesar Augusto de Almeida, Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

\_\_\_\_\_. *The Life of the Mind*. 2v. Ed. Mary McCarthy. Nova York: Harcourt, 1978.

\_\_\_\_\_. *Essays in Understanding, 1930-1954*. Ed. Jerome Kohn. New York: Schocken, 2005.

BERNSTEIN, Richard J. "Arendt on thinking". In: VILLA, Dana (Ed.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 277-292.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 5.ed. Tradução Manuela Pinto de Souza e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade do juízo*. 2.ed. Tradução Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

\_\_\_\_\_. "Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?" In: *Textos seletos*. São Paulo: Vozes, 2005b.

# Hannah Arendt e o pensamento crítico-fenomenológico

**Lucas Barreto Dias**

*Universidade Federal de Minas Gerais*

É por meio da desmontagem da metafísica que Arendt empreende um pensamento que aqui chamamos de crítico-fenomenológico. Compreendemos que tal modo de pensar abre espaço para se pensar a dignidade da aparência, isto é, o valor da superfície. Atribuímos inicialmente o adjetivo de *crítico* por referência à influência de Kant e sua perspectiva filosófica em que não se admite um argumento construído na forma dogmática, isto é, axiomática-dedutiva, seja pela vertente racionalista, seja pela empirista. Trata-se aqui de um “retorno violento às ‘fontes’ originais de onde as categorias e conceitos tradicionais foram hauridos” (DUARTE, 2000, p. 131). O *fenomenológico*, pelo seu “apego aos fenômenos” (TAMINIAUX, 1992, p. 156), pelo fato de que seu desmantelamento da metafísica tem precisamente o sentido de uma abertura à manifestação dos fenômenos, daquilo que, como diz Heidegger no §7 de *Ser e Tempo*, está manifesto, está à luz, *o-que-se-mostra-em-si-mesmo* (HEIDEGGER, 2012, p. 103).

Este pensamento crítico-fenomenológico é realizado por Arendt sob a forma do desmantelamento da metafísica, a partir do qual se põe a tarefa de mostrar que os argumentos filosóficos (isto é, metafísicos, na leitura de Arendt) são, em última instância, baseados em falácias. O principal argumento ilusório da metafísica, sua principal falácia, é aquela que se dá na confusão entre pensar e conhecer, claramente de matriz kantiana, a mesma que há entre compreensão e verdade, assim

como razão e intelecto<sup>1</sup>. É justamente em sua tentativa de transformar toda compreensão em um conhecer que a tradição do pensamento metafísico evocou uma normatividade proveniente do pensar<sup>2</sup>. No entanto, existem outras falácias que tornam a tarefa de compreensão proposta por Arendt cheia de obstáculos. Uma delas é a de que a causa de algo é sempre mais digna e mais real do que o seu efeito, em linguagem filosófica: a causa, por preceder seu efeito, possui um estatuto ontológico maior do que aquilo a que engendra; mas ainda, tudo aquilo que existe possui um fundamento distinto de si próprio que não aparece e que por isso mesmo é inferior à sua causa. O que significa: o mundo, enquanto aparência, possui um fundamento que, ele próprio, não aparece e que é a causa do mundo, e enquanto causa do mundo, é mais digno e ontologicamente superior a ele. Para Arendt, como bem sublinha Tassin, “esta ideia de um fundamento institui uma hierarquia do Ser que não pode ter seu nascimento da experiência do mundo (...), mas sobretudo daquela do ego pensante” (TASSIN, 1989, p.65). É nesse sentido que se ergue uma metafísica que busca *conhecer* este fundamento das aparências, levando precisamente à duplicação do mundo que Arendt trata de abolir com a ajuda de Nietzsche. Ademais, é precisamente daí que surge a intenção normativa do pensar sobre o agir, pois na medida em que o pensar, que se realiza em uma retirada do mundo [*withdrawal*], compreende-se enquanto a única instância capaz de conhecer a *Verdade* e que, portanto, está apto a ditar as regras do domínio dos assuntos humanos, torna insalubre as experiências mun-

<sup>1</sup> Arendt prefere o termo intelecto para a tradução de *Verstand* “e não ‘entendimento’ [termo normalmente utilizado], o que me parece uma tradução equivocada; Kant utilizava o alemão *Verstand* para traduzir o latim *intellectus*, e, embora *Verstand* seja o substantivo de *verstehen*, o ‘entendimento’ das traduções usuais não tem nenhuma das conotações inerentes ao alemão *das Verstehen*”. ARENDT, **A vida do espírito**, p. 28.

<sup>2</sup> O que nos leva também à falácia entre pensar e agir pela qual Hegel é criticado. Acerca das falácias metafísicas, Taminioux diz: “toda falácia, a seus olhos [os de Arendt], consistia em embaralhar diferenças. A falácia metafísica consiste em embaralhar as diferenças entre pensar e agir, em mascarar sua oposição, sua inevitável guerra interna, e mesmo em diluir o agir no pensar”. (TAMINIAUX, 1992, p. 168. Grifos do autor. Tradução nossa). Ora, essa diluição do agir no pensar a que Taminioux se refere é parte da crítica que Arendt faz a Hegel, quando este iguala pensar e agir, o que para Arendt não faz sentido, pois o pensar é uma atividade solitária (embora seja entre eu e mim mesmo), ao passo que uma das prerrogativas da ação é a pluralidade humana, que ela se dê em conjunto, entre os homens. Para a crítica de Arendt a Hegel sobre o equacionamento feito por este entre Pensar e Conhecer, Ser e Pensamento e Pensar e Agir. Cf. ARENDT, **A vida do espírito**, pp. 107-110.

danas que constituem o senso comum, aquele sentido pelo qual as pessoas se guiam no cotidiano.

Além disso, a falácia proveniente da causalidade diz que toda a aparência é, nesse sentido, interpretada no signo da falsidade, pois o que é real, ontologicamente falando, é a sua causa, que, no entanto, não aparece. A contestação de Arendt não vai na direção de negar ou afirmar se há ou não uma base invisível que seja o fundamento das aparências, mas de defender que mesmo que haja “uma base fundamental por trás do mundo das aparências (...) o significado principal e talvez único dessa base está nos seus efeitos, ou seja, no que ela faz aparecer, mais do que em sua pura criatividade” (ARENDDT, 2010, p. 59). Ora, o que Arendt exprime, portanto, é que há um primado de sentido às aparências, ainda que *talvez* haja um primado ontológico ao que não aparece. O que é importante ressaltar é a perspectiva arendtiana de não querer derivar de uma possível primazia ontológica uma primazia de sentido ou importância para os assuntos humanos.

Na instituição de uma hierarquia baseada na experiência do *ego pensante* em vez de uma experiência nascida do mundo, tem-se também a pretensão por parte do ego pensante de uma retirada também do tempo. Para exprimir esta ideia, Arendt se utiliza de uma passagem de Kafka<sup>3</sup>, uma parábola que Arendt lê como uma forma estética de apresentar o modo pelo qual o ego pensante busca se evadir de sua condição mundana temporal<sup>4</sup>. O presente é compreendido como um momento comprimido por dois caminhos, utilizando-nos aqui da forma estética da poesia do cearense Pedro Lyra: “Entre o infinito da pré-existência/ e o outro infinito da pós-existência” (LYRA, 2012, p.40), isto é, entre o *não mais* do passado e o *ainda não* do futuro, de modo que “o presente [é] definido como um campo de batalha” (ARENDDT, 2010,

<sup>3</sup> A passagem: “Ele tem dois antagonistas: o primeiro empurra-o de trás, a partir da origem. O segundo veda o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro lhe dá apoio na luta contra o segundo, pois ele quer empurrá-lo para frente; e, da mesma forma, o segundo apoia-o na luta contra o primeiro, pois ele empurra-o para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não são somente os dois antagonistas que estão lá, mas também ele; e quem conhece realmente suas intenções? Todavia o seu sonho é que, em um momento de desatenção – e isso, é preciso admitir, exigiria uma noite tão escura como nenhuma já foi – ele pulasse para fora da linha de batalha e, graças à sua experiência em lutar, fosse promovido à posição de árbitro da luta de seus adversários entre si.” Cf. ARENDT, *A vida do espírito*, pp. 224-225.

<sup>4</sup> Cf. *Ibidem*, p. 226.

p.227), ou, de novo segundo a poesia de Pedro Lyra, um “deserto de ideias” (LYRA, 2012, p.24). Tal compreensão é guiada pela perspectiva que Arendt expõe na distinção entre o *eu* e o *ego pensante*, onde a principal distinção é a de que o “ego pensante não tem *história*” (ARENDDT, 2010, p.59), nem passado ou futuro, pois sua pretensão é alcançar uma região de calma fora do mundo, um “espectador de fora do jogo da vida”, de modo que Arendt se pergunta: o que é isso “senão o velho sonho da metafísica ocidental, de Parmênides a Hegel, o sonho com uma região fora do tempo, uma presença eterna em total quietude?” (ARENDDT, 2010, p.229). Esta pretensão se mantém na velha teoria dos dois mundos, na tentativa de uma fuga das contingências que a aparência traz consigo em direção ao Ser eterno e imutável visado pela tradição metafísica, isto é, a tradição do pensamento ocidental e sua busca pela Verdade do Ser.

Na sua tarefa de dismantelar a metafísica, Arendt não pode seguir na mesma esteira de tal tradição, por isso que aqui se mantém sua postura de uma identidade entre Ser e Aparência do ponto de vista do mundo, donde algo é precisamente na medida em que *aparece*, pois é no aparecer que ele se torna passível de ser conhecido, mais que isso, que ele se torna efetivamente existente. Não se trata de saber se em toda e qualquer ocasião Ser e Aparecer são sempre idênticos, mas, sim, a partir da perspectiva da Terra, do mundo, mais ainda, do mundo comum e compartilhado com os outros. A identidade entre Ser e Aparência também não significa que tudo o que aparece já seja de antemão verdadeiro, mas que ambos os adjetivos são possíveis de lhe ser atribuídos: o ser que é enquanto aparece pode ser tanto verdadeiro quanto falso. Daí a distinção conceitual arendtiana entre aparência e semblância. Arendt, com base nas pesquisas do biólogo e zoólogo Adolf Portmann, divide as aparências em autênticas e não autênticas, onde aquelas dizem respeito a tudo aquilo que aparece imediatamente, enquanto estas se referem ao que não aparece, mas que se pode trazer para a esfera da aparência<sup>5</sup>.

Arendt segue essa divisão de Portmann e divide também a semblância em autênticas e não autênticas, estas últimas facilmente descartadas após certa análise, isto é, basta que se analise aquilo se nos aparece para compreender se o modo como nos aparece corresponde de fato a como ela o é efetivamente, e, na medida em que tal análise resulta na

<sup>5</sup> Cf. ARENDT, *A vida do espírito*, p. 45.

comprovação do erro inicial, o erro só surge enquanto falsidade em razão de trazer à esfera da aparência a verdade por detrás do que se mostrou ser mera semblância: mais uma vez, escapo da aparência para a outra aparência, do Ser para o Ser. Já as semblâncias autênticas apresentam mais dificuldade mesmo frente ao aparato científico, posto muitas vezes serem “aquelas ‘ilusões naturais inevitáveis’ de nosso aparelho sensorial, a que Kant se referiu” (ARENDDT, 2010, p.55). Arendt exemplifica isso com o modo pelo qual nós temos a experiência do dia e da noite, de que o sol “nasce” e se “põe”, como se fosse este astro que se movesse ao redor da Terra; tal semblância é causada pela nossa posição na Terra, porém isso não significa que não possamos desvendar o erro mostrando que ele não passa de mera semblância, mas somente que nossa experiência sensível continuará tendo a mesma visão perspectiva se se mantiver onde os homens originalmente vivem.

A questão que Arendt põe e que consideramos pertinente de discutir é se as falácias metafísicas são semblâncias da razão, mais ainda: caso positivo, se tais falácias são semblâncias autênticas, isto é, se as falácias metafísicas são erros dos quais a razão não é capaz de evitar. Embora se possa inicialmente ficar inclinado para responder positivamente a tal questão – posto que Arendt chama tais concepções de falácias metafísicas e as põe sob o julgo de um desmantelamento, e somando-se a isso a crítica que expomos acima, parece não restar dúvidas que sua posição frente a tais argumentos da tradição são ilusórios, são semblâncias –, Arendt, por meio de sua inspiração crítico-kantiana, defende que não há semblâncias da razão, haja vista que “só faz sentido falar de erro ou ilusão quando somente a verdade (...), e não o significado, é o critério último para as atividades espirituais do homem” (ARENDDT, 2010, p.82). É curioso mesmo notar que Arendt, em certo momento, orienta o leitor à interpretação de que hajam semblâncias da razão quando discute com a escola crítica de Oxford, a qual, segundo Arendt, por vezes interpreta os erros filosóficos como simples erros lógicos que os filósofos não perceberam; ao passo que Arendt se mostra enquanto uma defensora de que tais erros não são meramente lógicos, mas *semblâncias da razão*, a ponto de dizer que importa é discutir se tais semblâncias são autênticas (isto é, inevitáveis para todo ego pensante) ou não autênticas (facilmente descartáveis após certa inspeção)<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Cf. ARENDT, *A vida do espírito*, p. 62.

Contudo, mais à frente em suas reflexões, Arendt repara que se a razão lida com o pensamento, e o pensamento lida com o sentido, não é possível utilizar o critério do intelecto, isto é, o órgão do conhecimento que lida com a verdade no mundo das aparências, para a razão. É precisamente isto que configura a atitude metafísica como uma falácia, não uma presumível semblância da razão. Não há semblâncias da razão pelo fato de que a razão não produz erro ou ilusão: estes critérios são próprios do intelecto que lida com aparências, aqui a *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* não faz sentido, visto que a razão lida com invisibilidades, com o sentido daquilo que aparece. A razão “pode gerar absurdos e ausências de significado, mas não erros ou ilusões, que pertencem propriamente ao âmbito da percepção sensorial e do raciocínio do senso comum” (ARENDDT, 2010, p.82), deste modo, ela também não pode apresentar a realidade, visto esta ser algo revelado pelo e no mundo das aparências. Justamente por não se tratar de semblâncias, as falácias metafísicas não podem ser consideradas enquanto erros, nas palavras de André Duarte: “o único modo de superar as chamadas ‘falácias metafísicas’ era repensá-las e reapropriá-las, e não simplesmente descartá-las como expressão de um erro, engano, ou como puro absurdo” (DUARTE, 2000, p.132). Enquanto os sentidos captam as aparências, a razão lida com os invisíveis a que as aparências nos suscitam.

Pois embora a razão lide com invisíveis – ainda que o pensamento vise o sentido de algo e efetue uma retirada do mundo das aparências para que possa tratar o seu objeto, não à toa, como várias vezes Arendt comenta, o pensamento parece uma antecipação da morte, visto que aquele que pensa precisa retirar-se do mundo em que vive para pensar, isto é, o pensamento exige uma dessensorialização –, ela não se desvincula completamente deste mundo do qual se retira. Como vimos acima, Arendt compreende que todos os conceitos filosóficos partem de experiências mundanas e que, após sua dessensorialização, são compreendidos pelos filósofos enquanto experiências do ego pensante. A questão é que, segundo Arendt, o ego pensante não tem ele próprio história, ele é separado do mundo das aparências e só recebe “objetos” por meio de metáforas provenientes das experiências mundanas.

É a partir disso que Arendt distingue alma (*soul*, *ψυχή*) de espírito (*mind*, *νοῦς*). Enquanto a alma está ligada à sensibilidade e sua

linguagem está vinculada às experiências somáticas<sup>7</sup>, o espírito é compreendido como aquele órgão que não possui por si próprio uma linguagem, mas que só se exprime através de um discurso metafórico, pois enquanto espírito ele não tem contato com o mundo, não possui experiências, não tem história. Para que possa buscar um meio de aparecer, é-lhe necessário que busque nas experiências do *eu* algo que possa dessensorializar e, por meio da metáfora, transformar seu discurso em uma espécie de experiência fora do tempo e do espaço.

O que queremos ressaltar aqui como importante para a compreensão da dignidade da aparência está na compreensão arendtiana de que o *ego* pensante, o espírito, o pensamento, a razão não podem prescindir do mundo das aparências para seus discursos, haja vista eles próprios não serem capazes de compor qualquer reflexão que não esteja permeada de experiências sensíveis que foram dessensorializadas, mas que, precisamente por terem de passar por esse processo de dessensorialização, provêm da sensibilidade, do contato do *eu* com o mundo das aparências.

É nesse sentido que advém o dismantelamento da metafísica como abertura à dignidade da aparência, haja vista isso se construir

<sup>7</sup> Cf. ARENDT, *A vida do espírito*, pp. 47-54. (Tópico 4. Corpo e Alma; Alma e Espírito). Nessa passagem nos parece propício citarmos alguns momentos que se referem à concepção que Arendt tem do termo “alma” em sua distinção do conceito de “espírito”, visto citarmos, mas não tratarmos tal assunto com a consideração devida no decorrer do texto: “O discurso metafórico conceitual é, de fato, adequado para a atividade do pensamento, para as operações do nosso espírito; mas a vida da alma, em sua enorme intensidade, é muito melhor expressa em um olhar, em um som, em um gesto, do que em um discurso” (p. 48). Ademais, “O pensamento (...) necessita (...) de metáforas que lhe possibilitem preencher a lacuna entre um mundo dado à experiência sensorial e um domínio onde tais apreensões imediatas de evidência não podem existir. Mas as nossas experiências de alma são de tal modo corporalmente limitadas, que falar de uma “vida interna” da alma é tão pouco metafórico quanto falar de um sentido interno graças ao qual temos claras sensações sobre o funcionamento ou o não funcionamento dos órgãos interiores. (...) Toda emoção é uma experiência somática; meu coração dói quando estou magoado, aquece quando sinto simpatia, abre-se nos raros momentos em que o amor e a alegria me dominam, e sensações físicas simulates apoderam-se de mim junto com a raiva, o ódio, a inveja e outros afetos. A linguagem da alma em seu estágio metamente expressivo, anterior à sua transformação e transfiguração pelo pensamento, não é metafórica; ela não se afasta dos sentidos, nem usa analogias quando fala em termos de sensação física.” (p. 49) E, por fim, “A alma, embora talvez mais obscura do que qualquer outra coisa que o espírito possa sonhar ser, não é desprovida de fundo; ela realmente ‘transborda’ do corpo; [e citando “O visível e o invisível” de Merleau-Ponty] ‘ultrapassa seus limites, esconde-se nele – e ao mesmo tempo precisa dele, termina nele, está ancorada nele’”. (p. 50)

a partir de uma compreensão de que os argumentos que a metafísica utiliza para a elaboração dos seus sistemas se baseiam em falácias provenientes de uma tentativa de legitimação daquilo feito pela razão, pelo espírito, pelo pensamento segundo o mesmo critério do que se refere ao intelecto, à cognição. É por isso que Arendt busca ressignificar a atividade de pensar, não mais efetuada sob o prisma metafísico que espera que o pensamento resulte em conhecimento, em um retirar-se do tempo e espaço para encontrar a Verdade. Trata-se, em Arendt, de um pensar que vise o sentido, e em vez de pretender saltar para fora do tempo, como na parábola de Kafka, Arendt não pretende que se fuja dessa lacuna entre passado e futuro, visto que é precisamente a presença do homem que gera tal lacuna, é a presença do homem – não meramente em seu estar-aí, pois não é um ser que se define apenas por uma passividade, mas por se fazer presente frente ao *não mais* e ao *ainda não* – que instaura um ponto pelo qual se pode voltar o olhar para o infinito aonde se estendem tanto passado quanto futuro, é a sua presença que interrompe o mero fluxo contínuo, em outras palavras: é com o homem que o tempo *é*, que o tempo *aparece*.

O pensar, então, na reapropriação arendtiana, trata não de saltar para fora do tempo, mas de “se situar na brecha entre o passado e o futuro, buscando encontrar o próprio lugar no tempo no instante do pensamento” (DUARTE, 2000, p.139), de modo que tal situar-se na brecha significa um emergir do homem no fluxo do tempo, é interromper tal fluxo com sua presença, pois é sendo no tempo e tornando-se uma aparência que o presente aparece enquanto tal, isto é, é só na medida em que o homem aparece e se faz ser não meramente em seu estar-aí, mas por meio de sua *autoapresentação* no mundo, que o tempo aparece para ele sob a forma de passado, presente e futuro. A presença do homem no mundo – já que somos *do* mundo – e seu caráter de ser uma aparência não significam para Arendt um obstáculo para o pensar, não é preciso uma evasão do mundo e do tempo para que haja pensamento, ao contrário, é por meio das aparências e de um situar-se no tempo que o pensamento se torna possível, seu discurso sem as experiências provenientes da sensibilidade seria impossível, na verdade, nem mesmo se poderia falar de um discurso. Na medida em que a razão não é capaz de cognição, ela depende do intelecto, este sim que conhece e

que alcança a realidade, para que, por meio de metáforas, o espírito possa pensar, já que apenas desse modo é-lhe possível algum discurso, furtando-se, portanto, da pretensão de conhecer e de chegar a alguma verdade, restringindo-se, assim à sua capacidade de significação e de atribuir sentido, os quais não podem ser medidos segundo os critérios de verdade. É por isso que, como nos diz Celso Lafer, “apesar de invisível, a atividade do pensar irrompe no mundo das aparências” (LAFER, 2003, p.75), pois mesmo que o pensamento – isto é, a razão, o espírito – não toque diretamente o mundo das aparências, ele se faz presente nesse mundo, como na metáfora do vento que Arendt utiliza quando desenvolve o argumento sobre o modelo de pensar não metafísico que atribui a Sócrates: um pensamento que “tem a peculiaridade de varrer para longe todas as suas manifestações anteriores” (ARENDRT, 2010, pp.196-197). Arendt se apropria disso porque “aprendeu que o passado só poderia ser renovado a partir do diálogo violento do pensador para com a própria tradição, tendo em vista as exigências do presente e os contornos incompletos do futuro” (DUARTE, 2000, p.128).

O desmantelamento da metafísica em Arendt atinge sob estas considerações um estatuto ontológico no momento em que compreende a Aparência enquanto uma categoria não mais apenas sob a perspectiva da metafísica, mas, sim, em coincidência com o Ser e com o Mundo, de modo que a temporalidade exerce aqui um papel do qual não se pode prescindir, haja vista que, para citar Heidegger, “a temporalidade (...) [é] o sentido do ser desse ente que denominamos *Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, p.75), de modo que “o ente é apreendido em seu ser como ‘presença’<sup>8</sup>, a saber, é entendido em referência a um determinado *modus* do tempo – o ‘presente’” (HEIDEGGER, 2012, p.95), de modo que “Ser e tempo se determinam mutuamente” (HEIDEGGER, 2009, p.11)<sup>9</sup>. O presente então não pode ser compreendido meramente como designamos acima pela poesia de Pedro Lyra, isto é, o presente

<sup>8</sup> Embora em algumas traduções a palavra *presença* (ou *pre-sença*) fosse utilizada para traduzir o termo *Dasein*, aqui ela é a tradução de *Anwesenheit*.

<sup>9</sup> Não estamos aqui afirmando a igualdade de sentido entre aquilo dito por Heidegger e por Arendt, pois embora ambos estejam entre aqueles que buscam desmantelar a metafísica, o intuito de cada um é distinto: enquanto Heidegger se move em uma esfera de compreensão baseada em perspectivas de que o Ser não aparece ele mesmo e se oculta, Arendt busca mostrar que o Ser é precisamente aquilo que Aparece, donde tal perspectiva se mostrará em sua obra sob um prima político.

não é um deserto de ideias, pois a razão – isto é, o pensamento – “tem sua raiz no presente e permanece ligada a ele” (ARENDT, 2010, p.230), definição pela qual podemos então considerar uma tríplice comunhão em Arendt entre Ser, Aparência e Tempo, todos eles compreendidos sob a ótica do mundo.

Daí Étienne Tassin dizer que “Hannah Arendt compreende transformar a derrota da razão em uma vitória, não da razão, nem dos sentidos, mas de um pensamento que será um pensamento do mundo, um pensamento conciliado com o mundo” (TASSIN, 1989, p.66). Desta forma o desmantelamento da metafísica significa uma abertura para o valor da superfície e tudo aquilo que está relacionado às aparências, em especial: o mundo. Se compreendermos a obra de Arendt como uma tentativa de por o mundo em evidência sob seu aspecto político, temos que perceber que se trata de restituir ao mundo sua qualidade de aparência, ou mais, de um substrato que serve de apoio para as aparências e que ele mesmo também aparece. E se tratamos do conceito de mundo em Hannah Arendt, outras considerações suas que estão em íntima conexão com o mundo não podem ser descartadas, tais como sua noção de pluralidade, natalidade, realidade, início, enfim, todos estes conceitos que podem ser compreendidos tanto sob o prisma filosófico quanto sob o político. Isso não significa que em ambas considerações (a filosófica e a política) eles apareçam sem quaisquer conexões, mas, ao contrário, parece-nos que o debate sobre a questão da aparência sob o ponto de vista da obra *A vida do espírito* nos tem muito a oferecer acerca da teoria política de Hannah Arendt.

## REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. *The life of mind*. New York: Harcourt, 1978.
- \_\_\_\_\_. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. br.: Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- ABENSOUR, Miguel et al (Org.). *Ontologie et Politique: actes du Colloque Hannah Arendt*. Paris: Éditions Tierce, 1989.
- DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Br. de Fausto Castilho. Ed. Bilingue (Alemão e Português). Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Sobre a questão do pensamento*. Trad. Br. de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Pt. De Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 3ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

LAFER, Celso. *Pensamento, persuasão e poder*. 2ª Ed revista e ampliada. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2003.

LYRA, Pedro. *Ideações: 30 sonetos conceptuais*. Rio de Janeiro: Ibris Libris, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Br. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006

TAMINIAUX, Jacques. *La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*. Paris: Éditions Payot, 1992.

TASSIN, Étienne. "La question de l'apparence". In: ABENSOUR, Miguel. *Ontologie et Politique: actes du Colloque Hannah Arendt*. Éditions Tierce, 1989.

# Hannah Arendt: o ordenamento jurídico como complemento da sociabilidade humana

**Rossana Batista Padilha**

*Universidade Federal de Pelotas*

Segundo o texto *A Crise na Cultura: sua importância social e política*, obra *Entre o Passado e o Futuro* (1961), a sociedade, para Arendt, surge no século XVII e pode ser entendida como possuindo dois momentos distintos: a boa sociedade (século XVII final do século XIX) e, posteriormente, a “sociedade da massa” (início do século XX, até os dias atuais). Segundo Arendt (2011, p.250):

A sociedade de massas, contudo- quer algum país em particular tenha atravessado ou não efetivamente todas as etapas nas quais a sociedade se desenvolveu desde o surgimento da época moderna – sobrevém nitidamente quando “a massa da população se incorpora à sociedade”.

A boa sociedade tem por características: englobar os indivíduos de uma determinada classe social, as pessoas viviam aglomeradas, sem leis, submetidas a longas horas de trabalho insalubre, sem proteções trabalhistas (saúde, licença maternidade, férias...). O tipo humano que surgiu e distinguiu-se foi o *filisteu*, ou “novo rico”, o comerciante e o dono das fábricas. Era a época do “*homo faber*”, ou seja, homem que fabricava, em nível de economia, que passava a predominar. Esse indivíduo tinha dinheiro, porém não possuía poder político. Somente adquiriam poder político por meio do casamento, por meio da compra

de título de nobreza ou ainda por meio de uma revolução a exemplo a Revolução Francesa.

A sociedade de massa surgiu no século XX. Ela caracteriza-se por ter a cultura como divertimento, entretenimento, ou seja, é usada para o consumo. O homem deixa o status de “*homo faber*” para ser um “*animal laborans*”, passando a produzir para consumir, o labor passa a ser a necessidade para a sobrevivência biológica. O tempo vago é “matado”, deixando de existir a política, torna-se uma tarefa para profissionais e a economia visa à produção e ao consumo de forma cíclica. Nessa sociedade desaparece a possibilidade do indivíduo sair da esfera privada para ingressar na esfera pública, pois ambas foram englobadas pela “esfera do social”. Conforme Arendt (2011, p. 257):

Talvez a principal diferença entre a sociedade e a sociedade de massas esteja em que a sociedade sentia necessidade de cultura, valorizava e desvalorizava objetos culturais ao transformá-los em mercadorias e usava e abusava deles em proveito de seus fins mesquinhos, porém não os “consumia”.

Para Arendt na esfera pública o indivíduo participa da vida em sociedade, agindo juntamente com os outros indivíduos, compartilhando um conjunto de hábitos, costumes, regras inerentes a todos os integrantes de uma mesma comunidade. A palavra sociedade, do latim “*societas*”, significando a associação amistosa com os outros; um conjunto de pessoas que compartilham propósitos, gostos e costumes.

Segundo Arendt, o indivíduo torna-se um cidadão na esfera pública<sup>1</sup> em igualdade, na pluralidade, por meio do agir, pensar, contestar, compartilhar em conjunto com outros indivíduos, torna-se possível identificar as necessidades básicas, como direito moradia, educação, emprego, saúde, aquilo que é necessário para que os membros de uma sociedade possam levar uma vida digna.

A institucionalização da organização surge com a elaboração de leis, e essa surge das necessidades da vida em conjunto, quando ele participa, ou seja, aquele indivíduo que, na esfera pública, em conjunto com outros visa a obter direitos, elaborando regras para organizar

---

<sup>1</sup> Para Arendt, a possibilidade de conceber o espaço público é possível, pois depende das ações dos humanos em conjunto, o que gera um poder que apenas se desfaz quando o indivíduo retorna para a esfera privada da família, do trabalho, entre outros.

o convívio, e com deveres. Segundo Kant (2008, p.35), na obra *A Paz Perpétua* (1795), essa associação é indispensável para a formação de um Estado que institua regras, leis, um ordenamento jurídico a fim de manter a paz para a coletividade. Desta forma:

Sem dúvida, a vontade de todos os homens singulares de viverem numa constituição legal segundo os princípios da liberdade (a unidade distributiva da vontade de todos) não é suficiente para tal fim, mas exige-se ainda que todos em conjunto queiram esta situação (a unidade coletiva das vontades unidas). Quer isto então dizer: quem alguma vez leva à paz perpétua. – Sem dúvida, a vontade de todos os homens singulares de viverem numa constituição legal segundo os princípios da liberdade (a unidade distributiva da vontade de todos) não é suficiente para tal fim, mas exige-se ainda que todos em conjunto queiram esta situação, a unidade coletiva das vontades unidas.

Para que haja sociabilidade, ou seja, o convívio com os outros, é necessário que as pessoas vivam de forma organizada, por meio de uma unidade coletiva das vontades unidas. Na obra *Os Deveres*, Cícero menciona que para existir Paz e organização em uma comunidade os laços de sociabilidade são indispensáveis, como se fosse uma sociedade humana para fins de criar suas leis, regras, a fim de gerenciar a vida, as atitudes dos membros da comunidade, desta forma, segundo Cícero (2007, p.33-35):

Certamente o laço que mais une os homens uns aos outros, de uma maneira geral, e entre si, de um modo particular, é aquela sociedade na qual todas as coisas, que foram criadas pela natureza para usufruto comum dos homens, são pertença de toda a comunidade de tal modo que tudo aquilo, que é regulado pelas leis e pelo direito civil, se possa encontrar em conformidade com aquilo que precisamente é estabelecido por estas mesmas leis; quanto ao resto, que se proceda segundo aquele provérbio grego “entre amigos todos os bens são comuns.” [...] grande também é aquela comunidade que resulta da permuta de serviços, quer prestados, quer recebidas, e enquanto estes benefícios forem recíprocos para além de agradáveis, aqueles que o permutam ficam ligados entre si por sólidos laços sociais.

A sociabilidade, então, para Cícero, é um dever de suma importância, entre outros, para fins de tornar o homem um ser virtuoso. Para Cícero, é necessário utilizar de benevolência, não fazer o mal a outrem, colocar-se no lugar do outro. A fim de manter os laços de sociabilidade esse pensamento também é seguido por Pufendorf (2007, p.178), pois desta forma:

O dever de unir um Homem para com outro não causa dano algum. Não fazer mal ao seu semelhante é um dever que deve ser seguido para que a sociabilidade seja preservada, não é possível viver pacificamente com alguém que faça mal a mim ou a quem eu possa querer bem.

Kant, na obra *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790), aprofunda a noção de “colocar-se no lugar do outro” ao expor as três “máximas” ou princípios do entendimento humano: a primeira é a de “pensar por si mesmo”, a segunda é a de “pensar alargado” e a terceira é a de “pensar consequente”, ou seja, observando o princípio da não contradição. O “pensar alargado” é muito relevante para a preservação e para a existência dos laços de sociabilidade, desta forma, segundo Kant (2005, § 40, p.188):

Uma pessoa com maneira de pensar alargado reflete sobre o seu juízo desde o ponto de vista universal (que somente pode determinar enquanto se imaginar do ponto de vista do outros), pois, o limitado, é estreito, o contrário de largado, aquele cujos talentos não bastam para nenhum grande uso (principalmente o intensivo).

Para Arendt, o “pensar alargado” auxilia a consolidar os laços de sociabilidade: ele torna mais fácil o pensar interno e externo, a aceitação do modo de pensar, em especial quando existem diferenças. A sociabilidade assemelha-se ao que Aristóteles trata como “laços de amizade”. Estes seriam alianças que unem os indivíduos estabelecendo uma comunidade, assim todos partilham daquilo que é adquirido pela atividade política<sup>2</sup>. No Livro VIII da *Ética a Nicômaco*, a amizade é definida por Aristóteles: “como sendo benevolência recíproca de sentimentos” (EN, VIII, 2, 1148 b 32). Cita-se Aristóteles (EN, VIII, 2, 1156,

<sup>2</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* (Livro VIII). São Paulo: Editora Odysseus Ltda, 2009, p. 339.

5): “Para que duas pessoas sejam amigas é necessário que se queiram bem uma a outra e se desejem mutuamente tudo de bom, mas de uma forma que não passe despercebido”.

Existe, entretanto, diferença entre apego e amizade, pois, pode-se ter apego por entes inanimados, mas não amizade. A reciprocidade é a característica fundamental, segundo Aristóteles para a os laços de amizade, que é uma aliança, um exercício para se adquirir a cidadania, é uma atividade política, um bem necessário para alcançar a felicidade.

Em *Origens do Totalitarismo* (1951), Arendt, critica Hobbes<sup>3</sup>, pois, para Hobbes, o interesse do homem pelo corpo político está sempre ligado a propriedade:

O *Leviathan* de Hobbes expôs a única teoria política na qual o Estado não se baseia em nenhum tipo de Lei construtiva-seja divina, seja natural, seja contrato social - que determine o que é certo ou errado no interesse individual com relação às coisas públicas, mas sim, nos próprios interesses individuais, de modo que o interesse privado e o interesse público são a mesma coisa. (ARENDR, 1989, p. 168-169)

Na lei do Estado predomina a obediência absoluta, um cego conformismo da sociedade burguesa, no qual o homem é excluído da participação e gerência dos negócios públicos, cedendo o lugar que tem na sociedade, não havendo laços de sociabilidade, as relações dos indivíduos com seus semelhantes na sociedade tomam forma de concorrência. Para a autora, agindo dessa forma qualquer comunidade entra em decadência.

Para Arendt, os manifestos, os protestos poderão ocorrer, e são necessários, para que os indivíduos possam se expressar, porém sem o emprego de qualquer tipo de violência, posto que a utilização desta servirá para romper os laços de sociabilidade, o pensamento de Arendt é voltado para o coletivo, para o que a autora considera a pluralidade humana, desta forma, segundo Schio (2012, p.169-170):

---

<sup>3</sup> ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 168-169.

A natalidade concebia como sendo uma categoria política não no sentido biológico, permite a irrupção do novo o mundo humano, reforçando ainda mais a liberdade em contraposição com a necessidade. A natalidade não permite apenas a continuidade da espécie, pois, ela adquire um cunho político ao permitir a renovação de ideias no convívio público.

Na obra *A Condição Humana* (1958), Arendt menciona que as ações humanas não podem ser imaginadas fora da sociedade, pois, as atividades humanas são condicionadas pelo fato de os homens viverem juntos<sup>4</sup>. Desde a Grécia Antiga, com o surgimento da *Polis*, mis do que um homem ativo, significando com isso que com a vida política torna-se necessário que as decisões ocorram por meio de palavras, da persuasão e não com o uso de força e de violência.<sup>5</sup> A vida política se diferencia da vida familiar pelo fato de conhecer os iguais ao passo que a família era o centro da desigualdade. Na instituição familiar, há a subordinação, a hierarquia. Assim sendo, nela não existia o ser livre, pois apenas era livre quem podia deixar o lar e ingressar na esfera pública, o cidadão grego.

O ser humano necessita de seus semelhantes para a vida da mente, comunicar-se, ou seja, o que segundo Arendt é possível por meio da convivência em grupo. Ainda, segundo a autora, após o indivíduo suprir as suas necessidades referentes ao labor, à sobrevivência física, é possível retirar-se do espaço privado e integrar o espaço público. No momento em que atuam politicamente, os indivíduos podem agir pelo mundo<sup>6</sup>. A vida em conjunto exige a comunicação, a palavra insere a pessoa no convívio. Com a palavra e a ação, o ser manifesta-se, o que de outra forma permaneceria restrito ao interior de cada um. Com o convívio em conjunto com outros indivíduos, é preciso que o espaço que

---

<sup>4</sup> ARENDT, Hannah. **A condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo; Posfácio de Celso Lafer. 5. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991, p. 90 - 94.

<sup>5</sup> No sistema totalitário, o indivíduo é transformado em algo que compõe a sociedade. Ele passa a ser apenas uma peça da grande engrenagem montada pelo Estado e chamada de nação, ou povo. Nessa perspectiva a singularidade de cada indivíduo passa a desaparecer em proveito da uniformização do social, isto é, passa a vigorar na sociedade um mesmo comportamento que fez com que o público, o político se torne uma questão medida em termos de utilidade material e individual. (SCHIO, 2012, p. 44).

<sup>6</sup> Arendt chama a atenção dos cidadãos para a sua responsabilidade pelo mundo, oriunda das ações de cada um no espaço que é de todos. (SCHIO, 2012, p. 221).

vivem seja preservado, cuidado e compartilhado, por meio desse convívio em conjunto, os indivíduos passam a ser denominados cidadãos.

O conceito de política para a autora abrange o convívio entre os homens por meio de gerenciamento de questões emergentes, a serem discutidas. Nesse sentido, o regramento é necessário para definir limites que proporcionem a elaboração de direitos e deveres atribuídos aos indivíduos. Para Arendt, a questão da legitimidade surge enquanto resultado do agir em conjunto, ou seja, é baseado na comunicação, no falar, na associação, na discussão e na resolução de interesses e questões comuns, de interesse da comunidade e realizados com a liberdade<sup>7</sup>, sendo esta vivenciada sem nenhum tipo de violência. A autora refere-se à liberdade política, desta forma, para Schio (2012, p.151):

A liberdade é algo mais do que a independência. Essa independência diz respeito à relação com as tendências e opiniões que estejam em uso ou que sejam as convenções vigentes. Ser independente é pensar por si mesmo, levando em conta as opiniões dos outros, sem submeter-se a elas passivamente. A liberdade política é vivida na política.

É importante salientar que antes de ingressar no espaço público o indivíduo primeiramente nasce em um núcleo familiar, e é a partir da educação que o indivíduo ingressa no mundo humano. Para Arendt, a educação está entre as atividades mais elementares e necessárias da sociedade humana. Conforme Schio (2012, p. 226-227):

O educar visa ao mundo, isto é, tornar o mundo familiar ao educando: as formalidades, os comportamentos esperados, as regras aceitas, enfim, os padrões aos quais ele deve adequar-se (...) O ensinar comporta os conhecimentos gerais e específicos, nas mais diversas áreas, assim como, as técnicas, as experiências e também os exemplos do passado, os quais, compõem a bagagem essencial pra os novos cidadãos.

Os pais assumem, com o nascimento de seus filhos, a responsabilidade pela vida e pelo desenvolvimento da criança de um lado e pela

---

<sup>7</sup> A liberdade a que se refere Arendt é a liberdade política ligada à ação, à pluralidade humana em um espaço público, aberto à palavra, à doxa e à sua discussão, no qual o “eu posso”, a capacidade de atuar, se torna efetiva (SCHIO, 2012, p. 150).

continuidade do mundo, por outro, devendo preparar o filho para participar, conhecer, usufruir, preservar o mundo humano. A importância da escola é indiscutível, pois é a instituição que se interpõe entre o domínio privado do lar e o mundo, é a transição da família para o mundo. A educação objetiva a cidadania, ela deve preparar os indivíduos para a preocupação com o mundo, com o grupo, enfim, direciona àqueles que ingressarão no mundo público, visando ao discurso, à persuasão, à ação e ao consenso. Não haverá cidadania se a pessoa não conhecer a história na qual esteja inserida, a geografia, no mínimo de onde habita, por exemplo, para poder pensar, opinar, decidir, agir, na questão do voto, bem como em outros momentos. O ato de educar é tornar o mundo familiar ao educando: é por meio das formalidades, dos comportamentos esperados, das regras aceitas dos padrões, os quais, ele deve se adequar.

Em suma a instituição familiar é a primeira a preparar o indivíduo para o ingresso na esfera pública. Porém, existem casos nos quais o indivíduo perde a sua condição de cidadão, ou seja, deixa de fazer parte da esfera pública, deixa de ter pátria, de pertencer à comunidade humana.

A autora aborda a questão dos apátridas, até mesmo por ter vivido como refugiada e ter passado por esta experiência, ela refletiu a respeito de tal situação, a pessoa apátrida deixa de ter a condição de cidadão, portanto, perde o “direito a ter direitos”, o que para a autora vem a ser a cidadania. O apátrida perde primeiramente o seu elemento de conexão com o Direito Internacional Público, que é a nacionalidade, o que lhe permite uma proteção diplomática, resultante da competência do Estado em relação aos seus nacionais<sup>8</sup>.

A condição do apátrida provoca igualmente a perda de um elemento de conexão com a ordem jurídica interna dos Estados, afetando a organização de instituições jurídicas de maneira inédita e nada tem a ver com a clássica distinção entre nacionais e estrangeiros. O apátrida, sem direito algum, enfrenta como o maior problema a situação que não resulta do fato de não serem iguais perante a lei, mas de não existirem leis para eles, os quais passam a viver privados de uma comunidade

---

<sup>8</sup> LAFER, Celso. **A Reconstrução dos Direitos Humanos**: Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. 7 reimpressão, São Paulo: CIA das Letras, 1998, p. 146-147.

política que os contemple como sujeitos de direito e em relação à qual tenham direitos e deveres. Os apátridas, ao deixarem de pertencer a qualquer comunidade política, tornam-se supérfluos<sup>9</sup>, estorvo, para os governantes e para a sociedade em que se encontram.

Para Arendt, os Direitos Humanos pressupõem a cidadania, não apenas como um fato e um meio, mas como um princípio, pois, a privação da cidadania afeta a condição humana, segundo a autora, esses direitos são como uma invenção que exige a cidadania por meio de uma distinção que diferencia a esfera do privado da esfera do público. Para ela, a condição básica para a ação e o discurso, em contraste com o labor e o trabalho, é o mundo comum da pluralidade<sup>10</sup> humana.

A pluralidade humana para Arendt tem uma característica dupla que são a igualdade e a diferença. Se os homens não fossem iguais, não poderiam entender-se; Por outro lado, se não fossem diferentes não precisariam nem da palavra, nem da ação para serem entendidos. Para ela, é devido a essa dupla característica da pluralidade humana que ela insere a diferença na esfera do privado e a igualdade<sup>11</sup> na esfera do público.

Para a autora, é a partir dos problemas jurídicos, sociais, suscitados pelo Totalitarismo<sup>12</sup>, que o primeiro direito humano, é o direito a ter direitos. Isto significa pertencer, pelo vínculo da cidadania, a algum tipo e comunidade juridicamente organizada. O espaço público de uma comunidade política para Arendt, decorre da ação de seus componentes, a qual deverá ser complementada por meio de um ordenamento jurídico, com a elaboração de leis que supram as necessidades e os limites de uma comunidade, a exemplo: a falta de moradia, de saneamento básico, o desemprego...).

---

<sup>9</sup> Para Arendt, supérfluas são as pessoas forçadas a viver fora de um mundo comum, sem pátria, sem casa, excluídas de um repertório compartilhado de significados que uma comunidade política oferece e que a cidadania garante (LAFER, 1998, p.150).

<sup>10</sup> Para Arendt, a pluralidade é reforçada pela natalidade, pela contínua chegada de seres humanos ao mundo, para lhe dar continuidade, por um lado, e para permitir o constante fluxo de ações novas no espaço público por outro (SCHIO, 2012, p. 169).

<sup>11</sup> A "igualdade", em Arendt, significa a possibilidade do cidadão se expressar, mas também concordar, discordar, contestar em conjunto com seus semelhantes. Em outros termos, a liberdade, nesta autora, apenas existe na esfera pública, na vida política.

<sup>12</sup> A perda da tradição, a falta e autonomia, de liberdade no agir, no se expor, as ações perdem apoio, a perda de fundamento do mundo, a falta de segurança, sentimento de impotência, o autoritarismo, o medo. (SCHIO, 2012, p. 32)

Para Arendt, o poder conferido pelo Direito não é propriedade de um indivíduo, mas algo que é conferido coletivamente pelo consentimento dos demais membros de uma comunidade. Nesse sentido, é possível analisar como sendo relevante o estudo sobre o ordenamento jurídico como complemento de sociabilidade em Hannah Arendt, apontando a participação do cidadão na elaboração de novas leis, por meio da ação em conjunto na esfera pública.

## REFERÊNCIAS

- ARENDRT, Hannah. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Origens do Totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- \_\_\_\_\_. *A condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo; Posfácio de Celso Lafer. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução Mauro Barbosa. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.
- ARISTÒTELES. *Ética a Nicômaco* (Livro VIII). São Paulo: Editora Odysseus Ltda, 2009. [www.ebooksbrasil.org](http://www.ebooksbrasil.org)
- CÍCERO. *Dos Deveres* (De Officiis). Lisboa, Portugal: Edições 70, 2007.
- KANT, Emanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução: V. Rohden e A. Marques. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2005.
- \_\_\_\_\_. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. São Paulo: Editora Unimep, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Sobre Pedagogia*. São Paulo: Editora Unimep, 2012.
- LAFER, Celso. *A Reconstrução dos Direitos Humanos: Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. 7 reimpressão, São Paulo: CIA das Letras, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Pensamento, Persuasão e Poder*. São Paulo: Editora Paz e Terra S/A, 2003.
- PUFENDORF, Samuel. *Os Deveres do Homem e do Cidadão* (de acordo com as Leis do Direito Natural). Trad. Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Editora Topbooks, 2007.
- SCHIO, Sonia Maria. *Hannah Arendt: História e Liberdade* (da Ação à Reflexão). Porto Alegre: Clarinete, 2012.

# O conceito de justiça em Hannah Arendt

**Gustavo Jaccottet Freitas**

*Universidade Federal de Pelotas*

Tendo em vista que Hannah Arendt (1906-1975), em seus escritos sobre filosofia política, aborda a necessidade do respeito às Leis, à Constituição, ao Direito e aos atos administrativos (praticados pelo Executivo, Legislativo e Judiciário), é indispensável levar em consideração que em momento algum a Autora esboçou, ainda que de maneira pouco aprofundada, se possui, ou não, um Conceito de Justiça próprio. A partir da revisão bibliográfica dos escritos de Arendt e de seus comentadores, parece ficar evidente que são raros os momentos em que a Justiça é a sua preocupação central. Por outro lado, ela realiza diversas menções a documentos que dizem respeito ao Direito, como Constituições (especialmente a de Weimar, 1919, e a dos Estados Unidos da América, 1776), Tratados de Direitos Humanos (com mais ênfase à Primeira Emenda à Constituição dos EUA, 1787, a Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, 1789, o Tratado de Versalhes – que resultou na criação da Liga das Nações e a Declaração Universal dos Direitos do Homem, 1948). Há ainda referências diretas a padrões de justiça, como os que foram estabelecidos pelas Revoluções dos Séculos XIX e XX e que resultaram em Declarações de Direitos ou na composição de novos corpos políticos.

A existência de apontamentos relativos aos temas da Justiça – como o respeito à dignidade da pessoa humana, a questão social, as

Declarações de Direitos e a função da administração pública na gestão do bem comum – pode significar que Arendt possui um Conceito de Justiça e este está presente de forma implícita em suas obras. É, portanto, necessário que sejam aprofundados os estudos que digam respeito ao significado dessas menções à Justiça.

Mesmo não tendo elaborado um Conceito de Justiça, específico ao seu pensamento, Arendt destaca a sua relevância política desde a antiguidade até a contemporaneidade, quando os acontecimentos políticos sem precedentes, que passaram a ser percebidos pela Autora antes mesmo da ascensão de Hitler ao poder, em 1933, ano em que ela fugiu da Alemanha e exilou-se na França, levaram-na a questionar as diversas formas de justiça, mais especificamente a justiça meramente retaliativa (também conhecida como justiça retributiva) e a justiça como equidade. A esses acontecimentos – os quais, como já se mencionou, não tiveram precedentes no passado e tampouco se repetiram no futuro – Arendt os destaca pelo nexo causal de haver conduzido o mundo a testemunhar o que se passou entre os anos de 1930-1953 na União Soviética e entre os anos de 1938-1945 na Alemanha: o Totalitarismo.

Em seus textos, a Autora, que vivenciou por aproximadamente 18 (dezoito) anos a condição de apátrida, preocupou-se primeiramente em compreender o fenômeno do Totalitarismo, o qual, na Alemanha foi um regime político baseado na negação das liberdades individuais e coletivas, na redução da pessoa humana a algo supérfluo (negando-lhe a sua qualidade de *persona*), na destruição de toda e qualquer forma de oposição e na vitória do terror sobre o Estado Constitucional. O aparelho político Totalitário, que lhe permitiu lograr êxito, consistia nos diversos artifícios à disposição de um único corpo político, dentre os quais se destacaram o Controle Absoluto e a Solução Final (nome atribuído pelo Regime Nazista ao extermínio em massa de seres humanos em campos de concentração, também conhecidos como fábricas de morte).

Arendt, posteriormente, observa que o entendimento correto desses acontecimentos históricos sem precedentes, ocorridos na Alemanha Nazista e na Rússia Stalinista, devem ser compreendidos para que não tornem a ocorrer outra(s) vez(es). De forma recorrente a Autora se mostra pessimista com o futuro, pois, nele, há uma esperança depositada por ela de que os acontecimentos que estão por vir sejam me-

lhores do que o que foram vivenciados pelos seres humanos durante o período em que o Totalitarismo esteve no poder. Esses conceitos, os quais, no contexto político contemporâneo dizem respeito aos estudos da Ética, da Filosofia Política e da Filosofia do Direito, são essenciais ao desenvolvimento de uma investigação cujo objetivo é localizar, no pensamento arendtiano, os pontos mais relevantes daquilo que a Autora entendia por Justiça.

Parte-se de uma hipótese geral em que a Justiça, nas obras de Arendt, se apresenta do modelo de justiça equitativa. Faz-se mister mencionar que ao se contextualizar a Justiça é necessário a adequação desta à legitimidade dos atos públicos, o respeito à legalidade e à ética da responsabilidade. Tem-se, assim, a hipótese geral de que Arendt entende a Justiça como equidade, sendo esta a aplicação do direito de forma correta e adequada ao caso concreto. Suas exigências, portanto, se adequam com a proposta de que o justo é a aplicação da lei de forma adequada às exigências de justiça, moralidade e eticidade a um caso específico. Parte-se dessa primeira hipótese, pois a equidade foi apresentada como uma das formas de concretização da Justiça em documentos escritos remotamente, como a Lei de Talião, inscrita no Código de Hamurabi, nas tragédias da Grécia Clássica e nos estudos políticos de Platão, como em a *República* e *As Leis*, e Aristóteles, mais especificamente no Livro V da *Ética Nicomachea*.

As fontes mais antigas da Justiça tratavam de temas como o direito de propriedade, o direito à vida, os crimes passíveis de pena de prisão, exílio e pena de morte, a vingança privada, a retaliação sob a máxima “olho por olho, dente por dente”, a privação de direitos civis e políticos, tal como as restrições ao direito de construir, ao direito de vizinhança, aos costumes, a obrigatoriedade de se ter uma parcela equitativa de terras no interior e na fronteira da *pólis*, visando um eventual estado de guerra e a prática de todos atos contrários à lei, a qual não era necessariamente escrita. Ainda é relevante que se mencione que nem todos os documentos históricos, obras teatrais e tratados, fossem estes de filosofia, política ou direito, abrangiam o mesmo tema, mas as discussões relativas à Justiça e às Leis eram comuns a todos eles. Em outras palavras, divergiam em conteúdo, todavia sempre seguiram o mesmo *telos*.

Na antiguidade não havia a exigência de que a Lei fosse escrita, apesar de que isto fosse recomendável, haja vista a necessidade de segurança jurídica, que é um dos pressupostos para a Justiça. Ademais, o justo, o equitativo e o razoável estavam sempre numa espécie de limbo entre a Lei Natural e a Lei Humana. A despeito de existirem outros exemplos de pontos de inflexão na Lei, esses parecem ser suficientes para se entender a importância de um Conceito de Justiça nas obras de uma pensadora da política. O descumprimento das Leis, como praticado pelo Nazismo, ao desconsiderar a Constituição de Weimar, ou a criação de Leis que não levavam em conta a legitimidade dos atos públicos, e os assassinatos em massa, são casos que dão vazão à exegese de que a Justiça, no pensamento de Arendt, é, em primeiro lugar, equitativa. Há um dever comum a todos os habitantes do planeta de mantê-lo um local adequado para os seres humanos que ainda estão por vir. Na *vita activa*, o homem isolado, por si só, não é capaz de pensar de maneira justa. É na política que a Justiça é concretizada e é dessa maneira que o Conceito de Justiça se faz presente em Arendt.

Para que a conduta de um terceiro fosse corrigida diante de um funcionário público (um Juiz, por exemplo) e, posteriormente, ocorresse a tentativa da restauração do *status quo ante*, pela distribuição de uma forma de justiça, fosse ela, por exemplo, distributiva, era imprescindível a coexistência de uma Lei justa em um corpo político igualmente justo. A devida garantia de um direito, nesse sentido, é um elemento de respeito às exigências de justiça, assim a Lei, no presente, deve ser garantida pelo Estado, uma vez que a vingança privada era uma forma de justiça retaliativa, na qual não estavam presentes os elementos de natureza didático-pedagógicos essenciais. As funções dos aplicadores da Lei ficavam restritas à retribuição de uma ação de um ato praticado intencionalmente e não havia a “preocupação” em ser estabelecida a figura de um legislador para participar da condição de responsável pela criação das leis e da cominação das penas, em aplicar medidas justas que, por exemplo, incentivassem o transgressor a não praticar novos crimes.

O Direito, portanto, deve conter exigências de justiça, equidade, moralidade e eticidade, pois, o Direito era conceituado como separado da moral, cujas exigências de justiça situavam-se nas consequências

jurídicas necessárias à aplicação da Lei. Num Estado de Direito sem leis, nesse sentido, não há a prática do ato justo e sim a prática do ato injusto. A Justiça não deve ser tratada como uma mera consequência da aplicação da Lei, apesar de também sê-la, a um caso concreto, pois se assim o fosse, a Justiça seria um complemento descritivo de um corpo político. Ao se retomar as leituras sobre o Totalitarismo, entende-se que Arendt constatou que mesmo nas origens dos acontecimentos que o precederam, como o racismo e o imperialismo, não havia a responsabilidade do ser humano em criar um mundo justo à sua volta.

A partir da sua implantação, o Totalitarismo passou a ser tratado como um fenômeno político – com consequências jurídicas contra a humanidade – sem precedentes, imprevisível àquela época e que até hoje não possui outro paradigma na história. Os assassinatos em massa, o genocídio e a tentativa de extermínio de povos e nações já existiam. Os Regimes Totalitários foram bem sucedidos na conjugação de todos esses elementos, associados a outros, em um único corpo político. O Totalitarismo, dessa maneira, inovou na desconsideração institucional da Justiça e na prática de crimes contra a humanidade, os quais ocorreram em uma ordem juridicamente válida, que no caso da Alemanha Nazista, foi instituída democraticamente em 1933. Uma vez no poder, o Regime Nazista passou a implantar uma maneira de governar que conjugava o medo e o terror numa única ação política e eliminava qualquer espécie de oposição.

As Leis que deram movimento, que animaram o Regime Nazista, nesse sentido, suplantaram a Constituição de Weimar (1919), sem ter a preocupação de revogá-la. A sua desconsideração retirou qualquer possibilidade de garantia aos direitos do homem, negando aplicação da própria equidade. As práticas de justiça, logo, não eram cumpridas no Totalitarismo e se havia uma justiça nesses regimes, ela era ilegítima.

Passada esta breve explicação introdutória da justiça como equidade, há de se mencionar que nas obras de Arendt a Justiça se identifica com a legitimidade, a qual é, junto do respeito à legalidade e da ética responsabilidade, um meio adequado para se aferir a qualidade de uma norma jurídica e do ordenamento jurídico como um todo. A legalidade, por sua vez, se apresenta de acordo com o modo que a Autora qualifica a liberdade (pois apenas existe liberda-

de quando o “viver politicamente” é garantido, diante da capacidade de reter a própria vontade em vista de um objetivo maior), a qual é de natureza política e é o elemento utilizado para se aferir se há legitimidade jurídica, ou não.

A legitimidade é o que dá respaldo jurídico aos atos praticados concretamente pelo Poder Executivo, ao sancionar uma lei, pelo Poder Legislativo, ao pôr em pauta, discutir, aprovar e promulgar uma Emenda à Constituição e ao Poder Judiciário, ao prolatar uma sentença que declare uma norma jurídica inconstitucional. Não basta, desse modo, que uma Declaração de Direitos ou um Tratado de Proteção às Minorias, por exemplo, contenham todo um rol de direitos civis se os indivíduos não podem gozá-los. É necessária uma qualificação política do Direito, seja num catálogo de direitos fundamentais, seja no rol de garantias jurídicas, com a inserção de mecanismos políticos para que um determinado direito seja efetivamente aplicado, respeitando o que foi determinado pela Lei, pelos Costumes ou pela Constituição. Como exemplo, cita-se o direito de reunião, o qual está presente na 1ª (primeira) Emenda à Constituição dos Estados Unidos da América do Norte (1787). Esse direito permite (pois a Constituição, promulgada em 1776, ainda está em vigor) ao povo que se reúna em espaços públicos para juntos peticionarem ao governo em favor da reparação de injustiças perpetradas pelo mesmo. Em outras palavras, foi deferido a todo cidadão dos EUA pleitear pela legitimidade dos atos de governo, independentemente de sua origem.

Ao se formular uma hipótese de justiça como equidade, cujo o fundamento de qualificação de uma norma jurídica está presente na legitimidade, há de se lançar mão de outro item fundamental: a legalidade. Esta é a existência de princípios, geralmente inscritos na Constituição, que permitem ao indivíduo fazer ou deixar de fazer aquilo que quiser, salvo em virtude da lei. Os direitos de liberdade, igualdade e propriedade são os mais comuns quando se trata do princípio da legalidade. Os mandamentos legais como, por exemplo: não há crime sem lei anterior que o preveja, todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos, toda pessoa tem o direito de ter a sua condição de humanidade reconhecida e garantida em todos os lugares. Estes são alguns dos pressupostos básicos da legalidade,

pois o Direito, a Lei e a Constituição, se não preverem a existência de exigências de legalidade passam a agir contra os interesses dos indivíduos.

Igualmente, não há justiça se esta não estiver vinculada à ética da responsabilidade. A abrangência política dos problemas enfrentados demanda a necessidade de que o Direito contenha exigências, além das já citadas, de eticidade. A ética da responsabilidade leva em conta importância das decorrências dos atos dos gestores da *res publica*. É por este motivo que, sob um ponto de vista da política, as boas intenções não justificam o fracasso, da mesma maneira que uma nova lei não pode implicar num retrocesso.

Esses conceitos, os quais, no presente, dizem respeito aos estudos da Ética, da Filosofia Política e da Filosofia do Direito, são essenciais para que se trace um panorama nas obras de Arendt, a fim de localizar, de forma precisa, o que ela entendia por Justiça, pois a conjugação entre medo e terror forma um binômio essencial para a compreensão do pensamento de Arendt:

A história nos ensina que o terror, como meio de submeter as pessoas pelo medo, pode aparecer sob uma extraordinária variedade de formas e estar intimamente ligado a um grande número de sistemas políticos e partidários que nos são familiares. O terror dos tiranos, déspotas e ditadores está documentado desde a Antiguidade: o terror das revoluções e contrarrevoluções, das maiorias contra as minorias e das minorias contra a maioria da humanidade, o terror das democracias plebiscitárias e dos sistemas monopartidários modernos, o terror dos movimentos revolucionários e o terror de pequenos grupos de conspiradores. (ARENDR, 2008, p. 320)

Para buscar um conceito de justiça arendtiano, parte-se da hipótese de que o mesmo é equitativo. A equidade foi apresentada como uma das formas de concretização da justiça presente nos escritos antigos, os quais tratavam de maneira de temas relativos aos direitos civis e políticos, como o direito à vida e o direito de propriedade. Apesar de existirem outros exemplos, esses parecem ser suficientes para se apontar para a importância de um conceito de justiça nas obras de uma pensadora da política, pois o descumprimento das Leis legítimas, como foi

praticado pelo Nazismo, ao desconsiderar a Constituição de Weimar (1919-1945), ou a criação de Leis errôneas, conduz à injustiça.

Ocorre que Arendt observou que a Lei no Totalitarismo era absolutamente diferente do que se entende – bem como do que se entendia no passado –, por Lei:

Finalmente, deve-se compreender que, embora esses assassinos de massa agissem coerentemente com uma ideologia racista, antissemita ou pelo menos demográfica, os assassinos e seus cúmplices direitos muito frequentemente não acreditavam nessas justificações ideológicas; para eles, bastava que tudo acontecesse de acordo com a “vontade do Führer”, **que era a lei do país, e de acordo com as ‘palavras do Führer’, que tinham força de lei.** (ARENDR, 2004, p. 105. Grifos nossos)

Para que a conduta de um terceiro fosse corrigida diante de um funcionário público (um Juiz, por exemplo) e, posteriormente, ocorresse a tentativa da restauração do *status quo ante* mediante a distribuição de justiça, é necessária a coexistência de uma Lei justa em um corpo político, o qual deve ser igualmente justo: “Observamos que todos entendem por justiça aquela disposição moral que torna os indivíduos aptos a realizar atos justos e que os faz agir justamente e desejar o que é justo [...]”, explicou Aristóteles (EN, 1129a, 9-11).

Destarte, a devida garantia de um direito é um elemento de respeito às exigências de justiça, assim a Lei, no presente, deve ser garantida pelo Estado, uma vez que a vingança privada era uma forma de justiça meramente retaliativa, pois não estavam presentes elementos de natureza didático-pedagógicos, é dizer, a função ficava restrita à retribuição de uma ação, de um ato intencional, não havia a “preocupação” do legislador, na condição de responsável pela criação das leis e da cominação das penas em aplicar medidas que incentivassem o transgressor a não praticar novos crimes. O Direito, portanto, deve conter exigências de justiça, equidade, moralidade e eticidade.

Na modernidade, mais especificamente no iluminismo, com a Escola de Viena, o Direito era conceituado como separado da moral, cujas exigências de justiça eram simplesmente baseadas nas conse-

---

<sup>1</sup> O justo e o injusto podem ser relacionados, respectivamente, ao virtuoso e ao vicioso, no pensamento de Aristóteles.

quências jurídicas da mesma. A Justiça não deve ser tratada como uma mera consequência da aplicação da Lei a um caso concreto. Deve haver uma relevância política, jurídica e social para a sua aplicabilidade num contexto determinado, o que, pelas palavras de Arendt, não ocorreu durante o Totalitarismo:

A esta altura, torna-se clara a diferença fundamental entre o conceito totalitário de lei e de todos os outros conceitos. A política totalitária não substitui um conjunto de leis por outro, não estabelece o seu próprio *consensus iuris*, não cria, através de uma revolução, uma nova forma de legalidade. (ARENDT, 1989, p. 514)

Ao se retomar as leituras sobre o período em que o Totalitarismo perdurou na Alemanha Nazista e na Rússia Stalinista, entende-se que a Autora compreendeu que a Justiça como equidade não estava presente naquela forma de regime político. Este se tratou de um fenômeno sem precedentes, imprevisível e até hoje sem outro paradigma na História, não porque ocorreram mortes em massa, o genocídio ou a tentativa de extermínio de nações inteiras. Genocídios, assassinatos em massa, intolerância, dentre outros menoscabos, já eram comuns, até mesmo na antiguidade. O Totalitarismo logrou êxito em conjugá-los num único corpo político e aplicar a todo um conjunto de pessoas de forma que nem mesmo grande parte dos oficiais nazistas tinha o conhecimento de como era *in loco* uma fábrica de mortes.

O Totalitarismo inovou no que hoje vem a lume no formato de práticas criminosas contra a humanidade, a partir de uma ordem juridicamente válida. As Leis que fundaram o Regime Nazista, nesse sentido, suplantaram a Constituição de Weimar, ainda que a mesma não havia sido revogada, mesmo com a ascensão do Regime Nazista ao poder. Alguns elementos, como a Bandeira da Alemanha, o Hino Nacional, as Armas Nacionais e o Selo da República, foram prontamente alterados. A Constituição, por sua vez, foi simplesmente desconsiderada, retirando qualquer possibilidade de garantia aos direitos do homem, negando aplicação da própria equidade. As práticas de justiça, tal como a justiça como equidade, portanto, não eram exercidas no Totalitarismo e se havia uma justiça nesses regimes, ela era ilegítima e ilegal, pois não estava de acordo com a legalidade.

O Regime Nazista foi responsável pela prática de crimes contra a humanidade<sup>2</sup> cujos precedentes não podem vir a ser encontrados em nenhum documento histórico. Crimes como o genocídio, a tortura e a privação imotivada da liberdade já existiam. O Totalitarismo na Alemanha conjugou esforços em vista de instituir um corpo político capaz de crescer à medida que a oposição era reduzida. O aparelhamento estatal permitiu que não somente novas leis fossem criadas e revogadas à medida em que se fazia necessária a sua aplicação ou o seu total esquecimento. A forma de funcionamento do Regime Nazista, fundamentado num terror diferente daquele que se deu em regimes despóticos, por exemplo, tinha uma formulação política em que “os campos [de concentração] são a verdadeira instituição central do poder organizacional totalitário [cujos campos serviam à chamada ‘solução final’].” (ARENDDT, 1989, p. 489)

Apesar do ser humano já haver presenciado outros conflitos armados<sup>3</sup>, outros regimes políticos baseados no terror<sup>4</sup>, tal qual aconteceu nas guerras do Século XIX<sup>5</sup> e com a Primeira Guerra Mundial, não houve, até o presente, nenhum regime político que obteve tamanho êxito na conjugação de ações políticas ilegítimas, associadas ao medo e ao terror:

---

<sup>2</sup> Segundo Raoul Muhm, em sua obra *Germania: La rinascita del diritto naturale e i crimini contro l'umanità* (2004), os crimes contra a humanidade aparentam ser aqueles que, uma vez considerados pelo Direito internacional Público como ofensivos à dignidade da pessoa humana, à livre determinação dos povos e à segurança das instituições internacionais, que descreve atos de perseguição, agressão ou assassinato contra um grupo de indivíduos, ou expurgos, assim como o genocídio, passíveis de julgamento por Tribunais Internacionais por caracterizarem a maior ofensa possível. Como exemplos de crimes contra a humanidade, o Autor cita: 1) a fábrica de mortes que ocorreu no Regime Nazista (1941-1944); 2) o genocídio praticado na Ucrânia (holodomor), pela Rússia Totalitária, entre 1932 e 1933; 3) o genocídio no Camboja (1975-1979); 4) Assassinato em massa dos armênios (1915-1917), pelo Império Otomano, durante a Primeira Guerra Mundial; 5) Massacre de Ruanda (1994); e, 6) Guerra da Bósnia (1992-1995).

<sup>3</sup> Como foi o caso das Guerras Napoleônicas.

<sup>4</sup> Nesse sentido, Arendt escreveu que: “É tão frequente a confusão entre o terror totalitário e as medidas intimidatórias da tirania, ou o terror das revoluções e guerras civis, porque os regimes totalitários que nos são familiares surgiram a partir de guerras civis e ditaduras monopartidárias, e no começo, antes de se tornar totalitários, usavam o terror exatamente da mesma maneira que vemos nos outros regimes despóticos ao longo da história.” (2008c, p. 321)

<sup>5</sup> Vide o caso da Guerras Franco-Prussiana, das Revoluções de 1848 e das reformas políticas ocorridas no continente europeu após 1848.

A história nos ensina que o terror, como meio de submeter as pessoas pelo medo, pode aparecer sob uma extraordinária variedade de formas e estar intimamente ligado a um grande número de sistemas políticos e partidários que nos são familiares. O terror dos tiranos, déspotas e ditadores está documentado desde a Antiguidade: o terror das revoluções e contra-revoluções, das maiorias contra as minorias e das minorias contra a maioria da humanidade, o terror das democracias plebiscitárias e dos sistemas monopartidários modernos, o terror dos movimentos revolucionários e o terror de pequenos grupos de conspiradores. (ARENDT, 2008c, p. 320)

A humanidade já convivía com o terror, com a necessidade de se viver num ambiente hostil à condição humana da pluralidade. O que diferenciava o terror perpetrado pelo Totalitarismo eram, segundo Arendt (2008c, p. 322), dois fatores:

O terror que não se dirige contra suspeitos ou inimigos do regime só pode se voltar contra as pessoas absolutamente inocentes, que nada fizeram de errado e não têm a menor ideia do motivo de estarem sendo presas, enviadas a campos de concentração ou eliminadas. Disso decorre o outro fator central, a saber, que a paz sepulcral que se pela terra sob a pura tirania ou sob o governo despótico das revoluções vitoriosas, e durante a qual o país pode se recuperar, nunca é concedida a um país de governo totalitário. O terror não tem fim, e por questão de princípio com tais regimes não pode haver paz.

Para a Autora, os atos de governo praticados pelo Regime Nazista eram ilegítimos, ou melhor, politicamente atentatórios à dignidade da pessoa humana e às instituições de justiça, diante de sua inadequação a padrões jurídicos razoáveis. O uso de um regime político baseado no medo não era uma novidade, mas os nazistas o aperfeiçoaram e lograram um êxito bastante significativo com essa empreitada. As instituições de justiça foram associadas à administração de Estado, que “ganha existência própria e passa a controlar a sociedade de forma específica, ou seja, ele possui uma fachada ostensiva e visível.” (SCHIO, 2012, p. 47)

Tomando por conta que havia uma parte que era visível a todos, as deliberações do Regime Nazista, pelo contrário, eram tomadas em

uma parte invisível a quase todos, incluindo-se aqui a grande maioria dos funcionários públicos. Eram poucos os funcionários que tinham acesso ao que se passava no interior do Partido Nazista. Para Schio, “a camada aparentemente objetiva da administração (a fachada visível) possui pouco poder, mas sua dimensão oculta o tem em grande quantidade, o qual aumenta com sua invisibilidade”. (2012, p. 47)

Para existir legitimidade deve haver coerência e liberdade para que os assuntos políticos possam ser difundidos e discutidos no domínio público<sup>6</sup>. Numa organização política em que se acreditava que o poder estava concentrado numa primeira camada, visível, mas em verdade o poder estava concentrado numa camada invisível, as camadas sucessivas pelas quais o corpo totalitarista se organizava não apenas impedia que os seres humanos tivessem contato com o cerne decisório do regime, bem como não tinham a menor ideia do que estava sendo feito na camada central da administração. No Totalitarismo, não havia um espaço que se pudesse compreender como sendo público, tal qual a *pólis*:

Antes que os homens começassem a agir, era necessário assegurar um lugar definido e nele erguer uma estrutura dentro da qual pudessem ocorrer todas as ações subsequentes; o espaço era o domínio público da *pólis* e a estrutura era a sua lei [...]. (AREN-DT, 2011, p. 243)

A legislação, nesse sentido, era responsável por permitir que os homens pudessem observar e ser observados pelos seus iguais, pois no domínio privado o que pertencia era a desigualdade, baseada na hierarquia, cujo chefe supremo do lar era o pai de família. Não obstante, ao abandonar o domínio privado, o indivíduo se via entre iguais, seus pares, e assim poderiam decidir os assuntos humanos, de acordo com a legislação que era criada para propiciar que isso ocorresse<sup>7</sup>, pois a

---

<sup>6</sup> Schio faz uma observação bastante importante sobre o porquê do sucesso do Totalitarismo: “O Estado age por eles [pelos indivíduos], controla tudo, inclusive a vida privada. Nesse tipo de Estado, a vida privada faz parte do social e, como tal, seu cuidado é atribuição do governo e de seus representantes. Ou seja, foi permitido à burocracia estatal apropriar-se do político, do social e da própria vida dos cidadãos, não lhes restando espaço para pensar, para decidir ou para agir.” (2012a, p. 48)

<sup>7</sup> Arendt entende que: “Não há diferença mais fundamental entre Grécia e Roma que a entre suas respectivas atitudes em relação ao território e à lei. Em Roma, a fundação da cidade e o estabelecimento de suas leis constituíam o ato importante e decisivo ao qual todos os feitos e realizações posteriores tinham de ser relacionados a fim de adquirirem validade política e legitimização.” (ARENDR, 2011, p. 243, em Nota de Rodapé)

“justiça antes de ser um código de normas legais e inflexíveis, adapta-se a todas as situações humanas e às condições históricas da sociedade.” (SILVEIRA, 2001, p. 86)

O que se passa num regime totalitário é exatamente o oposto. O discurso e a ação dão lugar ao medo e ao terror. Os homens simplesmente se dispersam, passam a ficar escondidos e perder a coragem de vir a defender a restauração (ou a manutenção) de um corpo político legítimo. De acordo com Arendt, “a argumentação, desde os Julgamentos de Nuremberg ao julgamento de Eichmann e aos julgamentos mais recentes na Alemanha, tem sido sempre a mesma: toda organização exige obediência aos superiores, bem como toda obediência às leis do país.” (2004, p. 109)

A legitimidade, portanto, dos atos praticados por quem estava no poder na Alemanha entre 1933-1944 não pode ser aferida da mesma forma que estão qualificadas outras normas jurídicas e outros atos de governo, pois as ações perpetradas pelos Nazistas foram atentatórias ao Direito, à Constituição (a Constituição de Weimar, 1919, permanecia em vigor) e à Lei. A capitulação jurídica desses crimes era impossível, pois nem mesmo o legislador mais precavido poderia prever, e assim criminalizar por meio de uma lei todas as ações ilegítimas praticadas durante o período em que o Totalitarismo vigeu na Alemanha.

Foi no interior destes campos, um mundo fictício, criado pela ideia de um “Estado dentro de Fato”, o qual suplante e ao mesmo tempo coexiste com o Estado de Direito. O Regime Nazista encontrou uma maneira de comprovar que o controle absoluto era possível, praticando atos ilegítimos: “É somente nos campos de concentração que essa experiência é possível e, portanto, os campos não são apenas ‘la société la plus totalitaire encoré réalisé’ (David Rousset), mas também o modelo social perfeito para o domínio total em geral.” (ARENDR, 1989, p. 489)

Até 1945, foi criado, a partir do que o Regime Nazista pretendia, um modelo social perfeito para esse modo de vida prosperasse. A estabilidade deste Regime dependia, em grande parte, de elementos políticos que negaram a legitimidade das instituições jurídicas que deveriam zelar pela justiça. Segundo Arendt (1989, p. 489):

Da mesma forma como a estabilidade do regime totalitário depende do isolamento do mundo fictício criado pelo movimento em relação ao mundo exterior, também a experiência do domínio total nos campos de concentração depende de seu fechamento ao mundo de todos os homens, ao mundo dos vivos em geral, até mesmo ao mundo do próprio país que vive sob o domínio totalitário.

A produção de cadáveres em série, produto das ações do Regime Nazista na sua “Solução Final” à situação dos judeus, forçou uma recomposição de toda uma contingência de perspectivas Ocidentais acerca dos Direitos Humanos, especialmente da importância da Lei. Para Arendt, a Lei é reguladora das condutas interpessoais, portanto, requer que seja descritiva: deve conter um enunciado e uma sanção:

Foi notado que nos primeiros sistemas legais não havia quaisquer sanções. [...] A punição [a pena, o castigo em si, não deixam de ser uma sanção, ocorre que há diferentes tipos de normas jurídicas, desde a chamada norma jurídica imperfeita até a norma jurídica mais que perfeita] do infrator era o banimento ou a condenação; ao quebrar a lei, o criminoso punha-se para fora da comunidade constituída por ela [pois a lei era considerada um dos elementos fundamentais para a fundação de um corpo político]. (ARENDT, 2013, p. 122)

A necessidade da proteção aos indivíduos demanda o reconhecimento do “Direito a ter Direitos”<sup>8</sup>, pois diante das perplexidades geradas pelo Totalitarismo, “algo a mais passou a ser necessário para a garantia da dignidade da pessoa humana e da sua cidadania. Arendt distingue a Declaração de Direitos americana da Declaração dos Direitos do Homem francesa. Na Declaração francesa, os direitos são “inerentes à natureza do homem”, sem relação alguma com seu

---

<sup>8</sup> A necessidade da proteção aos indivíduos demanda o reconhecimento do “Direito a ter Direitos”, pois diante das perplexidades geradas pelo Totalitarismo, “algo a mais passou a ser necessário para a garantia da dignidade da pessoa humana e da sua cidadania. Arendt distingue a Declaração de Direitos americana da Declaração dos Direitos do Homem francesa. Na Declaração francesa, os direitos são “inerentes à natureza do homem”, sem relação alguma com seu estatuto político, em uma tentativa de “reduzir a política à natureza”; ao passo que, a Declaração americana “pretendia instituir formas de controle permanentes a todo poder político e, portanto, pressupunha a existência de um corpo político.

estatuto político, em uma tentativa de “reduzir a política à natureza”; ao passo que, a Declaração americana “pretendia instituir formas de controle permanentes a todo poder político e, portanto, pressupunha a existência de um corpo político e o funcionamento do poder político” (ARENDT, 2011b, p. 150-151).

Segundo Schio e Peixoto:

Dito de outra forma, a defesa dos Direitos Humanos, estabelecida por meio dos princípios norteadores das Declarações de Direitos, não foi politicamente garantida. As Declarações proclamadas e positivadas por regras e normas constitucionais não foram suficientes para impedir o extermínio em massa de judeus, ciganos e outros, o que ficou demonstrado pelo Nazismo, pois os crimes cometidos por esta forma de dominação suplantaram qualquer tipologia positivada. (SCHIO; PEIXOTO, 2012b, p. 290)

A legalidade que se baseia em elementos meramente abstratos é incapaz de coibir a violação *in concreto* dos Direitos Humanos. Diante disto, há a necessidade de que novas garantias sejam acrescidas às existentes, como se fossem cumulativas, permitindo que o espectro de proteção aos Direitos Humanos seja resguardado, como, por exemplo, a vida, a liberdade política, a igualdade, para não usar outros exemplos. A Autora, por sua vez, elaborou sua filosofia política a partir de diversos paradigmas. Um deles foi a análise dos relatos dos sobreviventes dos campos concentração, entre 1941 e 1944. Além deste, o julgamento de Eichmann, em 1963, permitiu que ela não somente coletasse mais elementos do funcionamento do corpo político do Regime Nazista, como ainda lhe deu a oportunidade de estar frente-a-frente com um agente responsável pela prática dos crimes praticados contra a humanidade. Estes crimes foram perpetrados diante de toda a comunidade internacional:

Existem numerosos relatos de sobreviventes. Quanto mais autênticos, menos procuram transmitir coisas que escapam à compreensão humana e à experiência humana – ou seja, sofrimentos que transformam homens em “animais que não se queixam”. (ARENDT, 1989, p. 489)

A partir desses relatos, é possível compreender o porquê de a Autora rotular não somente o Totalitarismo como algo que deve ser

compreendido para que não se repita no futuro, mas traz elementos que indicam que se trata de algo ilegítimo. Em sentido contrário, as instituições de justiça devem ser pautadas por ações legítimas. Da exegese realizada das obras da Autora, especialmente de *Origens do Totalitarismo*, *A Condição Humana* e *Eichmann em Jerusalém*, pode-se expor um elemento que é *conditio sine qua non* para que se tenha um Conceito de Justiça: a sua identificação com a legitimidade. Esta ideia não é nova, mas é recorrente os regimes políticos que simplesmente desconsideram a necessidade de respeito às leis. O Direito, a Lei e a Constituição são fundamentais para a instauração de um regime político legítimo. Isto não se passou com o Regime Nazista.

Em razão do grande número de Leis que se fizeram presentes desde a antiguidade, a relevância prática do Direito pode ser encontrada em fontes remotas, é necessária uma digressão sobre os mecanismos de legitimidade não somente nesse período, como também na modernidade e na contemporaneidade.

Na Grécia Clássica, especialmente a partir das elucubrações políticas engendradas pelos tragediógrafos, a importância da autoridade e do respeito à lei se faziam presentes em diversas tragédias. Talvez seja em *Antígona*, de Sófocles, onde a legitimidade da lei surge em um aspecto muito forte. Na peça, Creonte, regente de Tebas, funda-se na utilidade político-social da lei humana, é dizer, a lei criada pelos homens a partir da interpretação da lei natural. Antígona, ao contrário, contesta as ordens do Soberano com uma argumentação sustentada pelo direito natural. A descendente dos Labdácidas postulava pelo respeito ao direito divino, uma vez que Creonte havia negado o direito à sepultura ao seu irmão Polínicos, enquanto o havia permitido a seu outro irmão, Eteócles, os quais haviam cometido o fratricídio, relatado na tragédia *Sete contra Tebas*, de Ésquilo. A legitimidade, portanto, do ponto de vista em que a força do Direito deve se sobressair sobre o direito da Força, está no questionamento necessário acerca da maneira com que uma lei é elaborada.

A tensão entre a lei positiva e a lei natural e a sua importância para a legitimidade política do Direito é tratada por Arendt no seguinte fragmento: O seu desafio às leis positivas pretende ser uma forma superior de legitimidade que, por inspirar-se nas próprias fontes, pode dispensar

legalidades menores. (ARENDT, 1989, p. 514) Por legalidades menores, no contexto do Regime Nazista, entende-se a supressão da Constituição de Weimar pelas ordens de Hitler. Talvez o caso mais claro seja o reportado por Arendt quando do julgamento de Eichmann. Este estava julgado pela sua participação na “Solução Final dos Judeus”, orquestrada pelo Regime Nazista e aplicada de forma cirúrgica pela SS nos campos de concentração, locais estes em que se configurava o poder absoluto dos Nazistas. Estava-se diante de um Estado dentro de outro Estado, um deles erigido pela Constituição de Weimar e outro que simplesmente desconsiderou a existência da Constituição de Weimar, quando deixou de haver Leis. Em razão disto, o que deveria ser cumprido eram as ordens do Führer, que para os oficiais Nazistas bastava a sua palavra, eis que tinha força de lei (mas não era, formalmente, uma lei).

As perplexidades com as quais Arendt se deparou a partir da leitura dos relatos dos sobreviventes dos campos de concentração, entre 1941 e 1944, e o julgamento de Eichmann, em 1963<sup>9</sup>, ofereceram para a Autora elementos importantes sobre a organização do corpo político Nazista. Posteriormente a 1938, quando o Regime Nazista instituiu o Totalitarismo, a partir do que se chamava de “controle absoluto”, em um “Estado dentro de outro Estado”<sup>10</sup> continha elementos que o rotulavam, marcavam, estigmatizavam, para não citar outras qualidades abjetas, como injusto. Não havia o respeito aos Direitos Humanos em suas duas formas: (i) a biológica, ao se negar o Direito à vida<sup>11</sup>, com

<sup>9</sup> Arendt também fez uso de outras fontes, como os autos do Julgamento de Nuremberg, relatos de soldados da SS, do Exército Alemão e da GESTAPO.

<sup>10</sup> As atitudes do Regime Nazista não eram fundadas à Constituição de Weimar, mas os comandos linguísticos de Hitler, que tinham, para os membros do Partido, “força de lei”. O corpo político foi duplicado. Havia um Estado de Direito, de acordo com a Constituição de Weimar, e um segundo, de fato, que comandava o Estado e não respeitava sequer as suas próprias leis, “um Estado dentro de outro Estado”. Parece que apenas com este raciocínio pode-se compreender o que os Nazistas elaboraram, a ponto de haver uma Constituição em vigor desde 1919, sem ser considerada, e sequer revogada. A rigor, a Constituição de Weimar nunca deixou de ter coercibilidade, mas era preterida pelas ordens do Führer.

<sup>11</sup> Fernando Capez (2011, p. 21) exemplifica que a partir da Ordem de 9 de Março de 1943, apenas o aborto praticado por mulheres arianas era criminalizado, em razão do interesse na manutenção da “raça superior”. O aborto praticado por mulheres estrangeiras, mesmo que não prisioneiras, passou a ser permitido. Isso chamou a atenção do Autor, diante do fato de que o aborto era vedado pela Constituição de Weimar, por atentar contra a vida. Não obstante, em vista da finalidade utilitarista do Regime Nazista e do total desrespeito às leis, o aborto passou a ser permitido, como, inclusive, incentivado, mas apenas para as mulheres estrangeiras.

práticas como a eugenia positiva<sup>12</sup>, o extermínio em massa de seres humanos, que não ficou restrito aos judeus, mas que incluiu homossexuais, ciganos, testemunhas de Jeová, idosos senis, para não citar outros exemplos; e (ii) a abstrata, com a desconsideração da Constituição de Weimar (1919). Igualmente, os princípios constitucionais como o devido processo legal, o respeito à legalidade e à proporcionalidade e o direito à ampla defesa, eram desconsiderados, ainda que estivessem previstos na Constituição<sup>13</sup>. A Autora (ARENDDT, 2008b, p. 347), portanto, buscou compreender, e não apresentar soluções para os problemas causados pelo Totalitarismo<sup>14</sup>:

Para combater o totalitarismo, basta compreender uma única coisa: o totalitarismo é a negação mais radical da liberdade. No entanto, essa negação da liberdade é comum a todas as tiranias e não é de importância fundamental para compreender a natureza peculiar do totalitarismo. Contudo, quem não se mobiliza quando a liberdade está sob ameaça jamais se mobilizará por coisa alguma.

Essa negação da liberdade tinha como consequência a restrição a direitos fundamentais básicos. Não era permitido qualquer discurso que colocasse em dúvida os objetivos do Regime, em que o terror totalitário era o que animava o Regime Nazista e o Stalinista, pois, de acordo com o entendimento de Arendt (2008c, p. 328), o mister político era o de criar e de propiciar a manutenção de uma sociedade sem classes, tampouco nações, em que cada indivíduo poderia ser substituído por outrem a qualquer tempo, como que se aplicasse à teoria dos bens fungíveis<sup>15</sup> à categoria da pessoa humana, a superfluidade suplantava a

<sup>12</sup> A eugenia positiva tinha como objetivo propiciar a seleção eugênica na orientação aos casamentos e estimular a procriação dos casais considerados eugenicamente aptos para tal. Em outras palavras, separava-se os não aptos a fim de que não se permitisse a procriação de descendentes.

<sup>13</sup> “Um domínio legalmente irrestrito da maioria, uma democracia sem Constituição, pode ser muito formidável na supressão dos direitos das minorias e muito efetivo em sufocar o dissenso sem qualquer uso da violência. Mas isso não significa que violência e poder sejam o mesmo.” (ARENDDT, 2013, p. 58)

<sup>14</sup> Cf. Arendt (1989, pp. 339 e ss.), o Totalitarismo na Alemanha ocorreu entre 1938 e 1945.

<sup>15</sup> Conforme Caio Mário da Silva Pereira, os Bens Fungíveis são aqueles que podem ser substituídos por outrem da mesma espécie, quantidade ou qualidade. Como exemplo podemos citar os títulos de crédito (cheque, letra de câmbio e duplicata mercantil), o dinheiro em espécie, os valores mobiliários e os metais preciosos.

singularidade, é dizer, a própria vida dava lugar a algo indeterminado.

Posteriormente, entre 1933-1945, diversos crimes foram perpetrados, como o assassinato o extermínio em massa de Judeus e outras etnias, a violação ao direito de propriedade, a criação de um “Estado de Guerra Permanente”, a condenação à morte de alemães que se opunham ao regime, para não citar outros casos. Estes, ao tempo de sua realização, sequer haviam sido capitulados, em outras palavras, nenhum ser humano vivo ao tempo da “Solução Final”<sup>16</sup> poderia imaginar que algo sem precedentes, “a fábrica de mortes”, pudesse ocorrer, sendo que o Totalitarismo teve um modelo de Lei próprio:

A esta altura, torna-se clara a diferença fundamental entre o conceito totalitário de lei e de todos os outros conceitos. A política totalitária não substitui um conjunto de leis por outro, não estabelece o seu próprio *consensus iuris*, não cria, através de uma revolução, uma nova forma de legalidade. (ARENDR, 1989, p. 514)

Diante de um período em que os conceitos mais profícuos de vinculação da Lei ao Estado foram desconsiderados<sup>17</sup>, há um exemplo narrado na obra *Eichmann em Jerusalém* (1963), em que as palavras de Hitler, não tão-somente para Eichmann, como que para todos oficiais a serviço do Estado, eram elementos linguísticos normativos, em forma de lei, em que há força de lei mas, paradoxalmente, não havia lei. As mudanças das ordens vindas do Führer eram tão inconstantes, e incoerentes, que até mesmo os funcionários públicos ficavam em dúvida sobre qual era a regra que deveria ser cumprida. A Autora constatou que a privação da cidadania conduz à injustiça e que é elementar à Justiça a garantia de determinados Direitos, como, por exemplo, o Direito ao trabalho, à vida e à liberdade:

A privação fundamental dos Direitos Humanos manifesta-se, primeiro e acima de tudo, na privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz. Algo mais fundamental do que a liberdade e a *Justiça*, que são os Direitos do

<sup>16</sup> Nome atribuído ao processo de extermínio em massa, à fabricação de cadáveres, realizada pelo Regime Nazista.

<sup>17</sup> As vítimas do totalitarismo eram escolhidas de maneira aleatória. Não havia critérios de legalidade ou submissão do Estado à legalidade, seu julgamento foi arbitrário (Cf. ARENDR, 1989, p. 26).

cidadão, está em jogo quando deixa de ser natural que um homem pertença à comunidade em que nasceu, e quando o não pertencer a ela não é um ato de sua livre escolha, ou quando está numa situação em que, a não ser que cometa um crime, receberá um tratamento independente do que ele faça ou deixe de fazer. (ARENDDT, 1989, p. 330, Grifo nosso)

O que vincula uma organização política, que cometeu crimes sem precedentes, foi a “difundida [e falsa] noção de que lidamos nesse ponto com nada mais do que uma gangue de criminosos, conspiradores que cometerão qualquer crime, é dolorosamente equivocada”. (ARENDDT, 2004, p. 104)

O papel exercido pela Lei no Totalitarismo funcionou de forma satisfatória para Hitler e Stálin. Ao espalhar o medo e o terror, ainda que durante uma guerra, a legislação criou um ordenamento jurídico, que da mesma forma que os crimes cometidos durante o Regime Nazista, era sem precedentes:

Apenas no início do regime, entretanto, nos campos de concentração sob a autoridade das tropas de assalto, é que essas atrocidades tinham um objetivo político claro: espalhar o medo e abafar com uma onda de terror indizível todas as tentativas de oposição organizada. [...] Assim como não era permitido roubar, nem aceitar subornos. Ao contrário, como Eichmann devia insistir repetidas vezes, as diretrizes eram: “Injustiças desnecessárias devem ser evitadas”. E quando, durante o interrogatório policial, lhe foi sugerido que essas palavras soavam um pouco irônicas no trato com as pessoas que estavam sendo enviadas à morte certa, ele nem sequer entendeu do que o oficial encarregado das perguntas estava falando (ARENDDT, 2004, p. 104)

A questão moral de como o ordenamento jurídico passou a ser utilizado quando deu-se por conta que os fatos narrados por Eichmann, pelos sobreviventes dos campos de concentração, pelos oficiais e soldados, dentre outros, ocorreram no corpo político, “dentro da estrutura de uma ordem legal, e que a pedra fundamental dessa ‘nova lei’ consistia no comando ‘Matarás’ não o teu inimigo, mas pessoas inocentes [...]”. (ARENDDT, 2004, p. 105)

E Arendt continua a tratar do tema da seguinte forma:

Finalmente, deve-se compreender que, embora esses assassinos de massa agissem coerentemente com uma ideologia racista, antissemita ou pelo menos demográfica, os assassinos e seus cúmplices direitos muito frequentemente não acreditavam nessas justificações ideológicas; para eles, bastava que tudo acontecesse de acordo com a “vontade do Führer”, **que era a lei do país, e de acordo com as ‘palavras do Führer’, que tinham força de lei.** (2004, p. 105, Grifos nossos)

Durante o julgamento de Eichmann, Arendt narrou dois momentos em que o acusado afirmou que não importava de onde vinha uma determinada ordem, bastando que fosse uma palavra de Hitler:

“O que ele fizera era crime só retrospectivamente, e ele [Eichmann] sempre fora um cidadão respeitador das leis, porque as ordens de Hitler, que sem dúvida executou o melhor que pôde, possuíam ‘força de lei’ no Terceiro Reich.” (ARENDR, 1999, p. 35)

Para uma pessoa que se dizia ser respeitadora das leis<sup>18</sup>, portanto, bastava que viesse uma ordem que parecesse uma lei, ainda que sem um conteúdo jurídico legítimo, para que fosse cumprida, imediatamente:

Em Jerusalém, confrontado com provas documentais de sua extraordinária lealdade a Hitler e à ordem do Führer, Eichmann tentou muitas vezes explicar que durante o Terceiro Reich “as palavras do Führer tinham força de lei” [...], o que significava, entre outras coisas, que uma ordem vinda diretamente de Hitler não precisava ser escrita. (ARENDR, 1999, p. 165)

As Leis, na maioria dos casos, não surgem de um consenso, “é o apoio do povo que confere poder às instituições de um país, e esse apoio não é mais do que a continuação do consentimento que trouxe

---

<sup>18</sup> Não apenas Eichmann, mas todos os oficiais nazistas que cumpriam obedeciam as ordens de Hitler, poderiam se dizer, cidadãos respeitadores das leis – mas não de leis legítimas: As ordens do Führer tinham força de lei. Era desta maneira que não apenas Eichmann, como todos os oficiais do Terceiro Reich tratavam as ordens que lhes eram dadas. “Era assim que as coisas eram, essa era a nova lei [de um Estado em que os poderes estavam concentrados nas mãos de um só homem] da terra, baseadas nas ordens do Führer, tanto quanto podia ver, seus atos eram de um cidadão respeitador das leis.” (Arendt, 1999, p. 152)

as leis à existência.” (ARENDDT, 2013, p. 57) E é desse suporte, dessa ciência do povo de que existe a possibilidade de se legislar para que as leis sejam adequadas, garantidas e cumpridas (mediante a sua coercibilidade), pois a proporção adotada pelos Regimes Totalitários, de que tudo é possível, acarreta em injustiça, não em justiça.

A legitimidade é um adjetivo dado ao exercício do poder. É uma noção substantiva, a qual agrega valores ético-políticos, crenças, ideologias, convicções e princípios valorativos, formando um lugar comum para a Justiça<sup>19</sup> e o Direito, cujo ponto de referência é consenso da humanidade em torno de uma prescrição de direitos fundamentais. Ocorre que ao se implantar um regime jurídico cujas formalidades para a elaboração de uma lei (a sua aprovação pelo poder legislativo e a possibilidade de haver o controle de constitucionalidade por parte do poder judiciário) simplesmente não existem, a legitimidade jurídica passa a ser substituída por algo que lhe substitua, mas que mantenha, aparentemente, a sua substância fundamentada na coercibilidade, na abstração de que uma lei deve ser seguida por todos, sob o risco de quem não a cumpra vir a ser sancionado. A opção do Totalitarismo foi pelo terror.

Num Regime Totalitário, portanto, a legitimidade dá lugar ao terror, as instituições jurídicas são suplantadas pela ideia de que tudo é possível de ser praticado, pois foram nos campos de concentração (cf. Arendt, 1989, p. 488), que o Regime Nazista de Hitler provou que tudo era possível quando as “suas” leis suplantassem as leis estabelecidas anteriormente. “Os campos são a verdadeira instituição central do poder organizacional totalitário.” (ARENDDT, 1989, p. 489) Nestes, para o restante da população, havia uma rede de segredos. O “Estado de Fato” criado pelos Nazistas era quase que inacessível a quem quisesse saber o que ocorria na estrutura interna do partido, logo poucas pessoas tinham acesso ao que se passava dentro dos campos, pois não havia, no Totalitarismo, oposição ao que o Regime Nazista praticava

---

<sup>19</sup> A lei totalitária não havia sido formulada para proteger o justo do injusto, ou dar a cada um o que é seu na medida da proporcionalidade dos seus direitos: “Em outras palavras, a lei da matança, a lei pela qual os movimentos totalitários chegaram ao poder, continua de fato a ser a lei dos próprios movimentos; e isso não se alteraria mesmo que ocorresse a coisa mais improvável do mundo, a saber, que eles atingissem seu objetivo de submeter toda a humanidade.” (ARENDDT, 2008c, p. 329)

ou deixava de praticar. Arendt (1989, p. 490), explicou este mecanismo da seguinte maneira:

O terror extraordinariamente sangrento durante a fase inicial do governo totalitário atende realmente ao fim exclusivo de derrotar o oponente e de impossibilitar qualquer oposição futura; mas o terror total só é lançado depois de ultrapassada essa fase inicial, quando o regime não tem nada a recear da oposição.

O que movia o Totalitarismo a praticar não exclusivamente os atos citados pela Autora, mas outros, os quais incluíam um complexo de violência política, era essa liberdade política de impor de maneira ilegítima qualquer édito, decreto ou ordem, os quais, por mais absurdos que poderiam ser, eram seguidos à risca pelos seus oficiais. Isso chamou a atenção de Arendt (cf. 1999, p. 252), pois o que a imagem que retratou do julgamento de Eichmann não ser de um homem bruto, mas sim de um sujeito comum, que se dizia cumpridor das leis, mas que serviu tão bem no papel de oficial do Regime Nazista, como no de prisioneiro, conquanto a sua capacidade de pensar ou, como queria Arendt, sua total incapacidade de realizar pensamentos e considerações morais forçavam à prática de discursos simples, banais, como quando de sua execução, ele, um ateu declarado, disse “Viva a Alemanha, viva a Áustria, viva a Argentina. Nos encontraremos em breve”. Ela, por sua vez, ao estar diante de um sujeito aparentemente insignificante fez um relato da banalidade do mal.

Junto da legitimidade, há de se fomentar a Legalidade, que é o respeito de um Regime Político às leis instituídas antes do mesmo ascender ao poder. São preponderantemente os elementos jurídicos de natureza política que garantem uma eleição pelo voto direto, secreto, universal e periódico, a renovação do Parlamento e a oxigenação do Poder Executivo, com eleições periódicas. Se não há apreço pela legalidade, em outras palavras, por tudo aquilo que compõe o corpo jurídico e que foi instituído antes do novo corpo político chegar ao poder, não há como se prezar pela garantia dos direitos fundamentais, da dignidade da pessoa humana e das instituições fundamentais à justiça. Estas compreendem o Poder Judiciário, o Ministério Público, a Advocacia de Estado (Advocacia Geral da União e Procuradorias), exercício

da Advocacia (em acordo com o disposto nos Colégios de Advogados), as Defensorias Públicas e a preservação da ordem constitucional por uma corte constitucional, a qual é de natureza híbrida, assumindo tanto funções jurisdicionais como políticas.

Nos EUA, a fim de contextualizar o Direito de se buscar em todas as instâncias que os atos de Estado sejam legítimos ou, em caso contrário, se ilegítimos, reparados, vale salientar que apenas em 1803 o Poder Judiciário veio a ser tido como independente a partir do famoso caso *Marbury vs. Madison*.<sup>20</sup> A legitimidade e a constitucionalidade dos atos são desígnios para a concretização de um conceito de justiça, e no presente texto são como que dois lados de uma mesma moeda, pois na a legitimidade de uma Lei é outorgada ou por uma Lei que lhe é anterior ou por uma Lei hierarquicamente superior, que é o caso da Constituição.

Ao se formular uma hipótese de justiça como equidade, cujo o fundamento de qualificação de uma norma jurídica está presente na legitimidade, há de se buscar de outro item fundamental: a legalidade. Esta é a existência de princípios, geralmente inscritos na Constituição, que permitem ao indivíduo fazer ou deixar de fazer aquilo que quiser, salvo em virtude da Lei. Os direitos de liberdade, igualdade e propriedade são os mais comuns quando se trata do princípio da legalidade. Os mandamentos legais como: não há crime sem Lei anterior que o preveja, todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direi-

---

<sup>20</sup> Em 1800, John Adams foi derrotado por Thomas Jefferson no colégio eleitoral e assim sagrou-se o terceiro presidente dos EUA. Antes da posse de Jefferson, Adams nomeou uma série de novos funcionários públicos, inclusive alguns membros do poder judiciário, como foi o caso de William Marbury. Em razão da transição entre os dois presidentes, Marbury não foi diplomado pelo governo de Jefferson e assim não assumiu o cargo para o qual havia sido nomeado. O Chefe de Estado de Jefferson, James Madison, se recusou a nomear Marbury, sob o pretexto de que ele não tinha o direito de petição. Marbury recorreu ao poder judiciário, via *Writ of Mandamus*, o que é semelhante ao Recurso de Amparo presente no art. VIII da Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, e ao Mandado de Injunção, presente na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. O processo foi conduzido pelo Justice John Marshall, o qual, entendeu que o Poder Executivo, ainda que tivesse praticado um ato ilegítimo, só poderia repará-lo por si só, pois a lei que permitia ao Poder Judiciário o poder de rever os atos de governo era inconstitucional. Apesar de Marbury não haver logrado sucesso, o raciocínio do Juiz Marshall é até hoje um paradigma para o Estado de Direito, pois é lícito ao Poder Judiciário recusar-se a aplicar leis que, por meio de procedimentos próprios, inconstitucionais. (Anotações pessoais realizadas na Disciplina de Teoria Geral do Estado, ministrada pelo Prof. Dr. Ruy Brasil Barbedo Antunes, no segundo semestre do ano de 2002, no Curso de Direito da UCPel)

tos, toda pessoa tem o direito de ser e em todos os lugares, reconhecida como pessoa perante a Lei são alguns dos pressupostos básicos da legalidade. O Direito, a Lei e a Constituição, se não preverem a existência de exigências de legalidade, passam a agir contra os interesses dos indivíduos. Nesse sentido, Arendt argumenta que:

A esta altura, torna-se clara a diferença fundamental entre o conceito totalitário de lei e de todos os outros conceitos. A política totalitária não substitui um conjunto de leis por outro, não estabelece o seu próprio *consensus iuris*, não cria, através de uma revolução, uma nova forma de legalidade. (ARENDR, 1989, p. 514)

A Lei vigente à época do Totalitarismo não continha uma exigência fundamental de legitimidade: ter sido apresentada, votada e discutida por um Parlamento eleito democraticamente, pelo contrário. A força da lei estava presente no que era “ditado” pelo Führer e isto estabelece num um direito legítimo, senão autoritário. Igualmente, não há justiça se esta não estiver vinculada à ética da responsabilidade. A conexão entre o pensar e a realidade deve ser observada, pois há uma necessidade de que limites sejam postos para que os abusos políticos, tal qual os perpetrados durante o Regime Nazista, não se repitam, pois é esse que, conforme Schio (2012a, p. 166), o sujeito com o seu impulso de agir, indicando-lhe aquilo que é correto, afasta-se de vir a praticar o “mal banal”<sup>21</sup>, caracterizado pela superficialidade, pelo uso constante de clichês e lugares comuns e por uma total incapacidade de pensar. Dada importância da ética da responsabilidade para a formulação de um conceito de justiça a partir do pensamento arendtiano.

O Regime Nazista fez uso dessa indistinção entre os indivíduos. Ao instituir o seu corpo político em um processo que levou ao Totalitarismo, entre 1933-1938, institui-se um mundo fictício pela ideia de um “Estado de Fato” que suplanta, e coexiste, com um Estado de Direito (Constituição de Weimar de 1919). Na Filosofia Política, desenvolvida

<sup>21</sup> “Por *banal* Arendt entende a superficialidade no agir causada pela ausência de pensamento, pela incapacidade de reflexão, ou seja, ela caracteriza a banalidade, nesse momento, como sendo a *des-presença* da consciência. O ‘banal’ ocupa o espaço que é comum, do que é tido como usual e normal pelo grupo de convívio. Ele é a forma adotada pelo mal, tornando-o um fenômeno trivial e fazendo-o costumeiro e habitual. O ‘banal’ dissocial ao agente das ações do ato praticado. (SCHIO, 2012a, p. 69, Grifos da Autora)

pela Autora, cujo conceito de Justiça é Equitativo, a relação entre Lei, Direito e Estado é o elemento principal para a compreensão correta da elaboração das Leis e da sua aplicação, que deve ser legítima. Há uma importante relação entre os diversos papéis que o indivíduo exerce na *vita activa* (composto por labor, trabalho e ação) e pelo querer, pensar julgar, que são atividades fundamentais da vida contemplativa.

A fim de garantir que isso ocorra, um conceito de Justiça deve se guiar pela ética da responsabilidade, a qual não é normativa, bem como não é restritiva. O que a torna relevante é que “essa ética, então, não é normativa, pois não expõe as regras a serem seguidas, ou os imperativos a serem observados dedutivamente”. (SCHIO, 2012a, p. 166) A fim de expor que o conceito de Arendt é o equitativo, baseado em Aristóteles, para o qual ética e política estão unidas, que a Lei e a justiça têm relação com a ação humana, em conjunto, em comunidade, a qual precisa de limites, isto é, éticos, de uma ética da responsabilidade.

Foi, portanto, o Totalitarismo alemão que incitou Arendt a se dedicar ao estudo por parte de Arendt de uma série de fenômenos que culminaram no Estado Totalitário, dentre eles pode-se citar o racismo, o anti-semitismo, o declínio do Estado-nação e o imperialismo. A grande diferença entre o que se deu no passado e o que se passou entre os anos de 1930-1953 (da instalação do Totalitarismo na Rússia, por Stálin, até a sua morte, mas período este que congregou a ascensão e a queda de Adolf Hitler, de 1933 até 1945, foi que nunca antes um corpo político logrou êxito em aniquilar toda e qualquer forma de oposição, instituir um controle absoluto sobre todos os seres humanos, lhes negando as suas liberdades individuais, a sua cidadania e o “Direito a ter Direitos, que para a Autora se tratava da *prima facie* dos Direitos do Homem.

## REFERÊNCIAS

ARENDRT, Hannah. *As Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. 10ª Reimpressão. São Paulo: Cia. Das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Trad. Denise Bottmanm. Belo Horizonte: UFMG, 2008c. pp. 320-329.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Antônio Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

- DWORKIN, Ronald. *O Império do Direito*. 2 Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Levando os Direitos a Sério*. Trad. Nelson Boeira. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FERRAJOLI, Luigi. *Direito e Razão*. Trad. Luiz Flávio Gomes; Fauzi Chokur. 2 Ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2006.
- KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. Trad. João Baptista Machado. 6 Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- HART, Herbet. *The Concept of Law*. Londres: Oxford, 1997.
- RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. 3 Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- ROSS, Alf. *Direito e Justiça*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2000.
- SCHIO, Sônia. *Hannah Arendt: História e Liberdade – da Ação à Reflexão*. 2 ed. Porto Alegre: Clarinete, 2012a.
- \_\_\_\_\_; PEIXOTO, Cláudia. O Conceito de Lei em Hannah Arendt. *ethic@*. Florianópolis, v. 11, n. 3, p. 289 – 297, Dez. 2012b.

# Os refugiados enquanto exceção biopolítica contemporânea no pensamento de Hannah Arendt e Giorgio Agamben

Ana Paula Silva Pereira

*UFPB*

“Somos ainda hoje uns desterrados em nossa própria terra.”  
Sérgio Buarque de Holanda

Tanto Arendt quanto Agamben criticaram, cada um ao seu modo, o caráter supostamente universal dos direitos humanos. A crítica de Arendt diz que a cidadania é algo fundamental para a garantia dos direitos humanos e que essa é uma condição que inviabilizava o acesso dos grupos de apátridas e dos refugiados aos direitos básicos, que sempre foram considerados universais pela tradição jusnaturalista, pois, esses grupos haviam perdido o que ela chamou de “direito a ter direitos”. Agamben por sua vez considera que cada um de nós pode vir a ser privado dos nossos direitos e que mesmo a democracia na qual vivemos carrega em si resquícios de um estado de exceção permanente, e que não é preciso viver num regime totalitário ou de exceção para nos depararmos com os abusos de um sistema autoritário que coloca os seus oponentes na frágil situação da “vida nua”.

## 1. A CRÍTICA DE HANNAH ARENDT AOS DIREITOS HUMANOS E O DIREITO A TER DIREITOS DOS REFUGIADOS<sup>1</sup>

A crítica de Hannah Arendt aos direitos humanos tem como foco central a questão do caráter universalista dos mesmos, que é uma controvérsia até hoje entre os estudiosos do tema. É importante destacar que Arendt não utiliza o tema dos direitos humanos, em nenhuma de suas obras, como foco principal de suas pesquisas, e que não existe nos livros da autora um desenvolvimento sistemático no que diz respeito às questões dos direitos humanos. Contudo, ela irá aproximar-se do tema sempre para denunciar as violações que os Estados<sup>2</sup>, em especial os Estados totalitários, cometem contra alguns indivíduos e grupos de indivíduos, alegando que sem a disposição do Estado para garantir tais direitos eles não passariam de uma retórica vazia; pois, sabemos o que esses direitos garantem, porém, quando ficamos em situação de exceção perderíamos, por assim dizer, o nosso direito a ter direitos e com eles perdemos também a nossa garantia aos direitos humanos. Outro fato que merece ser mencionado é o de que a filósofa escreveu sobre os direitos humanos quando estava em situação de apátrida, como judia alemã que havia perdido a sua cidadania desde 1935, ela tinha consciência de que sua vida estava constantemente ameaçada e sabia o grau de vulnerabilidade a que estava exposta.

Os exemplos utilizados por Arendt para personificar a fragilidade daqueles que argumentam que os direitos humanos seriam universais é justamente o exemplo dos apátridas e refugiados, daqueles que em sua época seriam os grupos de indivíduos mais vulneráveis a sofrer violações, pois, a própria condição em que se encontravam já era por excelência uma violação aos direitos humanos.

---

<sup>1</sup> Uma primeira versão desse trabalho foi publicada na minha dissertação de mestrado, intitulada *A crítica de Hannah Arendt à universalidade vazia dos Direitos Humanos: o caso do "refugio da terra"* (2014)

<sup>2</sup> Hannah Arendt denunciou também as violações aos direitos humanos cometidas pelos Estados democráticos, contudo, no nosso texto, trataremos apenas das questões que dizem respeito ao totalitarismo. Sobre as violações de direitos humanos cometidas pelos Estados Unidos na Guerra do Vietnã ver o texto: ARENDT, Hannah. *A mentira na política: considerações sobre os documentos do Pentágono*. In: Crises da República. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004. p. 9-48.

No fundo, o que Arendt afirma em todo o seu histórico de crítica aos direitos humanos é que o fundamental para se ter acesso a tais direitos é ter a posse de uma cidadania, sem ela nós perderíamos o nosso “direito a ter direitos” e por conseguinte o nosso acesso aos direitos humanos. O que nos remete a uma antinomia que é a da proclamação de direitos humanos universais e a cidadania como condição indispensável para se ter acesso a esses direitos. A questão então seria a da cidadania *versus* humanidade. Como os direitos humanos são considerados desde a sua fundação como direitos universais a única coisa necessária para a garantia de tais direitos deveria ser a condição de sermos humanos. Contudo, o que Arendt alegou a mais de sessenta anos atrás, diante do contexto do pós-guerra foi que os direitos “universais” não passavam de uma pilhéria ou de uma “retórica vazia” ante o que estava acontecendo com os judeus, as minorias étnicas e o grande número de refugiados, que em busca de um novo lugar para reconstruir as suas vidas, sentiam-se sem lar e julgavam ter perdido o seu lugar no mundo, pois, não pertenciam mais a lugar algum.

Os Direitos do Homem, supostamente inalienáveis, mostraram-se inexequíveis – mesmo nos países cujas constituições se baseavam neles – sempre que surgiam pessoas que não eram cidadãos de algum Estado soberano. A esse fato, por si já suficientemente desconcertante, deve acrescentar-se a confusão criada pelas numerosas tentativas de moldar o conceito de direitos humanos no sentido de defini-los com alguma convicção, em contraste com os direitos do cidadão, claramente delineados. [...] O que era sem precedentes não era a perda do lar, mas a impossibilidade de encontrar um novo lar. De súbito revelou-se não existir lugar algum na terra aonde os emigrantes pudessem se dirigir sem as mais severas restrições, nenhum país ao qual pudessem ser assimilados, nenhum território em que pudessem fundar uma nova comunidade própria. Além do mais, isso quase nada tinha a ver com qualquer problema material de superpopulação, pois não era um problema de espaço ou de demografia. Era um problema de organização política. Ninguém se apercebia de que a humanidade, concebida durante tanto tempo à imagem de uma família de nações, havia alcançado o estágio em que a pessoa expulsa de uma dessas comunidades rigidamente organizadas e fechadas via-se expulsa de toda a família das nações. (ARENDR, 2009, p. 327)

Longe de ser destrutiva, a crítica de Hannah Arendt aos direitos humanos possui um caráter de reconstrução<sup>3</sup>. Em busca não dos fundamentos, mas, da garantia efetiva de que todas as pessoas humanas deveriam ter preservadas a sua integridade física e política sendo portadores, deste modo, de uma *dignidade humana*, Arendt, associa a noção de dignidade, herdada do pensamento kantiano, à do que ela chama de *direito a ter direitos*. Se fosse preciso postular um fundamento para os direitos humanos, este fundamento seria o de que todos os seres humanos devem ter a sua dignidade respeitada e preservada. E era justamente isso que os regimes totalitários retiravam de suas vítimas, o direito a ter direitos, com a cidadania retirada, os judeus e todos os outros grupos perseguidos pelo nazismo ficavam diante de uma situação de desproteção total. Perder a cidadania é ficar a mercê de uma vida desprotegida, onde o direito não tem mais poder sobre o indivíduo, ficar em situação apátrida, sem cidadania e sem nenhum ordenamento jurídico a que possa reclamar; consiste então na perda da própria dignidade humana e com ela vai-se junto o direito a ter direitos.

O conceito de dignidade humana em Arendt aponta para o conceito de juízo. Porém, diferente das tradições Modernas a capacidade de julgar, segundo a autora, não deve ser colocada nas mãos de um ser soberano (Deus), o julgar arendtiano está diretamente relacionado com a nossa capacidade de linguagem que, segundo ela, é a nossa fonte de sustentação no mundo comum e é o que deveria nos inserir em uma comunidade. A dignidade humana estaria, portanto, relacionada com a nossa capacidade de agir em conjunto. Desta maneira, ao nos depararmos com situações de inexistência de um mundo comum, o que deveria nos proteger seria a existência dos direitos humanos que seria o responsável pela garantia do nosso direito a ter direitos, entretanto, como já falamos anteriormente, o acesso ao direito a ter direitos, em Arendt, só se dá mediante ao acesso a cidadania.

Nesse horizonte, ganha importância a vinculação entre juízo e dignidade humana e a crítica arendtiana aos direitos humanos presente em *Origens do Totalitarismo*, pela tendência a pautarem-se numa concepção abstrata de humanidade e isso incidir numa

---

<sup>3</sup> Sobre o caráter reconstutivo dos direitos humanos na obra de Arendt, ver o importante livro: LAFER, Celso, *A reconstrução dos direitos humanos- um diálogo com Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

prática que reduz os direitos humanos a direitos civis: o direito a propriedade, a vida, ao trabalho etc. O humanismo abstrato leva à piedade e não ao respeito, segundo Arendt, a categoria correta para se pensar a solidariedade. A partir da ideia de juízo, ganha sentido a reinvidicação arendtiana exposta em *Origens do Totalitarismo* de que os direitos humanos fossem tomados como direitos públicos, cuja base seria a ideia de “direito a ter direitos”, isto é, os homens devem ser respeitados não apenas como seres biológicos, mas como cidadãos, seres livres, capazes de agir e julgar. Sem pertencer a uma comunidade e sem nela deter poder, não há dignidade. Direitos humanos sem possibilidade real de participar e decidir sobre o destino comum tornam-se vazios, meros instrumentos propagandísticos para os governos. Para Arendt, os direitos humanos não precisam de uma justificação abstrata, pois nessa os homens são concebidos como mudos, incapazes de escolher e agir. A capacidade de julgar por si mesmo dá aos homens um teor de dignidade imanente que não se verifica em nenhum outro ser e faz com que se dispense o atrelamento a qualquer outra dimensão ou critério para que se justifique a dignidade humana. Atrelados à concepção de juízo, os direitos humanos passam a ser de homens-cidadãos, seres dotados de autonomia, e não de animais humanos, meros seres de necessidade. Evidentemente é mais fácil incluir a proteção ao animal humano, ao homem como ser de necessidade, na perspectiva do homem-cidadão, do que alcançar e proteger o homem como cidadão nos direitos humanos concebidos abstratamente. (AGUIAR, 2006, p. 281-282)

Kant, principal inspiração de Arendt para o desenvolvimento do seu conceito de dignidade, não foi o primeiro filósofo<sup>4</sup> a problematizar o tema da dignidade humana, mas sem dúvida foi um dos maiores. Em sua *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) definiu o conceito de dignidade humana associando-o a noção de racionalidade que só os seres humanos possuem. O autor afirmará que:

---

<sup>4</sup> O primeiro filósofo a escrever sistematicamente sobre o tema da dignidade humana foi o italiano Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) em sua famosa *Horatio de hominis dignitate* (1480) ele já colocava a base do conceito de dignidade humana estaria relacionada ao livre-arbítrio humano, que seria desenvolvido posteriormente por Kant e toda uma tradição de filósofos políticos que o procedeu.

No reino dos fins tudo tem ou um **preço** ou uma **dignidade**. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como *equivalente*; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e, portanto não permite equivalente, então ela tem dignidade (KANT, 2008, p.81).

E complementarmente explicando que é a moralidade, e a capacidade de agir moralmente, que faz com que a humanidade seja fim em si mesma, que está diretamente relacionada com a dignidade. Mais que um conceito, a dignidade é acima de tudo um valor moral, e como tal, possui a característica de ser inexaurível, ou seja, sempre podemos ter mais dignidade. (ALMEIDA, 2010. p.311).

Ora a moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois só por ela lhe é possível ser membro legislador no reino dos fins. Portanto a moralidade, e a humanidade enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade. (KANT, 2008, p.81).

Diante da diversidade de culturas, era praticamente impossível chegar a um acordo no que diz respeito aos fundamentos dos direitos humanos; porém, depois da segunda guerra mundial, fazia-se necessário de que todos os países entrassem em acordo com relação à garantia de direitos básicos que tomavam como base o conceito de dignidade humana de Kant. Portanto, em 1948 um grupo de filósofos, sociólogos, diplomatas, intelectuais e juristas, escreveram a Declaração Universal dos Direitos Humanos.

A diversidade cultural, apontada como uma barreira para que se acordasse um fundamento para os direitos humanos é também utilizada para justificar sua possível universalidade. Respeitando as diferentes culturas existentes, percebemos que após os horrores dos campos de concentração, onde milhões de pessoas foram assassinadas, alguns direitos deveriam ser resguardados a todos os povos. Os direitos humanos serviriam para que fosse possível garantir o nosso *direito a ter direitos*, tão solicitado por Arendt. A universalidade dos direitos humanos pode ser encontrada hoje no que cerne a garantias de direitos àqueles cidadãos que se sentem vulneráveis dentro de suas próprias culturas. Como podemos observar diante dos exemplos de mulheres que são

condenadas à morte por apedrejamento em países de cultura árabe, tais como o Afeganistão, Irã, Nigéria e Sudão; nestes países a pena de morte por apedrejamento está diretamente relacionada aos crimes de adultério e de homossexualismo. O fato de que hoje a situação dessas mulheres consegue chegar até outros países, aonde elas irão possivelmente conseguir o direito humano ao asilo por perseguição, bem como o também direito humano de não serem submetidas a tratamento cruel ou degradante, já demonstra que mesmo diante de culturas tradicionais é possível a indignação diante de certas práticas e que todos aqueles cidadãos que pertencem a essas culturas e se sintam prejudicados ou perseguidos por elas devem ter os seus direitos resguardados. Porém, o direito de asilo nem sempre é respeitado, pois ele depende de que outro país esteja disposto a conceder esse direito, e o que pode parecer simples em casos individuais pode transformar-se num verdadeiro tormento quando grupos de milhões de pessoas precisam retirar-se de sua terra natal em busca de refúgio em outros países.

A autora acredita que não há como obrigar os Estados a aceitarem refugiados em seus territórios sem que com isso fira a sua soberania estatal, bem como também não podemos deixar esses grupos de pessoas, apátridas e refugiados, sem nenhuma proteção e abandonados a própria sorte migrando de um país para o outro. Ficamos, portanto, diante de uma dicotomia onde hora podemos ferir o direito de soberania estatal e hora podemos ferir os direitos humanos de grupos inteiros.

Ainda sobre a dicotomia que envolve soberania estatal e direitos humanos, Guilherme Assis de Almeida diz que: “A abordagem da proteção dos direitos humanos como tema global e transfronteiriço, e não como assunto interno dos Estados soberanos, coloca em cheque a lógica de funcionamento do Estado soberano” (ALMEIDA, 2010, p.314). E Bianchi acrescenta:

Os dois polos opostos do espectro são evidentes. De um lado, coloca-se o princípio da soberania com seus muitos corolários do outro, a noção de que os direitos humanos fundamentais deveriam ser respeitados. Enquanto o primeiro princípio é a mais organizada comunidade de estados iguais e independentes, a segunda visão representa a emergência de valores e interesses [...] que transpassam profundamente preceitos tradicionais da soberania do estado e de não interferência em assuntos internos de outros estados. (BIANCHI, 1999, p.260).

A situação de apátridas e refugiados colocados à margem da sociedade representou para Arendt uma fonte de inquietação filosófica. As pessoas que simplesmente perdiam sua cidadania ou eram obrigadas a refugiar-se em outro país, sem ser, desse modo, assimiladas nesse novo território e sem poder voltar para o seu território de origem, de onde já haviam fugido por serem indesejados. Assim, elas sentiam-se constantemente ameaçadas por não possuírem mais um lugar onde pudessem se sentir em casa no mundo. Eis uma das constantes do século XX que diante de duas guerras mundiais, além das muitas guerras civis, colocou milhões de pessoas na situação de refugiados e muitas outras na situação de apátridas.

Mas, como podemos dizer que esses apátridas e refugiados eram uma constante apenas no século passado, se todos os dias, ainda hoje, pessoas continuam fugindo de seus países para refugiar-se em outro lugar? Ora, mesmo após o término da Segunda Guerra, as guerras civis continuaram a existir no mundo. Neste caso, faz-se necessária uma distinção entre apátridas e refugiados.

Os **apátridas**, termo frequentemente utilizado para identificar os judeus do período do Terceiro Reich, são aqueles indivíduos que perderam a sua cidadania, ou a sua naturalização, ou seja, eles não pertencem mais a nenhum Estado-Nação e, portanto, ninguém tinha jurisdição sobre eles. Já os **refugiados** são aqueles que fugiram para outro país, ou então foram expulsos do seu país de origem, sendo obrigados a buscar abrigo em outro território. É muito comum, ainda hoje, encontrarmos refugiados seja por motivos políticos ou por conta das guerras civis<sup>5</sup>.

A crítica de Arendt aos direitos humanos consiste em afirmar que os tais “direitos inalienáveis” nunca foram eficazes na proteção

---

<sup>5</sup> Atualmente, o caso mais emblemático no que diz respeito a refugiados é o dos refugiados sírios, que por conta da guerra civil instalada na Síria a partir das revoltas que ficaram conhecidas como Primavera Árabe, em 2011, enfrentam a difícil situação de ter de sair do seu país para fugir do conflito armado que tem matado milhares de sírios. O Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) estima que o número de refugiados sírios já conta com quase sete milhões, desses mais de um milhão está refugiado no Líbano, país que tem o maior número de refugiados sírios. Com estes números, a Síria lidera o ranking mundial de deslocamentos forçados da atualidade. O relatório recente da ONU (2013) fala em mais de 51 milhões de refugiados no mundo, número nunca visto desde o final da segunda guerra mundial.

nem de apátridas, nem de refugiados. Com efeito, os direitos que defendemos como inalienáveis em nossa sociedade, demonstram não passar de uma retórica vazia em outras sociedades.

Nenhum paradoxo da política contemporânea é tão dolorosamente irônico como a discrepância entre os esforços de idealistas bem intencionados, que persistiam teimosamente em considerar ‘inalienáveis’ os direitos desfrutados pelos cidadãos dos países civilizados, e a situação de seres humanos sem direito algum. Essa situação deteriorou-se, até que o campo de internamento – que, antes da Segunda Guerra Mundial, era exceção e não regra para os grupos apátridas – tornou-se uma solução de rotina para o problema domiciliar dos ‘deslocados de guerra’. (ARENDR, 2009, p.312)

As consequências que as guerras do século XX nos trouxeram foi a de pessoas que por viverem em situação apátrida, marginalizadas na sociedade eram sempre tidas como criminosas em potencial. Os apátridas poderiam chegar a ser presos sem nunca terem cometido crime algum. Pois, “sem direito à residência e sem o direito de trabalhar, tinha, naturalmente, de viver em constante transgressão à lei.” (ARENDR, 2009b, p. 319).

Arendt afirma ainda que se pode perceber se uma pessoa foi excluída dos direitos humanos ao lhe perguntarmos se para melhorar a sua posição legal seria melhor cometer um pequeno crime. O crime, que sempre foi uma exceção à lei, se configurava, no caso dos apátridas, como a possibilidade de, mesmo na qualidade de transgressores, se igualarem aos outros cidadãos. Afinal, ao transgredirem a lei, os apátridas passam a serem protegidos por ela. Como afirma Hannah Arendt em seu livro *Origens do Totalitarismo*:

Mesmo que não tenha um vintém, pode agora conseguir advogado, queixar-se contra os carcereiros e ser ouvido com respeito. Já não é o refugo da terra: é suficientemente importante para ser informado de todos os detalhes da lei sob a qual será julgado. Ele torna-se pessoa respeitável, (ARENDR, 2009, p.320).

O fato é que qualquer sentença seria insignificante diante da iminência de uma possível deportação, pois à medida que a quantidade

de refugiados e apátridas crescia nos limites de suas fronteiras, os países ocidentais só conheciam duas medidas válidas para esses casos: a repatriação ou a naturalização.

Cabe destacar que nenhum desses dois “remédios”, para a situação dos refugiados e apátridas, que chegavam aos milhares em todos os países, durante o período da segunda guerra mundial, funcionava mais, visto que a **naturalização** era considerada uma medida arriscada, pois, em muitos países, a pessoa que se naturalizava perdia sua cidadania original e corria o risco de ser desnaturalizada, passando, portanto, para a condição de apátrida. A **repatriação** também se figurava como um grande problema, pois os países de origem não queriam receber aqueles a quem já havia expulsado, e quando os aceitavam de volta era meramente para puni-los. Como podemos notar neste trecho de Arendt:

O cancelamento de naturalização ou a introdução de novas leis que obviamente abriam o caminho para a desnaturalização em massa destruíram a pouca confiança que os refugiados ainda pudessem ter na possibilidade de se ajustarem a uma vida normal; se a assimilação a um novo país havia, no passado, parecido um tanto vergonhosa e desleal, agora era simplesmente ridícula. A diferença entre um cidadão naturalizado e um residente apátrida não era suficientemente grande para justificar o esforço de se naturalizar, pois o primeiro era frequentemente privado de direitos civis e ameaçado a qualquer momento com o destino do segundo. As pessoas naturalizadas eram, em geral, equiparadas aos estrangeiros comuns, e, como naturalizado já havia perdido sua cidadania anterior, essas medidas simplesmente ameaçavam tornar apátrida um outro grupo considerável. (ARENDDT, 2009, p.319).

A grande questão filosófica que está por trás da crítica de Hannah Arendt aos Direitos Humanos é a de que com o deslocamento dos direitos do cidadão para os direitos do homem, poder-se-ia, contraditoriamente, admitir direitos humanos universais e promulgar leis contra estrangeiros. Desde a proclamação dos Direitos do homem e do cidadão, durante a Revolução Francesa, acreditou-se que os tais direitos possuiriam um caráter universalista e que, portanto, serviriam para a proteção de todos aqueles que eram humanos e cidadãos. A particularidade que ocorreu na primeira metade do século XX, foi a de

grupos inteiros de indivíduos que sim, eram seres humanos, mas, que não eram cidadãos de nenhum Estado.

Essa situação que vem desde antes da Primeira Guerra Mundial possibilitou, e tem possibilitado, que levando em consideração a soberania dos países, nem mesmo os direitos humanos universais podem interferir nos ordenamentos jurídicos de cada país. Mesmo hoje, com a criação da ONU, não há quem possa interferir diretamente nas violações de um país aos direitos humanos. A ONU possui o caráter consultivo e como tal ela pode enviar tropas aos países que julgue estar desrespeitando os direitos humanos. De modo que, com a criação da ONU, criou-se também um novo tipo de guerra, as chamadas *guerras humanitárias*.

A situação a que apátridas e grupos minoritários foram submetidos durante o século XX, levou Arendt a se questionar acerca de direitos humanos, realmente, inalienáveis. Pois a condição dos apátridas não era coberta por nenhum ordenamento jurídico, nem mesmo pelo direito de asilo. A única coisa que restava a esses indivíduos era o fato de que ainda eram humanos. Porém, os chamados direitos humanos só se revelaram eficazes para aqueles indivíduos que já possuíam algum direito. Como podemos notar neste trecho de Arendt:

Aqueles a quem haviam escolhido como refugio da terra – judeus, trostkistas etc. – eram realmente recebidos como o refugio da terra em toda parte; aqueles a quem a perseguição havia chamado de indesejáveis tornavam-se de fato os *indésirables* da Europa. O jornal oficial da SS, o *SchwartzeKorps*, disse explicitamente em 1938 que, se o mundo ainda não estava convencido de que os judeus eram o refugio da terra, iria convencer-se tão logo, transformados em mendigos sem identificação, sem nacionalidade, sem dinheiro e sem passaporte, esses judeus comessem a atormentá-los em suas fronteiras. E o fato é que esse tipo de propaganda factual funcionou melhor que a retórica de Goebbels, não apenas porque fazia dos judeus o refugio da terra, mas também porque a incrível desgraça do número crescente de pessoas inocentes demonstrava na prática que eram certas as cínicas afirmações dos movimentos totalitários de que não existiam direitos humanos inalienáveis, enquanto as afirmações das democracias em contrário revelam hipocrisia e covardia ante a cruel majestade de um mundo novo. **A própria expressão “direitos huma-**

**nos” tornou-se para todos os interessados – vítimas, opressores e espectadores – uma prova de idealismo fútil ou de tonta e leviana hipocrisia.** (ARENDR, 2009, p. 302).

O paradoxo dos direitos humanos consistia, justamente, no fato de indivíduos que não possuíam direito algum. Portanto, o que os apátridas, refugiados e as minorias perdiam, na maioria das vezes, era o direito a ter direitos, que se firmou quando milhões de pessoas, ao perderem sua cidadania, perderam também o direito a recorrer a qualquer proteção ou ordenamento jurídico. Hoje, mesmo com todas as limitações, existe o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) que visa dar proteção e ajuda humanitária, a todos àqueles que encontram-se em tal situação. Tal órgão não existia no período em que Arendt e milhões de pessoas ficaram em situação apátrida, tendo surgido apenas em 1951, após as Convenções de Genebra.

Podemos perceber que a crítica que Arendt faz aos direitos humanos ainda goza de atualidade, pois os refugiados de guerra permanecem isolados em campos de internamento, com os seus direitos reduzidos e sem ter uma pátria que reclame os seus direitos. Portanto, podemos afirmar que tanto a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, do século XVIII, quanto a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, são eficazes, na maior parte dos casos, na garantia de direitos de quem já possui direitos mínimos, e possuindo um aspecto bastante limitado para aqueles indivíduos que se encontram em situação de apátrida ou refugiados.

A crítica de Agamben, porém, afigura-se mais radical que a de Arendt, e pressupõe que não só aqueles que estão sem cidadania, mas, qualquer cidadão comum, que venha a transgredir a lei pode vir a ser privado dos seus direitos humanos.

## **2. GIORGIO AGAMBEN: A EXCEÇÃO BIOPOLÍTICA E AS PESSOAS SEM DIREITOS**

Para desenvolver a sua teoria acerca da biopolítica e da exceção soberana da qual todos nós poderemos invariavelmente vir a fazer parte, Agamben retomará alguns conceitos do direito romano como é o caso do *homo sacer* e a figura do soberano. Para o filósofo italiano o fim

das monarquias absolutistas não deu um basta à figura do soberano e ela continua a ser representada mesmo nas nossas democracias. Deste modo, é importante ressaltar que para o filósofo, a figura do soberano está relacionada a todo aquele que tem o poder de decidir sobre a vida dos outros, aqueles que podem decidir quem deve morrer ou não, e que, portanto podem excluir as pessoas do direito, tornando-as sem direitos, ou nas palavras de Agamben: *sacer* (*sacro*).

O direito romano considerava *sacer* apenas casos muito isolados, a figura do *homo sacer* pode ser considerada inclusive uma figura obscura, pois, apesar de ser excluída de todos os direitos civis é considerada uma vida sagrada, que não pode ser assassinada, porém o aspecto de sacralidade desta vida deve ser considerado por um viés negativo por ser uma vida que pode ser assassinada por qualquer um sem que essa morte seja considerada um crime, não podendo ser morta apenas em rituais religiosos. Para o direito romano o *homo sacer* seria uma exceção muito particular que só seria encontrada de tempos em tempos, como o personagem bíblico Caim. Agamben chega a citar a definição contida no tratado *Sobre o significado das palavras* de Festo para o termo *sacer mons*, na qual está contida uma definição para o *homo sacer*:

Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunícia se adverte que “se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida”. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro. (AGAMBEN, 2010, p.186)

O que Agamben concorda é que o *homo sacer* é por si só uma figura contraditória no direito romano arcaico, pois, ao mesmo tempo em que é considerada sagrada a sua morte torna-se impunível. Na leitura bastante original do fenômeno feita por Agamben, o *homo sacer* transforma-se num dos principais objetos de estudo da biopolítica atual e ele converge em *sacer* grandes grupos que se encontram em situações de exclusão. Para Agamben, seriam considerados *homo sacer* os índios que vivem em colônias indígenas nos Estados Unidos, pois, as suas vidas são resguardadas apenas dentro das colônias por leis de exceção, os prisioneiros políticos presos em Guantânamo e qualquer refugiado que se encontre em um campo de internamento.

As figuras recentes de Guantânamo, os cárceres secretos da Otan, os campos clandestinos criados pela França na Argélia para expulsar os emigrantes clandestinos, os acampamentos palestinos ou iraquianos, as zonas administrativas em que são confinados todos os emigrantes ilegais capturados sem papéis, são exemplos muito próximos em que a figura do campo se recicla numa espécie de metamorfose onde permanece o essencial de si mesmo: uma zona de exceção em que a vontade soberana prevalece e a vida humana é reduzida a mera vida natural. A vigência do campo como figura potencial em que todos poderemos cair numa ou outra oportunidade leva Agamben a sustentar uma afirmação radical: “O campo, que agora se estabelece firmemente em seu interior é o novo *nómos* biopolítico do planeta”. (RUIZ, 2012, p.15)

No que diz respeito ao *homo sacer* - poderíamos nos referir aos apátridas e refugiados como *homo sacer* sem nenhum risco de estarmos cometendo uma interpretação equivocada da situação – já no direito romano quando uma pessoa era declarada *sacer* ela era imediatamente excluída do direito, e conseqüentemente da política da cidade. Uma pessoa declarada *sacer* não podia ser morta legalmente, mas, se ela fosse assassinada por qualquer cidadão comum esta morte não seria considerada crime. Sendo assim, a vida de todos aqueles que se encontram em situação de *homo sacer* possuem a sua vida banida do direito, e portanto das leis dos países aos quais pertencem.

A particularidade do *homo sacer* é que, nessa condição paradoxal, ele se encontra incluído pela exclusão e excluído de forma inclusiva. Essa figura jurídica paradoxal captura a vida humana pelo abandono. É uma vida matável por qualquer um sem conseqüências penais, pois se encontra fora do direito. Ao estar fora do direito ocorre que não pode ser condenada juridicamente. Está exposta à vulnerabilidade da violência por ser desprovida de qualquer direito. Embora o direito não pode condená-la a morte. Sua vulnerabilidade se deriva de um ato de direito que a exclui incluindo-a numa zona de anomia onde está exposta a toda violência e a qualquer violação. (RUIZ, 2012, p. 4).

Em situação de apátrida e sem ter quem reclame seus direitos, milhões de pessoas ficaram numa situação, que já era conhecida pelo direito romano, à situação de *homo sacer*, esta figura do direito romano

tinha sua vida resguardada pelo direito, de modo que, nenhum agente estatal poderia matá-la, ao mesmo tempo em que o estado não tinha nenhuma responsabilidade jurídica sobre aquela vida, de uma maneira em que qualquer um que assassinasse aqueles que se tornavam *homo sacer* não estava cometendo crime algum. A vida do *homo sacer*, tal qual a vida daqueles apátridas da primeira metade do século XX eram vidas banais, vidas meramente descartáveis.

Toda vida banida é também uma vida bandida, pois, a sua vida não goza de proteção jurídica nenhuma. Os criminosos, por serem incluídos nas leis e demais ordenamentos jurídicos, não são banidos e nem bandidos, pois a sua vida é protegida pelo direito penal, por isso, para alguns apátridas era importante que cometessem algum pequeno delito, como já explicitamos anteriormente através do pensamento de Arendt, pois ao cometerem um crime passavam da situação de *homo sacer* para a situação de pessoas protegidas pela lei e pelo Estado, e, portanto, voltavam a ser portadores de direitos.

O que nos chama atenção no pensamento de Agamben é que, diferentemente de Arendt, que associava as pessoas sem direitos aos regimes de exceção política e em especial aos sistemas totalitários europeus, ele afirma que: mesmo nas democracias consolidadas se uma pessoa ou grupo for considerado uma ameaça, eles podem sofrer com a perda total ou parcial de seus direitos, transformando-os em indivíduos de segunda classe, em *homo sacer* e abandonados à condição de “vida nua”. Essa exceção jurídica é justificada pelo Estado de direito como um meio de proteção da população. Deste modo, podemos afirmar que, tanto a exceção quanto o soberano persistem no Estado democrático como técnica biopolítica eficiente de controle dos grupos considerados perigosos. Segundo Giuseppe Tosi:

Esta condição de sem pátria, (apátrida ou apolida) que na época de Arendt era a condição dos milhões de judeus e outros povos despidos de sua nacionalidade e que hoje se encontra nos milhões de migrantes, de inteiros povos deslocados (*displaced people*) pelas guerras, pela fome, pelas calamidades mostra com dramaticidade a condição dos que “não tem direito a ter direitos”. É o que Agamben chama de “vida nua”, vida natural não sujeita ao poder político (AGAMBEN, 2010). Nesta perspectiva crítica do Estado de Direito, se afirma que ele promete mais do que pode e

consegue cumprir: proclama o princípio absoluto da dignidade humana e a defesa dos direitos fundamentais, mas não os garante; trata os cidadãos de forma discriminatória, uma vez que para os oprimidos e os excluídos do sistema não vale o estado de direito, mas o estado de exceção; eles são tratados como “vida nua” que pode ser eliminada, assassinada, explorada, marginalizada. Como dizia Benjamin o estado de exceção é a regra para os oprimidos. Neste sentido, o lado obscuro e o fundamento oculto do Estado de Direito é o estado de exceção permanente, onde a exceção é a regra e o poder soberano, o poder sobre a vida, o biopoder se exerce de forma arbitrária: a verdadeira face do poder se manifesta quando analisamos como ele se comporta com os marginalizados, os excluídos, as vítimas do sistema. (TOSI, 2012)

Faz-se importante explicar que o conceito de *biopolítica* aparece nos textos do filósofo francês Michel Foucault (1926-1984) para explicar a mudança nas formas de controle político do século XIX e início do século XX. Segundo o autor, os acontecimentos que marcaram os dois séculos transformaram a política em biopolítica, mudando o foco das práticas disciplinares do poder, que antes tinham um foco nos indivíduos e com a biopolítica passam a exercer seu controle sob toda a população.

[...] Foucault, ao final da *Vontade de saber*, resume o processo através do qual, nos limiares da Idade Moderna, a vida natural começa, por sua vez, a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal, e a política se transforma em *biopolítica*: “Por milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente.” (Foucault, 1976, p.127) Segundo Foucault, o “limiar de modernidade biológica” de uma sociedade situa-se no ponto em que a espécie e o indivíduo enquanto simples corpo vivente tornam-se a aposta que está em jogo nas suas estratégias políticas. (AGAMBEN, 2010, p. 10-11).

Neste sentido, Agamben retoma Foucault, mas, para o italiano, a biopolítica não surge como um fato novo na Modernidade; para o filósofo, a biopolítica sempre existiu como uma característica permanente da política ocidental.

Ao final de *Vontade de saber*, após ter tomado distância do sexo e da sexualidade, nos quais a modernidade acreditou encontrar o próprio segredo e a própria liberação, enquanto não tinha entre as mãos nada mais que um dispositivo de poder, Foucault acena para “uma outra economia dos corpos e do prazer” como possível horizonte de uma outra política. As conclusões da nossa pesquisa impõem uma ulterior cautela. **Até mesmo o conceito de “corpo”, bem como aqueles de sexo e sexualidade, já está desde sempre preso em um dispositivo, ou melhor, é desde sempre corpo biopolítico e vida nua, e nada, nele ou na economia de seu prazer, parece oferecer-nos um terreno firme contra as pretensões do soberano.** (Grifo nosso) (AGAMBEN, 2010, p.181-182)

Os refugiados aparecem tanto para Arendt quanto para Agamben, cada um ao seu modo, como vidas que estão de certo modo excluídas do direito através de uma lógica biopolítica (para Agamben) que sustenta esse tipo de exceção jurídica que separa os cidadãos daqueles que são abandonados à situação de exceção e conseqüentemente à vida nua, pois, são excluídos da cidadania e conseqüentemente têm uma série de direitos que quando não os são negados são muito restritos.

Nos campos de refugiados vigora formalmente o direito que protege a vida humana enquanto vida nua, mas neles se negam os direitos políticos das pessoas ali encerradas para agir reforçando a sua condição de meros seres humanos sem direitos de cidadania reconhecidos por algum Estado-nação. Na condição de seres humanos e sem direitos de cidadania, os habitantes dos campos de refugiados encontram-se numa condição de exceção no campo. De fato, eles estão obrigados a circular dentro do campo, com normas restritas de comportamento, sem direitos básicos de cidadania. (RUIZ, 2012, p. 12)

Deste modo, podemos concluir que tanto para Arendt quanto para Agamben os refugiados aparecem como importantes figuras (bio) políticas por representarem um tipo de exceção que se tornou cada vez mais constante ao longo do tempo, sem apresentar grandes avanços no sentido de chegarmos a uma solução para este problema.

## REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. A mentira na política: considerações sobre os Documentos do Pentágono In: *Crises da república*, São Paulo: Perspectiva, 2004 p.9-48
- \_\_\_\_\_. *Origens do Totalitarismo*, São Paulo: Companhia das Letras, 2009
- AGAMBEN, G. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua*, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010
- AGUIAR, Odilio Alves(Org.). *Origens do totalitarismo 50 anos depois*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001
- ALMEIDA, G. A. de. Questão do mal, direitos humanos e a perspectiva cosmopolita In: PEQUENO, Marconi (org.) *Direitos Humanos na educação superior: subsídios para a educação em direitos humanos na filosofia*. João Pessoa: Editora UFPB, 2010 p.311-322
- BIANCHI, A. Immunity versus Human Rights: the Pinochet case. *European Journal of International Law*, v.10, p.237-277,1999
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2008
- PEREIRA, A.P.S. *A crítica de Hannah Arendt à universalidade vazia dos Direitos Humanos: o caso do “refugo da terra”*. João Pessoa: UFPB, 2014
- RUIZ, Castor Bartolomé. *A sacralidade da vida na exceção soberana, a testemunha e a sua linguagem: (Re)leituras biopolíticas da obra de Giorgio Agamben*. In: *Cadernos IHU*. Ano 10 –n 39– 2014
- TOSI, Giuseppe. *A internacionalização dos direitos humanos: o desafio para o século XXI*, 2012 (texto inédito)

# Resgate da dignidade da Doxa em Hannah Arendt

Otávio Camargo Lobo Neto - Doutorando  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

## 1. A OPOSIÇÃO ENTRE VERDADE E OPINIÃO

Verdade e opinião é a dicotomia que nossa tradição de pensamento aceitou de maneira decisiva logo em seu início. Na base da discussão está a separação entre filosofia e política, cujo matiz filosófico encontra-se nas percepções platônicas sobre a natureza da atividade do filósofo e, historicamente falando, o julgamento e posterior condenação de Sócrates. Condenação que fez Platão olhar com pessimismo a validade da esfera dos assuntos humanos, aviltando a *doxa* e a persuasão, mas enaltecendo a dialética e a verdade, base da criação de uma série de pares opostos que forjaram a tradição.

Para Platão o “que o filósofo mais sofre é do espanto, pois não há outro início para a filosofia senão o espanto (*thaumadzein*)” (PLATÃO, 1973, p. 212, 155d; ARENDT, 1993a, p. 110). Platão ao falar sobre a atividade do filósofo sustenta que o espantar-se é uma atividade silenciosa, sua experiência ultrapassa o discurso uma vez que a mediação pela palavra não é adequada para expressá-la.

Na busca do eterno como fonte viável para a compreensão do real, a experiência do *thaumadzein* enreda Platão no paradoxo da definição e no da análise linguística. Dados esses problemas, em sua *Carta VII*<sup>1</sup>, Platão (2011, p. 86, 342a e ss.) discute as etapas que tornam o

---

<sup>1</sup> PLATÃO, 2011 p.853, 42a e ss.

conhecimento possível buscando escapar a esses paradoxos. Na base dessas etapas está o nome (*onoma*), que trata meramente de convenções<sup>2</sup>. Depois, há a definição de *logos* que constitui em Platão um conjunto de nomes<sup>3</sup>. Em seguida, há a representação (*eidolon*) que liga-se à sensibilidade e portanto, não constitui o conhecimento<sup>4</sup>. O quarto estágio é o conhecimento (*episteme*) propriamente dito, que se refere ao conjunto das etapas precedentes<sup>5</sup>. À medida que o filósofo se ocupa do verdadeiro ser, deve superar essas quatro etapas, visando alcançar pelo *nous* a coisa ela mesma (*tó on*). A dialética é a mediadora da superação do domínio do sensível, *lócus* da discursividade, visando alcançar a verdade. Ao entender que o *nous* é sem *logos*, Platão resolve aqueles paradoxos. Se, por um lado, a intelecção muda do milagre do ser quebraria o regresso *ad infinitum* de definições; por outro, escapa ao problema da análise ao afirmar que os elementos indecomponíveis sustentam-se em bases não verbais. O discurso e percepção sensível dos objetos que nos rodeiam são apenas parte do processo do conhecimento, são apenas etapas a serem suplantadas como um caminho para a realidade das coisas elas mesmas alcançadas apenas pelo *nous*.

Contudo, a percepção de *thaumadzein* como única experiência relevante para o filósofo coloca-o em conflito com a *polis*. Como seu *pathos* último só é possível enquanto pensamento não discursivo, o filósofo se retira do domínio público, onde precisamente, “o falar – *logon ekhon* é o que faz do homem um *dzoon politikon*” (ARENDT, 1993a, p. 113). Ao postar-se fora do âmbito público, ele distancia-se de tudo o quanto tem de diferente e semelhante aos outros homens, exatamente porque se coloca a partir do ponto de vista do absoluto, pelo qual a relatividade das opiniões é irrelevante. Assim, ao retornar para o convívio entre os homens, estes só podem ver com desconfiança o que o filósofo diz a partir do seu espanto.

Para Arendt (1993a, p. 113), o filósofo de posse da verdade ao adentrar o âmbito comum tem que expor essa verdade. Ao enunciá-la no interior do domínio público ao qual pertence o senso comum, ele irá fazê-lo tendo como ponto de partida o que está para além do mundo

---

<sup>2</sup> *Idem*, 342a.

<sup>3</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>4</sup> *Idem*, 343a

<sup>5</sup> *Idem*, 343b.

comum, e, portanto, fora do senso comum. Ele estará sempre tentado a falar em termos de *non-sense* (não senso). Não apenas porque essa verdade vem de fora do convívio humano, mas exatamente porque a verdade conforme ele a testemunhou irá ser julgada e avaliada conforme o crivo do senso comum, o seu discurso não será entendido e, nesses termos, o próprio filósofo vai considerar qualquer opinião como intolerável.

Assim, se estabelece a diferença entre o filósofo e a multidão: não que eles nada saibam do *pathos* do espanto, simplesmente recusam-se a experimentá-lo. A própria recusa é manifestada por meio da formulação de uma opinião (*doxadzein*). Por conseguinte, para Arendt, *doxa* se opõe à verdade, porque fundamentalmente *doxadzein* é oposta ao *thau-madzein*. Afinal, comenta Arendt, “ter opiniões não dá certo quando envolve aquelas questões que conhecemos apenas no mudo espanto daquilo que é.” (ARENDDT, 1993a, p. 112)

A investida de Platão contra a política, segundo a autora (1993a, p. 95), se dá a partir da alegoria da caverna, como pressuposto tem-se a premissa de que qualquer verdade obtida pelo filósofo na busca pelo eterno perde seu caráter de verdade absoluta ao ser trazida ao mundo dos homens, confundindo-se como uma opinião entre opiniões. Para dar cabo deste problema, Platão teria adaptado sua teoria das ideias visando aplicá-la na esfera dos negócios humanos, tornando as ideias em padrões e parâmetros absolutos com os quais a futilidade e transitoriedade típicas dessa esfera pudessem ser medidas e determinadas. O que pretende Platão com sua investida é, portanto, conferir à futilidade da ação e das *doxai* humanas uma solidez que só é encontrada nas coisas produzidas pela razão humana, ou seja, substituir a ação pela teoria. Arendt nos mostra que apenas no livro VII em diante a ideia do Bem (*agathós*) é trazida à baila. “É somente na *República* que as ideias se convertem em padrões, medidas e normas de comportamento, todos eles variações da ideia do ‘bem’ na acepção grega da palavra *agathos*, isto é, do que é ‘bom para’ ou adequado para alguma coisa.” (ARENDDT, 2005, p. 238)

## 2. DOKEI MOI – O SENSUS COMMUNIS KANTIANO

A oposição hierárquica fundamental entre *thau-madzein* e o *doxa-dzein* estende-se aos veículos que as tornam possíveis. De onde a oposi-

ção tradicional entre retórica e dialética – respectivamente, *hé rhétoriké*, a arte da persuasão; *hé dialektiké*, a arte do falar filosófico. Em termos do número de envolvidos, o persuadir dirige-se à multidão, enquanto a dialética só é possível em um diálogo entre dois. O âmbito da persuasão é impor uma opinião entre outras opiniões – uma *doxa* entre as *doxai* – com vistas ao convencimento, ou seja, ela como que sofisticaria a opinião com o intento de convencer. Assim, a persuasão seria o veículo apropriado para lidar com a coisa pública.

De modo diverso, o projeto da dialética é a busca da *verdade única* em oposição às opiniões, alcançando a verdade pela destruição das *doxai*, o que para Arendt negaria a possibilidade da política. Uma vez que o filósofo estava preocupado com o eterno – centro do pensamento metafísico – não com o mundo comum.

Por consequência, Arendt compreende o discurso filosófico e o político de acordo com os alcances e limitações que se impõem a partir da noção de *doxa*. Mas como a autora define tal conceito? A *doxa* é a *ratio essendi* da esfera pública. Com o termo “público” dois fenômenos estão intimamente relacionados, mas não são perfeitamente idênticos: por um lado, aquilo que o indivíduo coloca à vista de todos e, por outro, o que está para além dos indivíduos e, no entanto, os reúne em seu redor.

O primeiro assume a forma daquilo que nasce na intimidade e assume certa “realidade” quando é trazida à presença de outros. O que se estabelece desta forma é propriamente o que somos diante do mundo. Com a apropriação individual daquilo que nos circunda e é *comunicado* a outros, o conteúdo do que é expresso garante o sentido da realidade do mundo e de nós mesmos. Embora nem tudo possa ser comunicado, aquilo que é individualmente trazido a público está acessível a todos desde que seja afiançado pela condição de que outros partilhem dessa realidade.

O segundo é o próprio mundo, ou seja, aquilo que é comum a todos, mas que difere na percepção íntima. Tem-se, de um lado, o artefato humano, o produto de mãos humanas realizado entre os que “juntos habitam o mundo feito pelo homem” (ARENDR, 2005, p. 62) e, por outro, as diferentes percepções das coisas que se interpõe entre os homens, aonde estes “*logoi* formam o mundo humano já que os homens vivem juntos no modo da fala” (ARENDR, 2009, p. 61). Trata-se,

portanto, do comum, daquilo que é partilhado por todos.

Por assim dizer, a *doxa* torna possível a comunicação intersubjetiva do mundo. Para a *doxa* existir é necessário um espaço onde ela possa se mostrar. O local privilegiado para tanto, é o que Arendt chama de esfera pública, cujo âmbito é dimensionado no vínculo entre o “particular” e o “universal”. Universalidade porque reúne pessoas, no qual o vínculo é o interesse comum, mas defendendo suas percepções particulares. Para Arendt (1993a, p. 97), a palavra *doxa* deriva da expressão grega *dokei moi* (parece-me): o seu significado tem a conotação de formular em palavras aquilo que me parece. A *doxa* mostra como o mundo é tal como ele se apresenta para mim. Não se trata de alguma fantasia subjetiva ou arbitrariedade, tampouco algo válido para todos. A ideia subjacente é que o mundo se apresenta diferente para cada homem, de acordo com o lugar que ele ocupa no mundo. Sua propriedade de ser o mesmo para todos – *koinon* entre os gregos, ou “objetividade” como se afirmaria sob o ponto de vista subjetivo da filosofia moderna – é que ele se abre para todos. Mesmo levando em conta as diferenças entre os homens e suas posições do mundo, são homens que o habitam e que o interpretam.

Na experiência da vida na *polis* onde os temas da vida pública eram abordados sob uma gama infinita de pontos de vista, o grego aprendeu a intercambiar seu ponto de vista com os de seus concidadãos. Nessa troca de compreensões distintas eles olhavam o mesmo mundo sob o ponto de vista do outro. De olho em Kant, o que a autora chama de mentalidade alargada foi descoberta na experiência da vida na *polis* aonde os temas da vida pública eram abordados sob uma gama infinita de pontos de vista, no intercâmbio com a opinião dos outros. Nessa troca de compreensões distintas, os cidadãos olhavam o mesmo mundo sob o ponto de vista dos seus interlocutores.

### 3. A SUBSTITUIÇÃO DO AGIR PELA COERÇÃO

Após a morte de Sócrates, Platão desacredita da persuasão como forma de gerência dos negócios humanos, buscando uma forma de coagir os homens sem o recurso a meios violentos. Pautou-se na evidência de que a verdade, mediada pela razão, convence a mente e é mais forte

que a persuasão e a discussão. Porém, somente uma pequena minoria se sujeitaria a ela, de tal modo que torna-se problemático encontrar um meio eficaz para assegurar que a maioria, “o povo, que constitui em sua própria multiplicidade o organismo político” (ARENDT, 2005, p. 147) possa submeter-se à verdade.

Na tentativa de encontrar meios legítimos de coerção, Platão baseou-se em modelos de relações basicamente privadas, deslocando-os para o âmbito público. Por exemplo, as relações entre pastor-rebanho, senhor-escravo, timoneiro- passageiros ou, ainda, médico-paciente. Como percebe Arendt (2005, p. 148), estes exemplos ou infundem confiança a partir do conhecimento especializado, ou revelando uma hierarquia que se estabelece na relação entre seres completamente diferentes, mas em ambos os casos trabalha-se com a ideia de que um se sujeita a outro. Dessas relações intradomésticas de subordinação, a que tem especial relevo em Platão é a do senhor-escravo, na qual o primeiro dá ordens e o segundo obedece e as executa. O que demonstra uma relação mutuamente excludente entre aquele que *sabe* o que deve ser feito e aquele que executa o que foi decidido. Na *República*, essa distinção retrata a característica política fundamental de duas diferentes classes de homens: governantes e governados.

Com esses modelos e distinções, Platão desejava estabelecer a autoridade do filósofo sobre a *polis*. Sem recorrer a atos violentos, a obediência voluntária é formulada ali em termos de confiança, pois há a concordância entre as partes que aquele que conhece é superior àquele que ignora, hierarquizando a esfera pública pelo respeito necessário de quem sabe. A utilização destas figuras denota a ideia de que o conhecimento especializado é capaz de *produzir* objetivos propostos, de tal sorte que aquele que sabe conduz e ordena, enquanto os que lhe são subordinados obedecem e executam as ordens. Como exemplifica Arendt: “O paciente torna-se sujeito à autoridade do médico quando se sente doente, e o escravo cai sob o domínio de seu senhor ao se tornar escravo.” (2002a, p. 189-9) Esta “obediência voluntária”, por outro lado, está inscrita na teoria do Rei Filósofo, segundo a qual a dominação ocorre por meio das ideias que foram previamente contempladas pelo filósofo. Ao “sair da caverna” aquilo que foi visto é transmitido aos outros como modelos de conduta a serem seguidos. O saber do

imutável torna o filósofo qualificado para guiar os homens que vivem na aparência. Mas, como observa Arendt, “o elemento basicamente autoritário das ideias, isto é, a qualidade que as capacita a governar e exercer coerção, não é, pois, de modo algum, autoevidente.” (AREN- DT, 2002a, p. 149) A instrumentalização platônica das ideias como veículo para a dominação explica-se, em parte, pela implicação de que as ideias percebidas pelo filósofo podem ser utilizadas como medida e norma para o comportamento humano, assim como, “um metro transcende todas as coisas cujo comprimento pode medir, estando além e fora delas.” (AREN- DT, 2002a, p. 149) Contudo, Arendt entende que originariamente o filósofo não estaria preocupado em adquirir estes padrões ou modelos, mas apenas em contemplar a essência verdadeira do Ser. Ocorre que, no retorno à caverna, o filósofo ao abandonar o céu límpido das ideias, continua desorientado não sabendo comunicar dentro da caverna o que viu, o que lhe traz insegurança e temor. Só a partir disso que o filósofo se vale das ideias como normas e padrões, pois, “temendo por sua vida, as utiliza como instrumentos de dominação.” (AREN- DT, 2002a, p. 149)

Desta forma, Platão desloca o foco do “contemplar” o brilho do verdadeiro ser, para “subsumir” a realidade a partir de uma ideia, instrumentalizando-a como forma de reger o comportamento humano, pautada na noção superior-inferior, governante-governado. Na análise de Duarte (2000, p. 193-4), Platão afrontaria a configuração democrática da polis, pautada na *isonomia*, legando à tradição de pensamento político tradicional uma concepção de política como “técnica”. Técnica que cujo produto seria o Estado como a uma obra a ser construída. Esta concepção derivaria todo um sem número de metáforas que reinaram durante a tradição até Marx. Mesmo depois dele, continua o autor, é comum definir-se o homem de Estado como um tecnocrata, ou como a um líder que produz um novo homem e um novo Estado – pretensão esta dos regimes totalitários. Não é aleatória, portanto, a escolha da figura do artífice que moldaria a matéria de acordo com os critérios eternos ou divinos esteja presente em toda a *República*, sendo a política concebida à maneira de um artifício. Do mesmo modo, é também sintomático que a palavra-chave da filosofia platônica, a “ideia”, derive-se justamente da esfera do trabalho.

#### 4. A MAIÊUTICA SOCRÁTICA

Na tradição, o jogo socrático de perguntas e respostas ganhou uma série de nomenclaturas: “dialética”, “método socrático”; “método maiêutico”, “método dialético de Sócrates”, “dialética alada” e congêneres. Seja como for, Arendt usa o termo maiêutica como uma *dialegesthai*: a arte de “discutir até o fim com alguém” (ARENDR, 1993a, p. 96), com o recurso de uma atividade argumentativa que se caracteriza pela circularidade, como por exemplo: “para saber o que é o justo, deve-se saber o que é o conhecimento, e para saber o que é conhecer, deve-se ter uma noção prévia e não examinada de conhecimento.” (ARENDR, 2004, p. 238) A ignorância de Sócrates diante destas noções, e sua insistência sobre a busca de seus sentidos, faz com que os argumentos fiquem em movimento, sem se deter de forma conclusiva em algum ponto.

O exame operado pela maiêutica socrática substantiva os adjetivos de tal modo que põe em movimento aquelas noções que eram consideradas seguras, mas não mais o são. “Para ser piedoso, devo saber o que é a piedade. Piedosas são as coisas que agradam aos deuses; mas elas são piedosas porque agradam aos deuses, ou agradam aos deuses porque são piedosas?” (ARENDR, 2004, p. 238) É evidente que há pessoas piedosas, atos justos, etc. O problema reside não nos adjetivos que são usados cotidianamente, já que tal uso tem a intenção de mostrar o mundo tal qual ele é para aquele que o fala, isto é, aos casos “particulares tais como nos *aparecem*.” (ARENDR, 2002b, p. 128) Mas, ao substantivá-los estamos a procurar a “medida não aparente [...] que circunscreve os limites de todas as coisas.” (ARENDR, 2002b, p. 128) Ao fazê-lo, por meio da maiêutica, colocamos estas palavras substantivadas em movimento. Embora na percepção socrática não possamos alcançar “a” piedade, podemos falar “sobre” ela. Arendt vê aí uma conformidade entre pensamento e discurso, uma vez que “seres pensantes têm o ímpeto de falar, seres falantes têm o ímpeto de pensar.” (ARENDR, 2002b, p. 77)

Qual era o desejo de Sócrates ao interrogar seus pares? Segundo a autora, o propósito era melhorar seus concidadãos. E isto seria realizado na dinâmica dialógica do falar sobre, por exemplo, a justiça, a piedade; tornando seus interlocutores homens mais justos, mais

piedosos “mesmo que não lhes fossem dadas definições ou ‘valores’ para orientar a sua conduta posterior.” (ARENDDT, 2004, p. 241) Para a autora a importância política da maiêutica assentava-se sob dois pressupostos: (1) todo homem tem sua *doxa* e (2) não se pode saber de antemão qual é essa *doxa*.

A inscrição que adornava os umbrais do Oráculo de Delfos o “conhece-te a ti mesmo” (PLATÃO, 1991, p. 8) permite uma primeira aproximação entre *doxa* e verdade. O pressuposto socrático para Arendt é que “o importante é tornar verdadeira a *doxa*, ver a verdade de cada *doxa* e falar de tal maneira que a verdade da opinião de cada um se revele a ele mesmo e aos outros”. Ao que Arendt aduz à sentença socrática – “sei que nada sei” – como se Sócrates argumentasse: “sei que não tenho a verdade para todo mundo; não posso saber a verdade do outro a não ser lhe perguntando e assim aprendendo a sua *doxa*, que se lhe revela de um modo que não se revela a nenhum outro.” (*passim* ARENDT, 2009, p. 61)

Ao utilizar sua *dialogesthai* – discutir até o fim – Sócrates pretendia “tornar a cidade mais verdadeira fazendo com que cada um desse à luz suas verdades” (ARENDDT, 2004, p. 97). Assim, a “verdade” não seria um resultado a partir da substituição da *doxa*, mas como um produto que se revela na própria dinâmica discursiva da *doxa*, perspectiva essa que não prevaleceu em nossa tradição de pensamento. Ao creditar a Sócrates um modo de filosofar que não opõe verdade à *doxa*, comenta Villa (1999, p. 159), coíbe-se o excesso de espírito agonal através do exercício do diálogo ou dialética. Ademais, Arendt entende que a ambiguidade oracular apolínea do “*gnôthi sauthon*” (ARENDDT, 2004, p. 97) – “conhece-te a ti mesmo” – mostra a aceitação de Sócrates das limitações da verdade para os mortais. “A verdade absoluta, que seria a mesma para todos os homens, e, portanto, não se relacionaria com a existência de cada homem, delas sendo independente, não pode existir para os mortais.” (ARENDDT, 1993a, p. 100) A verdade, de certo modo, como que adere à *doxa*, e o conhecer se relaciona ao que aparece a alguém – *dokei moi*. A verdade se limitaria à existência concreta desse alguém e só assim ele poderá algum dia compreender a verdade relativa a si. A função do filósofo, portanto, não estaria circunscrita à busca da verdade eterna e imutável, mas tornar os “cidadãos mais verdadeiros”:

Sócrates não queria tanto educar os cidadãos quanto melhorar suas *doxai*, que constituíam a vida política da qual ele também fazia parte. Para Sócrates, a maiêutica era uma atividade política, um dar-e-receber sobre uma base de estrita igualdade cujos frutos não podiam ser medidos pelo resultado de se ter chegado a esta ou àquela verdade geral. (ARENDT, 2009, p. 57)

Na dinâmica de respostas e perguntas, todos os presentes aprendem a ver o mundo do ponto de vista do outro, adquirindo assim uma “mentalidade alargada” o que os permitiria julgar melhor. Pois, conforme enuncia Arendt nas *Lições sobre a filosofia política de Kant* “uma ‘mentalidade alargada’ é a condição *sine qua non* do juízo correto.” (ARENDT, 1993b, p. 93)

Para Arendt, esse tipo de diálogo é mais adequado entre os cidadãos que são amigos. Afinal, todo tema que é colocado em pauta por eles, ainda que realizado na perspectiva do agonismo, torna-se comum a todos. Arendt vê na amizade entre os cidadãos o indício de uma “mentalidade alargada”, pois entende que o elemento político da amizade está em que “cada um dos amigos pode entender a verdade inerente à opinião do outro.” (ARENDT, 2009, p. 59) Essas diferentes percepções da realidade comum ao serem discutidas possibilitam ao interlocutor compreender o mundo do ponto de vista do outro; e ver o mundo pelo ponto de vista de outrem é propriamente uma percepção política. A importância política da maiêutica socrática se revela no resgate da *doxa* mediada pela noção de amizade (*philia*).

Porém, a utilização da maiêutica socrática por parte de Arendt caráter contraditório. Pois Sócrates entra em conflito com a *polis* ao colocar a consciência pessoal frente à lei. E ele era ciente desta afronta entre as exigências do pensamento e o respeito pelas leis. Nessa medida, a dialética socrática, diferente do sentido discursivo da política em Aristóteles, não pretende revelar fins comuns ou virtudes, mas interromper os julgamentos e ações dos valores não tematizados do dia a dia e, também, levando-os ao diálogo interno, do eu comigo mesmo.

Assim, a maiêutica socrática é como um meio do caminho entre a “vida privada do homem” e o “cidadão da *polis*”. A autora percebe em Sócrates uma figura onde já pulsaria o conflito entre “consciência moral” fruto inequívoco do estar só e a política, onde a opinião seria a pe-

dra de toque entre ambas de tal modo que a um tempo resguardaria a política, porém sem perder de vista o foro íntimo donde ela se origina.

A máxima “viver junto com os outros começa por viver junto a si mesmo” (ARENDT, 1993a, p. 102; ARENDT, 2009, p. 63) articula um paralelismo entre o mundo comum e o mundo da consciência, quando o homem (e não o cidadão) se retira e fica a sós consigo mesmo. O corolário “é muito melhor estar em desacordo com o mundo todo do que, sendo um, estar em desacordo comigo mesmo” (ARENDT, 1993a, p. 102) significa que não só apareço para os outros, mas devo ser autêntico comigo mesmo. A pluralidade humana corresponde à faculdade da fala, não só porque esta seria o *medium* que garante a existência de um mundo comum, mas também que por meio dela “falo comigo mesmo, vivo comigo mesmo” (ARENDT, 1993a, p. 101) e, em última instância, consigo pensar – crio uma *doxa*.

Arendt entende que este fenômeno do conviver consigo mesmo é percebido por Sócrates em sua visão do significado de seu *daimon*. Arendt faz dois usos para este fenômeno. Um que se relaciona com a experiência religiosa grega e outro apenas com Sócrates. É como se Arendt estivesse indicando, por um lado, a face pública do *daimon* e, por outro, a face privada. O *daimon* grego é a melhor exemplificação do que a autora entende da relação entre ação e discurso, onde o homem mostraria seu “quem” inconfundível. Esta relação se dá porque ao ator que inicia a ação é necessário o discurso, uma vez que por meio dele a ação torna-se humanamente compreensível e o ator identificável. (ARENDT, 2005, p. 191) Ademais, esse “quem” revelado pela ação discursiva vem à tona quando as pessoas estão com outras. E, por consequência, só no completo silêncio e na total passividade pode alguém ocultar quem é. Assim, embora apareça de maneira clara e inconfundível para os outros, o “quem” permanece invisível para a própria pessoa. E, nas palavras de Arendt, “à semelhança do *daimon*, na religião grega, que seguia atrás de cada homem durante toda a vida, olhando-lhe por cima do ombro, de sorte que só era visível para os que estavam à sua frente.” (ARENDT, 2005, p. 192) Com Sócrates, *daimon* é o nome dado ao seu interlocutor quando ele se retira para a intimidade. Neste contexto, o sujeito que não faz outra coisa que senão refutar tudo o que Sócrates diz, é para Arendt

a grande descoberta de Sócrates, a de que podemos ter uma interação conosco mesmos.

Ao debruçar-se sobre si, o indivíduo torna-se objeto de seus próprios pensamentos. O falar consigo mesmo transforma a consciência de nossa individualidade quando me localizo entre outros, numa dualidade somente vista em termos da experiência do *ego* pensante. O estar só e pensar gera automaticamente um *alter ego*. (ARENDR, 2011, p. 144), pois, ao pensar torno-me *dois-em-um*. Isso “vem do fato de que qualquer um de nós, ‘sendo um’, pode ao mesmo tempo falar consigo mesmo como se fosse dois” (ARENDR, 1993a, p. 101; ARENDR, 2009, p. 62)

Para a autora, o princípio de não contradição aristotélico, fundamental para a lógica, pode ter sido inspirado em Sócrates (ARENDR, 1993a, p. 101) porque este princípio, sendo a formulação negativa do princípio de identidade, exige que algo – ao mesmo instante e sob as mesmas relações – não possa ser diferente de si. Nos termos do *dois-em-um*, a individualidade exercida no mundo comum divide-se em duas no estar a sós. Porém, a unicidade exige que o *ego* pensante não seja diferente em sua companhia do que quando o é em companhia de outros. Esta imposição se dá pelo “medo de fragmentar-se, de não continuar sendo um”, e “esta é a razão pela qual o axioma da contradição pôde tornar-se a regra fundamental do pensamento.” (ARENDR, 1993a, p. 101; ARENDR, 2009, p. 61-2) Conforme diz Aristóteles, as demonstrações do silogismo que nos dá o necessariamente verdadeiro diz respeito ao discurso interno da alma que não é possível, assim, replicar o que não ocorre com o discurso externo. (ARISTÓTELES, 2005, p. 271)

O medo da fragmentação liga-se à teoria da amizade de Aristóteles, não apenas por este definir “amigo” como um “outro eu” (ARISTÓTELES, 1979, p. 78, 1166a 30), mas que tal teoria estava em consonância à perspectiva grega de discurso. Pelo solilóquio torno-me amigo de mim mesmo. Para Sócrates o eu é uma espécie de amigo. Antes de conversar comigo mesmo, converso com os outros, examinando qualquer que seja o assunto da conversa. Descobre-se, assim, que se pode dialogar não apenas com os outros, mas consigo mesmo. Para Arendt, no entanto, no diálogo consigo mesmo tem como “critério básico, sua lei suprema, diz: não se contradiga.” (ARENDR, 2002b,

p. 142) O maior medo é o de contradizer-se e tornar-se o próprio adversário. “Ou, falando de modo mais socrático [...], a razão pela qual não devemos matar, mesmo quando não podemos ser vistos por ninguém, é que não queremos de modo algum estar junto a um assassino.” (ARENDDT, 1993a, p. 102-3) Exatamente porque ao cometer um assassinato, estaríamos nos entregando à companhia de um assassino enquanto vivêssemos.

No entanto, não há reconhecimento pleno no diálogo comigo mesmo. A absoluta diferença que os homens demonstram entre si no mundo comum desaparece no solilóquio: quando me defronto é como se meu “outro eu” fosse um tanto mutável e ambíguo, nunca assumindo a forma definida que as outras pessoas veem em mim. Para a autora, essa ambiguidade e mutabilidade representam no eu que pensa as imagens de todos os homens da comunidade onde me insiro – sendo, portanto, o vetor da pluralidade humana em cada um. Esta “representação” da humanidade que surge no solilóquio é gerada pelas expectativas que tenho de todos os outros homens com quem convivo. O assassino não só é obrigado a conviver permanentemente com seu eu homicida, mas julgará todas as outras pessoas segundo essa imagem, vivendo em um mundo de assassinos potenciais. Para Arendt, não é o ato isolado ou o desejo de cometê-lo que tem relevância política, o modo como o mundo se abre para ele e que é parte essencial da realidade política em que vive. (ARENDDT, 1993a, p. 103)

Nessas “potencialidades sempre mutantes” (ARENDDT, 1993a, p. 103) estão os caracteres da espontaneidade que é gerada a cada novo ser que adentra o mundo humano e que pode transmitir essa espontaneidade ao próprio agir. Pois, a espontaneidade é a capacidade humana de iniciar algo novo no mundo, isto é, de agir no sentido de “tomar a iniciativa” guardando íntima conexão com a condição humana da natalidade, porque nascimento implica algo que é iniciado. Sua inerente “novidade” traduz-se na ideia de que se pode esperar dele o inesperado, à medida que é capaz de realizar o infinitamente improvável. Dada esta identidade que vem à luz, apenas o discurso e a ação efetivariam a condição humana da pluralidade, ou seja, do viver sendo distinto e singular entre iguais:

Contra a possível determinação e distinguibilidade do futuro está o fato de o mundo se renovar a cada dia por meio do nascimento e, pela espontaneidade dos recém-chegados, está sempre se comprometendo com um novo imprevisível. Só quando os recém-nascidos são privados de sua espontaneidade, de seu direito a começar algo novo, o curso do mundo pode ser determinado e previsto, de maneira determinística. (ARENDT, 2006, p. 58)

Em as *Origens do Totalitarismo*, Arendt nos mostra como a doutrinação ideológica pretendia eliminar a espontaneidade humana com vistas ao domínio total. Para tanto, reduzia a pluralidade humana apenas a uma identidade ideologicamente criada que abarcaria toda a humanidade. A depravação da espontaneidade humana transformaria o indivíduo em ser absolutamente manipulável. A relação entre individualidade e espontaneidade é da ordem do mútuo pertencimento: aniquilada uma, destrói-se a outra.

Ainda indicando os usos de Arendt sobre o dois-em-um socrático, ele serve como solução para o impasse eichmanniano sobre como o pensar pode nos condicionar a não fazer o mal, e repousa em duas afirmações relacionadas ao pensamento do próprio Sócrates:

a) É melhor sofrer o mal do que praticá-lo. b) Seria melhor para mim que a minha lira ou um coro que eu dirigisse fossem desafinados ou estridentes com dissonâncias, e que multidões de homens discordassem de mim do que eu, sendo um só, estivesse em desarmonia comigo mesmo e me contradissesse. (ARENDT, 2002b, p. 136, trad. mod.)

Afirmar que sofrer o mal é melhor do que praticá-lo parece lidar com uma proposição moral. No entanto, trata-se de um *insight* do processo do pensar. A segunda afirmação explicita essa interpretação da atividade do pensar enquanto diálogo de mim para comigo, o dois-em-um. E isto é possível porque não somos apenas um diante dos outros, somos também para nós mesmos quando tomamos consciência de nós mesmos. Quando paramos e pensamos instaura-se um diálogo entre eu e a consciência desse eu. Deste modo, Arendt identifica em Sócrates o caráter desse diálogo enquanto possibilidade de “concórdia” entre duas posições. “Pois o diálogo só pode ocorrer entre amigos. Se abrir-

mos uma exceção para nós mesmos, em proveito próprio, temos de nos contradizer, pois estamos desrespeitando todos os demais representados pelo 'outro eu' que dialoga conosco." (HELFENSTEIN, 2007, 121) Desta feita, evidencia-se o sentido da primeira afirmação: "é melhor para alguém sofrer o mal do que fazê-lo, porque sempre pode continuar a ser amigo do sofredor; quem gostaria de ser amigo de um assassino e ter de viver junto com um homicida?" (ARENDT, 2004, p. 253) O que nos permite entender que à medida que entramos em contradição seremos nossos próprios adversários, destruindo as condições do pensar.

De tudo o que foi exposto até aqui podemos afirmar que a importância política da maiêutica socrática, conforme pensa Arendt, assentava-se sob dois pressupostos: (1) todo homem tem sua *doxa* e (2) não se pode saber de antemão qual é essa *doxa*. Pressupostos que no ato mesmo do exercício maiêutico asseguram que o interlocutor tem essa abertura para o mundo e mostra a verdade inerente a cada opinião. Assim, ao contrário de Platão, alcançar a verdade não significa substituir a *doxa*, mas a verdade que se revela em cada uma. No jogo de perguntas e repostas típicos ao exercício, o elemento depurador da maiêutica mostra sua importância política: de um lado tornaria os cidadãos mais verdadeiros por melhorar a verdade relativa a si e, por outro, mediatizada pela noção de amizade coíbe-se o excesso de espírito agonal pelo exercício do debate. Garantindo assim, a pluralidade entre aqueles que dialogam.

## 5. O RESGATE DA DIGNIDADE DA DOXA

Partimos da premissa que Arendt detecta a crise na tradição de pensamento político em termos binários: De um lado, o esgotamento da tradição sob o peso de uma tradição de pensamento político que não mais respondia adequadamente aos problemas de então. No início de nossa tradição de pensamento está não apenas a rejeição do espaço da *doxa* como ambiente adequado para a luz da verdade, mas a absoluta recusa de qualquer dignidade deste espaço. O evento catalisador de tal rejeição foi o julgamento e posterior condenação de Sócrates, evento cujo trauma fez Platão almejar substituir as opiniões irresponsáveis dos atenienses na ágora pela verdade absoluta acessível somente pela

retirada do mundo comum. Com a água, foi-se a criança. Ao rejeitar a *doxa*, perdeu-se parte das experiências políticas originárias e originais que abordavam a política de outra forma. Abriu-se a Caixa de Pandora: toda sorte de filosofias – com poucas exceções, dirá Arendt – somente rearranjaram o quadro categórico que data da época clássica, insuflando certo vigor à política, mas dando pouca atenção às experiências subjacentes ao próprio estabelecimento do quadro categórico. Seu fim sobreveio, quando Marx, Kierkegaard e Nietzsche<sup>6</sup> perceberam que os problemas de sua época extrapolavam os limites de sua compreensão, porque foram percebidos e enfrentados de dentro e com o próprio quadro categórico forjado na tradição.

De outro, o esgotamento da tradição percebido por esses pensadores alcançou o ponto de ruptura com o advento do totalitarismo. Para Arendt, a novidade inerente a essa forma de dominação não é passível de ser compreendida dentro do quadro categórico tradicional. Como exemplo, temos a industrialização da morte nos campos de concentração. Tradicionalmente, mortes em massa eram previstas em guerras ou conflitos, mas não como parte de um programa extremamente intrincado na construção de um Estado.

Arendt busca exatamente aquelas experiências políticas originárias que passaram ao largo do torvelinho de olhares de pensadores e filósofos. Na tentativa de reatar o fio rompido, é premente recuperar aquilo que não foi legado por nossa tradição e o que ainda se encontra sob os escombros do presente. Não é simplesmente ignorar a tradição e voltar-se exclusivamente a essas experiências ou por outro lado, cair na ilusão de meramente resgatar e colar seus cacos restantes. Trata-se, portanto, de partir do que não nos foi legado adequadamente, mas de olho nas respostas e expectativas que a tradição ofereceu, reconstruindo uma outra tradição.

Como vimos, a função da maiêutica socrática em seu sentido depurador político, daria à opinião alguma dignidade exatamente por garantir a pluralidade humana, que por sua vez assenta-se na representação da comunidade onde vivo - no diálogo do *ego* pensante. A questão que se coloca é: Será que essa função depuradora passaria pelo crivo das objeções tradicionais e da factualidade do mundo hodierno

---

<sup>6</sup> Cf. ARENDT, 2002a, p. 43 e ss.

à opinião? Dessa, outras tantas se seguem. Como essa função passaria pelo subjetivismo da “escola da suspeita”, encabeçada por René Descartes, que ao contrário de Platão não dá costas ao mundo comum, mas “dá costas a ambos e se recolhe dentro de si mesmo.” (ARENDDT, 2005, p. 306)

Perguntando-se sobre as condições de possibilidade que tal função requer – a *philia* conforme vimos – é possível no mundo que sobreviveu à catástrofe dos regimes totalitários? Ou em menor grau, o modo como foi pensado esse reconhecimento do outro operado pela *philia* é possível já que as categorias centrais do pensamento político hodierno são grupos de interesse ou classes sociais? Ou será mesmo o caso de acusá-la de um saudosismo helênico<sup>7</sup>, já que só pretende justapor a estrutura, problemas e soluções da polis ateniense ao mundo industrializado, científico, tecnológico e absolutamente diferente do que temos?

## REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. *Dignidade da Política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993a.

\_\_\_\_\_. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993b.

\_\_\_\_\_. *Entre o passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2002a.

\_\_\_\_\_. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 5ª ed., 2002b.

\_\_\_\_\_. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense, 2005.

\_\_\_\_\_. *O que é Política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

\_\_\_\_\_. *A promessa da política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. *Órganon: Categorias, Da interpretação, Analíticos Anteriores, Analíticos Posteriores, Tópicos, Refutações Sofísticas*. Bauru: EDIPRO, 2005.

---

<sup>7</sup> Veja-se CREPIGNY et MINOGUE, 1979, p. 49.

CORREIA, Adriano. *Juízo, imaginação e mentalidade alargada: a interpretação arendtiana do juízo estético kantiano*. Aurora, Curitiba, v. 24, n. 34, p. 157-175, jan./jun. 2012. p. 157-175.

CREPIGNY, A. & MINOGUE, K. *Hannah Arendt: A nostalgia helênica e a sociedade industrial*. in *Filosofia Política Contemporânea*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1979.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

HELFENSTEIN, Mara Juliane Woiciechoski. *Juízo político em Hannah Arendt*. (Dissertação) Programa de Mestrado do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul: Porto Alegre, 2007.

RAMOS, C. A. et MELLEGGARI, Iara Lucia *Direitos humanos e dignidade política da cidadania em Hannah Arendt*. in *Princípios Natal*, v.18, n.29, jan./jun. 2011, p. 149-178.

PLATÃO. *Hípias Maior*. Trad. Carlos Alberto da Costa Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

\_\_\_\_\_. *Apologia de Sócrates*. In *Coleção os Pensadores: Sócrates*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

\_\_\_\_\_. *Cartas e epigramas*. Trad. Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2011.

SOUZA FILHO, Danilo Marcondes de. *Nous v.s. Logos*. In: *O que nos faz pensar*. No1, junho de 1989. p. 7-14.

\_\_\_\_\_. *Teeteto*. Trad. Carlos Alberto da Costa Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973.

VILLA, Dana R. *Politics, philosophy, terror: Essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

# **O papel do político na formação dos direitos humanos na obra *A Invenção Democrática* de Claude Lefort**

**Luciana Rodrigues dos Santos**  
*Universidade Federal do Paraná*

Uma base sólida para as considerações acerca dos direitos humanos passa por uma idéia de político que envolve a relação entre poder e Estado no momento da formação do direito e o espaço do conflito social, cujo conceito é o que permite o surgimento e sustentação dos direitos humanos na obra de Claude Lefort. Retomando Maquiavel nesse sentido, o político é justamente o momento em que o conflito se institucionaliza, ou seja, em termos atuais, a passagem da reivindicação ao campo do direito. O aumento do poder social acompanha um “movimento que vai de par com a emergência dos indivíduos como independentes e semelhantes” (LEFORT, 1991, p.41)

Assim, podemos relacionar as práticas e idéias instituintes do social e do político com o “advento de práticas e significações pela ação múltipla de sujeitos históricos instituindo a relação com o poder, a dominação, a servidão, a revolta e o sentido de liberdade” (LEFORT, 2011, p.38). Estamos sempre postos na presença desses vários termos simultâneos e constrangidos a pensá-los em função de suas relações, isto é, as ações e reações que exercem uns sobre os outros.

O homem, como um ser histórico por excelência é sempre determinado num contexto e numa narrativa sobre si mesmo. Podemos perceber que nas questões que envolvem tanto os direitos dos homens quanto do político devem ser levadas em consideração as condições

históricas em que vivemos. Citando Lefort, “Reconhecer na instituição dos direitos dos homens os sinais da emergência de um novo tipo de legitimidade e de um espaço público no qual os indivíduos são tanto produto quanto instigadores” (LEFORT, 1991, p.47), é reconhecer ao mesmo tempo que este espaço só poderia ser ‘ocupado’ pelo Estado numa violenta mutação que geraria uma nova forma de sociedade.

Acerca das considerações sobre a natureza humana, numa possível conversa entre Lefort e Leo Strauss, adquirir conhecimento político hoje não é mais suficiente porque vivemos em sociedades dinâmicas de massa, caracterizadas pela complexidade e rápidas mudanças. Mudanças essas explicadas pela ação humana enquanto ato de criação de efeitos, onde o discurso é o aspecto que efetiva a condição da pluralidade em que os homens vivem como seres distintos e singulares entre iguais, inscritos numa ordem das coisas – não uma ordem transcendente à experiência, mas uma experiência ordenada nela mesma – que embora sempre cambiante, pois as situações não se repetem, distribui-se segundo linhas de força constantes.

Os direitos dos homens não são considerados simplesmente como direitos dos indivíduos, mas se revelam constitutivos do espaço social democrático, onde nenhum passo se dará no conhecimento da vida política sem nos interrogarmos também sobre o totalitarismo. Lefort considera que a evolução das sociedades democráticas fez possível o aparecimento desse sistema de dominação novo, antes inconcebível. Porém, a formação desse sistema significa o fim da democracia, pois o discurso do poder passa a bastar a si mesmo, ignorando qualquer fala fora de sua esfera. O poder nesse caso decide arbitrariamente e seleciona aqueles a quem concede o benefício de suas leis daqueles que exclui do benefício das leis. Também no caso do totalitarismo o poder parece beneficiar-se de um acostumar-se à opressão, onde a permanência do dominante enfraquece a resistência dos dominados de tal modo que a submissão é obtida com gestos menos gastos.

Ainda que a democracia possa decair num choque de interesses particulares, os conflitos que atravessam a sociedade em todos os níveis sempre deixam visível uma oposição geral. Seu mérito seria o reconhecimento da existência do conflito, de uma divisão social, onde “permanece sensível o enigma de uma sociedade que não possui sua

própria definição, mas permanece às voltas com sua própria invenção” (LEFORT, 2011, p.26).

O mecanismo democrático impede a condensação entre as esferas do poder, lei e conhecimento em um órgão dirigente, pois caso houvesse um senhor, o Estado perderia a ambigüidade própria da democracia, cujo espaço vazio reside entre a potência administrativa e o imperativo da representação. A partir de tais considerações, a conclusão de que os direitos do homem são uma política que deve ser sustentada nas sociedades democráticas em que vivemos mediante a reivindicação constante do poder social, podemos dizer que direitos e consciência de direitos não podem ser dissociadas nesse jogo democrático.

Podemos entrever ainda um movimento de contrarrevolução totalitária como reação ao exercício da democracia, explorando a criação do homem novo, o mito da edificação de uma sociedade sem divisões, e de fato, tendendo a petrificar as relações sociais, desarmando os conflitos e expulsando tudo o que dê sinal de autonomia, de criatividade, sujeitando indivíduos e grupos, sem finalmente conseguir nada melhor que fazer apodrecer os laços da sociabilidade e construir uma imensa rede de coerção.

Visto que a autoridade não tem somente limites, mas se encontra largamente partilhada entre os cidadãos, a lógica das relações de força joga em favor de uma distribuição do poder e de um sistema que asseguraria a troca entre governantes e governados. Da imagem de uma violência que se exerce sem fim e de uma força que só tiraria vantagem de sua superioridade imediata sobre outrem, o pensamento tanto maquiaveliano quanto lefortiano nos conduz à de uma economia da potência, pois um regime parece tanto mais sólido quanto mais nele o poder estiver melhor repartido. A ação pela qual o sujeito toma o poder o institui como governante e dá uma unidade política a um povo, e assim, a inteligência da força mais do que a própria força está no coração da política. Maquiavel já havia elaborado o princípio dessa necessidade, assim como o estatuto do social como campo de forças e o princípio do governante como agente puro.

A sociedade está, portanto, aberta ao acontecimento enquanto ponto de encontro das conseqüências das ações; e o está porque não se refere imediatamente a si mesma, porque está dilacerada de parte

a parte e porque se recoloca indefinidamente a tarefa de preencher a brecha pela qual entram os apetites das classes e dos indivíduos.

“As condições do capitalismo, as desigualdades, os conflitos múltiplos que dilaceram a sociedade não são de natureza a inspirar uma moral de resistência” (LEFORT, 2011, p.31), mas quando deixa de existir um espírito democrático, os diversos discursos se articulam de modo a gerar uma indiferença da opinião diante das coisas do mundo. Uma posição cada vez mais sólida do Estado como fiador dos direitos sociais econômicos e culturais reduz a legitimidade de direito de punição dada às opiniões na dimensão em que o poder social parece se condensar. Mas reciprocamente, quando as opiniões tendem cada vez mais a encontrar um denominador comum, independentemente de emanarem de núcleos diferentes, “vêm-se legitimadas desde que se disponha da força do número (LEFORT, 1991, p.60). Assim, perder de vista a distinção entre direito e opinião também faz parecer vazia a negação de que, para milhões de pessoas “a obediência muda as normas tidas apenas para satisfazerem as exigências de uma minoria, ou para manter sob múltiplos registros uma posição de dominação, que cedeu diante do questionamento acerca do legítimo e do ilegítimo”. (LEFORT, 1991, p.61)

Todos os protestos e revoltas dão sentido à constante invenção democrática, provando que ela não é em sua essência burguesa. Através dessas mesmas revoltas e protestos tornam-se evidentes “as fragilidades, os fracassos, as contradições de um tipo de Estado que num prazo cederá sob um choque revolucionário” (LEFORT, 2011, p.35). Mas tal afirmação não parece tão fatalista quando levamos em conta que as reivindicações que partidos e governos acolhem tem a ver com a popularidade que possuem, pois para sua inscrição jurídica, não basta a complacência do Estado, mas também que a reivindicação se beneficie do acordo de uma importante fração da opinião pública. Logo, não se deve negligenciar a articulação da força com o direito. Para que a reivindicação alcance seu objetivo, deve se basear na crença difundida de que “o novo direito está conforme a exigência de liberdade que atestam os direitos já em vigor” (LEFORT, 1991, p.54). Ou seja, é como se os novos direitos surgissem para incorporar-se ao que já foi considerado constitutivo das liberdades públicas.

Para concluir, na leitura lefortiana de Maquiavel, o príncipe não se afirma como tal, como sujeito político senão sustentando a indeterminação que é constitutiva do real, se confrontando com um empreendimento cujo sentido não está inscrito nas coisas, independente dele, e que, não obstante, não é produzido por ele, mas que antes passa por ele, pois a expressão de vários agentes sociais é necessária e legítima, sejam individuais ou coletivas, pois são inseparáveis da liberdade de opinião, de associação, de movimento e da manifestação do conflito em toda a extensão da sociedade.

Daí, podemos compreender que o poder só é aquilo que deve ser se é reconhecido pelo povo, se responde a uma disposição do corpo social. Aquele que governa deve conceber sua ação sempre num campo social histórico determinado, mas é preciso lembrar-se que este campo, estes dados mesmos variam constantemente.

### REFERÊNCIAS

Claude Lefort - A Invenção Democrática – Os Limites da Dominação Totalitária (Belo Horizonte, Ed. Autêntica, 2011. tradução Isabel Loureiro, Maria Leonor F. R. Loureiro)

Claude Lefort – Le travail de l’oeuvre: Machiavel (Paris, Ed. Gallimard, 1972)

Claude Lefort - Pensando o Político – Ensaio sobre a democracia, revolução e liberdade (Belo Horizonte, Ed. Paz e Terra, 1991. tradução Eliana M. Souza)

Leo Strauss - Ou’est-ce que la philosophie politique?, in. Ou’est-ce que la philosophie politique? (Paris, Ed. PUF, 1992)

Claude Lefort – A lógica da força, in. O Pensamento político clássico (São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2003. organização Célia Galvão Quirino)

# A “obra” da ideologia na forma de sociedade totalitária na perspectiva de Claude Lefort

**Renata S. Schevisbiski**

*Universidade Estadual de Londrina*

## INTRODUÇÃO

Na obra de Claude Lefort, a ideologia torna-se “tema explícito de reflexão” (LEFORT, 1978b, p.20) em três artigos, publicados na década de 1970, sendo eles “O nascimento da ideologia e do Humanismo” (1973), “Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas” (1974) e “Uma ideologia de Granito” ([1976b)]<sup>1</sup>. Na vasta produção intelectual do filósofo francês, em seus sessenta anos de escritos (1945-2005), estes estudos podem ser considerados centrais no que tange ao tema em questão. Em outros artigos publicados posteriormente, o leitor encontra referências breves e circunscritas ao tema em discussões que tratam da democracia e do totalitarismo, tais como “Direitos do homem e política” (1980b), em que questiona a importância da luta pelos direitos humanos nas sociedades democráticas como ação política em ruptura com a ideologia; “A imagem do corpo e o totalitarismo” (1979a), “Reculer les frontières du possible” (1981b), em que fala da

---

<sup>1</sup> Os dois primeiros artigos foram republicados no livro *As formas da história: ensaios de Antropologia política* (1979b) e o terceiro constitui o quinto capítulo do livro *Un homme en trop. Réflexions sur “L’Archipel du Goulag”* (1976a). Além destes artigos mencionados, já se pode encontrar uma discussão sobre a ideologia em sua tese doutoral *Le travail de l’oeuvre Machiavel* (1986), especialmente no capítulo que se intitula “L’oeuvre, l’idéologie et l’interprétation”.

ideologia totalitária; o artigo “Uma outra revolução” (1977), relacionado à contrarrevolução húngara de 1956 e o perigo do saber dissolvido em ideologia pelo socialismo; “Démocratie et avènement d’un ‘lieu vide’ (1982), “A questão da democracia” (1983b) e “La liberté à l’ère du relativisme” (1989), em que encontramos algumas referências sobre a ideologia na democracia, além de inúmeros outros artigos e entrevistas em que o autor se refere à ideologia.

Na obra de Lefort, portanto, embora a ideologia tenha sido um tema explorado de maneira mais intensa em poucos artigos, ela sempre está presente em seus escritos a comandar seus movimentos de pensamento<sup>2</sup>. Um aspecto fundamental a ressaltar é que, na perspectiva lefortiana, não se trata de compreendê-la como um conceito, mas sim ter como ponto de partida a forma de sociedade na qual ela pôde surgir. Isso significa que a ideologia encontra-se ligada ao desenvolvimento da sociedade moderna, a qual, privada de um fundamento natural ou sobrenatural que a reenvia a um polo externo – Deus ou deuses – a fim de oferecer fundamentos para a ordem social, passa a compreender-se como puramente social, abrindo a possibilidade para a elaboração de distintos *discursos* de conhecimento sobre si mesma. A ideologia, portanto, nasce no bojo desse processo, conforme procuramos explicitar no primeiro tópico deste trabalho, afirmando-se como um discurso da certeza, necessariamente determinista, fechado, erigindo-se como tese sobre a ordem social.

Nesse sentido, de imediato, podemos dizer que Lefort evita pensar a ideologia como “lógica das ideias dominantes”, pois, na sua perspectiva a ideologia realiza uma “obra” (*oeuvre*) em cada forma de sociedade, constituindo-se como um discurso *sobre* o social a fim de conferir uma identidade que estabelece um tipo de interpretação para as relações sociais, para o significado do poder, criando sempre uma certa imagem da divisão social. Podemos pensá-la, tanto no que diz respeito à democracia quanto ao totalitarismo. Neste trabalho, optamos por discutir a “obra” da ideologia na forma de sociedade totalitária, pois no totalitarismo o poder é apanhado pela ideologia ou, dizendo em outras palavras, a ideologia está *encarnada* no poder. Isso

<sup>2</sup> Em minha tese de doutorado, intitulada “A ‘obra’ da ideologia e a ideologia na obra de Claude Lefort”, apresentada em 2013 ao Programa de Pós-graduação em Ciência Política da Universidade de São Paulo, defendo esta perspectiva de leitura.

significa que a ideologia torna-se o discurso do poder, conferindo um corpo à sociedade, produzindo a existência de um "nós fantástico" em relação ao qual toda diferença é aplacada e a figura do outro é vista como parasita, como inimigo. Trata-se de uma ideologia, conforme discutiremos na segunda parte deste trabalho, que impede o livre movimento do pensar e cria certezas calcadas em um saber afirmado como verdade absoluta. Esta ideologia, no entanto, está sujeita à contradição. Finalizaremos com algumas considerações sobre essa questão, a qual encontra-se na dependência de um trabalho de interpretação dos atores sociais, fundado na contestação.

Estabelecer uma reflexão sobre a ideologia totalitária na atualidade, cujo debate não é mais aquele sobre a natureza e a evolução do comunismo soviético, é relevante não apenas para retomamos a construção analítica da noção de ideologia totalitária em Lefort, a qual nos remete a uma reflexão sobre o político, indagando a gênese das sociedades modernas, mas também por favorecer uma reflexão sobre as contradições da ideologia e a possibilidade sempre aberta para o seu ressurgimento, sob uma nova versão.

### A GÊNESE DA IDEOLOGIA

A ideologia no pensamento de Lefort não foi apreendida pelo autor como objeto, isto é, como conceito, como definição a ser explorada em busca de um saber positivo da ideologia. Ao esquivar-se desta reflexão, Lefort não apenas abre um novo caminho para o seu entendimento, como também nos esclarece sobre sua própria perspectiva: não quer permanecer nos debates conceituais, pois isto implicaria pensar a própria ideologia em sobrevoo, como um saber que sobrepaira, segundo os termos de Merleau-Ponty<sup>3</sup>, com vistas a defini-la como reflexo, como ideias dominantes, como núcleo de teses, aparelho de crenças e, com isto, produzir um saber *sobre* ela, ou seja, um saber capaz de determiná-la, de fechá-la como significação adquirida, como determinação

---

<sup>3</sup> Como explicita Chauí (1984), o pensamento ocidental ou "pensamento de sobrevoo" em Merleau-Ponty, é aquele que procura dominar e controlar totalmente a si mesmo e à realidade exterior. O sujeito cognoscente pode transformar o mundo em ideia ou pensamento, convertendo-o em representação do mundo (Cf. CHAUI, 1984, p. X). Ver principalmente as obras de Merleau-Ponty, *A estrutura do comportamento* (2006a) e *Fenomenologia da percepção* (2006b).

prometida ao conhecimento. Permanecer, então, no debate conceitual seria o mesmo que produzir um saber ideológico da ideologia.

Dessa maneira, então, ele *desvia* da definição para pensar a gênese, o nascimento da ideologia. Esta proposição, no entanto, não quer dizer que Lefort realize uma pesquisa histórica, mas sim que procura compreender a origem da ideologia como um discurso que vem a ser engendrado em cada época, em cada *aqui* e *agora* e que, portanto, está sujeito a um novo surgimento e não se desprende do trabalho de pensamento que se dá em cada sociedade. Este *movimento* característico da ideologia circunscreve-se a um tipo de sociedade ou, melhor, a uma *forma de sociedade* que tem a qualidade de ser histórica. Com isto, compreendemos que o desvio não é fortuito, ou seja, não implica ignorar o que é pensado em sua época sobre a ideologia, mas marca um modo de reflexão que quer chegar até ela por outra via: pelo entendimento das condições que possibilitam o seu surgimento por meio de uma compreensão da *forma de sociedade*, particularmente, pela instauração da sociedade moderna.

Democracia e totalitarismo, na perspectiva lefortiana constituem *formas de sociedade* e não regimes políticos, uma vez que nesta segunda acepção ressalta-se a existência de instituições objetivamente analisadas como sendo da ordem do fato, enquanto na primeira, é possível compreender um conjunto de significações que nos remetem ao “*Ser do social*” (LEFORT, 1978b, p. 15 – grifo nosso).

Para Lefort, o social não é da ordem do fato, visto como coisa em si oferecida ao entendimento, mas enquanto *Ser social* (ibid. p. 15), como aquele que não coincide consigo mesmo, no espaço e no tempo, estando implicado no eterno questionamento de si. Para compreendermos esta não coincidência, é importante nos remetermos brevemente a Merleau-Ponty, o qual pensou o Ser nesta perspectiva antes mesmo de Lefort, ou seja, como não idêntico a si mesmo.

Segundo esta visão, o Ser é reversibilidade, pois não pode ser entendido como estando fora – no mundo externo, na linha do empirismo -, nem dentro, de acordo com o intelectualismo que compreende o Ser como recepção passiva dos estímulos que vêm do “real”. Ao mesmo tempo, o Ser também não é síntese do interior e do exterior como é possível compreender por meio da noção de *corpo*, pois o tocar e ser

tocado faz parte de uma só experiência, na qual não é possível determinar quem toca e quem é tocado. Nesse sentido, segundo Bernard Flynn, Merleau-Ponty faz uma crítica ao empirismo e ao intelectualismo, pois estão calcados na separação sujeito-objeto, uma vez que tem em vista a descoberta do corpo reflexivo e do conceito de carne como "arquetipos do Ser" (FLYNN, 1984, p. 13). Há, portanto, divergência, não coincidência do Ser consigo mesmo e com o fora, um movimento de ir e vir nestas dimensões, abrindo caminho para a ideia de que ele é indeterminação, Ser não positivo, pois tem dobras, lacunas<sup>4</sup>.

Em Lefort, estas noções de corpo e carne são mobilizadas para pensar o Ser do social. Para ele, da mesma forma que a carne não está em lugar algum, em tempo algum, pois não está no real, o social também não pode ser entendido como algo previamente determinado, visto como um objeto, mas sim como aquele que se faz e refaz em cada *aqui e agora*, sob a experiência que fazem os homens de sua diferenciação e de sua articulação social. Assim, o social não possui uma essência predefinida, um fundamento, sendo compreendido como indeterminação e como não-coincidência<sup>5</sup>. Como sintetiza Leydet (1993), a noção de carne, remetida como está por Lefort ao entendimento do social e da história, impede-nos de pensar que há uma origem, um fundamento, pois o começo se faz aqui ou lá (LEYDET, 1993, p. 352)

Assim, qualquer agrupamento humano, em cada época, encontra-se às voltas com uma questão originária que não pode ser possuída, nem está em pleno alcance dos sujeitos sociais, mas comanda secretamente as articulações de uma sociedade. Podemos dizer que esta questão é de ordem metassociológica (cf. LEFORT, 1974, p. 308), pois ela é instituinte e, portanto, conduz, de maneira não aparente, um jogo de respostas que vem constituir uma *forma de sociedade*, o conjunto de suas articulações e relações internas e com o *fora*, isto porque o social

---

<sup>4</sup> Sobre essa compreensão do Ser encarnado, segundo Merleau-Ponty, conferir *A estrutura do Comportamento* (2006a) e *Fenomenologia da percepção* (2006b).

<sup>5</sup> Ao compreender o social desta forma, Lefort tem em vista uma crítica ao marxismo que mantém uma concepção positiva da sociedade e de seu desenvolvimento histórico, vendo-a sob a perspectiva de uma realidade determinada pela esfera econômica. Como afirma Poltier (1998, p. 90), Lefort rompe com a teoria marxista para pensar uma nova concepção de coexistência humana, pois esta teoria contém uma concepção de realidade que vê esta coexistência como algo prévio e independente de sua manifestação.

é pensado em termos de seu limite, na relação que mantém consigo mesmo e com o que o ultrapassa<sup>6</sup>.

Assim, toda sociedade está atrelada a uma questão-enigma ou, como denomina Lefort, ao “enigma da instituição” (LEFORT, 1987, p. 324 e 1974, p. 314) que guarda em si a ideia de uma origem, de um nascimento da sociedade, mas que não pode ser localizado em um ponto pré-social, fora do próprio tempo e de seu espaço. A singularidade deste enigma está na compreensão do deciframento, no trabalho do pensamento e da ação realizado pelos sujeitos sociais, de modo que o social pode ser entendido como obra ou, ainda, como “instituição” na acepção do verbo “instituir”.

Este último termo, não o tomo mais em sua acepção convencional, mas no sentido que guarda a força do verbo. Noção, literalmente inconcebível, pois ela faz signo em relação a uma origem do social e que ela barra simultaneamente o caminho na direção da origem, interditando a representação de um estado de coisas pré-social. Mas noção da qual nós não podemos passar porque, tão distante quanto nós nos remontemos no tempo, e qual seja a direção de nossa curiosidade, todo agrupamento humano nos parece portar o traço de uma elaboração em virtude da qual suas divisões internas, a começar pela mais elementar, a diferença dos sexos, fazem sentido para cada um de seus membros. Tanto a ficção liberal de indivíduos vivendo em um estado de natureza, quanto a ficção durkheimniana de um grupo que retiraria de sua existência material a representação de uma ordem da natureza e de coisas fazem desconhecer a primazia do simbólico. (LEFORT, 2000, p. 984)

A instituição do social, portanto, remete-nos a um conjunto de significações constituídas pelos homens a fim de darem sentido às suas ações, às suas condutas, sendo algo que não se desprende do trabalho do pensamento e da ação que se defronta sempre com a mesma questão-origem. Assim, afirma Lefort, trata-se de uma elaboração que ates-

---

<sup>6</sup> Para Lefort, o social é compreendido como “espaço social”, pois ele se mantém como questão sobre seu limite ou seu “fora” (cf. LEFORT, 1974, p. 311). Isso significa que toda sociedade pode ser compreendida como uma resposta dada a esta questão, contribuindo para engendrar diferentes tipos de sociedade, como é o caso da sociedade moderna, referida a seu espaço interno e não mais ao “fora”, a outro lugar, representado na figura de Deus, deuses que caracterizam as sociedades regidas pela religião e pelo mito.

ta toda sociedade política, realizada pelos sujeitos que procuram decifrá-la, contendo "uma interrogação sobre o mundo e sobre o Ser como tal" (LEFORT, 1981a, p. 255). Nessa perspectiva, as respostas produzidas pelos homens, em cada época, podem ser entendidas como um deciframento da questão-enigma remetida como está à diferenciação, isto é, à divisão social<sup>7</sup>. Elas compõem, por sua vez, um *discurso instituinte* da ordem social que pode remeter-se ao *fora*, isto é, a uma potência exterior ao social, como é o caso do discurso mítico, religioso que cria um fundamento para a sociedade, remetendo-a a deuses, a Deus, e não podendo ser colocado em questão, definindo um gênero de historicidade que a mantém petrificada. O discurso instituinte também pode permanecer como discurso interrogativo, isto é, desdobrar-se em múltiplos questionamentos que, na tentativa de decifrar o significado da ordem social, são capazes de manter a questão-origem aberta, este é o caso da sociedade histórica. Nesta sociedade ainda, o discurso instituinte pode dobrar-se em um discurso da certeza, necessariamente determinista, fechado, afirmando-se como tese sobre a ordem social. Este discurso fechado, que segue as linhas do discurso instituinte em seu formato interrogativo é a ideologia para Lefort.

Cada forma de sociedade pode ser pensada, então, como um acontecimento, como um jogo interno de respostas à questão instituinte, como é o caso da democracia e do totalitarismo, podendo mantê-la como sociedade determinada ou indeterminada, sendo que a ideologia realiza um importante trabalho, uma "obra de ocultamento" (FH, 1974, 1979B, p. 313) da divisão social. Vejamos, no próximo tópico, as características que adquire a ideologia no totalitarismo.

### A IDEOLOGIA TOTALITÁRIA

A ideologia totalitária, na perspectiva de Lefort, nasce como tentativa de superação das contradições da ideologia burguesa. Tal enten-

<sup>7</sup> Isso significa que cada sociedade pode ser compreendida como um encadeamento de respostas, como afirma Lefort na interpretação da obra de Maquiavel (cf. LEFORT, 1986, p. 513), cujas expressões são individuais e coletivas. Essas respostas constituem sempre *possíveis*, pois podem ou não obliterar o desejo de liberdade. Temos, então, a ditadura ou a democracia como formas de sociedade que se compreendem por este jogo de possíveis, significando que nem uma nem outra podem ser vistas como formas puras, estanques, distanciadas, mas que contêm em si mesmas a possibilidade latente de sua reversão.

dimento encontra-se na compreensão que assume Lefort, no sentido de caracterizar a ideologia como um discurso que não nasce do zero, mas tem um ponto de origem, ou melhor, uma gênese na contradição de seu próprio discurso. Isso significa que a ideologia totalitária surge na contradição da ideologia burguesa, de modo que seus enunciados nascem no bojo dos antagonismos internos desta ideologia, com vistas a superá-los.

Assim, considerando a ideologia burguesa, veremos que, enquanto nesta, há uma clivagem entre representação e real afirmando-se o poder da representação, na ideologia totalitária, há afirmação bruta da identidade da representação e do real, uma verdadeira condensação dos termos da contradição. Trata-se de um discurso implicado na prática e que investe em si mesmo um saber geral, afirmando-se como inscrito no real e não mais, como na ideologia burguesa, a distância, em maiúsculas<sup>8</sup>. Há afirmação da identidade do real segundo um saber que se supõe como real e não como representação do real, ou, em outras palavras, enquanto o discurso da ideologia burguesa faz questão de aparecer como discurso, em tornar sensível esta essência e permanecer desnivelado com relação ao poder, o discurso totalitário “se desdobra na convicção de estar impresso na realidade” (LEFORT, 1974, p. 326). É um discurso que não mais se exhibe como discurso *sobre* o social, como ocorria na ideologia burguesa que mostra a posição daqueles que o falam – a classe dominante -, mas vai “imerso no social” (LEFORT, 1981b, p. 433).

Dessa maneira, ele “encarna” a virtualidade de um domínio geral sobre as articulações de seus enunciados na prática social, generalizando o saber de como os indivíduos devem agir e pensar em toda a sociedade. Para tanto, apaga-se a divisão entre setores anteriormente reconhecidos na ideologia burguesa – político, econômico, estético, pedagógico -, de modo a propagar um só saber e uma só verdade válida para todos. Ao mesmo tempo, as oposições assumidas no âmbito do

<sup>8</sup> Para esclarecer melhor esta ideia, exemplificamos pela noção de família, presente na ideologia burguesa. A ideologia oculta todos os aspectos que constituem a família em sua realidade para manter uma ideia e um ideal de família, sendo considerado como universal, tornando-a também circunscrita no campo social distante de outras instituições. Enquanto ideia e ideal, a ideologia não pode dizer tudo, nem mostrar todos os aspectos que compõem a realidade, mas afirmar uma só e mesma ideia de Família. Temos então, a Família escrita em maiúsculas, como ideia e ideal universal, afirmando o poder da representação à distância da realidade.

discurso da ideologia burguesa, em que é possível legitimar a posição do dominante e do dominado, nas relações entretidas em cada esfera – econômica, política, na instituição familiar – vêm a ser denegadas na ideologia totalitária. Desta forma, todos os conflitos engendrados em função das oposições próprias da sociedade burguesa são anulados e o antagonismo torna-se invisível. A divisão, portanto, não é considerada mais como constitutiva da sociedade, embora assuma uma nova figura: a de uma divisão externa, pois o corpo político requer a imagem de um inimigo, do *outro* para manter-se em sua unidade.

Assim, as divisões internas são denegadas, embora não sejam destruídas completamente, pois uma burocracia destaca-se da população como nova camada e nova classe dominante, novas hierarquias e novas desigualdades e novas oposições de interesses se constituem.

Dessa maneira, há uma recusa, uma negação da divisão interna e afirmação de uma divisão externa, possibilitadas pelo recobrimento e invisibilidade da primeira e da afirmação constante da segunda para que a sociedade assuma sua identidade *una* pelo destacamento do *Outro* que é sempre potência de desordem.

Na ideologia burguesa existe a produção de uma trama discursiva que é o resultado de vários discursos produzidos em diferentes esferas, engendrando tipos de alienação em função das diferenciações próprias da sociedade capitalista – cada esfera aplica suas próprias normas, originando alienações – condensando discursos sociais dominantes que se formam em função da diferenciação de atividades e de relações. No totalitarismo temos o inverso: toda esfera aplica *uma* só e mesma norma; ela nasce da tentativa de condensar num mesmo discurso, de condensar numa mesma representação os elementos dispersos da certeza burguesa. Com isto, ocorre um processo de *unificação, condensação* que modifica a certeza e a torna indestrutível (*imperforable*), fora dos ataques do real, pois

Qual é o fundamento da conduta comunista, qual é a força (aos olhos mesmos de Soljenitsin: que se pese os termos de sua conclusão) que os preserva dos ataques do tempo, do real? A certeza. Uma verdadeira paixão que anula até os efeitos do sofrimento. Mas qual certeza? Aquela que porta sobre o *todo* da sociedade, que é encarnada num órgão condensando nele este *todo*, o Partido, e que converte cada militante em homem total.

Uma certeza que pode se nutrir de todos os argumentos, que queima toda lenha, ignora a contradição... Se o Grande Saber não se deixa consumir pela prova dos campos, é porque aqueles que foram presos estavam desde já nele, que ele construiu uma fortaleza impenetrável. Eles não tiveram, então, que restaurar suas muralhas, eles passaram de um universo ao outro sem sair de seu recinto. (LEFORT, 1976b, p. 170-171)

É por isso que Lefort a considera como uma ideologia de *granito* (ibid., p. 203), segundo a acepção de Soljenitsin, pois o processo ideológico provém de um único lugar, que tende a fazer coincidir o discurso social dominante com o discurso do poder, um fenômeno que, para Lefort, jamais se produziu anteriormente.

Este lugar único pode ser melhor compreendido se atentarmos para o que havia de específico na ideologia burguesa: um desnivelamento de seu discurso em relação ao poder, de modo que havia diversas verdades sobre a identidade do sujeito, assim como uma miríade de relações de dominação e subordinação em cada esfera da sociedade. Na ideologia totalitária, há uma mudança significativa, no sentido de que seu discurso torna-se, de ponta a ponta, político. Dessa maneira, aquele desnivelamento deixa de existir para dar lugar a um discurso que se encarna no poder, propagando-se e inscrevendo-se nos sujeitos sociais, de modo que tudo se torna político. O poder é apanhado na ideologia, de tal forma que se afirma o poder do discurso. Este, por sua vez, propaga uma verdade identificada pelos sujeitos sociais como a verdade do poder.

No totalitarismo afirma-se o que Lefort compreende como um “poder do discurso como tal” (LEFORT, 1981b, p. 433), fazendo com que o discurso verdadeiro seja o discurso do poder que submete seus agentes, passa através deles, imprimindo-os em um saber impessoal que os subtrai à experiência dos outros e das coisas. Assim, este discurso acaba

[...] difundindo-se nos circuitos da socialização, elaborando sistemas de signos cuja função representativa já não é mais assinalável, apossando-se dos atores para inscrevê-los nestes sistemas, de tal sorte que o discurso fala (quase) através deles e (quase) abole o espaço, certamente indeterminado, mas sempre preser-

vado pela ideologia burguesa, entre enunciação e enunciado.  
(LEFORT, 1974, p. 327)

O discurso totalitário, portanto, apaga as oposições características da sociedade burguesa, em especial, aquela entre Estado e sociedade civil. Ele difunde, em todos os lugares da sociedade totalitária as mesmas representações, reduz a um denominador comum os discursos parciais e múltiplos, fazendo-se total, excluindo a contradição. Estamos diante do processo de totalização que transforma profundamente a ideologia burguesa que, como vimos, exprime-se em múltiplas linguagens em espaços fragmentados em esferas política, econômica, jurídica, cultural, de forma a unificá-los e a recolocar sob as mesmas normas toda a representação social.

Nessa perspectiva, consideramos que este discurso ideológico é emitido a partir de um único lugar: do poder político, encarnado na pessoa do Egocrata e no Partido<sup>9</sup>, órgão por excelência do totalitarismo que figura a unidade, simula a lógica da reciprocidade das decisões políticas, assim como uma homogeneidade do corpo político. É a partir dele, como lugar do poder e como expressão da autoridade do Estado, que os indivíduos podem ser informados sobre a diversidade de suas atividades pela lógica da norma, sendo também contidos por uma submissão comum.

O partido condensa o poder, a lei e o saber, ou seja, os fundamentos últimos e os fins de ordenação da sociedade totalitária. Nesse sentido, ele é responsável por deter um mecanismo de identificação sem precedentes, ou seja, ele não pode ser compreendido simplesmente como Partido único, porque, enquanto Partido totalitário, tem a pretensão de uma incorporação total do social. Dessa forma, cada um, cada sujeito é suposto como aquele que encarna a verdade do partido. Como afirmamos acima o discurso da ideologia totalitária se dá como impessoal, como "discurso de ninguém", como "discurso do partido", "corpo ideal revolucionário que passa através de cada um de seus membros" (LEFORT, 1979a, p. 112). Assim, existe a afirmação de

---

<sup>9</sup> A visão que tem Lefort sobre o Partido, ao compreendê-lo como o lugar em que a ideologia se recolhe para ser produzida e propagada no totalitarismo, em termos de uma única verdade sobre o social, já está anunciada em seus estudos dos anos 1950, conforme salientamos no primeiro capítulo, em especial no artigo "Le totalitarisme sans Stalin" (cf. LEFORT, 1956).

um *nós* que confere à sociedade totalitária a imagem de um *corpo* uno e homogêneo. Trata-se do “nós comunista”, afirmado pelo Partido<sup>10</sup> e de seu dirigente supremo que não diz “eu”, mas “nosso partido”, a tal ponto que Stalin pode dizer: “A sociedade sou eu” (LEFORT, 1980a, p. 72)<sup>11</sup>. Nesse sentido, temos a sociedade como Um, como um corpo totalmente político que nos leva a uma inversão da identificação clássica operada entre o príncipe e o Estado no despotismo.

Importante, então, vem a ser para Lefort a figura do militante, pois ele é um tipo novo de agente social, sua identidade confunde-se com o povo, o proletariado, o partido, estando incorporado nele e, portanto, dissolvido no “nós comunista”. Na sua figura pode-se ver a inscrição do sujeito no discurso que se supõe falado por ele. Ele é o que mantém a máquina totalitária funcionando, como peça fundamental e, ao mesmo tempo, ocupa a posição daquele que nomeia e enxerga tudo, enquanto organizador, ativista e mobilizador das massas.

Ora, o tipo do militante simplesmente leva à expressão consumada a tentativa para apagar a diferença do indivíduo e da sociedade, do particular e do geral, do privado e do público. A imagem *princeps* é a do homem sem determinação que encontra sua definição como homem fascista ou como homem comunista: um puro agente social cujo pertencimento a uma classe ou é visto apenas como fornecendo uma modalidade acidental de sua inserção na sociedade total ou, então, é mesmo expressamente recusado pela pura denegação de uma cisão interna dessa sociedade. (LEFORT, 1974, p. 328)

<sup>10</sup> Obviamente, Lefort considera que o partido é dotado de divisões internas, de clivagens entre setores de atividade, compartimentações, hierarquias, mas considera que “elas estão dissimuladas sob a representação da unidade do partido, ou seja, sob o ‘nós comunista’” (LEFORT, 1980c, p. 103).

<sup>11</sup> Lefort cita em uma entrevista um episódio que lhe pareceu singular. Ao assistir um documentário sobre Stalin na televisão, ele visualiza o espetáculo encenado pelo partido e o jogo de engolfamento do chefe e daqueles que o escutam, no momento em que aquele dirigente fala às massas. Apesar de ser uma experiência vivida em 1996, Lefort a localiza no quadro de seu entendimento sobre o partido: “Eu me lembro de uma reportagem sobre Stalin, vista há pouco tempo na televisão. Ele se dirige a um imenso público de quadros, engrena frases curtas, se interrompendo após cada uma, para beber um gole de água, e repetir incansavelmente: ‘nós somos orgulhosos de pertencer ao partido de Lênin’. O espetáculo é burlesco. Nada trai sua onipotência, senão que, a cada minuto, a sala se abate sob os aplausos. Seja qual for a parte do jogo, importa que o partido pareça englobar o chefe e aqueles que o escutam. Stalin é o mestre, mostrando-se a criatura do partido de Lênin. Eu acrescento que ele tem qualquer coisa de um ser mítico.” (LEFORT, 1996, p. 847)

O comunismo e o socialismo, na ótica de Lefort, portanto, na afirmação do "nós comunistas" e do "nós socialistas", contêm uma lógica da identificação cuja mola é a anulação dos conflitos que se engendram na sociedade burguesa. Ao fazer isso, tem o efeito de dissolver "as linhas de clivagem entre dominantes e dominados na imagem de uma hierarquia puramente funcional, onde cada membro estaria ligado gradativamente ao núcleo central da socialização". (ibid., p. 328)

Falaremos, ainda, sobre a representação da organização. A existência de organismos de massa no totalitarismo – sindicatos, agrupamentos de auxílio mútuo, agrupamentos culturais de trabalhadores de diversas categorias, organizações de jovens, de crianças, de mulheres, círculos de escritores, de artistas, de cientistas, academias -, combinados com o partido, potencializam o processo de identificação entre o poder e o povo e do processo de homogeneização do campo social, na medida em que circulam as normas comunistas. Estes diversos microcorpos, simulando a distinção de uns para com os outros e, portanto, a especificidade e a autonomia de relações que se dão como puramente sociais, contribuem para que a sociedade seja concebida como matéria amorfa organizada e organizável, em que o estatuto e a função dos indivíduos são previamente estabelecidos.

Esta representação também nos remete à vigência de uma busca constante pela garantia da integridade do corpo, pois a ideia de organização supõe a ideia de uma desorganização, de um caos, sempre ameaçadores, responsáveis por perturbar e sabotar a lei socialista. Dessa maneira, mais uma vez, o *outro*, o inimigo que é erigido como inimigo do povo encontra-se sob a necessária profilaxia social, pois, para que o corpo permaneça íntegro, torna-se necessário eliminar seus *parasitas*. (cf. LEFORT, 1980a, p. 84)

Se tomarmos os processos de Moscou de 1936 a 1938, teremos mais esclarecimentos sobre estas questões, uma vez que eles nos permitem compreender a significância deste saber incrustado no partido que passa por meio de seus militantes e que recusa todos àqueles que venham a falar uma linguagem que destoa da linguagem socialista ou comunista. Tomamos como exemplo o caso de Bukharin, teórico marxista julgado e executado, que não pôde se livrar deste *nós fantástico* encarnado em sua pessoa. Em seu julgamento, produziu-se um diálogo

entre procurador e acusado que ilustra muito bem este *nós*, pois ambos - procurador e acusado - compõem este *nós*, uma vez que *são comunistas*. Assim, está vetada a possibilidade do acusado falar em sua própria voz, de se descolar do discurso que o engloba e, no julgamento, o engloba ainda mais arrasando-o. O rótulo atribuído a Bukharin de opositor do Partido advém da representação daquele *nós* como peça mestre da teoria. Em certa medida, o opositor não pode verdadeiramente se opor, porque ele sacrificaria, assumindo o risco de sua exclusão, a ideia segundo a qual o Partido dirige o processo revolucionário. Tal é, então, sua tragédia: intelectual. O opositor não pode ser nem a favor nem contra a direção do poder, pois o partido detém a verdade última sobre todas as coisas. Assim, na defesa de Bukharin, ele permanece sem voz; precisa falar pela boca de Vichynski (seu acusador), pois, para se defender e se voltar contra seus acusadores, precisa mobilizar um saber que pertence ao Partido, pois Bukharin não pode dispor de um saber fora do Partido<sup>12</sup>. Desta forma, compreendemos o quanto, no totalitarismo, o Partido tem sempre razão, pois não se pode ter razão a não ser com e para o Partido. Esteja certo ou errado, a verdade suprema pertence ao Partido (cf. LEFORT, 1976b, p. 144)

Na linha ainda desta reflexão sobre o exercício do saber como certeza na ideologia totalitária, gostaríamos de evocar uma discussão desenvolvida por Lefort sobre os “bem pensantes”, uma expressão utilizada por Soljenitsin em um dos capítulos de sua obra *O Arquipélago Gulag* (1975). Trata-se deste “saber comunista” que figura naqueles “bem-pensantes”, que são, na verdade, ortodoxos que falam e agem segundo um respeito incondicional a um dogma, como se fossem membros de uma igreja ou de uma seita religiosa. Seguindo Soljenitsin, Lefort discute aqueles que estabeleciam convicções ideológicas, pessoas que estavam na instrução e na direção dos campos de concentração em que havia desertores do regime comunista. Para eles, não se tratava somente de pensar corretamente, na linha do Partido, mas de assumir-se como “criatura do bem pensar” (LEFORT, 1976b, p. 161). Uma categoria singular de homens estetas, celebrando a linguagem e

<sup>12</sup> Vemos, portanto, a grande dificuldade para se mobilizar um contradiscurso à ideologia totalitária. Exemplarmente, neste julgamento, qualquer argumento mobilizado, para que faça sentido, para que seja da ordem do inteligível, precisa constituir enunciados que detenham os mesmos signos do discurso do partido.

a retórica, para discorrer sobre todas as coisas, muito próximo daquilo que evocou Sócrates, quando considerou que nada poderia estar fora do "bem-dizer". Para Lefort, no entanto, há um remanejamento no totalitarismo em que "mais eficaz é a lei do bem-pensar que aquela do bem-dizer para garantir o comando: não pensar". (ibid., p. 161)

O traço característico deste "bem-pensar" é a exibição, um modo eminente de narcisismo<sup>13</sup>. Os "bem-pensantes" procuram mostrar que pensam bem, afirmam sua superioridade de detentores do saber. Eles se mostram uns aos outros distantes dos estrangeiros. Eles se reconhecem mutuamente como membros de uma elite intelectual. E, ao mesmo tempo, ainda, deixam exhibir-se através deles o grande saber do Partido, o qual se reflete em cada um, tornando-os seres puros como de cristal através do qual este saber passa; são belos pensamentos. (cf. LEFORT, 1976b, p. 162)

É importante notar que o saber comunista tal como trabalhado no discurso ideológico pelo exercício da propaganda no rádio e nos jornais, não tem o objetivo de persuadir, nem mesmo a serviço da conquista, nem da conservação do poder, mas de se manter como algo indispensável para suprimir, engolir o *Outro*, ao mesmo tempo em que se reenvia a si mesmo. Assim, torna-se possível tornar manifestos os signos de absorção do social, no discurso do Partido e de sua toda-potência, capaz de conferir uma identidade coletiva.

Este discurso é uma maneira de suprimir, de engolir o *Outro*; e, simultaneamente, é uma exibição comunista. Que o discurso não vise a outra coisa, senão reenviar a ele mesmo (...). (LEFORT, 1976b, p. 164)

O discurso típico da ideologia totalitária é aquele falado por militantes comunistas, seja no interior do próprio regime, seja em outros lugares onde esta militância se faça presente, como na França, na época em que escreve Lefort. O diálogo que estes militantes travam entre si pode ser definido como uma "discussão única", pois é como se os homens estivessem fundidos uns aos outros, pois pouco importa o con-

13 Este caráter exibicionista referido aos "bem pensantes", conforme veremos, também se repete na ideologia invisível, em que o discurso ideológico é tomado por um vertiginoso amor de si, propagando-se indefinidamente como discurso que fala sobre tudo e que tem no discurso técnico-científico sua principal expressão.

teúdo deste diálogo – a miséria nas cidades, a penúria dos produtos de primeira necessidade, o salário dos trabalhadores, o crescimento da delinquência juvenil, a repressão – qualquer deficiência apontada como existente no regime é sempre justificada como “erros e desvios que dão razão ao reforço da educação socialista”, “são testemunhos falsos”, “é apenas efeito do burocratismo local”, “é fato não generalizável”, etc. Este discurso, portanto, se ativa sob o signo do “não pensar” (cf. LEFORT, 1976b, p. 171). Este, por sua vez, se apossa de todos os signos que, no diálogo, na fala, poderiam colocar em falta a *composição comunista*, seja para recusá-los, seja para refleti-los como simples acidentes, seja também para compreendê-los como algo que transcende a ordem dos fatos. Dessa maneira, tudo é reduzido ao “já pensado”, ou seja, o mundo como um todo é afirmado como algo inescapável ao traçado de seus arquitetos. Assim, qualquer acontecimento não é suscetível de fazer vacilar o discurso ideológico, pois tende a ser considerado como algo da ordem do “já pensado”.

De fato, o mundo a que visa este discurso – e que não deixa de clamar – só é pensável na medida em que se quer transformá-lo; a palavra, o pensamento comunistas são feitos para liberar a figura do novo... Mas este novo é rigorosamente destinado ao estatuto da prova do já pensado. Percebido como um vasto canteiro onde se edifica o socialismo, o mundo se vê simultaneamente reduzido à representação de seus supostos arquitetos. Aparentemente, se venera a História; mas, em verdade, é o contrário: o desejo se apega a uma *sociedade sem história*, uma sociedade na qual toda indeterminação seria banida, em que o efeito do acontecimento é desmantelado de antemão, em que o desconhecido por princípio não excede os limites do conhecido. (LEFORT, 1976b, p.172, grifos do autor)

Consideremos, por fim, o papel do comunismo, enquanto conhecimento de ordem transcendente, na ideologia totalitária. Vimos que ele é detido por uma elite que está encarregada de pensar, mas que toda a verdade que busca realoca-se no plano do já pensado, do já descoberto e, com isso, se afirma o “não pensar”. Esta operação de conhecimento, por sua vez, torna-se inteligível quando compreendemos que estes “bem pensantes” são aqueles apontados por Lefort, seguindo

Harold Rosenberg, como os "heróis da ciência marxista". Assim, estamos diante de um novo comportamento intelectual que se alia àquela transcendência, na medida em que a teoria marxista enuncia o verdadeiro e o real, ou melhor, que reflete a verdade que está impressa nas coisas, estabelecendo uma relação entre o sujeito e o suposto objeto, a qual se instala em um universo que é "todo visível", "todo inteligível" (cf. LEFORT, 1976b, p. 175), e, da mesma forma, anula em si mesmo a necessidade de ver e de pensar.

A transparência do real e o seu pleno entendimento conjugam-se na forma de um novo gênero de ocultação que é exercido pelo saber, ele mesmo. Lefort o considera como luz ofuscante (*lumière aveuglante*). Nesse sentido, compreendemos que a "ciência marxista", enquanto representação da teoria de Marx, forjada no processo da interpretação de sua obra, implica no apagamento daquilo que constitui o caráter instituinte de seu pensamento, pois retira o caráter indeterminado<sup>14</sup> da teoria para permanecer como discurso fundador, como "discurso oficial" do comunismo. (cf. LEFORT, 1976b, p. 177) Dessa maneira, não se trata de imputar a Marx um papel chave na edificação da ideologia de granito, mas sim à representação de sua obra feitas por Lenin, Stalin, pela intelectualidade militante comunista em geral, a qual se apropria da lógica da ciência marxista. Nesse sentido, eles se servem da teoria como textos sagrados, como Escrituras que oferecem a verdade impressa nas coisas.

Para eles, o real é transparente por direito, o sentido se lê nos fatos, a teoria da qual eles se reclamam é do mesmo modo transparente; seu sentido se dá por direito a quem faz o esforço de aprender. Da realidade à teoria, como da teoria à realidade, a passagem é sempre evidente. Trata-se apenas de uma passagem: eles estão sob a mesma luz. Se Marx, Engels, Lênin têm lugar

---

<sup>14</sup> Lefort afirma que, nas leituras de militantes comunistas como interpretações da obra de Marx, ocorre uma denegação de diversos elementos presentes na obra que têm o efeito, justamente, de "dar a pensar" e que, portanto, não desembocariam na ideologia. Ele se refere a algumas ideias que foram extraídas da obra de Marx como a ideia de ditadura do proletariado, à qual foi conferida uma positividade, omitindo-se a crítica à burocracia de Estado apontada por Marx no fim de sua vida; a ideia de abolição da propriedade privada que foi separada da crítica do modo de produção que desvendaria a concentração crescente do capital e que pode ser colocada contra o sistema soviético. Dessa maneira, Lefort considera que da obra de Marx foram extraídos enunciados que, deslocados do movimento da reflexão do autor, perdem o sentido que haviam conquistado no jogo das palavras, formando a articulação de seu pensamento, para se tornarem fórmulas prontas para serem aplicadas.

como textos sagrados, o mistério não tem aqui lugar. Assim, que as Escrituras revelam ao esconder, convocam a uma exegese, o marxismo anuncia o verdadeiro sobre o verdadeiro, ou, como se poderia dizer, reflete a verdade impressa nas coisas. E, simultaneamente, a transparência se acompanha de uma ocultação de um gênero novo exercido pelo saber ele mesmo, luz ofuscante desde que seja realizado. (ibid., p. 174-175)

Não devemos nos enganar, no entanto, em considerar que teria havido pura e simplesmente uma deformação das ideias de Marx, pois poderíamos permanecer em uma discussão em torno de uma história das ideias e sua relação com as circunstâncias responsáveis por produzir aquela alteração, sem questionar o seu papel, como saber, no discurso do poder responsável por nomear e incorporar a ordem social. Devemos, sim, reconhecer qual é o trabalho de interpretação de um pensamento realizado pela ideologia: é justamente o de recobrir, sob palavras que parecem saídas da boca do autor, a realidade. Elas são deslocadas do lugar em que foram cunhadas e articuladas por ele para se inserirem em um novo discurso – o discurso ideológico<sup>15</sup>.

### 3.1 A contradição da ideologia totalitária

A ideologia totalitária, em seu ultrapassamento das contradições da ideologia burguesa, não cessa de chocar-se com a impossibilidade de seu cumprimento, ou seja, o discurso da ideologia totalitária não se cumpre efetivamente, no sentido de que a divisão social continua a existir, mas é mascarada, o poder continua a ser detido pelos homens, mas é encarnado no Egocrata como representação do povo-Um, a burocracia compõe uma nova camada dominante e a desigualdade reina sob novas formas, o Partido se insere em toda a sociedade (nos gabinetes de trabalho, nas fábricas, em todos os setores da produção e da cultura) em que os referenciais da lei, do saber e do real podem ser denegados, mas não abolidos. Assim, embora a ideologia procure estabelecer todas essas denegações, ela está sujeita a aparecer como

---

<sup>15</sup> Mas, não devemos esquecer também que a obra contém ambiguidades, favorecendo a ciência marxista, e, ao mesmo tempo, leituras como a que Lefort se propõe fazer, como podemos explorar nas duas noções de história – shakespeariana e evolutiva –, discutidas por ele no artigo “Marx: de uma visão da história a outra” (LEFORT, 1965).

mentira, porque não pode abolir completamente todos os elementos de que é feita uma sociedade humana. Nesse sentido, as contestações emergem e podem desvendar a natureza deste discurso ideológico como "verdade suposta" sobre o social. Com relação ao totalitarismo, Lefort afirma que

Sua fantástica tentativa de apagar a divisão social, de trazer todos os processos de socialização no invólucro do Partido, de precipitar o simbólico no real, está exposta à ameaça de uma restituição violenta de todos os signos da divisão e da alteridade. O poder, que se dissimula, arrisca reaparecer como órgão de opressão, em sobrevoos sobre o conjunto da sociedade e de tornar-se alvo comum de toda contestação. O Partido, que penetra em todos os meios, exerce seu controle sobre todas as atividades, arrisca de se fazer ver por todos como parasita. A distância entre aqueles do alto e os de baixo e, mais geralmente, a desigualdade ameaçam de se mostrar a nu. Enfim, a ideologia invasora arrisca-se provocar uma recusa generalizada da crença, um modo radical de desafeição que a relega ao estatuto de pura mentira política,- o poder do discurso desmoronando para deixar sem grade protetora a imagem do poder opressor. (LEFORT, 1981b, p. 434)

A ideologia totalitária arrisca-se a aparecer como lógica do absurdo, a incitar o terror, pois a contradição do totalitarismo encontra-se no fato de que nele o poder se mascara duplamente, enquanto representante da sociedade sem divisão e enquanto agente da racionalidade da organização, ao mesmo tempo em que se mostra, como em nenhuma outra sociedade, como aparelho de coerção e como portador da violência nua.

A afirmação do social total não o livra do fantasma da autodevoração; o discurso totalitário apaga a exterioridade da ideia; o discurso sobre o social tende a se reabsorver no discurso social, apaga a exterioridade do poder; o Estado tende a operar sua fusão com a sociedade civil, apaga a exterioridade da regra; a organização tende a bastar-se só por veicular a racionalidade, apaga a exterioridade do outro; a divisão social é dissimulada, mas a exterioridade retorna, o discurso fica ameaçado de aparecer como mentira generalizada, como discurso do poder, simples máscara da opressão. (LEFORT, 1978a, p. 549, tradução nossa)

Para que a ideologia totalitária se torne efetiva, as posições de poder devem ser denegadas no interior da burocracia, ao mesmo tempo em que se dá a exclusão da massa dos sem poder dos aparelhos. Ainda que isso ocorra, pode haver um deslizamento das posições de poder, certa instabilidade como ocorreu após a era stalinista, no sistema de representações burocráticas, que tornava visível o mecanismo da dominação. Ao mesmo tempo, os acontecimentos também são fonte de instabilidade, pois testemunham um fracasso da norma geral, uma “falha” no funcionamento da organização burocrática.

Nestas situações, pode haver a crítica, como pode haver um novo comentário ideológico responsável por imprimir o acontecimento, a falha, na lógica da organização. Dá-se, dessa forma, a afirmação do “burocratismo” como o verdadeiro entrave, como doença da regulamentação, pela sua inércia e pelos seus agentes parasitários.

## REFERÊNCIAS

- CHAUÍ, M. (1984). Merleau-Ponty: vida e obra. In: MERLEAU-PONTY, M. Textos escolhidos. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural. (Coleção Os Pensadores)
- FLYNN, B. (1984). The question of an ontology of the political: Arendt, Merleau-Ponty, Lefort. *International Studies in Philosophy*, v. XVI, n. 1, p. 01-24.
- LEFORT, C. (1956). Le totalitarisme sans Staline. L'URSS dans une nouvelle phase. In: LEFORT, C. *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. 2ème ed. Paris: Gallimard, 1979c.
- \_\_\_\_\_. (1965). Marx: de uma visão da história a outra. In: LEFORT, Claude. *As formas da história: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense, 1979b.
- \_\_\_\_\_. (1973). O nascimento da ideologia e do humanismo. In: LEFORT, Claude. *As formas da história: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense, 1979b.
- \_\_\_\_\_. (1974). Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: LEFORT, Claude. *As formas da história: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense, 1979b.
- \_\_\_\_\_. (1976a). *Un homme en trop*. Réflexions sur 'L'Archipel du Goulag'. Paris: Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1976b). Une idéologie de granit. In: LEFORT, C. *Un homme en trop*.

Réflexions sur 'L'Archipel du Goulag'. Paris: Seuil, 1976a.

\_\_\_\_\_. (1977). Uma outra revolução. In: LEFORT, Claude. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Brasiliense, 1983a.

\_\_\_\_\_. (1978a). *Les formes de l'histoire*. Essais d'anthropologie politique. Paris: Galimard.

\_\_\_\_\_. (1978b). Prefácio. In: LEFORT, Claude. *As formas da história: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense, 1979b.

\_\_\_\_\_. (1979a). A imagem do corpo e o totalitarismo. In: LEFORT, Claude. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Brasiliense, 1983a.

\_\_\_\_\_. (1979b). *As formas da história: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense.

\_\_\_\_\_. (1979c). *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. 2ème ed. Paris: Gallimard.

\_\_\_\_\_. (1980a). A lógica totalitária. In: LEFORT, Claude. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Brasiliense, 1983a.

\_\_\_\_\_. (1980b). Direitos do homem e política. In: LEFORT, Claude. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Brasiliense, 1983a.

\_\_\_\_\_. (1980c). Stalin e o stalinismo. In: LEFORT, Claude. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Brasiliense, 1983a.

\_\_\_\_\_. (1981a). Permanência do teológico-político? In: LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Tradução Eliana de Melo Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

\_\_\_\_\_. (1981b). Reculer les frontières du possible. In: LEFORT, Claude. *Le temps présent. Écrits 1945-2005*. Paris: Belin, 2007.

\_\_\_\_\_. (1982). Démocratie et avènement d'un 'lieu vide'. In: LEFORT, Claude. *Le temps présent. Écrits 1945-2005*. Paris: Belin, 2007.

\_\_\_\_\_. (1983a). *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. Tradução Isabel Marva Loureiro. São Paulo: Brasiliense.

\_\_\_\_\_. (1983b). A questão da democracia. In: LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Tradução Eliana de Melo Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

\_\_\_\_\_. (1986). *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. 2ème ed. Paris: Gallimard.

\_\_\_\_\_. (1987). Dialogando com Pierre Clastres. In: LEFORT, Claude. *Desafios da escrita política*. Tradução Eliana de Melo Souza. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

\_\_\_\_\_. (1989). La liberté à l'ère du relativisme. In: LEFORT, Claude. *Le temps présent*. Écrits 1945-2005. Paris: Belin, 2007.

\_\_\_\_\_. (1991). *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Tradução Eliana de Melo Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

\_\_\_\_\_. (1996). Pensée politique et histoire. Entretien avec Pierre Pachet, Claude Mouchard, Claude Habib, Pierre Manent. In: LEFORT, Claude. *Le temps présent*. Écrits 1945-2005. Paris: Belin, 2007.

\_\_\_\_\_. (1999). *Desafios da escrita política*. Tradução Eliana de Melo Souza. São Paulo: Discurso Editorial.

\_\_\_\_\_. (2000). Le pouvoir. In: LEFORT, Claude. *Le temps présent*. Écrits 1945-2005. Paris: Belin, 2007.

\_\_\_\_\_. (2007). *Le temps présent*. Écrits 1945-2005. Paris: Belin, 2007.

LEYDET, D. (1993). Phénoménologie du politique, normativité et droits de l'homme. *Canadian Journal of Political Science*. Quebec, v. 26, n. 2, p. 343-358.

MERLEAU-PONTY, M. (2006a). *A estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. (2006b). *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes.

POLTIER, H. (1998) *Passion du politique*. La pensée de Claude Lefort. Genève: Labor et Fides.

SOLJENITSIN, A. (1975). *Arquipélago Gulag*. São Paulo: Difel.

# **Eco que precede a ressonância da voz – temporalidade, substituição e poesia: sobre a intriga enigmática da linguagem na obra de Emmanuel Levinas**

**Grégori Elias Laitano**

*PUCRS*

O presente ensaio está inserido no contexto mais amplo de nosso projeto de doutorado – A travessia do impossível: Levinas e a questão da linguagem – em desenvolvimento junto ao PPG em Filosofia da PUCRS. Deste, partilha da hipótese de que a obra levinasiana constitui-se, também, num esforço para reinventar a linguagem ao ponto de transformá-lo numa verdadeira reinvenção da filosofia desde a linguagem. Nossa nova incursão sobre a intriga enigmática da questão da linguagem na obra de Levinas dará ênfase especial para três dimensões da constelação levinasiana: a da *temporalidade*, sob a influência fundamental da obra de F. Rosenzweig, principalmente, como desenvolvida no segundo capítulo de *Autrement* no tocante ao *envelhecimento*; o tema da *substituição*, ao qual Levinas se debruça no quarto capítulo de *Autrement*, para onde converge, em certo sentido, toda a sua obra; e a concepção de *poesia* do autor, pós-*Autrement*, e, mais especificamente, como concebida no ensaio sobre a obra de Celan (*Paul Celan: De l'être a l'autre*). Nosso objetivo, na trilha dos rastros deixados pelo próprio Levinas, ao se valer do verso “eu sou tu, quando eu eu sou” do poema *Elogio da distância* de Celan, como epígrafe para o capítulo sobre a *substituição* em *Autrement*, é reconfigurar o enfoque sobre estas três dimensões do seu pensamento para explorar a questão da linguagem em sua obra sob o assombro da afirmação de Celan numa carta a H.

Bender e que Levinas utiliza para abrir o setexto sobre o poeta: “*Eu não vejo diferença entre um aperto de mão e um poema*”. Deste modo, abrir uma nova possibilidade de sentido onde a temporalidade se faz linguagem, pois reflexo de uma singularidade que se constitui na *in*condição de sua responsabilidade pelo outro, expressão de um modo outro de conceber a poesia numa intriga enigmática em que o não-lugar (utopia) da ética marca, de modo definitivo, *de outro modo que ser*, o *locus* da filosofia, como concebida desde sempre no Ocidente, é a questão maior deste trabalho

**ENVELHECIMENTO E LAPSO: PACIÊNCIA A SEU PESAR: UMA  
ENTRADA POSSÍVEL NA DIMENSÃO DA TEMPORALIDADE  
NA CONSTELAÇÃO DE SENTIDOS LEVINASIANA**

Dimensão fundamental da obra levinasiana e, nas trilhas do trabalho de Ricardo Timm de Souza, uma influência imprescindível para Levinas da obra de Franz Rosenzweig – o diálogo entre as duas obras é uma das frentes de nossa pesquisa de doutorado que estamos iniciando agora –, nossa incursão no tema da temporalidade, dentre as muitas entradas possíveis que a obra do autor comporta, se fará através de uma pequena passagem de *Autrement*<sup>1</sup> sob o subtítulo de *a seu pesar* do ponto 4 (*O Dizer e a subjetividade*) do segundo capítulo (*Da intencionalidade ao sentir*). Já que se trata também da questão do encontro pré-original e, também, neste dia de encontros, de um encontro singular entre Levinas e Rosenzweig, ainda que não iremos mais adiante nesta singular relação, gostaríamos de marcar o tom das palavras a seguir com uma significativa frase de Rosenzweig: “o tempo é o outro”<sup>2</sup>.

Levinas nos conduz à questão, já na primeira frase, colocando-a por inteiro: “O *a seu pesar* marca esta vida em seu próprio viver. A vida é apesar da vida, por sua paciência e por seu envelhecimento.”<sup>3</sup> A vida no seu viver próprio, ou seja, *a seu pesar* enquanto identidade autossuficiente e autocentrada de vida, é marcada pela paciência, por uma passividade mais passiva que toda ideia de passividade que se

<sup>1</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 2003, p. 104-107.

<sup>2</sup> ROSENZWEIG, Franz. *El nuevo pensamiento*. Madrid: Visor, 1989, p. 63.

<sup>3</sup> LEVINAS, E. *De outro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 104.

poderia resolver em oposição à atividade no âmbito de uma vontade. Nas palavras de Levinas, “a passividade do ‘para-o-outro’ expressa neste ‘para-o-outro’ um sentido em que não entra nenhuma referência, seja positiva ou negativa, a uma vontade prévia.”<sup>4</sup> Deste modo, a *corporeidade humana vivente*, sua inscrição na espessura do real, se expressaria como possibilidade de dor, como *sensibilidade*, por si mesma suscetibilidade de sofrer um mal, *vulnerabilidade*. “A dor não é simplesmente um  *sintoma*  qualquer de uma vontade contrariada, seu sentido não é algo adventício.”<sup>5</sup> Neste sentido, a *paciência da corporeidade*, a *dificuldade do trabalho* e o *envelhecimento* são expressões da mesma adversidade, *o contra si em si mesmo*, dimensão prévia a da vontade. “A passividade própria da paciência, também mais passiva que toda a passividade correlativa do voluntário, significa na síntese ‘passiva’ de sua temporalidade.”<sup>6</sup>

A vontade, o modo como a persistência em seu ser – o *conatus essendi* – se desdobra no Eu ativo, está no seio da temporalização do tempo, tal como ela se expressa na linguagem escrava do *Dito*, expropriadora de alteridades, ao sincronizar a qualidade plural da temporalidade através da fixidez da estrutura totalizante a que presta contas nossa linguagem corrente, ou seja, trazendo à presença aquilo que é diacrônico por excelência, o tempo do outro, a linguagem da responsabilidade, pois, nas palavras de Levinas, viria de um passado tão antigo que nunca foi presente. Vertido ao presente, amarrado a ele, é através dele que o Eu ativo lê o passado, seja recordando pela memória, seja reconstruindo através da historiografia, assim como domestica o porvir enquanto reflexo de uma imaginação por ele implicada – espécie de ditadura da presença que tem seu ápice na ideia de re-presentation. Agora, profere Levinas, “a responsabilidade para com o outro não poderia resultar de um compromisso *livre*, isto é, de um presente, se não que excede todo o presente, seja atual ou seja representado.”<sup>7</sup> Desta forma, a responsabilidade para com o outro encontra-se em um tempo sem começo, anárquico. “Sua an-arquia não poderia ser compreendida como um simples remontar desde o presente a um presente anterior, como

<sup>4</sup> LEVINAS, E. *De outro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 105.

<sup>5</sup> LEVINAS, E. *De outro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 105.

<sup>6</sup> LEVINAS, E. *De outro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 105.

<sup>7</sup> LEVINAS, E. *De outro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 105.

uma extrapolação de presentes segundo um tempo memorável, quer dizer, passível de ser encerrado em um conjunto na reunião de uma representação representável.”<sup>8</sup> O *lapso*, nos termos de Levinas, seria o modo próprio de se concernir da an-arquia como resistência à reunião dentro de uma representação.

A temporalidade, em uma de suas faces, portanto, manifesta-se como *lapso*, como perda irrecuperável do tempo, na não-medida em que ele, simplesmente, passa. Assim, de modo algum, sob este aspecto, poderia ser obra de um sujeito. Ao contrário, a temporalidade como *lapso* se realiza *pacientemente* nele, sob a forma profunda da *passividade* – testemunhando ou inspirando a metamorfose da subjetividade ideal em singularidade de carne e osso –, se realiza sob a forma de *envelhecimento*. Levinas dá o ultimato:

Estala sob o peso dos anos e se arranca irreversivelmente do presente, isto é, da representação. Na consciência de si já não há *presença* do eu a si mesmo, senão senescência. É como senescência para além da recuperação através da memória como o tempo – tempo perdido sem retorno – é diacronia e me concerne.<sup>9</sup>

Neste sentido, a exposição passiva à irreversibilidade do tempo no envelhecimento marca para aquele que está desde sempre inscrito no tecido temporal, *a seu pesar*, o constante relacionar-se com aquilo que não é ele. Os vestígios desta *exposição traumática* na *proximidade* com o outro – ontologicamente separados por um abismo entre dois mundos, porém eticamente implicados na intriga da responsabilidade – se expressam na impossibilidade do Eu retornar sobre si mesmo no movimento de identificação – “disjunção da identidade na qual o mesmo não alcança o mesmo”<sup>10</sup>. Para Levinas, a identidade não está na presença do eu a si mesmo na consciência de si, mas na sua impossibilidade pela necessária exposição passiva ao outro, proveniente de um outro tempo, de um passado tão antigo que nunca foi presente – tempo que não se resolve no seio de outro tempo, mas que nele reverbera através dos vestígios de sua alteridade impassível, impelindo o mesmo, não-indiferente à acusação que significa ao meu mundo essa

<sup>8</sup> LEVINAS, E. *De outro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 105.

<sup>9</sup> LEVINAS, E. *De outro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 106.

<sup>10</sup> LEVINAS, E. *De outro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 106.

diferença absoluta, em direção à outrem, diacronia da temporalidade, não-lugar de permanente exílio onde a ética se expressa. Em Levinas, é esta in-condição de refém do outro, pois anterior a minha vontade, esta destituição do meu lugar de senhor do sentido do mundo por esta espécie de presença na ausência resistente deste outro, que constitui a identidade. Na des-identificação do eu consigo mesmo pela obsessão do outro como outro em mim na proximidade, sou eleito enquanto único e insubstituível na minha responsabilidade (no para-o-outro) por este próximo que me chega – movimento de passagem de um eu abstrato para o homem singular – e nisto consiste minha identidade de vivente. Nas palavras de Levinas,

A identidade do *mesmo* no “eu” vem de fora a seu pesar, como uma eleição ou como a inspiração ao modo da unicidade do assinado. O sujeito é para o outro, seu ser desaparece para o outro, seu ser morre em significação. No envelhecimento a subjetividade é única, insubstituível.<sup>11</sup>

Este é um dos modos possíveis, entendemos, de como a frase de Franz Rosenzweig, o tempo é o outro, ganha sentido na constelação levinasiana. Temporalidade, *envelhecimento* e *lapso*, é exposição à alteridade, condição de minha subjetividade convocada a responder por aquilo que a constitui sem nela, nem por ela, esmorecer sob o ofuscar da luminosidade.

**SUBSTITUIÇÃO: “EU SOU TU, QUANDO EU EU SOU”,  
SUPORTAR O UNIVERSO**

*El mundo se há ido, yo tengo que llevarte.*<sup>12</sup>  
Paul Celan

A temática da substituição, entre tantas possibilidades que seu desenvolvimento abre, uma espécie de acerto de contas de Levinas com a questão da subjetividade, desde como foi concebida na Modernidade, é, em certo sentido, o não-lugar para onde converge toda a obra do

<sup>11</sup> LEVINAS, E. *De outro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 106.

<sup>12</sup> CELAN, Paul. “Vasta bóveda encandecida”. In *Obras Completas*. Traducción de José Luis Reina Palazón. Madrid: Editorial Trotta, 2013, p. 251.

autor. Não-lugar no sentido de não-localizável em termos ontológicos, impassível frente à representação e o paradigma da presença, pois fruto de uma temporalidade, como vimos, radical onde a possibilidade da ética, para além dos dogmas de uma moral normativa, se dá. Uma análise que fizesse justiça à complexidade do quarto capítulo de *Autrement* demandaria uma outra forma de abordagem que este pequeno trabalho não comporta. Reservar-nos-emos a uma breve aproximação, dentro dos propósitos de nossa argumentação.

Na contramão da tradição filosófica do Ocidente, para qual “toda espiritualidade pertence à consciência, a exposição do ser no saber”<sup>13</sup>, de modo geral, Levinas pretende demonstrar que a subjetividade significa de outro modo, irreduzível à consciência e a tematização, partindo de uma concepção de sensibilidade, não como antessala do saber, mas como proximidade, ou seja, como relação com o outro, sensibilidade esta que é expressão de uma linguagem por detrás da circulação de informações, linguagem da sensibilidade e do contato. Relação com aquilo que excede a imagem e que não é passível de ser exposto em um tema, infinitude do infinito que resiste ao movimento edificante do logos, colocando à prova todo esquematismo.

Não caber dentro de um tema, subverter a noção de fenômeno, não poder aparecer e, entretanto, por outro lado, fazer-se contato, exigir relação. Este é o movimento do sentido, deslocando-se da arché do logos totalizante, onde tudo começa do alto de minha visão e se resolve na consciência, para a relação com o que não sou eu na proximidade, transcendência para além do ser que já é, em certo sentido, significação. Um-para-o-outro, como diria Levinas, que, antes de ser um defeito na intuição, é um excesso de responsabilidade<sup>14</sup>. Estar inscrito na temporalidade é ser exigido desde fora, é fazer-se responsabilidade pelo próximo antes da possibilidade de assumi-la, responsabilidade que é significância de sua significação, *Dizer* para além do Dito, pois o outro também significa por si só.

O que está em jogo é a domesticação da diferença por um tema e o que isso implica na constituição da subjetividade. Temporalidade e seu desdobramento, a diferença ou a multiplicidade de sentidos pré-originais, são a condição do pensamento que deveria dedicar sua energia em pensar somente aquilo que ele ainda não é. O movimento do para além perderia sua significação própria, sendo cooptado pela

<sup>13</sup> LEVINAS, E. *De outro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 164.

<sup>14</sup> LEVINAS, E. *De outro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 164.

imanência, ao ser interpelado pelo logos, que o cerca de todos os lados, o apresenta e o expõe, suspendendo-o no saber, enquanto que como expressão do fluxo temporal na proximidade é absoluta exterioridade sem medida comum com o presente e, por isso, o inquieta de todas as formas. O poder de inquietar o presente sem se deixar resolver pela arché do logos na consciência, marcando-a com sulcos que produzem uma espécie de sombra na sua claridade inerente, é o que Levinas chama de vestígios e o modo como “a infinitude do infinito vive a contrapelo”<sup>15</sup>, ou seja, que o um-para-o-outro da responsabilidade impellido pela obsessão pela alteridade compreende em seu gesto uma espécie de leitura da consciência à contrapelo.

De outro modo, podemos dizer que a sensibilidade é uma outra face que acompanha o movimento intencional da consciência de apreensão da diferença, face que a sustenta de certo modo. Tudo aquilo do outro que não é resolvido em bons termos neste movimento de doação de sentido, são ignorados pelo meu mundo de referências, mas não deixam de se relacionar com ele. Minha consciência é invadida por estes restos – o outro em mim – e, desprovida de recursos prévios para equacioná-los, é obrigada a se reconfigurar para lidar com eles sem desprovê-los de sua qualidade. Este questionamento pela alteridade ou inspiração, que cada novo instante no fluxo temporal suscita, é que desperta o meu mundo do seu sono tautológico e totalizante da identidade, de redução do outro ao mesmo – verdadeira morte em vida do sentido. Heteroafetado pela diferença, tento retornar ao conforto apaziguante do meu mundo de referência, porém ele já não é mais o mesmo, eu não sou mais o mesmo, estou desprovido de terra natal. Não encontro em mim mesmo o meu lugar ao sol. Exilado em mim, subscrito em temporalidade, acusado em si mesmo por uma exterioridade que, por um lado, me absolve do peso de ser o senhor do sentido do mundo – posição do logos como origem do sentido –, mas por outro, me elege, enquanto único e insubstituível, na responsabilidade pela manutenção da diferença que também me constitui. Expulso em si, como vulnerabilidade e hospitalidade, único em minha responsabilidade por tudo e por todos, antes dos demais, inclusive por suas faltas, pois é no enigma da diferença, do qual eles são todos expressão, que eu sou. É no não-lugar da temporalidade, ou seja, na intriga da responsa-

15 LEVINAS, E. *De outro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 56.

bilidade, insistimos, onde o ser morre em significação e a subjetividade ideal metamorfoseia-se em singularidade real. A questão pré-original e anárquica do sentido, portanto, é ética por excelência, anterior e subversiva em relação à *arché* do logos, constituindo-se, inclusive, como seu fundamento.

Assim, para Levinas, o sujeito encarnado é na sua responsabilidade pelo outro. Talvez agora fique mais claro a escolha do próprio Levinas de uma passagem do poema Elogio à Distância de Paul Celan para epígrafe do capítulo sobre a substituição: “Eu sou tu, quando eu eu sou.”

### **POESIA E DIZER: “EU NÃO VEJA A DIFERENÇA ENTRE UM POEMA E UM APERTO DE MÃOS”**

Momento derradeiro de nossa argumentação, gostaríamos de nos dedicar um pouco sobre a concepção de poesia que se depreende do texto de Levinas dedicado ao poeta Paul Celan: “Paul Celan: do ser ao outro”, publicado em *Nomes próprios*. Qual a relação que poderíamos traçar entre o até aqui exposto e esta concepção de poesia?

Levinas inicia seu texto com a belíssima e conhecida frase escrita pelo poeta numa carta dirigida à Hans Bender: *Eu não vejo diferença entre um aperto de mão e um poema*. Essa frase fala por si só. Em outro lugar, utilizei-a como última consideração de um texto. Porém, ainda assim avançaremos um pouco na apreciação proposta por Levinas. Referindo-se a frase de Celan, Levinas apresenta o poema como linguagem levada a cabo, conduzida ao nível de uma interjeição, uma expressão pouco articulada (o exemplo que Levinas dá o de um piscar de olhos), um sinal dado ao próximo<sup>16</sup>. Na constelação levinasiana, seria aquilo que o autor costuma chamar de Dizer sem Dito. Signo que é seu próprio significado, ou seja, o sujeito como significância de seu próprio significado. Nos termos de Levinas, seria uma espécie de comunicação elementar, balbuciante, infância do discurso, entrada desajeitada e indigente na *morada do ser*<sup>17</sup>. É neste sentido que para Celan, segundo Levinas, o poema se situaria neste nível pré-lógico e pré-sintático: mo-

<sup>16</sup> LEVINAS, Emmanuel. “Paul Celan: de l’être a l’autre”. In *Noms propres*. Paris: Fata Morgana, 2014, p. 61. Todas as traduções livres.

<sup>17</sup> LEVINAS, E. “Paul Celan: de l’être a l’autre”, p. 61.

mento do puro tocar, do contato, uma forma de dar até a mão a quem aparece. Linguagem da proximidade, mais antiga que a verdade do ser, a qual, em certo sentido, suporta, primeira das linguagens, resposta que antecede a pergunta, responsabilidade pelo próximo<sup>18</sup>.

O poema seria dirigido ao outro. O trabalho solitário do poeta de esculpir a matéria preciosa das palavras, como diz Levinas, é o ato de expelir um cara a cara<sup>19</sup>. A poesia do poema seria seu caráter pessoal. Levinas utiliza as palavras de Celan em *O Meridiano* para ilustrá-lo: “o poema fala! Da data que é a sua... da circunstância única que, propriamente, o concerne”<sup>20</sup>. Um pessoal do eu ao outro. Novamente citando Celan:

Necessita o escutar de mais próximo: o poema que falava de mim (moi) fala *deste que concerne o outro; um todo outro; já ele fala com um outro, com um outro que mesmo seria próximo, que seria todo próximo... Vai de um traço adiante deste “outro”, já nós estamos distante – fora, já na claridade da utopia... A poesia nos antecede. Vai mais rápido do que o previsto.*<sup>21</sup>

O movimento do poema vai de um lugar ao não lugar, daqui em direção à utopia. Para Levinas, no ensaio de Celan sobre a poesia existe uma tentativa clara de pensar a transcendência. O poema permitiria ao eu se separar dele mesmo, seria uma singular des-substancialização do Eu. “Signo feito ao outro, aperto de mão, dizer sem dito, importantes para sua inclinação, para sua interpelação antes que por sua mensagem”<sup>22</sup>. As coisas, o dito do dizer poético, aparecem neste movimento em direção ao outro como figuras desse movimento. Cito Levinas: “O fato de falar ao outro – o poema – precede toda tematização; é nele que as qualidades se reúnem em coisas: mas o poema deixa, dessa forma, ao real, a alteridade que a imaginação pura lhe arranca, ele *concede ao outro uma parcela de sua verdade: o tempo do outro.*”<sup>23</sup> Saída em direção ao outro homem, como se indo em sua direção, transcendêssemos o homem em direção à utopia – como se a utopia fosse não o destino de uma maldita errância, mas uma clareira onde o homem se

<sup>18</sup> LEVINAS, E. “Paul Celan: de l’être a l’autre”, p. 62.

<sup>19</sup> LEVINAS, E. “Paul Celan: de l’être a l’autre”, p. 63.

<sup>20</sup> LEVINAS, E. “Paul Celan: de l’être a l’autre”, p. 63.

<sup>21</sup> LEVINAS, E. “Paul Celan: de l’être a l’autre”, p. 64.

<sup>22</sup> LEVINAS, E. “Paul Celan: de l’être a l’autre”, p. 65.

<sup>23</sup> LEVINAS, E. “Paul Celan: de l’être a l’autre”, p. 66.

mostra<sup>24</sup>. Neste sentido, é fora de todo enraizamento e domicílio que o homem se mostra – na condição de apátrida.

Mas a surpresa dessa aventura onde o eu se dedica ao outro no não-lugar, é o retorno. Não a partir da resposta do interpelado, mas pela circularidade deste movimento sem retorno, dessa trajetória perfeita, desse meridiano que na sua finalidade sem fim, descreve o poema. Como se indo em direção ao outro, eu regressasse e me implantasse numa terra, doravante natal, descarregada de todo peso de minha identidade. Terra natal que não deve nada ao enraizamento, nada a primeira ocupação; terra natal que não deve nada ao nascimento.<sup>25</sup>

### REFERÊNCIAS

- BOURETZ, Pierre. *Testemunhas do futuro: filosofia e messianismo*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- CELAN, Paul. *Sete Rosas Mais Tarde. Antologia Poética*. Trad. J. Barrento e Y. Centeno. Lisboa: Cotovia, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Arte poética: O meridiano e outros textos*. Trad. J. Barrento & V. Milheiro. Lisboa: Edições Cotovia, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Trad. José Luis Reina Palazón. Madrid: Trotta, 2002.
- CHALIER, Catherine. *Lévinas: a utopia do humano*. Lisboa : Instituto Piaget, 1993.
- COSTA, Márcio Luis. *Lévinas – uma introdução*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- DERRIDA, Jacques. “Violência e Metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas”. In *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Margens da filosofia*. São Paulo: Papyrus, 1991.
- JABÈS, Edmond. *Como leio Paul Celan*. Trad. A. M. Casal & E. A. Almeida Filho. São Paulo: Lume Editor, 2013.
- LEVINAS, Emmanuel. “Signatura”. In *Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo*. Buenos Aires: Lilmod, 2004.

24 LEVINAS, E. “Paul Celan: de l’être a l’autre”, p. 66.

25 LEVINAS, E. “Paul Celan: de l’être a l’autre”, p. 67.

- \_\_\_\_\_. *Da existência ao existente*. São Paulo: Papirus, 1998.
- \_\_\_\_\_. *De outro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Descobrimdo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- \_\_\_\_\_. *El tiempo y el Otro*. Barcelona: Paidós, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós Editores, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- \_\_\_\_\_. *De Deus que vem à ideia*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- \_\_\_\_\_. *La realidad y su sombra*. Madrid: Trotta, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Noms propres*. Paris: Fata Morgana, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Paul Celan: de l'être à l'autre*. Paris: Fata Morgana, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Quatro leituras talmúdicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- MALKA, Salomon. *Emmanuel Lévinas. La vida y la huella*. Trad. Alberto Suca-  
sas. Madrid: Trotta, 2006.
- POIRIÉ, François. *Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevistas*. São Paulo: Perspecti-  
va, 2007.
- ROZENZWEIG, Franz. *El libro del Sentido Común Sano y Enfermo*. Madrid: Ca-  
parrós Editores, 1994.
- \_\_\_\_\_. *El nuevo pensamiento*. Madrid: Visor, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Hegel e o Estado*. Trad. Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Pers-  
pectiva, 2008.
- \_\_\_\_\_. *La Estrella de la Redención*. Salamanca: Sígueme, 1997.
- SEBBAH, François-David. *Lévinas*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira.  
São Paulo: Estação Liberdade, 2009.
- SOUZA, Ricardo Timm de. "Levinas". In PECORARO, Rossano (Org.). *Os  
filósofos - clássicos da filosofia*. Vol. III. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Adorno & Kafka: paradoxos do singular*. Passo Fundo: IFIBE, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Em torno à diferença: aventuras da alteridade na complexidade da cultura  
contemporânea*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2008.

\_\_\_\_\_. *Existência em decisão. Uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

\_\_\_\_\_. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2010.

\_\_\_\_\_. *Kafka: a justiça, o veredicto e a colônia penal, um ensaio*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

\_\_\_\_\_. *Levinas e a ancestralidade do mal: por uma crítica da violência biopolítica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.

\_\_\_\_\_. *O tempo e a máquina do tempo: estudos de filosofia e de pós-modernidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

\_\_\_\_\_. *Razões plurais: itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

\_\_\_\_\_. *Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

\_\_\_\_\_. *Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

\_\_\_\_\_. “Fenomenologia e metafenomenologia: Substituição e sentido – sobre o tema da “substituição” no pensamento ético de Levinas”. In SOUZA, Ricardo Timm de; Nythamar Fernandes de Oliveira (Orgs.). *Fenomenologia hoje. Existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

\_\_\_\_\_. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

\_\_\_\_\_. *Totalidade e desagregação. Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

# Emmanuel Levinas, leitor de Paul Celan

**Estevan de Negreiros Ketzer**

*Universidade Católica do Rio Grande do Sul.*

Universidade Católica do Rio Grande do  
Sul.

Para Gilberto Chaves

Uma vez que a morte tinha influxo,  
*Te escondestes em mim.*<sup>1</sup>  
Paul Celan

## À MEMÓRIA DOS ESQUECIDOS

Foi por dentro de um rio que a cabeça pendeu. Caiu vertiginosa. Nas águas geladas de um rio a vida começa e termina. A natureza que cria o sofrimento poderia cessar com tudo em um gesto tão simples? Já é conflitivo encontrar uma alternativa diante do próprio limite. Parece a chegada do desespero diante dessa situação imponderável. Os que permanecem vivos sentem bem a intensidade dessa dor sem resposta.

As tentativas de negar o conflito só postergaram o doloroso encontro com uma parte não visível e assustadora que se encontra no inconsciente<sup>2</sup> humano. Reside aqui a complexidade originária do desejo

---

<sup>1</sup> “*Einmal, der Tod hatte Zulauf, verbargst du dich in mir.*” Cf: CELAN, Paul. *Obras completas*. Madrid: Editorial Trotta, 1999, p. 319.

<sup>2</sup> É desse lugar, um não lugar, não visível e por isso mesmo aqui já temos o quanto o conceito de vestígio (*trace*) é tão pomenorizado em Levinas: “Um grafólogo, um conhecedor de estilos, ou uma psicanalista poderá interpretar a significância singular do vestígio para aí descobrir as intenções escondidas e inconscientes, mas reais daquele que passou a mensagem.” Cf: LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 76. É sobre o que causa esse estranhamento de algo que sempre estava lá anteriormente, mas não visto (o mecanismo do recalque) e seu repentino aparecimento, é importante pensar na referência freudiana do estranhamento (*Unheimliche*) de uma descoberta assustadora e

1de falar e de escrever, deixar o legado ao outro, este que veio depois de mim porque nasceu primeiro do que eu. No evangelho de João, onde está esta exegese, esta figura não pode acontecer na totalidade de um saber centrado, mas sim se dirigir até o olhar do outro, aquele que me interpela. O que veio depois, o filho, olha para o pai, o antes. Cabe ao pai a descentralidade do ato nomeador<sup>3</sup>.

Sem resposta, sem nome, sem lugar de origem, está fora dos eixos pretendidos pelo pensamento puramente categorial. Esgueira-se de limiar em limiar para fazer o *pneuma*, enquanto termo da tradição grega que expressa a animação psíquica, a “alteridade dentro da identidade é a identidade de um corpo que se expõe ao outro, que se converte em algo ‘para o outro’, a possibilidade mesma de *dar*.”<sup>4</sup> Expressão viva de uma sensibilidade para com o outro. O termo hebraico *Ruach*<sup>5</sup>, mais antigo que o a tradição grega, justamente por extrapolar a esfera da forma, o ar quente que é a parte afetiva da alma humana, o sopro divino que não é concebido na exclusividade da imanência. Sob essa circunstância, como o ar que um pai assopra para dar vida a seu filho,

---

que, paradoxalmente, sempre esteve presente em algum lugar muito particular. Cf: FREUD, Sigmund. (1919) “O ‘Estranho’”. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1975, Vol. XVII, p. 275-314. Também aqui reside o preconceito quando não há movimento para olhar a conseqüente produção do inconsciente, tal como expõe SOUZA, Ricardo Timm de. *Ainda além do medo: filosofia e antropologia do preconceito*. Porto Alegre: Dacasa, 2002.

<sup>3</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2008, pp. 276-278.

<sup>4</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser, o más Allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999, p.126. Esse lugar do psiquismo, muito mais do que um ente privilegiado que é capaz de pensar a linguagem, como expressou a ontologia ao ter de se manifestar sobre a sua relação com o humano pelo entendimento de HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. (Ed. Medard Boss). Petrópolis: Vozes, 2001. Há uma sensibilidade muito maior e mais complexa do que as funções mentais podem alcançar. É com a mente que veremos algo do outro dar-se no encontro com o Eu, “uma identidade que não coincide consigo mesma”, cf: LEVINAS, E., *De outro modo que ser*, p.128.

<sup>5</sup> *Ruach* está na origem da animação do mundo concreto: “e o espírito de Deus se movia sobre a face das águas” (Gênesis, 1:2) Cf: TORÁ – A LEI DE MOISÉS. (Tradução, explicações e comentários do rabino Meir Matzliah Melamed). São Paulo: Sêfer, 2001, p.1. O termo *Ruach* aparece mais de cem vezes em toda a Torá e sua força de significação está arraigada ao pensamento judaico e suas decorrências de cunho lingüístico, desembocando na formação de uma literatura advinda do exílio e das circunstâncias da espera de uma resposta diante do sofrimento. Cf: LLEWELLYN, John. *The hypocritical Imagination: between Kant and Levinas*. New York: Routledge, 1999, p. 28. Ver também os sedimentos desse mesmo sopro em: SEBBAH, Françoise-David. *Levinas*. São Paulo: Estação Liberdade, 2009, p. 140

mostrando na dimensão de exílio não apenas a fuga, mas o transtorno de um tempo difícil e necessário para deslocar as supostas verdades. A longa espera no exílio implica não apenas uma resposta, mas uma atitude, mesmo que ainda seja por dentro da diferença que nos constitui.

Ainda resta a esperança de sentir, mesmo que este seja um desafio do Eu ao ver um movimento no rosto do outro desprovido de expressão. Um momento de temor desse emaranhado de palavras confusas e tão esvaziadas de sentido que as pessoas terminam por cultivar para se sentirem repletas dentro de um vazio estrutural ao psiquismo contemporâneo e sua era repleta de imagens. Esse esforço é justamente a decifração da imagem, não do entendimento pleno do signo marcado pelas teorias da linguagem e a perseguição ao significado “real”, mas sim de uma marca que versa acerca da integridade, pois *eu serei tu quando for pesado demais continuar sendo eu, quando me tornar um pouco tu for a justa medida para deixar que tu venhas até mim, assim te esperarei*. Essa expressão de sensibilidade coloca em cheque o modo como a arte teve de resguardar-se em uma questão secreta, um segredo criptografado e armazenado em uma série de dilemas interpretativos que se condensaram na precariedade do Eu para saber sobre si próprio. Se o dilema da arte clássica era o “decifra-me ou te devoro” da esfinge tebana, na qual a questão deveria ser respondida com integridade, inteligência e coragem; na contemporaneidade a metáfora de “um mundo sem cabeça”, delineada por Elias Canetti parece ser mais verossímil e estupidamente terrificante aos nossos sentidos.<sup>6</sup> Esse enigma que não mostra seu rosto alcança a longa espera de um movimento que irrompa o antigo e já bem delineado caminho do pensamento aos seus mecanismos lógicos que garantem a validação e manutenção sistemática de seu próprio modo de operação no plano categorial. A provocação de Canetti insere a poesia como uma indagação para além de expectativas que constroem ícones proclamatórios de uma promessa de felicidade. A poesia pode transformar um mundo de ápices em inquietações.

---

<sup>6</sup> “Um mundo sem cabeça” é o segundo capítulo da obra *Auto de Fé*, de Elias Canetti, cujo personagem principal, chamado Fischerle, faz parte das ralés da sociedade de seu tempo, não precisa dos conhecimentos de seu amigo e antagonista Peter Kien, mas vive de roubos e tráfico diversos pelo submundo de Viena.

## A POESIA CELENIANA E A FILOSOFIA DE LEVINAS

Há inúmeros modos do Eu tomar contato com o tempo, de modo a romper com a repetição assombrosa de esquemas que garantem a defesa de seus próprios afetos de entrarem em contato com o mundo do inconsciente. Durante o trabalho psicanalítico é conhecido o sono de segurança que por vezes invade as sessões. Sendo assim, a entrada nos movimentos ascendentes para o Eu se aproximar de si não ocorre pela via de uma positividade galgada na racionalidade categorial, mas diz respeito ao encontro com um negativo incessante, levando ao descerramento dos princípios mais sólidos que caracterizam ao invés de por em contato. Aqui, e talvez em somente aqui, *tu puedes ser tu mesmo*, como escreve o poeta Paul Celan:

*Lob der Ferne* Elogio da distância

*Im Quell deiner Augen  
leben die Garne der Fischer  
der Irrsee* No fonte dos teus olhos  
vivem as redes dos pescadores  
do mar do extraviado  
*Im Quell deiner Augen  
hält das Meer sein  
Versprechen* Na fonte dos teus olhos  
O mar cumpre sua promessa.

*Hier werf ich  
ein Herz, das geweilt unter  
Menschen,  
die Kleider von mir und den Glanz eines  
Schwures:* Aqui jogo eu,  
um coração que se deteve entre  
os ombros,  
minha roupa e o esplendor de  
um juramento:

*Schwärzer im Schwarz, bin  
ich nackter.  
Abtrünnig erst bin ich treu.  
Ich bin du, wenn ich ich bin.* Mais negro no negro, mais  
desnudo vou.  
Só infielmente sou fiel.  
Eu sou tu se eu sou eu.

*Im Quell deiner Augen  
treib ich und träume von  
Raub* Na fonte de teus olhos  
impulso e sonho de rapto  
Uma rede prendeu uma rede:  
nos separamos enlaçados.

*Ein Garn fing ein Garn ein:  
wir scheiden umschlungen.* Na fonte dos teus olhos  
um enforcado estrangula a corda.\*

*Im Quell deiner Augen  
Erwürgt ein Gehenkter den  
Strang.*

\* CELAN, Paul. *Obras completas*. Madrid: Editorial Trotta, 1999, p. 59-60.

Essa busca que é o começo da transcendência por algo antevisto na fragilidade do humano. Um Eu que fala para um tu para lá dos mares negros, o negro do negro, lá onde a verdade espera porque pode trair a si mesma e permanecer sendo ela. Matar a parte que se aprofunda no negro mar, para assim atingir a metamorfose do jogo de redes, uma rede que enlaça a rede, sem saída, até o limite de uma dor sem distinção. Esse tu é agora uma vaga esperança que reflete em seus olhos o suicídio do Eu.

Este ensaio é uma tentativa de olhar para Paul Celan, sem os olhos dos ideais filosóficos sedentos de um sentido reinante na percepção das faculdades mentais mais clarificadoras, mas propondo um novo gesto, inventivo devido à toxidade de sensações envolvidas no combate a todo o mal e suas pretensões ao totalitarismo político<sup>7</sup>. Paul Celan, poeta e antes de tudo um humano em busca de sentido. Foi assim que ele publicou, em 1970, seu último livro em vida, *Pressão de luz* (*Lichtzwang*), eis um de seus poemas:

<i>Wo Ich mich in dir vergaß, wardst du Gedanke,</i>	Onde me esqueci de ti, eras pensamento,
<i>etwas rauscht durch uns beide: der Welt erste der letzten Schwingen,</i>	algo apressa-se entre nós dois: do mundo a primeira das últimas asas,
<i>mir wächst das Fell zu überm gewittrigen Mund,</i>	em mim cresce a pele sobre tempestuosa boca,
<i>du kommst nicht zu dir.</i>	tu não voltas até ti.**

<sup>7</sup> Entre muitos trabalhos que estamos nos baseando para fazer essa crítica do mal, gostaria de neste momento deixar mais claro que o mal propriamente advém de um ideal revanchista ostentado por uma classe que se sente preterida, revelando o sentimento de ódio como incompreensão do universo de outrem, por tudo aquilo que o outro tem que o Eu não tem, sustentado por um tipo de racionalidade excludente. Esta sim a base do conceito de biopolítica. Levinas ao olhar para a ascensão do nazismo na Europa escreve *Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo*, em 1934, deixando clara sua preocupação com o avanço do totalitarismo. Cf: SOUZA, Ricardo Timm de. *Levinas e a ancestralidade do mal: por uma crítica da violência biopolítica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012, p.17-45.

\*\* CELAN, Paul. *Obras completas*. Madrid: Editorial Trotta, 1999, p. 320.

Paul Celan morre no rio Sena, em 20 de abril de 1970. Sua morte é tida como o resultado de um conflito irreconciliável travado em vida. Seus pais mortos nos campos de concentração quando ele tinha a idade de 21 anos. Desde então a culpa o perseguirá. Culpa de quê? Estranho mecanismo interno que torna a pessoa responsável pessoalmente por algo impossível, um crime que ela não cometeu. Eis a culpa de ter permanecido vivo e, portanto, ter de carregar a língua alemã de sua mãe, a mesma língua de seus agressores. Culpa irreconciliável. Incerteza do verbo que persegue o outro até sua destruição. A palavra falsa venceu toda a busca do verdadeiro gesto. Rompeu-se assim um sonho, venceu um mundo em que o sofrimento o fez silenciar para sempre. Celan viveu em Paris desde 1948, trabalhando como tradutor em diferentes línguas, mas na sua própria língua, o alemão, ele tentou de algum modo extrapolar a origem poética de uma beleza inigualável, partindo de uma língua muito idealizada e pouco experienciada<sup>8</sup>. Viver no limite que o une a um passado que ele vive como um presente atroz e sem a perspectiva do futuro. Mas viver em quais condições? O fio tênue que representa o sagrado se esvai lentamente, respirar no peso que significa manter em suspensão seu pensamento até a exaustão. Também são essas as condições de pensar? Uma vez no limite em que pensar não se estabelece na delimitação da lógica ou de uma decisão arbitrária entre o ser e o não-ser, mas imprime sua força quando nada mais ousa a dignidade de existir num mundo permeado de diferenças. Em parte, o vestígio de Levinas, ao seguir Husserl e Heidegger, seria o de observar o ser que não se deixa arrebatar. Contudo, Celan terá dito que a diferença avança mais ainda até a não justificativa da matéria atirada ao mundo. Se a sensação de tristeza permeia o poema celeniano é para justamente dar ao que se perdeu as parcas condições de dizer. O contato foi perdido porque se resolveu em algum momento recortar o pensamento em dois axiomas: o sim ou o não; a verdade ou a mentira; a vida ou a morte. Assim também parece ser a fala que inclina o homem em direção da obscuridade de seu desejo.

---

<sup>8</sup> Tornar a língua um material político parece ser o atrevimento de Paul Celan ao final da Segunda Guerra, afrontar a língua dos torturados com a experiência dos torturados. Cf: FORSTER, Ricardo. "Paul Celan y la barbarie de la lengua". In: *Los hermeneutas de la noche: De Walter Benjamin a Paul Celan*. Madrid: Editorial Trotta, 2009, p. 95-116.

<i>Sprich auch du</i>	Fala tu também
<i>Sprich auch du, Sprich als letzter; Sag deinen Spruch.</i>	Fala tu também fala por último, diz teu falar.
<i>Sprich – Doch scheide das Nein nicht vom Ja. Gib deinem Spruch auch den Sinn: gib ihm den Schatten</i>	Fala – Mas não separa o não do sim. Dá ao teu falar também o sentido: dá-lhe a sombra.
<i>Gib ihm Schatten genug, Gib ihm so viel, Als du um verteilt weißt zwischen Mittnacht und Mittag und Mittnacht.</i>	Dá-lhe sombra bastante, dá-lhe tanta quanto sabes dividir em ti entre meia-noite e meio-dia e meia-noite.
<i>Blicke umher: sieh, wie's lebendig wrd rings – Beim Tode! Lebendig! Wahr spricht, wer Schatten spricht.</i>	Olha em volta vê a vida ao redor – Na morte! Viva! Fala a verdade quem sombras fala. Mas então se esvai o lugar em que estás: Para onde agora, desnudado de sombra, para onde? Sobe. Vá tateando.
<i>Nun aber schrumpft der Ort, wo Du stehst: Wohin jetzt, Schattenentblöfter; wohin? Steig. Taste empor. Dünner wirst du, unkenntlicher, feiner! Feiner: ein Faden, An dem er herabwill, der Stern: Um unten zu schwimmen, unten, wo er sich schimmern sieht: in der Dünung Wandernder Worte.</i>	Tornas-te mais magro, mais irreconhecível, mais fino! Mais fino: um fio, por onde ela quer descer, a estrela: para embaixo nadar, embaixo, onde se vê cintilar: no ondear de palavras errantes.***

Tornar-se sombra, desdobrar-se em realidade, como nos mostra Levinas<sup>9</sup> com aquilo que faz sombra na obra de arte, passando a ser seu

<sup>9</sup> LEVINAS, Emmanuel. *La realidad y su sombra*. Madrid: Editorial Trotta, 2001, p. 52.

\*\*\* CELAN, Paul. *Obras completas*. Madrid: Editorial Trotta, 1999, p.108-109.

“fundo de realidade, inacessível contudo à inteligência conceitual, se converte em sua presa”<sup>10</sup>. E surgem de repente novas regras que não estavam esboçadas anteriormente. A arte advinda de um pequeno esforço, no coração de um grande movimento tido como a libertação do verso alexandrino em direção à renovação do verso livre, como bem quis Mallarmé: “Que uma média extensão de palavras, sob a compreensão do olhar, se arranje em traços definitivos, com o que o silêncio”<sup>11</sup>. Decai a palavra em um jogo de dispersões, onde o dentro e o fora parecem sempre em uma enorme disparidade de ideias com que jogam as palavras a esta dimensão de encontro com o inenarrável da experiência da alteridade. O infinito como esse gesto rumo ao outro, essa mesma apreciação de Maurice Blanchot sobre o livro escrito em uma linguagem invisível do afeto mais profundo contido no ato criativo do poeta<sup>12</sup>.

Essa percepção não se dá sem antes uma profunda intervenção na ordem das imagens. O silêncio parece conflitar mais ainda com uma possibilidade acalentadora da mente em permanecer atenta ao desaparecimento do objeto. O objeto mostra o quanto a consciência respira a parcialidade de sua satisfação inercial, a obra de arte, estética pela sua sensibilização, nos tira da verdade dos sentidos, indo até um mais além do princípio de realidade<sup>13</sup>, uma vez que Freud se deteve na realidade como a delimitação do Ego (*Ich*) ao prazer total, que acaba destruindo-o em sua intransitividade ao outro. A realidade que a obra exerce extrapola a pretensão de uma realidade unívoca e coerente, fechada em nossa percepção e crença. A paranoia da vivência sobre a realidade é o temor de que a realidade destrua os sonhos e as vontades mais imediatas de um mundo que é sempre incompletude e mistério profundos. Por isso também o silêncio diante do barulho ininterrupto do mundo parece ser tão assustador.

Um escritor é aquele que impõe silêncio a essa fala, e uma obra literária é, para aquele que sabe penetrar nela, uma preciosa morada de silêncio, uma defesa firme e uma alta muralha contra essa imensidade falante que se dirige a nós, desviando-nos de

<sup>10</sup> LEVINAS, Emmanuel. *La realidad y su sombra*. Madrid: Editorial Trotta, 2001, p.44.

<sup>11</sup> MALLARMÉ, Stéphane. *Divagações*. Florianópolis: Editora UFSC, 2010, p. 162.

<sup>12</sup> BLANCHOT, Maurice. *O livro por vir*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 300.

<sup>13</sup> FREUD, Sigmund. (1920) “Além do princípio do prazer”. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1975, Vol. XVIII

nós. Se, nesse Tibete imaginário onde já não se descobriram em ninguém os sinais sagrados, toda literatura cessasse de falar, o que faria falta é o silêncio, e é essa falta de silêncio que revelaria, talvez, o desaparecimento da fala literária.<sup>14</sup>

Blanchot e Levinas comungam dessa mesma impossibilidade de fala, impossibilidade de um impossível dizer, sem glória, ou comemoração pela vitória do verso. A palavra é esse impossível morrer, é sempre outro que realiza a indagação. A partir de Mallarmé, tão citado por Blanchot, há a percepção de que o futuro é sombrio devido as facilitações que toda a arte imagética se ateuve. Aí houve um momento de introversão no processo de leitura de uma obra artística. A arte se dobra sobre si mesma, aprimorando seu segredo<sup>15</sup>. Ela é o impossível que sua experiência conduz.

A língua está aberta como jamais esteve e sua abertura renasce com o poema celaniano e sua dose de silêncio incompreensível, nosso silêncio que se cala no mais íntimo grau de atribulação psíquica. Foi a tentativa de olhar a criação, como esse outro do Eu que Freud denominou de *inconsciente*, esse não-saber na base da existência, o isso (*Es*) que ainda não teve nome dentro de nós. O poema trouxe com o afeto aprisionado a violência de um silêncio estridente, que tem a pretensão de se tornar canto ao ter seu sentido decifrado.<sup>16</sup> “Fala também tu” tateia a escuridão da palavra, deixando invadir pela sombra até que o tu possa ele também ser *errante*, raiz do povo judeu e seu incessante movimento de impermanência no mundo. Sendo assim, a pergunta parece ser o ponto nevrálgico do judeu e seu tempo no deserto: por quais caminhos seguir? Como dar vida, ser fértil em uma terra devastada? A terra, território, língua que ainda continua como desejo, como diz Levinas em *Totalidade e Infinito*, essa língua pode ser habitada de algum modo surpreendente.

O fato de o ser infinito não ser uma possibilidade encerrada no ser separado, mas de ele se produzir como fecundidade fazendo por conseguinte, apelo à alteridade da Amada, indica a fragilidade do panteísmo. (...) O ser produz-se como múltiplo e como cin-

<sup>14</sup> BLANCHOT, Maurice. *O livro por vir*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 321.

<sup>15</sup> LEVINAS, *La realidad y su sombra*..

<sup>16</sup> BLANCHOT, Maurice. *Uma voz vinda de outro lugar*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 75.

didado em Mesmo e Outro. É a sua estrutura última. É sociedade e, por isso, é tempo. Saímos assim da filosofia do ser parmenediano. A própria filosofia constitui um momento dessa realização temporal, um discurso que se dirige sempre a outro. A que estamos a expor dirige-se aos que a quiserem ler. A transcendência é tempo e vai para Outrem<sup>17</sup>.

Será em tempo vindouro que o próprio Levinas observa já não ser o suficiente para dar conta do si mesmo, nem do outro. Ao irrompermos dos elementos fenomenológicos, somos atravessados, irradiados por este desconhecido que faz a dimensão formal da realidade se dissolver, revelando a dimensão adormecida da palavra. Essa língua mais uma vez em jugo, amontoados de palavras, conceitos, identidades que minha mente fará o esforço de montar um cabedal retilíneo de ações determinadas, a fim de manter o afeto represado para lá de todas as admoestações, para longe do encontro com o desconhecido. Entretanto, quando o outro chega o encontro é arremessado, muda o ar de nossos pulmões, a neve passa a ser repartida. “O poema vai em direção ao outro.”, diz Levinas<sup>18</sup>. Vai antes do outro como interrupção da minha voz, esse intervalo que elide a promessa de totalidade, é a “travessia do deserto”, como escreve Blanchot<sup>19</sup>, da linguagem do egoísmo que busca a palavra livre. Fales tu para dar a sombra, o assombramento, para não mantermos a substância aos fenômenos do pensar, mas fazer do pensar algo que transcenda a ideia de mim mesmo no tempo. *Transcender* é dar esse “salto por cima do abismo”<sup>20</sup>, abismo que a morte enuncia, sobre o rio Sena, lugar que o fecundo encontra sua experiência na não-experiência, a morte do outro é o momento em que realmente a vida parece mais viva, eleva ao infinito pela tragicidade de permanência dos vivos. *Tristeza dos que ficam*.

Eis o peso do tempo, que ao possuir tão completamente, torna um estorvo seus objetos. Tempo que também libera desejo no tempo, surgindo esse dom da concepção do filho<sup>21</sup>. No ventre, experiência que todos nos tornamos pais olhando para nossos filhos em alguma dimensão an-

<sup>17</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 268.

<sup>18</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Paul Celan: de l'être à l'autre*. Paris: Fata Morgana, 2004, p. 2.

<sup>19</sup> BLANCHOT, Maurice. *Uma voz vinda de outro lugar*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 99.

<sup>20</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Paul Celan: de l'être à l'autre*. Paris: Fata Morgana, 2004, p. 3.

<sup>21</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 268.

terior a nós. É também aí a ambiguidade da memória materna de Celan:

*Espenbaum, dein Laub blickt weib ins Dunkel.* Álamo tremulante, tua folhagem é branca no escuro.  
*Meiner Mutter Haar ward nimmer weib.* O cabelo de minha mãe nunca chegou a ser branco.

*Löwenzahn, so grün ist die Ukraine.* Dente de leão, tão verde é a Ucrânia.  
*Meine blonde Mutter kam nicht heim.* Minha loira mãe não voltou para casa.

*Regenwolke, säumst du an den Brunnen?* Nuvem de chuva, tu demoras nos poços?  
*Meiner leise Mutter weint für alle* Minha doce mãe chora por todos.

*Runder Stern, du schlingst die golden Schleife.* Estrela redonda, tu te enroscas na fila dourada.  
*Meiner Mutter Herz ward wund von Blei* O coração de minha mãe foi ferido com chumbo.

*Eichne Tür; wer hob dich aus den Angeln?* Porta de carvalho, quem te tirou as dobradiças?  
*Meine sanfte Mutter Kann nicht kommen.* Minha terna mãe não pode vir.\*\*\*\*

A morte da fecundidade deixa o outro afastado para sempre, pois “pela sexualidade do sujeito entra em relação com o que é absolutamente outro – com uma alteridade de um tipo imprevisível em lógica formal”<sup>22</sup>. Eis o mistério que o filho porta, a obra, parte do desejo do pai, e parte do que o pai não poderá jamais ser. O filho é a responsabilidade que o pai passa a ter no horizonte, e sua iniciativa à vida é apenas o começo, por onde o seu tempo não pode a ninguém pertencer. Falta ao pai pedir pelo objeto, pela totalidade de um sentimento desconhecido. Seu vestígio (*trace*), sua tentativa de se fazer valer no que desconhece. “O poema – precede toda tematização; estão nele qualidades que se configuram em coisas: mas o poema deixa assim real a alteridade que a imaginação pura lhe arranca, ele *concede ao outro uma parcela de sua verdade: o tempo do outro.*”<sup>23</sup>

<sup>22</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 275.

<sup>23</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Paul Celan: de l'être à l'autre*. Paris: Fata Morgana, 2004, p. 4.

\*\*\*\* CELAN, Paul. *Obras completas*. Madrid: Editorial Trotta, 1999, p. 51.

Levinas concebeu que esse mistério não se dá num vazio, mas na consideração de uma violência implícita às tentativas ontológicas de determinação do mundo do ser<sup>24</sup>. O problema foi reduzir o que o ser parecia significar por completo e, assim, o problema do mesmo como outro. “Para Levinas, o mesmo é conceito, como o ser e um são conceitos, e esses três conceitos comunicam-se imediatamente entre eles”<sup>25</sup>. É a partir do mesmo não ser categorial que Levinas escreve *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, em 1974. Nesta obra sentimos uma mudança no modo como o autor estabelece o conceito de ser como “o primado mesmo do primeiro está na presença do presente”<sup>26</sup>, cujo presente é derivado de uma história, um passado mais antigo, passado que não se deixa captar pelo empirismo da experiência imediata. É sobre esta noção que a responsabilidade parece ser um dizer de um outro do eu, um dizer do eu transpassado com este passado.

Sua responsabilidade respeita ao outro – a proximidade do próximo não significa submissão ao não-eu, senão que significa uma abertura na qual a *essência* do ser se ultrapassa na inspiração – é uma abertura cuja respiração é uma modalidade ou um gosto antecipado ou, ainda de um modo mais exato, aquele do que guarda o gosto antecipado. Na respiração, possibilidade de qualquer sacrifício para o outro, se confundem na margem de toda mística atividade e passividade.<sup>27</sup>

Esse momento de eclosão do sublime como a arte revela, mostra o que no outro é sua própria tentativa de saída do mundo da banalida-

<sup>24</sup> Problema visto no olhar cuidadoso de Jacques Derrida acerca da linguagem do ser ainda utilizada por Levinas o que promoveria um problema na questão do sentido, ainda uma vez fechado a uma qualidade de “primeira” entre as filosofias, isto é, uma qualidade de princípio. “Mas se a ‘ontologia’ não é um truísmo ou pelo menos um truísmo entre outros, se a estranha diferença entre o ser e o sendo tem um sentido, podemos falar de ‘prioridade’ do sendo em relação ao sendo? Questão importante aqui, já que essa pretendida ‘prioridade’ é que, aos olhos de Levinas, sujeitaria a ética à ‘ontologia’”. DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009, p.195. Este modo declaratório de Levinas estaria preso ainda a uma ontologia, fato este que Derrida denunciou no artigo *Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*.

<sup>25</sup> DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009, p.201.

<sup>26</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más Allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999, p. 71.

<sup>27</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más Allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999, p. 184.

de e de uma mera entificação com a apresentação do plano empírico e sua reverberação na materialidade com uma única finalidade: a banalidade de naturalização dos movimentos espontâneos em movimentos categoriais. Por este motivo, Levinas se utiliza do termo *intriga*, nesta relação em que surge a ambivalência entre a essência e sua identificação<sup>28</sup>. Essa responsabilidade com o outro que o faz mais próximo do que a tomada de minha decisão acerca do que ele seja. O outro em mim mesmo se vê, repentinamente, às voltas com suas idiossincrasias mais profundas e, neste gesto, surge a circunstância do dizer. O ser, garantido no verbo, nesse dizer que conduz ao dito, torna-se a medida da própria responsabilidade, eis a *substituição*, onde “*dizer significa responder do outro*”<sup>29</sup>.

Na linguagem poética, essa aporia até o instante de um desaparecer completo da obra, sem finalidade, sem imagem, pois sua primitividade coloca em jogo tudo o que se pode dizer do objeto, sem sua presença<sup>30</sup>. A sensação da passagem tempo destituída de qualquer cronologia é o elemento fundamental da estética para Levinas, não podendo estar fechada na pureza ou certeza do sentido. A palavra aberta conduz ao infinito, ao estrangeiro e inominável do instante. A crise da arte representativa, conhecida em outros meios como realismo, sofre o abalo por sua realidade estar fechada, não tendo mais mundo, está na ironia do antagonismo que justamente ela tentou encerrar a questão com a proximidade formal do real, agora um real ideal e completamente inutilizado, pois perdera sua potência.

### O DESAMPARO DA PALAVRA

Em Levinas e em Celan o mistério parece ser a alternativa. Uma arte em que as palavras surgem como possibilidade de união na comunidade humana. “A luta pela aniquilação do Outro é uma luta eminentemente *muda*”<sup>31</sup>. Cala-se o assassino, mantido no anonimato,

<sup>28</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más Allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999, p. 97.

<sup>29</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más Allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999, p. 98.

<sup>30</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Campinas: Papirus, 1998, p. 61.

<sup>31</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 26.

assim o ônus da prova permanece escondido. O absurdo do crime de assassinato não se compara a ininteligibilidade de uma poesia, mas o efeito de desaparecimento da vida humana continua estando implicado em um apagamento. Atrevemos a perscrutar sem termos ao menos passado pela experiência limítrofe de sua escrita<sup>32</sup>. Talvez seja essa a experiência por vezes tão difícil do Ocidente em se deter tempo suficientemente na questão. A pergunta acerca do que faz a filosofia ser filosofia, pergunta impossível, mas irremediável, pergunta que se encriptou com toda a poesia após Auschwitz, a qual Celan representaria o expoente de um silêncio atormentador, um silêncio desafiador à toda lógica, resultando em um balbucio repetitivo. Esse mesmo objeto destruído que Gadamer fez um grande esforço por trazer o poema à luz da hermenêutica,<sup>33</sup> uma escrita judaica que o autor reconhece saber muito pouco.

Um judaísmo que precisa contar sua história, no limite entre o saber e o não-saber, entre o desafio do ser e não ser, o problema que a lógica resolvera numa exigência ao ser de matriz causalística. Também aqui, nesta condição, um emudecimento. Causa um desconcerto o silêncio que faz da lágrima essa enxurrada que o corpo não suporta, mas abre a porta para o outro também vir a partir desse Eu: *ipseidade* levada como fato de uma transformação radical na esfera do ser. Neste ponto só a autenticidade da relação em todas as suas crises pode realmente causar algum efeito, pois é nela que tudo muda, pois é o tempo o que habilita o homem a pensar e mudar com a experiência, na intriga, sua imagem e transgressão. “Ter esperança é portanto ter esperança na reparação do irreparável”<sup>34</sup>. Sombra de um mal-estar imemorial, suspendendo todo o acontecer do *ser do ente*<sup>35</sup>. “É necessário – contra a língua em uso aqui – uma verdadeira palavra<sup>36</sup>.” Esse caminho que é um outro modo de ser frente aos abusos da língua, perversão da lín-

<sup>32</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. “Escrever como ato ético”. *Letras de Hoje*, Porto Alegre, v. 48, n. 2, p.223-226, abr./jun. 2013.

<sup>33</sup> “A poesia é sempre algo mais – e muito mais do que aquilo que mesmo o leitor mais engajado já sabia antes. Senão, seria supérflua.” Cf: GADAMER, Hans-Georg. *Quem sou eu, quem és tu?* Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005, p. 157.

<sup>34</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Campinas: Papirus, 1998, p. 109.

<sup>35</sup> Em português essa sonorização também leva ao sentido incluso aqui: ser doente, ser que se confunde com seu ente, também ser que está à espera de salvação.

<sup>36</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Paul Celan: de l'être à l'autre*. Paris: Fata Morgana, 2004, p. 6.

gua pela raiz semântica do signo. Relação que envolve no instante da minha decisão todo o perigo de uma resposta apressada, de uma inutilidade da razão contra si mesma. O poema joga fora, nesse momento, todo o excesso que ele mesmo não compartilha. O poema exige algo pessoal, ele se dirige até seu leitor e mostra-se inseparável dele. Exige a leitura de um rosto.

Interrogar ou ser devorado? Em algum lugar está perdida a palavra que era tão desejosa de encontro. Será nas sendas da Floresta Negra? Nesta região aonde Heidegger recrudescer, silenciando diante dos crimes contra a liberdade de pensamento que Paul Celan ousou caminhar<sup>37</sup>. A palavra de acolhimento se perdeu e Levinas faz tanto esforço em resgatá-la por “um acolhimento em que a ética interrompe a tradição filosófica do parto e desfaz a astúcia do mestre quando este finge desaparecer atrás da figura da parteira.”<sup>38</sup> Derrida percebe o quanto o acolher de Levinas é um acolher da palavra em si mesma. Há um infinito no aparentemente finito do Eu, intencionalidade ao acolher o outro, onde a decisão não depende de mim, mas no sim do outro. Aqui o ser resignado se calou. A luta começou, é irreconciliável, seu momento é um desabar das causas acertadas. O poema, o Eu, o Outro. “O iniludível: a interrupção da ordem lúdica do belo e do jogo do mundo; a interrogação do Outro, busca do Outro.”<sup>39</sup> Eis a ética nesta linguagem de acolhimento.

Começo pelo sem fim da palavra faltante. Tradução inconstante do sem fim no breve momento de um aperto de mão, este que não aconteceu no finito da materialidade, mas na busca do transcendente. Paul Celan, em carta a Hans Bender, chama a atenção pela simplicidade de seu fazer poético: “Somente mãos verdadeiras escrevem poemas verdadeiros. Não vejo diferença de princípio entre um aperto de mão e um poema”<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Todo o texto de Levinas *Paul Celan: de l'être à l'autre* é um breve comentário acerca do *Diálogo na montanha*, texto em prosa de Paul Celan. Não foi nosso desejo entrar nos detalhes desta discussão, mas vislumbramos já um princípio de silêncio e temor diante do encontro com o primo irmão, ambos falantes do alemão e companheiros da mesma territorialidade. Fica evidente que Levinas tinha em mente questões que não trouxe à tona de seu encontro com Martin Heidegger, em 1967. Para maiores detalhes, ver: CRÉPON, Marc. *Terreur et poésie*. Paris: Galilée, 2004.

<sup>38</sup> DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 35.

<sup>39</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Paul Celan: de l'être à l'autre*. Paris: Fata Morgana, 2004, p. 7.

<sup>40</sup> CELAN, Paul. *Obras completas*. Madrid: Editorial Trotta, 1999, p. 489.

Artesania que só mãos podem fazer. As mesmas mãos que fazem a lira tocam a palavra ainda hoje. Será por essa mão que faz um gesto ao outro a relação verdadeira, sempre à espera de um encontro nessa tentativa de traduzir o intraduzível da letra do outro, mas o sensível de seu mundo.

## REFERÊNCIAS

- BLANCHOT, Maurice. *O livro por vir*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Uma voz vinda de outro lugar*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- CELAN, Paul. *Obras completas*. Madrid: Editorial Trotta, 1999.
- CRÉPON, Marc. *Terreur et poésie*. Paris: Galilée, 2004.
- DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- \_\_\_\_\_. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- FELMAN, Shoshana. "Educação e crise, ou as vicissitudes do ensino". In: NESTROVSKI, Arthur & SELIGMAN-SILVA, Márcio. *Catástrofe e Representação*. São Paulo: Escuta, 2000, p. 43.
- FORSTER, Ricardo. "Paul Celan y la barbarie de la lengua". In: *Los hermeneutas de la noche: De Walter Benjamin a Paul Celan*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- FREUD, Sigmund. (1919) "O 'Estranho'". In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1975, Vol. XVII
- \_\_\_\_\_. (1920) "Além do princípio do prazer". In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1975, Vol. XVIII
- GADAMER, Hans-Georg. *Quem sou eu, quem és tu?* Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. (Ed. Medard Boss). Petrópolis: Vozes, 2001.
- LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Da existência ao existente*. Campinas: Papirus, 1998.
- \_\_\_\_\_. *De otro modo que ser, o más Allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.
- \_\_\_\_\_. *La realidad y su sombra*. Madrid: Editorial Trotta, 2001.

\_\_\_\_\_. *Paul Celan: de l'être à l'autre*. Paris: Fata Morgana, 2004.

\_\_\_\_\_. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2008.

LLEWELLYN, John. *The hypocritical Imagination: between Kant and Levinas*. New York: Routledge, 1999.

MALLARMÉ, Stéphane. *Divagações*. Florianópolis: Editora UFSC, 2010.

SEBBAH, Françoise-David. *Levinas*. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

\_\_\_\_\_. *Ainda além do medo: filosofia e antropologia do preconceito*. Porto Alegre: Dacasa, 2002.

\_\_\_\_\_. *Levinas e a ancestralidade do mal: por uma crítica da violência biopolítica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.

\_\_\_\_\_. "Escrever como ato ético". *Letras de Hoje*, Porto Alegre, v. 48, n. 2, p. 223-226, abr./jun. 2013.

TORÁ – A LEI DE MOISÉS. (Tradução, explicações e comentários do rabino Meir Matzliah Melamed). São Paulo: Sêfer, 2001.

# ***A morte de Deus como um possível *Il y a* e o Além do homem como a Hipóstase levinasiana***

**Talita Carolina Romualdo Rocha**

*Universidade Federal de Uberlândia*

“Onde’, pensou Raskólnikov, continuando seu caminho, ‘onde é que eu li aquilo sobre um condenado à morte que no momento de morrer dizia ou pensava que se o deixassem viver no alto, numa rocha e num espaço tão reduzido que mal tivesse onde pousar os pés - e se à volta não houvesse mais que o abismo, o mar, trevas eternas, a eterna solidão e a tempestade perene - e tivesse de ficar assim, nesse espaço de um archin, a sua vida toda, mil anos, a eternidade... preferiria viver assim a morrer imediatamente? O que interessa é viver, viver, viver! Viver, seja como for, mas viver!”. (*Crime e castigo* - Dostoievsky)

Sempre quando nos deparamos com obras de filósofos contemporâneos da *alteridade*, como Buber, Lèvinas e Derrida, encontramos rastros da filosofia nietzscheana. Neste trabalho tratarei, a partir do entendimento de certos conceitos nietzscheanos, do *Il y a* e da *Hipóstase* na filosofia levinasiana, pois aos olhos de uma filosofia da *alteridade* encontramos inúmeros pontos comuns entre a filosofia da *vontade* de Nietzsche e o pensamento de Lèvinas. Afinal, o *Il y a* e a *Hipóstase* são conceitos que definem mudanças comportamentais e ontológicas ao longo da modernidade e contemporaneidade.

À vista disso, faz-se necessário primeiro explicar alguns pontos principais da filosofia nietzscheana, para que se possa entender o ponto

comum que essas duas vertentes filosóficas possuem, para posteriormente lançar o olhar da filosofia da *alteridade* na *vontade* nietzscheana.

### 3.1 A moralidade e o desejo de viver do homem

Nietzsche é um dos principais pensadores das ideias críticas à moral, ele põe o sujeito como ponte para a criação de novos valores e de uma ascensão da espécie. Para tanto, uma de suas principais enunciações aponta para a religião Cristã como causadora de todo ressentimento e pessimismo da humanidade, sendo necessário “matar” esse Deus cristão para a elevação do homem e libertação de todo julgamento da moral hodierna.

Nietzsche, ao criticar esta moral em que os medíocres compõem um rebanho, aponta para o fato de esta se fundamentar no medo e na generalização, descaracterizando o homem, tornando-o, assim, um ressentido contra a vida. Afinal, quanto maior a culpa sentida pelo homem, maior o grau de divinização desse Deus, e maior será seu vínculo com este, por consequência, sua vida se torna refém destes preceitos.

É da impossibilidade de quitar os débitos que surge a má consciência, o remorso, no qual o homem se volta contra si e degenera. Na falta de fontes alimentícias externas, só resta ao homem o recurso de *morder* sua própria consciência, numa deplorável autofagia que ainda hoje consome o que há de melhor em sua existência.(ONATE, 2003, p. 78)

Para Nietzsche, a espinha dorsal do cristianismo é o predomínio de um julgamento daquilo que se supõe bom ou ruim a partir da ideia de pecado, algo que impõe o medo de uma condenação Divina. A crença neste Divino se torna, então, um artifício indispensável.

O julgamento moral é um modo de vingança favorito nas inteligências limitadas com relação às inteligências que o são menos, é uma espécie de indenização que se ortogam certas pessoas para quem a natureza se mostrou avara e é enfim uma ocasião para *ganhar* espírito e refinamento: - a maldade torna o homem espiritual. No fundo de seu coração, é doce para eles ver que existe uma escala que coloca na mesma linha deles mesmos os homens cumulado de bens e de privilégios do espírito: - eles combatem pela “igualdade de todos diante de Deus” e, com esse objetivo. Tem quase *necessidade* da fé em Deus. (NIETZSCHE, 2007, § 219, p. 140)

No desejo de se libertar dessa prisão ‘moral religiosa’, este homem deixa a sua *vontade* tomar conta de seu ser, como grafado em subtítulo da obra *Ecce Homo, tornando de fato o que a gente é*.

Ora, observamos então uma tentativa de ultrapassamento da cultura cristianizada, desconstruindo o edifício moral que tanto mutila o homem, negando a liberdade, a *vontade*, e os seus instintos, sob o olhar de um Deus rancoroso e vingativo. O homem quando movido pela *vontade* se torna superior aos outros, pois ele “derruba os ídolos”, e no momento que isso acontece, ele supera os juízos de valor impostos a ele pela tradição cristã, e assume o seu lugar na história. O homem, a partir daí, passa a resgatar a sua natureza instintiva, fugindo do ressentimento originário, da “má consciência”. Ao ser forçosamente submetido aos costumes sociais e aos preceitos cristãos, o homem sai de seu estado natural de hostilidade e virilidade e passa a ser um ser dócil e domesticado. Nas palavras de Nietzsche, “a hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição— tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: esta é a origem da má consciência.” (NIETZSCHE, 2009, p. 68)

Dionísio, então, grita dentro de Nietzsche, e na figura do Zarathustra anuncia a *Morte de Deus*, aspirando extinguir o desprezo e a resignação pela vida, fazendo uma exclamação de *Sim à vida!* Este grito à vida demole tudo o que concerne à moral e à religião cristã, nisto surgem questões que intrigam Nietzsche, fazendo com que ele se volte ao conceito de *niilismo*<sup>1</sup>, um dos esclarecimentos a dita “doença do século”, esse mal que é uma antítese à alegria de viver. Poetas como Baudelaire<sup>2</sup>, nos fazem perceber esta antítese, como em seu poema *Hino à beleza*.

<sup>1</sup> O niilismo é para Nietzsche: “Falência de uma avaliação das coisas, que dá a impressão de que nenhuma avaliação seja possível”. (NIETZSCHE, F. Fragmentos finais, 5 (57), p.49). Esse niilismo marca o momento da perda de sentido e de validade dos valores superiores da cultura ocidental, é o fracasso de uma interpretação da existência que sempre auxiliou o homem a suportar a dor. Antes a cultura era compartilhada em Deus e essa era um predicado que unia e determinava a Europa, agora as ciências, as artes e a política não estão mais pondo Deus como centro de tudo e nem como sentido da vida. O niilismo foi a constatação de que Deus está morto, pois a cada dia percebe-se que há um aumento da ausência de Deus no pensamento e nos atos dos homens. Podemos perceber isso com o fato do homem que antes acreditava que a causa de tudo era divina, começou a explicar os fatos agora pela ciência, tomando assim o lugar da teologia, chegando à conclusão de que tudo que considerávamos verdade absoluta não passava de ilusão.

<sup>2</sup> Baudelaire (1821 - 1867) é considerado um dos poetas do “mal do século”, ele é um dos precursores da poesia moderna.

*Virás do céu profundo ou surges do abismo  
Beleza? O teu olhar, infernal e divino,  
Gera confusamente o crime e o heroísmo,  
E podemos, por isso, comparar-te ao vinho  
Conténs no teu olhar o poente e a aurora;  
Expandes os teus odores qual noite de trovoada;  
[...]*

*Encantado, o Destino é um cão que te segue;  
Semeias ao acaso alegrias, desastres,  
E por dominares tudo é que nada te interessa.  
Caminhas sobre os mortos, que são o teu gozo;  
Das tuas jóias, o Horror é das que mais fascina,  
E entre tais enfeites, o próprio Assassínio,  
Vai dançando feliz no teu ventre orgulhoso  
O inseto, deslumbrado, procura-te a chama,  
Arde crepita e diz: Benzamos esta Luz!*

*[...]  
Mas que venhas do céu ou do inferno, que importa,  
Beleza! Monstro ingênuo, assustador, excessivo!  
Se o teu olhar, teus pés, teu riso, abrem a porta  
De um Infinito que amo e nunca conheci?  
De Satanás ou de Deus, que importa? Anjo ou Sereia,  
Se tu tornas – ó fada de olhos de veludo,  
Ritmo, perfume, luz, ó rainha perfeita! –  
Mais leve cada instante e menos feio o mundo?  
(BAUDELAIRE, 1985, p.153)*

Esta *exclamação à vida* dá lugar ao termo definido por Nietzsche de *Amor-fati*, que como já vimos anteriormente, é uma aceitação da finitude humana, dos reveses e alegrias da existência, bem como está necessariamente vinculado ao *Eterno Retorno*, e ambos os conceitos são cruciais para o entendimento do que seja a *vontade* nietzscheana.

Ora, amando o nosso destino, aprendemos a viver de acordo com nossas *vontades* e vicissitudes, transvalorando os valores, seja na dor seja no prazer. O sofrimento, assim, se apresenta não como obstáculo, mas antes como escada para seguir adiante, amando o que lhe acontece, tornando aquilo que se é de verdade.

Neste *Sim à vida* não há lugar para a resignação, nem para permanecer inerte. O *amor-fati* recusa tudo aquilo que foi negado ao homem ao longo da história, principalmente pelo Cristianismo. O *amor-fati* diz

*não*, e ao fazer isso, é o mesmo que gritar aos ventos que está presente neste mundo de forma efetiva e que perverter o que me é imposto é a palavra de ordem. Esta perversão é parte fundamental da construção deste mundo vivido.

Quero aprender cada vez mais a considerar como belo o que há de necessário nas coisas: - assim serei daqueles que tornam belas as coisas. Amor-fati [amor ao destino]: que esse seja doravante meu amor. Não quero mover guerra à feiúra. Não quero acusar, não quero acusar nem mesmo os acusadores. *Desviar meu olhar*, que seja essa minha única negação! E, numa palavra, para ver grande: só quero ser afirmador!. (NIETZSCHE, 2008b, § 276, p. 192).

Aceitar, contudo a vida e suportar os reveses desta não é algo fácil, pois é necessário aceitá-la, na sua plenitude, como dádiva. É preciso enfrentar o *eterno retorno de si mesmo*, é necessária a decadência para se chegar à ascensão e deixar fluir a *vontade* já inerente a nós.

O *eterno retorno* é uma fase que apenas os fortes podem suportar, pois esta superação metafísico-religiosa somente pode ser considerada uma benção para aqueles que amam verdadeiramente esta vida e não pensam em suas existências almejando outra vida, transcendente e melhor. Viver plenamente é viver sem nenhuma perspectiva de um para além deste mundo. Em outras palavras, viver o presente e suportar repetir tudo sem ter que valorizar a sua existência em prol de uma vida no mundo dos céus ao lado do Criador.

E se um dia, ou uma noite, um demônio te seguisse em tua suprema solidão e te dissesse: “*Esta vida, tal como a vives atualmente, tal como a viveste, vai ser necessário que revivas mais uma vez e inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, pelo contrário! A menor dor e o menor prazer, o menor pensamento e o menor suspiro, o que há de infinitamente grande e de infinitamente pequeno em tua vida retornará e tudo retornará na mesma ordem – essa aranha também e esse luar entre as árvores e esse instante e eu mesmo! A eterna ampulheta da vida será invertida sem cessa – e tu com ela, poeira das poeiras!*”. (NIETZSCHE, 2008b, §341, p.239).

‘E se isto é viver, pois bem, outra vez!’

A *morte de Deus*, assim, faz com que o homem tome as rédeas de sua vida, o que se entende sobre bem e mal, certo ou errado não é

mais julgado por algum Deus, o homem é quem decide o que lhe é válido. Dissipando o pensar metafísico e todas as formas de mistificação, desmascarando essa moral hipócrita que é imposta pela sociedade no âmbito da política e da educação, por exemplo.

Foram colocadas muitas correntes no homem para que desprendesse a se comportar como um animal; e, na verdade, se tornou mais meigo, mais espiritual, mais alegre, mais refletido que todos os animais. Desde então ainda sofre por não ter ido por tanto tempo ar puro e movimentos livres – essas correntes, repito ainda e sempre, são, contudo, esses erros pesados e significativos das representações morais, religiosas e metafísicas. Somente quando a *doença das correntes* for superada é que o primeiro grande objetivo será inteiramente alcançado: a separação entre o homem e o animal. (NIETZSCHE, 2007b, §350, p.153).

Após a enunciação da *Morte de Deus*, a vida se dá por ela mesma. Não havendo possibilidade de interferências divinas, o homem toma as rédeas de sua vida, suas atitudes são dadas por ele mesmo, sendo ele quem dá sentido à sua existência. Desta forma, somente os homens que transcendem, os que se elevam sobre os fracos podem viver plenamente.

Este *homem elevado* possui um desejo de *querer-*vir-a-ser-mais-forte** e, ao alcançar essa potência, não fica estagnado, tornando-se insaciável, como se o desejo de sua força fosse um espiral infinito. Esse querer incessante não é nada além de que *vontade de potência*.

### **3.2 A *vontade de potência*: causa prima da morte de Deus**

“Para onde foi Deus?” – exclamou – “É o que vou dizer. Nós o matamos – você e eu! Nós todos, nós somos seus assassinos. Mas como fizemos isso? Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu uma esponja para apagar o horizonte? Que fizemos quando desprendemos esta terra da corrente que ligava ao Sol?”. (NIETZSCHE, 2008b, §125, p. 149).

Nietzsche propõe uma nova interpretação da evolução do comportamento humano, mostrando que todos os princípios morais

e éticos tiveram seu surgimento da ilusão, uma espécie de *Véu de Maya*<sup>3</sup>. Tais princípios estariam alicerçados sob um falso conhecimento. A *vontade de potência* faz com que a realidade seja compreendida como um edifício de pluralidades; afinal, por uma busca pela verdade, a *vontade* esclarece essa caminhada das trevas até a luz. Em outras palavras, o percurso do homem de rebanho até a sua *elevação*, superando este horizonte metafísico, respondendo a todas as questões inerentes à *Morte de Deus*.

A hipocrisia cautelosa da inaptidão para o poder apresenta-se:  
- na forma de obediência – subordinação, cumprimento do dever, moralidade;  
- na forma de docilidade, de dedicação, de amor – idealização, divinização de quem comanda, compensação e transfiguração indireta de si próprio;  
- na forma de fatalismo, de resignação, de objetividade;  
- na forma de tirania exercida sobre si mesmo – ascetismo;  
- na forma de crítica, de pessimismo, de indignação;  
- na forma de boa alma, de virtude.  
(NIETZSCHE, 2004, p. 53)

No homem comum, ao longo dos tempos, os instintos foram pervertidos e aprisionados, sendo a *vontade* sufocada. Naquele que se supera, que está para o *além do homem*, esta *vontade* vem para dar um novo sentido à vida, sendo a essência do mundo que permanece na querência e na carência dos seres, mantedora da vida de todas as criaturas, arriscando viver nesse eterno *vir-a-ser*.

Segundo Deleuze, o corpo é definido por uma estrutura plural, um conjunto de forças, ativas e dominantes, ou reativas e dominadas. Uma força é dominante de acordo com a ação da *vontade de potência*, que por sua vez, é manifestada primeiramente como uma sensibilidade das forças e depois como um devir sensível dessas coisas.

Ativo e reativo designam as qualidades originais da força, mas afirmativo e negativo designam as qualidades primordiais da

<sup>3</sup> E Maya é o véu da ilusão, que, ao cobrir os olhos dos mortais, lhes faz ver o mundo que não se pode dizer se existe ou não existe, um mundo que não se pode dizer se existe ou não existe, um mundo que se assemelha aos sonhos, à radiação do sol sobre a areia, onde, de longe, o viajante acredita ver uma toalha de água, ou ainda a uma corda atirada por terra, que ele toma por uma serpente. (SCHOPENHAUER, 2001, p.14)

vontade de poder. Afirmar e negar, apreciar e depreciar exprimem a vontade de poder assim como agir e reagir exprimem a força. (E assim como as forças reativas também são forças, a vontade de negar, o niilismo são vontade de poder [...]. Por um lado é evidente que há afirmação em toda a ação, que há negação em toda a reação. Mas, por outro lado, a ação e a reação são antes meios, meios ou instrumentos da vontade de poder que afirma e que nega: as forças reativas, instrumentos do niilismo. Por outro lado ainda, a ação e a reação necessitam da afirmação e da negação como algo que as ultrapassa, mas que é necessário para que realizem seus próprios objetivos. Enfim, mais profundamente, a afirmação e a negação transbordam a ação e a reação porque são as qualidades imediatas do próprio devir: a afirmação não é negação, e sim o poder de se tornar ativo, o devir ativo em pessoa; a negação não é simples reação, mas um devir reativo. Tudo se passa como se a afirmação e a negação fossem ao mesmo tempo imanentes e transcendentem em relação à ação e à reação; elas constituem a corrente do devir com a trama das forças. (DELEUZE, 1976, p. 44).

Haja vista estes conceitos, a *vontade* é um princípio de determinação interna da qualidade e da quantidade das relações das forças. Em outras palavras, a *vontade* é o princípio imanente e transcendente que se acresce às forças, de modo que estas não fiquem indeterminadas; ou seja, o devir reativo das coisas, ou o *niilismo*<sup>4</sup> é indispensável no homem.

Nisto podemos perceber que o homem vive em uma eterna condição de elevação de si mesmo e sobre os *outros*; ou seja, aquela *vontade*, antes sufocada, é liberta, e isso acarreta na extinção do ressentimento injetada pela tradição cristã.

Entretanto, Nietzsche afirma não ser tão fácil compreender de fato em que concerne a nossa *vontade*, para ele, esse “querer” contém uma multiplicidade de sentimentos, como o de ponto de partida ou de finalidade dessa querência; bem como ainda possui uma reflexão

---

<sup>4</sup> É importante ressaltar a importância dos conceitos deleuzeanos de niilismo, o filósofo considerada que o niilismo pode ser *negativo*, ou *reativo*. A vida existindo por si mesma toma formas em seu sentido e finalidade, ou seja, as coisas são criadas a partir da razão. Para tanto, no niilismo *negativo*, sentido e finalidade são estabelecidos como superiores à vida, ao passo que no niilismo *reativo*, estes valores são negados, persistindo somente no ideal ascético. O sentido e a finalidade para o niilismo tem função essencial, pois são eles que justificam o sofrimento.

sobre a *vontade*. Segundo Nietzsche, “a vontade de potência, presente em toda combinação de força, *defendendo-se contra o que é forte, precipitando-se sobre o que é mais fraco, é uma noção mais justa*”. (NIETZSCHE, *Vontade de Potência*, §78, p. 289).

A vontade não é somente um complexo de sentimentos e de pensamentos, mas também uma inclinação, uma inclinação ao mando. O que se chama “livre-arbítrio” é essencialmente a consciência da superioridade frente ao que deve obedecer. “Eu sou livre, *ele* deve obedecer” – esse sentimento está oculto em toda manifestação da vontade. (NIETZSCHE, 2007c, §19, p. 34-35)

A *vontade* traz consigo um sentimento, ora de contentamento pela superação de si e dos *outros*, ora de insatisfação, quando superado por uma *vontade* mais voraz. A *vontade*, então, oscila em momentos de vitórias e derrotas; ou seja, em realizações e sofrimento. Nesta relação dos homens, o fato é que sempre se busca a maior potência, em outras palavras, neste jogo de forças, o indivíduo busca sua eterna metamorfose, seu crescimento e desenvolvimento.

Antes do pronunciamento da *Morte de Deus*, o homem deseja somente se manter e sobreviver neste mundo, ficando estagnado em sua vida. Nietzsche considera esse tipo de homem como um ser doente. O homem em sua potência liberta-se do mundo das sombras – utilizando-me da filosofia de Platão<sup>5</sup> - ele escapa da caverna e caminha para a luz, expandindo-se, dominando e se tornando um ser criativo, dando sentido a sua vida, efetivando-se no encontro com outras forças mundanas. Nietzsche, assim, nos fala dessa caminhada.

---

<sup>5</sup> A alegoria de Platão nos faz pensar em como podemos sair dessa condição de escuridão e caminhar para a luz, que é a Verdade. O mito fala sobre dois homens que durante toda a sua vida, estão presos a correntes em uma caverna, onde, através de fendas desta caverna, figuras são projetadas com a luz que vem de fora. Na parede são projetadas sombras de pessoas, animais, plantas e objetos, dando aos prisioneiros imagens do cotidiano da vida externa. Ao sair da caverna, o prisioneiro fica tonto com o ofuscar da luz do Sol, e encantado com os tudo o que um dia ele vira somente como projeções e com a certeza que se voltasse para a Caverna e contasse o que viu aos seus colegas jamais acreditariam em suas histórias, pois nunca tiveram tamanha experiência. Podemos então concluir que assim como Platão, através de sua alegoria, Nietzsche também considera que os homens são a priori, prisioneiros desta falsa realidade imposta pela moral cristã, e só é possível conhecer a realidade, quando nos libertamos destas influências culturais e sociais, ou seja, quando saímos da caverna.

O homem é uma corda estendida entre o animal e o além do homem. Uma corda sobre um abismo. Perigosa para percorrê-la, é perigoso ir por esse caminho, perigoso olhar para trás, perigoso tremer e parar. O que é grande no homem é ele ser ponte e não uma meta. O que se pode amar no homem é ele ser uma passagem e um declínio.

(NIETZSCHE, 2008c, I Parte, §4, p. 24).

As sombras perseguem os pensamentos de Nietzsche, há muitas questões a serem respondidas no que concerne ao comportamento do homem, e de sua equivalência aos demais animais. O homem foi domesticado, ele foi adestrado pela moral cristã, se tornou dócil, espiritualizado, não tendo a possibilidade de respirar um ar puro, tampouco ter movimentos livres, deixando, assim, que as correntes fossem representações morais e religiosas. A partir disso, Nietzsche questiona

Quando todas essas sombras de Deus não nos perturbarão mais?  
Quando teremos despojado completamente a natureza de seus atributos divinos? Quando haveremos de reencontrar a natureza pura, inocente? Quando poderemos nós, homens tornar a ser natureza?

(NIETZSCHE, 2008b, §109, p. 137)

Desse modo, o caminhar do mundo das trevas e sombras, para a luz, nos faz remeter a filosofia levinasiana, no que diz respeito aos conceitos de *Il y a* e *Hipóstase*, que compreendem uma transição da questão do homem anônimo, à sua constituição neste mundo.

### **3.3 *Il y a* e *Hipóstase versus morte de Deus e Além do homem: digressões sobre trevas e luz.***

E o grande meio-dia será quando o homem estiver na metade de seu trajeto, entre o animal e o além do homem, se mantiver firme, como sua esperança suprema, e festeja seu caminho para o acaso, poquanto será o caminho para uma nova amanhã.

Então o que declina se abençoará a si mesmo por estar passando para outra esfera. E o sol de seu conhecimento atingirá seu zênite. "Todos os seus deuses morreram. Agora queremos que viva o além-do-homem!" Que seja esta, chegado o grande meio-dia, nossa última vontade!

*Assim fala Zarathustra.*

O ser - *Il y a* – é inevitavelmente presença, ele é o “há”, o que está posto para ser o *ser*, ele é “o próprio retorno da presença no vazio deixado pela ausência – não retorno da presença; é o despertar do há no interior da negação – é uma infalibilidade do ser na qual jamais cessa a obra de ser; é sua própria insônia” (LÈVINAS, 1947a, p.110). A sensação de *ser* e não *ser ainda*, isto é, de ainda não ser nem pessoa, nem coisa em sua totalidade, apenas existindo, jogado ao mundo é o *l y a*, o anonimato propriamente dito. Em outras palavras, o homem, apesar de ser parte constituinte do mundo, está sempre só. A nossa condição de ser e de estar no mundo é uma imensa escuridão, uma constituição da conduta do *horror de ser*.

E como escapara a este *horror de ser*? De fato não podemos afirmar esse escape, porém, se pode afirmar que o sujeito só passa a *existir* de fato quando transcende a si próprio e aos outros, se tornando um *ser para além*, sendo inerente a ele a busca por essa transcendência. O sujeito ainda preso às correntes da moral cristã não sente satisfação ou segurança, ele se relaciona com o desconhecido (Deus), e isso lhe coloca diante a uma espécie de abismo ou um *blackout* em sua existência.

O horror e desespero de existir e se reconhecer no mundo são questões caras a Nietzsche, principalmente nos textos *Assim falou Zarathustra* e *Vontade de potência*. Ora, Lèvinas também explana por meio de uma metáfora, exatamente a sensação do homem nesta fase de sua existência, ele compara a nossa vida com uma eterna insônia. Para Lèvinas, “a insônia é feita de consciência de que isso não acabará jamais, isto é, de que não existe nenhum meio de retirar-se da vigilância que se é forçado” (LÈVINAS, 1947, p.5).

O *Il y a* poder-se-ia ser pensado como o horror e o sofrimento de viver esta existência. À vista disso, retorno a Nietzsche que, diante da moral cristã que tanto prende e maltrata os homens, se propôs a criticá-la e ultrapassá-la a partir da enunciação da *morte de Deus*: “Deus está morto; mas tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada – quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra” (NIETZSCHE, 2001, p.135).

A moral cristã, imposta pela Igreja, obriga aos homens um pensamento *supra*. Uma vida pensada a partir do metafísico. Ora, após o

anúncio da *morte de Deus*, põe-se em cheque a crença em algo divino, desconstruindo e desmascarando essa moral hipócrita. Nesta busca pela libertação, o homem transcende e se torna livre dentro de sua própria existência, se emancipando do ressentimento da tradição metafísica. Todavia, isto é concomitante ao seu sofrimento de se encontrar sozinho, jogado em um mundo desarrazoado, abandonado com suas querências e vicissitudes.

Considerando o sentimento de abandono do homem na constatação da *morte de Deus*, o *Il y a* pode ser considerado como uma ratificação da *Hipóstase*. Afinal, o *Il y a*, como vimos no capítulo I, é tão somente este ser que existe, um ser inominado, imperceptível, e a *Hipóstase* é a passagem do sujeito, sua saída dessa condição de invisibilidade, um tornar-se um ser para *Outro*. Ora, a *Hipóstase*, então, surge no movimento eterno de ruptura do *Il y a*, assim como no *Eterno retorno* nietzschiano, que rompe eternamente a partir do *Amor-fati*<sup>6</sup>. O *Amor-fati* faz o homem encarar o seu tempo vivente; ou seja, ele passa a amar e querer o seu destino, desejando sempre o retorno daquele instante vivido plenamente em seu sentido. A *Hipóstase* traz o homem ao mundo, um homem que encara o seu viver, se auto-afirmando nesta vida. Uma coragem nasce neste homem, saindo do isolamento e partindo para a relação com o *outro*, *outro* este que deseja o mesmo, viver e ser visto pelos demais homens.

Para Nietzsche, após a constatação do perecimento do *Deus*, o homem se depara com um querer insaciável, e isso traz a tona o seu sofrimento, devido a sua insatisfação. E, ao se deparar com a falta de um esteio, ele é então o dono das rédeas de sua vida, sendo capaz de criar a sua própria moral e seus próprios costumes, dando luz a uma nova cultura. Nesta gênese da subjetividade humana, podemos recorrer a Lèvinas novamente para falar do sofrimento deste homem, que vive a solidão pós anúncio da *morte de Deus*.

Ora, para Lèvinas, o sofrimento é uma espécie de solidão extrema, uma ampulheta sem areia, onde horas, dias, meses, não são possí-

---

<sup>6</sup> Amar o destino não exige que se tenha uma atitude resignada diante dele ou a ele submissa. Tampouco permite que nele se façam recortes ou se procedam a exclusões. Ao contrário! Assentir sem restrições a todo acontecer, admitir sem reservas tudo o que ocorre anuir a cada instante tal como ele é, é aceitar de modo absoluto e irrestrito tudo que advém “sem desconto, exceção ou seleção”; é afirmar a vida no que ela tem de mais alegre e exuberante mas também de mais terrível e doloroso. (MARTON, 2000, p.66).

veis de se calcular, a dor e o sofrimento são partes do seu eterno viver. Lèvinas considera que o tempo que vivemos nos afasta de tudo o que é *sagrado*, ou seja, ele nos “reconduz à ausência de Deus, à ausência de todo ente” (LÈVINAS, 2004b, p.99).

À vista disso, a solidão se dá pelo estranhamento de seu próprio *eu*, a obrigação de conviver consigo mesmo, na qual até na ausência o *eu* se presentifica. Para Lèvinas “o ser é essencialmente estranho e nos choca. Nós nos submetemos ao seu abraço sufocante como a noite, mas ele não responde. Ele é o mal de ser”. (LÈVINAS, 2004b, p.28).

E a partir desta solidão, em que o homem permanece na escuridão, é que se faz necessário a fuga do *anonimato*. Neste caminho para a luz, que se dá na relação do *existente* com o *existir*, é que a *Hipóstase* se presentifica. “As relações inter-humanas exigem a claridade do dia; a noite é o perigo de uma justiça suspensa entre os humanos” (LÈVINAS, 1977, p. 168).

O homem que age sob a *Hipóstase* é um homem livre, nesta auto-afirmação de sua existência, ele passa a ter autonomia em sua vida, ou seja, vive em sua potência, conseguindo ultrapassar o *Il y a*. É a partir daí que a *Hipóstase* levinasiana começa a fazer sentido na filosofia nietzscheana.

De fato, nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que o “velho Deus morreu” nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, presentimento, expectativa – enfim o horizonte nos parece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o *nosso* mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto” (NIETZSCHE, 2001, p. 234).

Pensando na filosofia de Nietzsche, podemos analisá-la com o olhar levinasiano. Esse movimento do *Eterno retorno* é assimilado pelo *Il y a*, pois ao sentir o *Amor-fati*, ele sai do anonimato dito por Lèvinas e transcende a sua existência, e ao transcender passando para a *Hipóstase*, se tornando diferente dele mesmo, em um movimento espiral, ora *Il y a*, ora *Hipóstase*, em outras palavras,

O 'nome' do existente como hipóstase do interior mesmo do ser o faz ser diferente do ser. Entretanto seria ilusório pensar que, pelo fato do existente haver contraído um nome em sua existência, tenha sido resolvido o problema dessa perseguição do 'il y a' sobre o nome. Segundo o filósofo, a pensatez do ser sobre o ente ou essa inexistência em reduzir o ente ao seu existir pela verbalidade do ser ou como "eis aí o ser" do ser-aí, continua incontrolável. (RIBEIRO JUNIOR, 2005, p.46)

A *Hipóstase* marca a fase da constituição do sujeito, fazendo com que ele saia da condição do anonimato atrelada pelo *Il y a*, e se firmando como ser existente neste mundo, ela concerne no movimento que parte do *eu* e pelo retorno do mesmo para si, ou seja, há um jogo em que o *ser* se torna duplicado dentro de si mesmo, abandonando o *se é* e passando a ser o *eu sou*.

Pela hipóstase o ser anônimo perde seu caráter de há. O ente – o que é – é sujeito do verbo ser e, por isso mesmo, exerce um domínio sobre a fatalidade do ser que se tornou seu atributo. Existe alguém que assume o ser, de agora em diante seu ser. (LEVINAS, E, 1999. p. 100).

A partir desse movimento, podemos também considerar que para Nietzsche a oscilação entre superação e insatisfação andam lado a lado, há uma passagem do livro *Assim falou Zaratustra*, em que diante do anúncio da *morte de Deus*, o homem tende a uma necessidade de se ultrapassar, saindo do rebanho e ascendendo para um *status* superior. No capítulo intitulado, *Das três metamorfoses*, Nietzsche, a partir das três fases - camelo, leão e criança - explicitam essa ação de ultrapassamento, essa necessidade de ir além.

O camelo significa que o homem está preso ao *tu deves*, à figura do homem que se curva diante de Deus. "O espírito transformado em besta de carga toma sobre si todos estes pesados fardos; semelhante ao camelo carregado que se apressa a ganhar o deserto" (NIETZSCHE, p. 43). Esta fase em que o camelo representa o homem, podemos considerar que este sujeito está sob a ação do *Il y a*, ou seja, a escuridão e o sofrimento ainda imperam em sua vida. A próxima metamorfose con-

cerne ao leão, para Nietzsche, o leão está começando a caminhar para a verdade, levinasianamente falando, ele caminha para a luz, o processo da *Hipóstase* começa a ser implantado nesse indivíduo. O leão apesar de não conseguir criar os seus valores, nem tampouco se libertar dos antigos, ele começa a deixar de lado a utopia e arrebatada sua liberdade. A mais importante transformação é a da criança, pois o homem adquire a capacidade de criar seus próprios valores, usando da inocência e se esquecendo facilmente do passado assim que surge uma novidade, como que a vida agora fosse uma brincadeira, em que a cada novo brinquedo, esquecemos do velho, e nos animamos para uma nova jornada, ou seja, o homem “quer agora a sua própria vontade; tendo perdido o mundo, conquista o seu próprio mundo” (NIETZSCHE, p. 44).

As três metamorfoses são necessárias para que o homem consiga se elevar e transformar esse cenário de alienação aos dogmas religiosos. A criança é a figura mais importante nessas transformações, não somente por ser a última fase, mas também, segundo o próprio pensador, “a criança é inocência, esquecimento, um recomeço, um brinquedo, uma roda que gira por si própria, movimento primeiro, uma santa informação” (NIETZSCHE, p. 39). Em outras palavras, a criança poderia ser pensada como a *Hipóstase* levinasiana, aquele sentimento de libertação, a lanterna de Zarathustra acesa ao meio dia.

Segundo Nietzsche é preciso criar, para que haja leveza em nossas vidas, mas para esse processo de criação ocorra são necessárias inúmeras metamorfoses e, conseqüentemente, a dor sempre estará presente.

### **3.4 Da solidão para o convívio com o *outro*: impulsos do homem para sair da condição de horror e desolação, e o além do homem que dança com o canto de Zarathustra, “Outra vez”.**

Na segunda parte de *Assim falou Zarathustra*, o profeta decide voltar de sua caverna para a companhia de seus discípulos, com a finalidade de colher os frutos das sementes que jogou ao anunciar a *morte de Deus*. Essa volta revela ao profeta Zarathustra alguns pontos importantes para se chegar a uma elevação humana. A primeira lição é considerar que a crença nesse Deus cristão é a causa do niilismo, e que esses

preceitos do cristianismo são a doença da humanidade; outra lição a ser aprendida é que, apesar de fases sombrias e tenebrosas da vida, devemos aprender a superá-la para além de bem e de mal que ela nos oferece, como uma eterna elevação sobre tudo que nos é imposto.

É preciso sair da caverna, das trevas e caminhar para a luz, mas será que ao caminhar para a luz o homem deixará de sentir solidão? Nietzsche afirma, em *O canto noturno*, que apesar de estar rodeado de luz, ainda permanece só,

Eu sou luz. Ah! Se eu não fosse noite! Mas minha solidão é estar rodeado de luz.

Ah! Se eu fosse trevas! Como sorveria meu leite dos seios da luz! E também a vós gostaria de abençoar, ó estrelinhas cintilantes, vagalumes celestes! E ficaria cheio de ventura em receber vossa luz! Mas eu vivo em minha própria luz, absorvo em mim mesmo as chamas de mim brotam. (NIETZSCHE, 2008c, *Canto Noturno*, p. 119).

Ora, o Sol se obscurece pela desolação e se entristece por não ser o que ainda se é, ou seja, o homem de Nietzsche é como o homem de Lèvinas na fase do *Il y a*, apenas um *há*, existe, sem sua plenitude.

Guiando-nos pelos passos de Lèvinas, verifica-se que ele procura uma solução para esse *anonimato* do *Ser*, caminhando assim em direção a um *outro*, diferente dele mesmo. Essa passagem do *Ser mesmo* para um *Ser-para-o-outro* coloca em cheque todo horror e tristeza que o *Il y a* causa ao homem, horror esse causado pela fatalidade de existir. Diante dessa abertura para o *outro*, o *eu* levinasiano reconhece esse ser, e dá lugar à responsabilidade ética por esse *não-eu*, como uma oposição com o *eu*, abrindo para toda a *filosofia da alteridade*.

Com essa abertura para a *alteridade*, volto-me novamente a Nietzsche que, apesar de nunca ter citado algo sobre essa vertente filosófica, nos faz refletir sobre a mesma no que concerne a potência da vida. Ao descobrir que a vida não é somente viver, mas potencializar essa vivência, o profeta Zaratustra mostra aos homens a necessidade de superar o niilismo, harmonizando a vida e o homem, como uma união. E, nessa relação, Zaratustra continua sua procura por espíritos livres, os raros *além-homens* desse mundo com o seu canto, a fim de torná-los descobridores de si mesmos

Ó homem! Toma cuidado!  
Que diz a profunda meia-noite?  
“Eu dormia, eu dormia!  
De um profundo sono despertei:  
O mundo é profundo,  
Mais profundo do que o dia pensava  
Profunda é a sua dor  
e a alegria mais profunda que o sofrimento!  
A dor diz: Desaparece!  
Mas toda a alegria quer eternidade,  
quer profunda, profunda eternidade!”  
(NIETZSCHE, 2008c, §12, p.344)

À vista disso, nos voltamos à *vontade de potência*, haja vista ser esta que dá sentido a uma *alteridade* em Nietzsche, pois ao dominar ou ser dominado, o ser se relaciona com um *outro*, mesmo que seja sob a forma de dominação. Ora, considerando a vontade como uma multiplicidade de forças e querências, podemos perceber que há uma luta constante dessas forças, e é nessa tensão, onde o homem ora comanda, ora obedece que se presentifica as relações interpessoais. Em outras palavras, podemos considerar a ratificação de uma *alteridade*.

Todo ser vivo expande sua força quanto mais puder e submete a si o ser vivo mais fraco; assim ele desfruta de si mesmo. A “*humanização*” gradual dessa tendência consiste em sentir com uma fineza crescente a dificuldade que há em *absorver em si* o outro, em perceber que, ao lesá-lo brutalmente, demonstramos que somos mais fortes que ele, mas nos *alienamos* sempre mais de sua vontade – nós o tornamos menos dócil.  
(NIETZSCHE, 2010, §169, p. 326)

Esse *eu* apregoado se encontra separado de um *outro*. Há um abismo entre eles, o que faz necessário a construção de uma ponte, de modo que a relação entre os diferentes aconteça. Essa ponte poderia ser construída a partir da *vontade de potência*, efetivada no jogo das forças. Observando através do pensamento levinasiano, poder-se-ia supor que tal ponte seria construída no diálogo.

Sob o olhar levinasiano podemos considerar Nietzsche um pensador da *alteridade*, não somente por ter influenciado os filósofos dessa vertente, mas também pelo fato de seus escritos serem voltados ao homem e suas relações, sejam com outros homens, com a natureza, ou com a arte.

## REFERÊNCIAS

### OBRAS DE MARTIN BUBER

- BUBER, Martin. *Eclipse de Deus: considerações sobre a relação entre religião e filosofia*. Campinas, SP: Verus Editora, 2007, 153p.
- \_\_\_\_\_. *Encontro: fragmentos autobiográficos*. Petrópolis: Vozes, 1991, 85p.
- \_\_\_\_\_. *Eu e Tu*. 6ª ed. São Paulo: Centauro, 2003. 170 p.
- \_\_\_\_\_. *Histórias do Rabi*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1967, 671.

### OBRAS DE JACQUES DERRIDA

- Derrida, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Mémoires pour Paul de Man*. Paris: Galilée, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Margens da filosofia*. Tradução Joaquim Torres Costa, António M. Magalhães; Campinas, SP: Papirus, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Sur Parole, Instantanés philosophiques*. Paris: Éditions de l'Aube, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Mal de arquivo: Uma impressão freudiana*. Tradução de Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Chaque fois unique, La fin Du monde*. Paris: Galilée, 2003.

### Obras de Emmanuel Lévinas

- LÉVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin, 1947a.
- \_\_\_\_\_. *Hors Sujet*. Fata Morgana, 1987. Collection dirigée par Jean-Paul Enthoven.
- \_\_\_\_\_. *Totalidad e Infinito*. Salamanca, Ed. Sigueme, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Le temps et l'Autre*. Paris: PUF, Quadrigue, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Humanismo do Outro Homem*. Trad.: Anísio Meinerz. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Altérité et transcendence*. Fata Morgana, 1995. Collection dirigée par Jean-Paul Enthoven.

- \_\_\_\_\_. *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Da existência ao existente*. São Paulo: Ed. Papirus, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

## OBRAS DE FRIEDRICH NIETZSCHE

- NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. *ECCE HOMO: de como a gente se torna o que é*. Porto Alegre. Ed. L&PM Pocket, 2003. trad. Marcelo Backes.
- \_\_\_\_\_. *Vontade de poder*. Vol II. Rés Editora, Porto, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Humano demasiado Humano*. SP: Ed. Escala, 2007a.
- \_\_\_\_\_. *O viajante e sua sombra*. SP: Ed. Escala, 2007b.
- \_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. SP: Ed. Escala, 2007c.
- \_\_\_\_\_. *A vontade de poder*. Tradução: Marcos S. P. Fernandes e Francisco J. D. de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- \_\_\_\_\_. *O Anticristo*. SP: Ed. Escala. 2008a.
- \_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*. SP: Ed. Escala, 2008b.
- \_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra*. SP: Ed. Escala, 2008c.
- \_\_\_\_\_. *Vontade de potência*. Vol.I. SP: Ed. Escala, 2010.

## 2. OBRAS DE APOIO

### 2.1 OBRAS DE REFERÊNCIA

- BÍBLIA SAGRADA. SP: Ed. Paulus, 1990.
- BARTHOLO Junior, Roberto S. *Você e Eu: Martin Buber, presença palavra*. RJ: Garamond, 2001.
- BAUDELAIRE. *As flores do mal*. Tradução de Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- Boff, Leonardo. *Tempo e transcendência*. RJ: Editora Sextante, 2000.
- BRAGA, Antonio C. *Nietzsche; o filósofo do nihilismo e do eterno retorno*. SP: Lafonte, 2011.
- CARRARA, Ozanan Vicente. *Lévinas: do sujeito ético ao sujeito político: elementos para pensar a política outramente*. SP: Ideias e Letras, 2010.

DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.

*Dicionário Houaiss*. <http://houaiss.uol.com.br/> acesso em 01/02/2014.

DUQUE-ESTRADA, P. C. *Sobretudo... o perdão (im)possibilidade, alteridade e afirmação*. In: DUQUE-ESTRADA, P. C. (org.) *Espetros de Derrida*. Rio de Janeiro: NAU Editora/Ed. PUC-Rio, 2008.

FREUD, S. *Luto e Melancolia*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol, 44, Rio de Janeiro: Inago, 1974.

GOLOMB, Jacob. *Nietzsche e Sião: a união de duas forças ideológicas opostas*. Tradução: Elaine Alves Trindade. SP: Madras, 2005.

HADDOCK-LOBO, R. *Derrida e o labirinto de inscrições*. Porto Alegre, RS: Zouk, 2008.

\_\_\_\_\_. *Da existência ao infinito: Ensaio sobre Emmanuel Lèvinas*. RJ: Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. *Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Jacques Derrida*. RJ: Ed. PUC- Rio, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback e Emanuel Cordeiro Leão. Parte I, 6<sup>o</sup> edição. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 1997. (Coleção pensamento humano).

HEGEL, F.W. *Ciência de la logica*. Tradução de Augusta e Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar S.A, 2<sup>a</sup> ed, 1968.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995. v. 1.

KOFMAN, SARAH . *Lectures de Derrida*. FRANÇA: Editions Galilee, 1984.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. SP: Discurso e Unijuí, 2000.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche, seus leitores e suas leituras*. SP: Ed. Barcarolla, 2010.

Monteiro Lobato. *Negrinha*. RJ: EDITORA GLOBO, 2008.

NAVES, Gilzane Silva. *A Ética em ser e tempo: Uma análise interpretativa de caráter ôntico e ontológico dos conceitos de Martin Heidegger*. Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. PUC-CAMPINAS, 2004.

PAZ, O. *Signos em rotação*. SP: Perspectiva, 1976.

- PLATÃO. *O Banquete*. Clássicos Gregos e Latinos. Lisboa: Edições 70. 2ª ed., 2002.
- RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. *Sabedoria da Paz: a ética e teo-lógica em Emmanuel Lévinas*. SP: Loyola, 2008.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. *O outro*. SP: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- SIMÕES, Mauro Cardoso. *Nietzsche: a escrita e a moral*. SP: Ed. Alínea, 2003.
- SHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Tradução M.F. Sá Correia. RJ: Contraponto, 2001.
- SPIVAK, Gayatri. *Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976.
- ZUBEN, Newton Aquiles von. *Martin Buber: cumplicidade e diálogo*. Bauru: EDUSC, 2003.

# A comunicabilidade do inenarrável: o testemunho de uma experiência singularmente comum\*

Silvia Maria Brandão Queiroz  
*Unifesp*

## INTRODUÇÃO

Tendo por eixo estrutural a filosofia política contemporânea, pensamos o testemunho do horror da recente ditadura brasileira em meio aos atuais processos de subjetivação e às medidas jurídico-institucionais de memória e de justiça adotadas pelo presente democrático.

Partimos da hipótese de que o bloqueio do testemunho, o silêncio acerca desta experiência irrepresentável faz com os sujeitos sociais, não diretamente atingidos pelo horror da tortura, do assassinato e do desaparecimento dos corpos de seus entes queridos permaneçam, ainda que de modos distintos dos inegavelmente tocados, paralisados nos efeitos perversos do trauma, como a melancolia e a indiferença diante da violência de Estado do passado e do presente. Dito de outra forma, devido ao modo de agir governamental do contemporâneo os processos de fabricação das subjetividades dos sujeitos sociais têm sido, ao menos em parte, modelados pela lógica da exceção.

---

\* A problemática é parte da reflexão que desenvolvemos em nossa dissertação de mestrado: *Dialogando com Paul Ricoeur. A dimensão política da memória traumática*, defendida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP, em 2014.

Diante desta perspectiva, nossa proposta é evidenciar, por meio da reflexão suscita por filósofos e pensadores contemporâneos, que na atual democracia brasileira o à incomunicabilidade do inenarrável tem sido utilizada como dispositivo delimitador dos nossos modos de ser e agir.

E para além do institucionalmente delineado, propomo-nos pensar o testemunho como elaboração de um passado traumático, mas também em meio a invenção de *si* e a possibilita de percebermos outras formas habitarmos o mundo. Assim, sem desconsiderarmos o sofrimento e a necessidade de reconhecimento de sua dor por parte dos sujeitos da experiência, ponderamos o relato público do horror como inscrição dessa vivência-limite nos sentidos comuns e plurais da tradição e no entrecruzamento com a fabricação de outras subjetividades e outros modos de agir.

Refletimos acerca do testemunho ferido na intersecção entre sua dimensão *testis* [o que viu - o terceiro] e *superstes* [o que viveu – sobreviveu – atesta]. É como um ato que envolve o *quem* fala porque estava lá e atesta a si, agente e paciente da memória, e o *quem* recebe a narrativa e a aceita.

### **A COMUNICABILIDADE DO INENARRÁVEL: O TESTEMUNHO DE UMA EXPERIÊNCIA SINGULARMENTE COMUM**

No século XX, os crimes contra a humanidade praticados pelos regimes totalitários e pelas recentes ditaduras latino-americanas provocaram um trauma, uma ferida aberta na memória das vítimas do horror do aniquilamento do humano.

Na obra *Vivo até a morte* Paul Ricoeur define o horror produzido pelo totalitarismo como o encontro com a morte em massa na situação limite do extermínio. Contudo, “não é a morte que se inscreve com maiúscula” [2012: 24], a morte é apenas o agente operante, a roupa-gem, a aparência. Para o filósofo, “os campos revelaram a verdadeira natureza do horror da morte com base na situação limite” [2012: 27], pois toda morte extermina, mas nos campos o extermínio do humano não foi obra da morte como exaustão da vida, mas foi planejado, administrado e executado em liberdade pelo homem contra o homem como morte projetada.

No contemporâneo, considerando os estudos de Freud, para que as feridas possam ser elaboradas, para que os sobreviventes possam se libertar da lembrança perturbadora do extermínio do humano em um ser ainda vivente, é necessário trazer à recordação a consciência, no processo é preciso narrar-se, atestar-se e reconhecer-se na experiência do vivido diante de outrem [1996b].

Para Ricoeur [2007], por ser uma ferida imposta por uma política de Estado e seus efeitos reverberarem para além dos diretamente seviciados, o espaço da clínica torna-se insuficiente à elaboração, é preciso que o testemunho seja compartilhado no espaço público, seja narrado, ouvido, inscrito nas tradições, nas heranças, nos laços de pertencimento, que constituem a identidade do homem que age e sofre a ação no contemporâneo<sup>1</sup>. É necessário que as lembranças dolorosas sejam reconhecidas como parte da memória comum pelas parcelas da coletividade não coisificadas, mas que também tiveram suas subjetividades afetadas.

Se para as vítimas testemunhar, narrar esta experiência-limite, ser ouvida, é uma forma de reconhecimento de si, uma maneira de estabelecer um fluxo de sentido acerca da própria vida, um modo de libertação psíquica, um voltar à cena traumática, rememorar os rastros subjetivos do desprazer profundo provocado pela experiência de coisificação, fazendo então com que a memória da dor se transforme em uma lembrança suportável, para que a vida possa simplesmente continuar.

Para os sujeitos sociais, que como expectadores ouvem o testemunho, a escuta do relato os coloca diante do trágico. Essa percepção suscita uma explosão emocional que os desloca de si, fazendo-os como que penetrar, ainda que de outro modo, na dimensão dramática da existência humana. E como numa catarse reconhecerem a existência do horror. O inenarrável é comunicado. O irrepresentável compreendido.

Então, sem desconsiderar as vítimas, mas para além da vitimização e do reconhecimento de um passado morto, a coletividade tem a

---

<sup>1</sup> Para o filósofo, a identidade pessoal se projeta como identidade narrativa, é o dizer para outrem que permite o reconhecimento de si. E ela se constitui segundo a polaridade: *idem*, que diz respeito ao biológico e aos traços constantes do caráter; e a *ipse*, que é a autodeterminação de um sujeito com estima de si, que designa a si mesmo no encadeamento de uma vida e se reconhece como autor responsável por seus atos. Contudo, a história narrada não é a história de uma vida, mas interação de outras: genitores, amigos, adversários e é sempre mediada por inúmeros laços de pertencimento, por símbolos, narrativas, tradições RICOEUR, Paul [2010].

possibilidade de apreender o *real* do horror no que ele tem de comum, contemporâneo e exemplar. Dito de outra maneira, a escuta desta experiência singularmente comum traz consigo a possibilidade de provocar estranhamentos e desvios na tradição oficialmente transmitida, produzindo processos de subjetivação propiciadores de outros modos de agir.

Elaborar, como num trabalho de memória e de luto para libertar as vítimas da condição de sobreviventes, fazendo-as então retornar à vida. Mas, possibilitar também aos sujeitos sociais ousarem outro possível a partir do resgate de um passado comum, que até o momento da narrativa e da escuta públicas permanecia escondido, inconsciente à sociedade. Lembrar como *direito às vítimas*, mas também como forma de experimentarmos outros modos de ser em comunidade.

Diante desta perspectiva, se por um lado, não podemos considerar o rastro como o passado tal e qual, mas como um resíduo de uma experiência pessoal, um fragmento, que se manifesta no presente não liberto de lacunas, cortes, imaginações e esquecimentos, por outro, ele possui um significado comum possível, que só se revela quando narrado e ouvido. Em outros termos, como pensa Jaime Ginzburg, o rastro “pode ser lido como cifra de uma trajetória que ultrapassa – a história de um indivíduo, uma sociedade, um país” [2012: 108].

Neste contexto, as recentes ditaduras latino-americanas buscaram impor intencionalmente uma lacuna inextirpável na subjetividade dos sujeitos sociais que pensam e agem no agora, pois os algozes desapareceram com muitos dos que sofreram diretamente as sevícias. E como diz Pilar Calveiro, o desaparecimento é “uma alusão literal: uma pessoa que a partir de determinado momento *desaparece*, se esfuma, sem que sobre registro de sua vida ou de sua morte. *Não há corpo da vítima e nem de delito*” [2013: 39].

No caso brasileiro, embora os desaparecidos permaneçam como que exterminados, já que até hoje a quase totalidade de seus restos mortais não foi localizada<sup>2</sup>, como rastros eles são o que não se elimina

<sup>2</sup> Segundo o Dossiê Ditadura, entre mortos e desaparecidos políticos há ao menos 436 pessoas. Até 2009 haviam sido identificados os restos mortais de quatro desaparecidos: Luiz Eurico Tejera Lisboa [desaparecido em 1972 e localizado em 1979]; Dênis Casemiro [desaparecido em 1971 e identificado em 1992]; Maria Lúcia Petit: [desaparecida em 1972 e identificada em 1996] e Bergson Gurjão Farias [desaparecido em 1972 e identificado em 2009]. Maria Lúcia e Bergson foram vítimas da Guerrilha do Araguaia. Cf. DOSSIÊ Ditadura [2009].

da memória. Eles permanecem vivos na lembrança dos sobreviventes e de seus próximos: avós, pais, tios, filhos, netos, amigos, cujas subjetividades devido aos laços afetivos, íntimos e privados, foram afetadas de forma mais intensa que a do restante da coletividade [SARLO 2007: 91]. A ausência do corpo, ao impedir o trabalho de luto, transforma a dor em uma memória que grita por justiça.

No Brasil, a questão se evidencia quando refletimos acerca da ação política das vítimas e de seus familiares, que impedidos de concluir o trabalho de luto e de sepultar seus entes queridos, desde a ditadura, lutam pela apuração das circunstâncias em que os crimes contra a humanidade foram praticados, lutam pela localização e identificação dos corpos dos mortos e desaparecidos e pela punição dos responsáveis, como indica o percurso que resultou na sentença da OEA de 2010, que condenou o Estado brasileiro no caso Araguaia<sup>3</sup>.

Dito de outra forma, devido a disputas políticas do contemporâneo, embora o Estado brasileiro reconheça o *direito das vítimas* quando institui políticas de reparação pecuniária, psicológica, simbólica e histórica, o compartilhamento do sentido comum do testemunho segue bloqueado, dentre outras formas, pela perpetuação do perdão institucional, como indica a revalidação da interpretação da lei de anistia de 1979 pelo Supremo Tribunal Federal em 2010.

O reconhecimento se dá então pela manutenção da lógica dicotômica da barbárie. Se antes as vítimas eram a doença a ser extirpada do corpo social, agora ainda que o argumento difira do passado, elas são reconhecidas por sua individualização como grupo, que necessita de tratamento específico devido ao trauma pessoal advindo da gravidade da falta sofrida. Assim, mesmo que o discurso oficial nos diga que a questão é coletiva, como no passado os sobreviventes continuam sendo tratados como exterioridade com relação ao restante da sociedade. Reconhecidos por sua condição biológica [o corpo que sofre] e psíquica [o trauma que não se esquece]. Reconhecidos assim como resultado da pura animalidade da tortura, pelas sequelas provocadas pela experiência de desumanização, quando nas mãos do torturador tornaram-se objeto, ou pela carência pessoal advinda das perseguições políticas

---

<sup>3</sup> Cf. CORTE Interamericana de Direitos Humanos. Caso Lund e outros (Guerrilha do Araguaia) vs. Brasil. Sentença de 24 de novembro de 2010. Disponível em: <[http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_219\\_por.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_219_por.pdf)>. Acesso em: 15 dez. 2010.

sofridas. Ou como um resto de um passado despregado do presente e do futuro, que deve ser reconhecido para que essa página da história possa ser simplesmente virada.

Os sujeitos da experiência do horror continuam então como que num estado de exceção permanente [AGAMBEN 2004], ficando paralisados na angustiante situação de vítimas, ao mesmo tempo em que são tratados como objetos de processos de subjetivação delimitadores dos modos de agir da coletividade.

A questão se clarifica quando nos debruçamos sobre as três leis pós-anistia que instituem os *direitos das vítimas*. A primeira lei foi a 9.140/95, que garantiu basicamente a reparação pecuniária e o atestado de óbito aos familiares dos mortos e desaparecidos. O Estado deu a questão uma dimensão privada quando permitiu apenas aos familiares entrarem com o pedido de indenização e os fez responsáveis por apresentarem as provas das violações. Era um assunto doméstico, tanto que a Comissão Especial criada para analisar as denúncias trabalharia de portas fechadas [MEZAROBBA 2003].

A segunda lei foi a 10.559/02, que estabeleceu o direito de reparação pecuniária aos anistiados políticos. Como a lei dos mortos e desaparecidos, seu foco é o atendimento as necessidades individuais, a esfera privada ou a reparação aos danos pessoais advindos das perseguições políticas. Contudo, a Comissão de Anistia tem desenvolvido atividades educativas por meio de publicações e eventos. E a partir de 2008, contemplado o testemunho público via Caravanas da Anistia.

Entretanto, isso é insuficiente para que o testemunho adquira a dimensão pública, pois como diz Márcio Seligmann, no Brasil “a apresentação do dano é reprimida até o limite, mas quando ela se dá, não ocorre a recepção do testemunho e das provas. [...] ele é ao mesmo tempo apresentado e anulado” [2012: 75] pelos meios de informação que o tratam como um resto indesejável do passado. Para o autor, o crime perfeito não é a eliminação das vítimas ou das testemunhas, mas “obter o silêncio das testemunhas, a surdez dos juízes e a inconsistência [a insanidade] do testemunho” [2012: 75]. As duas leis não tocaram na anistia a não ser para reafirmar os princípios da paz social e da reconciliação nacional expressos na lei de 1979.

A terceira lei, que também não toca na anistia, foi a 12.528/11, que instituiu a Comissão Nacional da Verdade. Para além das diversas po-

lêmicas que perpassam os trabalhos da Comissão, como o silêncio, o sigilo e a impossibilidade de que seu relatório final seja utilizado para o julgamento e a punição dos responsáveis, se considerarmos somente o resgate histórico observamos problemas, pois os arquivos das Forças Armadas permanecem, ao menos em parte, como que oficiosamente destruídos, como os corpos dos opositores políticos seguem *desaparecidos*.

No Brasil, tudo se passa como se o bloqueio do testemunho público [o silêncio, o esquecimento e a impunidade] fosse imperativo à pacificação e à reconciliação nacionais, mesmo após quase trinta anos do final da ditadura. Continuamos paralisados no trauma e em seus efeitos perversos, dentre os quais temos a melancolia e as lembranças encobridoras.

Voltando então a Freud, se na melancolia o indivíduo não consegue perceber o que o absorve tão intensamente e passa a identificar-se com a perda, o *eu* é envolvido por ela, se convertendo em parte da perda [1996a] e sujeito torna-se dominado por um passado que não passa e não consegue simbolizar, mas que não se despresta dele. No Brasil, a impossibilidade de testemunhar faz com que as vítimas não atinjam nem mesmo o discutível *status* político de sobreviventes, ficando como que entorpecidas pela melancolia, não conseguindo superar o sofrimento e a perda, tornando-se paralisadas devido a um trabalho de luto que nunca é totalmente realizado.

Já no coletivo, os sujeitos sociais tendem a não simbolizar a perda de valores comuns e a melancolia emerge como uma forma de proteção à percepção da quebra moral, resultando no que Ricoeur denomina de esquecimento de fuga, uma omissão, um não querer saber, uma negligência, uma não ação [2007]. Uma incapacidade para enfrentar a destruição da capacidade de ação e aceitar que se deveria e se pode agir de outro modo.

Ainda com Freud, se nas lembranças encobridoras temos uma espécie de paranoia, onde corrigimos um aspecto da realidade que nos parece insuportável, introduzindo assim um delírio na realidade. “E quem toma parte do delírio, obviamente nunca o reconhece como tal” [2011: 73]. No Brasil, o delírio tem servido tanto aos algozes como à coletividade, às vítimas e seus familiares. Os perpetradores podem criar a ilusão de que “apenas obedeciam” e a sociedade dizer “não sabia-

mos”; quanto às vítimas e seus familiares, ainda que não procurem a desculpabilização, podem fugir do doloroso, mas necessário desprazer de enfrentamento do trauma e da perda.

No contemporâneo, a associação entre o não saber, o não agir, o delírio e o bloqueio do teor testemunhal têm produzido subjetividades. Em outros termos, devido ao modo de agir governamental, temos uma lacuna propositalmente aberta na memória social, que incide nos sentidos comuns e reverbera nos modos como os sujeitos sociais agem no agora.

Diante desta perspectiva, como pensa Ricoeur, apesar do testemunho ferido ser indissociável de uma história pessoal, da imaginação e do esquecimento, em si constitutivo da memória, o que gera uma espécie de descrédito a confiabilidade da narrativa, devemos acreditar na palavra pronunciada por *quem* “estava lá”.

Para Marcio Seligmann, é necessário confiarmos no teor testemunhal para além do sentido *testis* do testemunho, onde a voz de *quem* viu aparece dissociada da experiência e busca somente desfazer a dúvida como num fora da subjetividade das partes em sua *pretensão de verdade*, devemos considerar também o sentido *superstes* do relato de *quem* sobreviveu à experiência da eminência da morte e do extermínio do humano e por isso atesta. É preciso entender que “*não existe possibilidade de se separar os dois sentidos do testemunho*” [SELIGMANN 2005: 81].

De acordo com Todorov, o testemunho traz para o contemporâneo o valor exemplar das injustiças sofridas para atuarmos no presente em situações similares. Não se trata de desconsiderar a singularidade, mas de utilizarmos a recordação traumática, mesmo que por analogia e generalização, como conduta para não repetição, pois onde “constroo um exemplo, extraio uma lição, o passado se converte em princípio de ação para o presente” [2000: 31].

Contudo, como descrever o que não se captura pelo pensamento e pelo discurso? O que foge ao representável? Ao concebível? Ao comunicável? A dificuldade do relato evidencia o paradoxo de narrar o inenarrável e a impossibilidade da escuta. Segundo Agamben, o irrepresentável esbarra tanto na aparente incoerência de narrar uma experiência onde o indivíduo atesta sua própria dessubjetivação [2008], como no problema de encontrar ouvidos dispostos à audição.

De acordo com o filósofo italiano, o que o testemunho revela é a lacuna e a necessidade de escuta ou “a própria aporia do conhecimento histórico: a não coincidência entre fatos e verdade, entre constatação e compreensão” [2008: 20].

No Brasil, os desaparecidos são a lacuna que grita por escuta e os sobreviventes as testemunhas que como rastros e restos do agora, lutam por ouvidos capazes de compreensão e não apenas constatação. Esta luta se inscreve em campos que num primeiro olhar parecem distintos, mas que estão inexoravelmente imbricados. Falamos da relação memória-testemunho-justiça-violência-democracia-trauma.

Aqui, a relação permanece em suspenso, inconsciente à esfera pública. Não temos espaço à justa escuta, pois ela implica na audição pública dos testemunhos discordantes, no confronto entre vítimas e algozes, que continua impedido pela interpretação democrática da lei de anistia. O testemunho segue encarcerado no privado. O sobrevivente não se tornou um sujeito de direito que dá seu testemunho, é ouvido e acusa [SELIGMANN 2012: 76].

E o que pensar dos algozes? Ancorados em Agamben, ponderamos que enquanto as vítimas foram desumanizadas, dessubjetivadas, os carrascos enquanto torturavam e matavam, continuaram sendo “homens honestos” [AGAMBEN 2008: 84], apenas obedeciam. Agiam sem agir.

A questão nos leva a Hannah Arendt, para quem esta obediência se associa a um apoio que se justifica pelo argumento moral do mal menor. A escolha pelo mal menor surge como uma responsabilidade da qual parece que não há como esquivarmo-nos, pois “pedem a você que sacrifique um homem pela segurança da comunidade” [2004: 98]. Para a filósofa, escolher o mal, mesmo o menor, não é apenas obedecer, mas apoiar. A pergunta a ser feita então não é “por que obedeciam?”, mas “por que apoiaram?”

No contemporâneo, a pergunta a ser feita então é por que apoiamos? Por que nos mantemos indiferentes? Por que parte da coletividade sente-se no exterior, como parte não afetada, como se a experiência de extermínio do humano não decorresse de uma política de Estado? Por que parcelas consideráveis de cidadãos aderem à necessidade da violência institucionalizada? Seria devido aos sentidos manipulados

do passado de exceção pelo presente democrático? Seria resultado dos processos institucionais de subjetivação em curso? Seria um sacrifício que fazemos pela segurança e pelo bem da comunidade?

Contudo, não se trata de atribuir o apoio e a indiferença à violência institucionalizada unicamente a incomunicabilidade da experiência singularmente comum do inenarrável, mas de ponderarmos em que medida o governo democrático, ao associar medidas de reconhecimento vitimárias com a impossibilidade do testemunho, tem propiciado que os indivíduos desta experiência-limite sejam instrumentalizados como um dispositivo de produção de subjetividades restritivas a outros modos de existência no contemporâneo.

Por fim, cabe retomar que pensamos a comunicabilidade do inenarrável como uma potência pautada na invenção de *si* e em intersecção com modos libertadores do existir. Contudo, não há como prever o que pode advir do encontro do *eu* dos sujeitos sociais com o *eu* dos sujeitos da experiência. Todavia, como já sugerido, o desencontro tem fortalecido, dentre outras coisas, ações transpassadas pela ignorância, pelo medo, pela apatia, pela indiferença e pelo apoio à violência institucional contra os ditos *perigosos*, sejam eles do passado ou do presente.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em síntese, para nós, a passagem pelo testemunho é fundamental para as comunidades esfaceladas por catástrofes coletivas. Esse percurso, nós não percorremos. A experiência do horror tem sido tratada pelas instituições democráticas como um dispositivo de captura das vontades, como uma singularidade traumática que diz respeito somente as vítimas de um passado morto. Por um lado, um ser sofredor e alheio à esfera da linguagem e do direito, por outro, merecedor de cuidados e receptor das políticas estatais de reparação a uma vítima que não fala.

O bloqueio do testemunho ao mesmo tempo em que promove uma nova injustiça às vítimas, fabrica subjetividades perpassadas por sentidos intencionalmente fraturados e manipulados. Como consequência, o Estado e os seus agentes, com apoio por vez ostensivo de parte da coletividade, seguem justificando o uso do monopólio da

violência legítima contra os supostos inimigos. Quanto aos algozes, continuam impunes sem ao menos passarem pelo constrangimento de um julgamento.

O que vivemos é ainda a serialização das vítimas e da vitimização. E os indesejáveis de hoje são os de sempre: preferencialmente os socialmente desclassificáveis, os pobres, os parasitas ou os que se opõem à ordem democraticamente instituída.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha* [Homo Sacer III]. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ARENDDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- CALVEIRO, Pilar. *Poder e desaparecimento: os campos de concentração na Argentina*. Trad. Fernando Correa Prado. São Paulo: Boitempo, 2013.
- DOSSIÊ Ditadura: mortos e desaparecidos políticos no Brasil [1964-1985]. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto de Estudos sobre a Violência do Estado, 2009.
- FREUD, Sigmund. Luto e melancolia. In: *Sigmund Freud: edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. v. 14.
- \_\_\_\_\_. Recordar, repetir, elaborar. In: *Sigmund Freud: edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. v. 12.
- \_\_\_\_\_. *O mal - estar na cultura*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre, Rio Grande do Sul: LPM, 2011.
- GINZBURG, Jaime. A interpretação do rastro em Walter Benjamin. In: SEDLMAYER, Sabrina; GINZBURG, Jaime (Org.). *Walter Benjamin: rastro, aura e história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012. p. 107- 132.
- MEZAROBBA, Glenda. Um acerto de contas com o futuro, anistia e suas consequências: um estudo do caso brasileiro. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François et al. Campinas: São Paulo: Editora da Unicamp, 2007.

\_\_\_\_\_. *O justo 1*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Tempo e narrativa*. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. v. 1.

\_\_\_\_\_. *Vivo até a morte: seguido de fragmentos*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SELIGMANN, Márcio. Testemunho e a política da memória: o tempo depois das catástrofes. *Projeto História*, São Paulo, v. 30, p. 71-98, jun. 2005.

\_\_\_\_\_. O local do testemunho. In: RUIZ, Castor M. M. Bartolomé (Org.). *Justiça e memória: direito à justiça, memória e reparação: a condição humana nos estados de exceção*. São Leopoldo: Casa Leiria: Passo Fundo: IFIBE, 2012. p. 55-80.

TODOROV, Tzvetan. *Los abusos de la memoire*. Trad. Miguel Salazar. Barcelona: Paídos, 2000.

# **A revitalização do conceito de profanação em Giorgio Agamben como estratégia para uma nova ação política**

**Claudio César de Andrade**

*UNICENTRO*

## **1. INTRODUÇÃO.**

### **AGAMBEN E A POLÍTICA**

Giorgio Agamben, filósofo em atividade, nascido em Roma em 1942 é considerado um forte interlocutor de filósofos desta geração como J. Rancière, J. Derrida, Alain Badiou, Jean-Luc Nancy, G. Deleuze, G. Vattimo, J. Habermas, dentre outros. Herdeiro de formação de filósofos maiores como F. Nietzsche, M. Heidegger e W. Benjamin e, ainda, considerado pela academia como continuador e inovador da investigação filosófica de M. Foucault, sobretudo em discussões filosóficas de biopolítica e seus desdobramentos. Conviveu com M. Heidegger, seguindo inicialmente diretriz filosófica fenomenológica que veio a desvincular-se quando envolve-se com edições formais e textos inéditos de W. Benjamin, marcando a partir de então uma significativa investigação filosófica resultante em obras como 'Homo Sacer: o Poder soberano e a vida nua', tendo este livro revestindo-o de uma celebridade de poucos filósofos vivos e uma opção clara por um discurso anárquico e messiânico em linhas de 'A comunidade que vem' e 'O tempo que resta'. Na sequência publica 'Profanações' (2005), 'O que é um dispositivo' (2006), 'O reino e a glória' (2007) e 'O que é o contemporâneo' (2007), obras investigadas neste trabalho. Um registro que merece crédito é o fato de que os textos

de G. Agamben foram editados em língua portuguesa apenas no início deste século, retardando ao grande público nacional, elementos vitais de seu posicionamento filosófico.

Giorgio Agamben continua em plena produção filosófica, publicando recentemente sua nova produção intitulada: *L'uso dei corpi*, ainda não traduzida em língua portuguesa. Seu pensamento ainda está em trânsito, em processo de interferências com perspectivas de grande potencialidade. Em suas conferências assume o posicionamento de que sua investigação completa está por vir e sugere que seus escritos estão longe de uma conclusão definitiva.

Estudioso de Agamben, o italiano Sandro Chignola, afirmou em conferência que a diferencialidade do autor se dá no momento feliz de distinguir a hora de abandonar o texto que está sendo analisado e proceder por conta própria. (CHIGNOLA, 2014. ). É comum Agamben partir de pressupostos filosóficos que, em determinado momento, não obtiveram a receptividade devida por incapacidade do período epocal e reanimá-los sob problemas com maior possibilidade de exercerem uma nova empresa hermenêutica ou maior interesse temporal.

Pedagogicamente, o pensamento de Agamben, sem dúvida, ajuda a investigar e compreender a situação histórica da política institucionalizada na qual nos encontramos além de contribuir para objetivar uma alternativa em favor de uma política, desobstruída do econômico. Para G. Agamben, a política está no tempo presente convertida em uma biopolítica e biopoder<sup>1</sup> Desorientada e desfocada de perspectiva, a política em seu modelo tradicional evidencia sinais de esgotamento e perda de resolutividade, passando a cumprir um papel coadjuvante, subordinada em sua essência à sentença do capital internacional.

Seu pensamento perpassa a resistência ao biopoder, ou seja, ao controle que as autoridades exercem sobre a vida, mais propriamente a administração dos cidadãos, com clara manifestação de expor os limites do projeto moderno do liberalismo político. Diferente de outros autores, também intencionados em oferecer uma alternativa ao modelo vigente, esclarece que a questão política em sua essência não quer ser desconstrutor do direito ou da categoria econômica e política, mas se propõe a um processo de desativação dos efeitos perversos e destrutivos

---

<sup>1</sup> política normalizadora dos sujeitos. Governo objetivador que administra a vida humana.

do poder soberano em relação à autonomia do sujeitos políticos. Não se quer desconstruir, sequer anular, mas sim desativar os dispositivos que garantem ao poder soberano o livre-arbítrio de fazer ou não fazer.

Este processo de incapacidade frente ao sistema capitalista, aproxima a política da prática de uma governamentalização da vida<sup>2</sup> propagada por Foucault em *Micro-física do poder*. Agamben recorrendo à fundamentação econômica e política da antiguidade clássica recupera dois conceitos caros ao esclarecimento da filosofia política e à compreensão de seus textos. Trata-se de *oikos*<sup>3</sup> e *polis*<sup>4</sup>, ou seja, formas clássicas de governo que gradativamente se degradaram em uma domesticação e colonização da primeira sobre a segunda, sendo a polis subvertida pela oikos em uma manobra que feriu a autonomia e a decisão soberana de sujeitos, resultando na governação das coisas e dos homens em uma administração completa e irrefreável até então.

Não se pode esquecer que a vida nua é consequência do poder soberano como desdobramento de uma vida excluída, nem animal, nem humana, mas sim desqualificada e instrumental. É possível ler em Agamben que a vida nua ao apenas consumir, está distante da categoria de uso e muito próximo da categoria nociva de destruição.

Por esta razão, “a proposição de Agamben é a defesa de uma negação ou recusa à normatização da maquinaria biopolítica que produz em escala planetária a vida nua utilizável, consumível e sacrificável”. (BAZANELLA, ASSMANN, 2013, p. 164 ).

O autor cristaliza que a supremacia do poder soberano é contabilizada pelo conceito de assinatura<sup>5</sup> da sacralidade da sociedade mundial em aval às esferas de poder e instituições políticas, alheias à participação e deliberação da sociedade. Assim, fica claro que a hegemonia do mercado se funda na cumplicidade da assinatura do sagrado que se consolida em nosso tempo, marcando-a mais pela ausência, distanciamento e inacessibilidade do que pela consciência e autenticidade da rubrica.

---

<sup>2</sup> É o ato de governar de forma útil à vida humana não para benefício da vida. Normatização dos sujeitos nos diversos aspectos de sua vida.

<sup>3</sup> Administração da casa ou economia doméstica

<sup>4</sup> Espaço público onde se discutia ideias

<sup>5</sup> Assinatura é aquilo que num signo ou num conceito excede o próprio signo remetendo-o para outro significado não explícito no signo, mas a ele inerente.

A possibilidade de um contraponto à política que está, inexistente na prática, em um direcionamento contrário ao estabelecido à vida nua, faz de Agamben um pensador revestido de categorias messiânicas, a exemplo de W. Benjamin com a intencionalidade de “tentar uma nova política, um novo ser humano, uma nova comunidade, pensando e promovendo o avesso da vida nua, a potência da vida, e a vida humana como potência de ser e de não ser” (AGAMBEN, 2007, p. 8-9)

O Poder soberano se fundamenta, desde sua origem, na separação entre a vida nua, equivalente à vida biológica, que na Grécia Antiga encontrava seu lugar na casa e a vida politicamente qualificada, a vida da pólis. Agamben também herdeiro de Arendt concebe a necessidade de recuperar a liberdade, própria da pólis. A *pólis* segunda Arendt, se distinguia entre as esferas privada e pública sendo a vida vinculada aos domínios da família e da política. Assim, com o surgimento da cidade-estado o homem recebeu, além da vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *biospolitikos*. Nesse sentido, a família, no âmbito do doméstico, vinculava-se ao privado, restringindo a igualdade, pois dentro do domínio do lar a liberdade não existia, uma vez que o chefe do lar operava de maneira privatista. (ARENDRT, 2001)

Há várias referências em Arendt que sustenta a hipótese de que o público, local de discussão de grandes ideias, próprio dos homens livres era o contraponto do doméstico, do privado, como uma categoria pré-política, típica da vida fora da pólis que, via de regra, agia através da força e da violência.

Desta forma, a política passou a atuar como pura operatividade, eficácia, mero funcionamento de dispositivos de regulação. (CHIGNOLA, 2014).

Cada vez mais a política é pura administração do existente ou ainda a sobreposição da esfera sistêmica sobre a esfera local. Em contraponto ao pragmatismo reinante, Agamben em vários escritos retoma o conceito messiânico daquilo que pode vir. Ao escrever ‘O tempo que resta’ assume em definitivo um caráter messiânico como possibilidade política, uma vez que a modernidade não conseguiu pensar e propor alternativas políticas para além do que está.

Crítico da teleologia ou de uma funcionalidade específica, compreende o sentido da política como algo maior, não podendo ser reifi-

cada em ação política instrumental. Ao emitir juízo crítico ao conceito de representatividade na modernidade, destaca que representar não pode estar preso à representação de uma teleologia apenas. Assim, sua tese é pensar um projeto político em um plano imanente onde possa reaparecer uma política sem política na medida em que fundamenta uma política não representada em uma teleologia específica.

## 2. A GÊNESE E A RELEVÂNCIA DO CONCEITO DE PROFANAÇÃO.

A fundamentação do conceito de ‘Profanação’ de Giorgio Agamben está estruturada na crítica do agir humano sobre as instituições econômicas transformadas em monumentos celestiais, inacessíveis ao *modus operandis* do homem ordinário, profano. Agamben faz uso de elementos da antiguidade clássica, tendo como referência a supremacia canônica da religião romana, do direito romano e da política romana, em especial, o conceito de *sacrare*. Segundo Agamben “Consagrar (*sacrare*) era o termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano”, (AGAMBEN, 2007, p. 58) elevando à categoria transcendental de sublime para ‘inversamente’ propor o conceito de profanar ( profanação ), ou seja, retirar do templo, trazer de volta, devolver ao uso comum ou ainda, fazer das coisas um novo uso, como possibilidade de um enfrentamento dissonante ao jugo do poder econômico. (AGAMBEN, 2007). A proposição de Agamben está em circular a engenhosidade do potencial de profanação em relação à religião capitalista, muito acentuada e encaixada na contemporaneidade.

Segundo Agamben a estratégia da profanação passa a ser uma categoria de contradispositivo. Analogamente, Agamben recupera a imagem de elementos exclusivos que em benefício da casa celestial foram subtraídos do uso comum, passando a pertencer ( em separado ) à esfera divina. Qualquer possibilidade de reversão, restituição ou transgressão seria considerada um ato de sacrilégio. Portanto, condenável.

O que Agamben denominou de ‘impossibilidade de usar’ ou ‘não-usabilidade’ como práticas restritas a seres especiais, dotados de divinização de domínio particular, traz analogia ao que este pensador batizou de museificação do mundo como dimensão especial que não pode ser tocada ( AGAMBEN, 2007 ). Agamben, ao revitalizar o con-

ceito de profanação e estabelecer o retorno do que foi sacralizado ou o reuso de práticas sacralizadas, dá vida ao caráter de negligência de sentido, ignorando a separação ou a ruptura do que foi transcendido ao status de divino. Vislumbra-se aqui uma aproximação com práticas anárquicas. Opondo-se a práticas divinatórias, promove o retorno do lúdico como um jogo que quebra a unidade petrificada da esfera divina. “Isso significa que o jogo libera e desvia a humanidade da esfera do sagrado, mas sem a abolir simplesmente.” ( AGAMBEN, 2007, p. 60 )

A proposta de Agamben contém uma indiscutível dose de novidade e salutar provocação. A reflexão contemporânea nos permite compreender que o cinismo, a ironia e a paródia talvez sejam alguns medicamentos que o cidadão crítico possa utilizar para conviver com dias tensos onde a política mais divide que une, em um saudável contraponto a tudo que o se vê.

Um novo e possível uso àquilo que foi elevado à categoria de transcendental, defendido por Agamben, traz relação com o pensamento de G. Deleuze em ‘Corpo sem órgãos’, capítulo do livro ‘Mil Platôs’ onde questiona a unilateralidade da função enquanto reducionismo míope de um comportamento capturado por uma só lógica. Agamben faz apologia a gestos distintos como expressão de liberdade. Segundo ele: “o comportamento libertado dessa forma reproduz e ainda expressa gestualmente as formas da atividade de que se emancipou, esvaziando-as, porém, de seu sentido e da relação imposta com uma finalidade, abrindo-as e dispondo-as para um novo uso”. ( AGAMBEN, 2007, p. 66 ).

Vê-se em Agamben, a partir do pensamento de Deleuze, a experiência do meio sem fim, ou seja, o ato de não estar aprisionado à finalidade. Neste sentido, não se pode negar aquilo que é possível, pois se assim o fizesse, perder-se-ia nossa potencialidade e capacidade revolucionária, submetendo-se ao trivial e à mediocridade de uma vida política determinada e capturada. Isto posto podemos remeter o raciocínio de que a característica essencial do ser humano é de desfuncionalização em uma tensão representativa que está condicionada, mas nunca pré-determinada. Portanto, profanar é conferir potência à ação humana. ( AGAMBEN,2007 ).

Deste modo, elementos sacralizados, neutralizados pela profanação, podem perder sua aura<sup>6</sup> e o que estava até então inacessível têm potencialidade para estar acessível. “A profanação é uma forma de desaplicação da norma, do direito e dos objetos que o direito consagra: a propriedade, a mercadoria, a soberania.” ( CHIGNOLA, 2014 ). A interpretação que se dá em Agamben no quesito jurídico, em especial, é a emancipação daquilo que foi canonizado, fazendo com que aquilo que foi separado em caráter de especialidade seja libertado e democratizado ao uso de mais pessoas. Em uma linguagem acadêmica pode-se afirmar que o direito possui em seu germe uma ambiguidade como uma faca de dois gumes.

O investimento de Agamben está em fazer com que as instituições sejam aquilo que são, independente da sacralização, e não aquilo que se tornaram por meio da divinização a elas conferida gratuitamente, sem qualquer contrapartida. A proposição Agambeniana é de um espaço próprio, diferente do que está aí. Não é a este discurso egoísta e particular que devemos emprestar nossa voz e nossa energia. Deseja-se mudar e colocar em prática a tese de que a sociedade quer mais, logo, pode mais. Entretanto como se vê, a sacralização é um dado permanente. O poder político precisa de uma sociedade doente e dependente para sobreviver. Para cuidar de suas incapacidades precisam reproduzi-las indefinidamente. É contra este dispositivo que precisamos nos mobilizar. De maneira mais objetiva o tempo presente subverteu esta máxima e sentenciou que estamos condenados a maus governos por nossa própria negligência. Averso ao conceito de negligência, é possível ler em Agamben o sentido da resiliência como fenômeno da invulnerabilidade. Trata-se de uma resposta do sujeito às adversidades, sendo resiliência a característica de pessoas saudáveis apesar de expostas ao poder soberano, ressaltando a visão do sujeito como relevante.

Sob a luz das ideias de Agamben surge o questionamento de Ruiz:

O que resta por fazer ? Talvez ser resto. O resto é o que resta daqueles e daquilo que não se consegue normatizar pela maquinaria política. O resto são os que restam como uma alteridade, um

---

<sup>6</sup> Objeto único, tanto no sentido de unicidade e autenticidade. Acontecimento único e nisso está seu valor de culto

‘afora’ que não termina de ser assimilado aos modelos de gestão utilitária da vida ( RUIZ, 2013, p. 03 ).

A profanação, inicialmente uma categoria religiosa, tornar-se-ia o contraponto político da secularização. Assim, amplia-se a dimensão profanatória para algo em torno de uma profanação política. O que é profanar politicamente? Retirar a assinatura da sacralidade do modelo secularista da modernidade que mantém as esferas do poder e as instituições inacessíveis ao poder real do povo. ( RUIZ, 2013 ).

Profanação política significa conferir potência política efetiva às pessoas comuns em relação aos espaços e decisões sociais em que estão implicadas. Trata-se uma razão pública diferenciada onde um predicado é verdadeiramente adequado a um sujeito se todos os integrantes da roda do discurso chegarem ao consenso dessa adequação sem que haja distorções ou sobreposição de discurso. A sacralização impede que os participantes do discurso estejam em uma situação ideal de fala. Agamben, utilizando da mesma categoria genealógica de Nietzsche, fará uma crítica visceral ao conceito de secularização que, segundo ele, teria fracassado por ter mantido imune o dispositivo da sacralidade dentro das instituições, agora legitimada e institucionalizada pela secularização vigente. Assim, “a secularização apenas troca as peças sem mexer nas respectivas posições” ( RUIZ, 2014, p.2 ).

Somente a profanação, devidamente calibrada pode desfazer o simulacro teológico-político que continua legitimando o poder soberano e sua ferocidade diante da política substancial. A assinatura da sacralidade infiltrada na secularização em si desfoca a democracia real, sendo esta ( a democracia ) produto da biopolítica e de um pragmatismo que distancia governados e governantes em um hiato crescente. A secularização, ela mesma, não deixa de ser uma assinatura, pois naturaliza o que se quer sem que haja consciência naquilo que se assina, convalidando, aceitando docilmente. A assinatura se torna um signo do sujeito, implicando o sujeito na questão, mesmo inconsciente. Todavia, a assinatura é diferente do sujeito que assina, mas contamina por sua condescendência. Assim, a secularização foi um aval que de forma planejada realizou a conversão de uma estrutura de sacralidade teológica para um nova tipologia de instituições republicanas contemporâneas. Isto posto, fica evidente que a secularização conferiu às insti-

tuições uma natureza própria ou normas inerentes à sua essência, não precisando prestar contas. Para Ruiz, a secularização “nada mais é do que a continuidade da velha assinatura do sagrado”. (RUIZ, 2014, p.2).

A originalidade em Agamben está em afirmar que para profanar é imprescindível que o ser humano esteja envolto em uma contemporaneidade crítica. Portanto, para profanar é necessário ser contemporâneo. Ser contemporâneo é ter a capacidade de distanciamento da realidade e uma não-aceitação e internalização da naturalização das coisas pelo processo de sacralização.

### 3. O CAPITALISMO ENQUANTO FENÔMENO RELIGIOSO

Há uma assertiva Agambeniana, simplificada e interessante, que precisa ser sempre lembrada por aqueles que investigam a relação política, economia e sociedade no âmbito da filosofia política. Segundo ele, é impossível entender o tempo presente e suas conexões com a sociedade econômica e política, desconsiderando o capitalismo e sua alma religiosa. Agamben retira esta máxima de inclinações benjaminianas, trazidas a público pela leitura de um fragmento póstumo, hermético, quase ilegível. O título de Walter Benjamin ‘O Capitalismo como religião’ traduz uma crítica pontual feita a Max Weber (1864-1920), autor de ‘A ética Protestante e o Espírito do Capitalismo’ que insistia na tese de que o capitalismo era uma formação apenas motivada pela religião. Para Benjamin, diferentemente, mais que isso, era imprescindível observar no capitalismo uma verdadeira religião ou ainda, estabelecer a estrutura religiosa do capitalismo (LOWY, 2005).

Nas palavras de Agamben, como religião da modernidade, “o capitalismo é uma religião na qual o culto se emancipou de todo objeto. (...) O capitalismo não tem nenhum objeto: crê no fato puro de crer, no puro crédito. (AGAMBEN, 2013-b, p.2)

Este caráter essencialmente cultural do capitalismo traz implícito a objetivação do ser humano, fazendo este ser menor que o fazer. Para os intérpretes de Agamben, é possível retirar o extrato de que a política contemporânea é compreendida como uma consequência da cisão entre ‘ser e agir’ e, portanto, não se fundamentando mais no ser. (CHIGNOLA, 2014).

Deste modo, constata-se um ambiente sombrio, uma espécie de mal-estar mundial quanto à possibilidade da política enquanto essência do mundo vivido. Assim, a política, cada vez mais rarefeita, distancia-se de sua primeira morada e sua relação com a liberdade, uma vez que ser livre para os gregos significava ao mesmo tempo não estarem sujeitos às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar.

Segundo Benjamin: “o capitalismo é uma pura religião de culto, talvez a mais extrema que alguma vez existiu. (...) É desse ponto de vista que o utilitarismo adquire a sua tonalidade religiosa” ( BENJAMIN, 2013-a, p. 35 ).

Benjamin, em seu fragmento, faz menção à duração permanente deste culto e ao fetiche de invariavelmente fomentar necessidades infinitas, jamais concluídas e satisfeitas. Trata-se de uma promessa que não se cumpre. “É este o lado historicamente inaudito do capitalismo, o fato de a religião já não ser uma reforma do ser, mas a sua aniquilação”. ( BENJAMIN,2013-a, p. 36 ).

A interpretação que se faz aos escritos de Benjamin nos permite estabelecer o raciocínio de que as práticas capitalistas não conhecem pausa, impondo seu domínio do berço ao túmulo, impossível de libertar-se da prisão como verdadeira captura. O caráter destrutivo da religião capitalista é que *a coisa esperada* não existe mais. (AGAMBEN, 2013-b). O crédito passa a ser uma categoria instrumentalizada pelo capitalismo reinante e uma fragilidade do homem comum que, embriagado com a possibilidade de ter, contribui com o empreendimento capitalista de criar sempre mais necessidades. Ao não dispor de recursos econômicos necessários para, em sua inteireza, quitar o produto, dissolve o valor no tempo e com o seu sacrifício efetua o pagamento a perder de vistas.

Na qualidade de religião, o capitalismo exige sacrifícios que são práticas operacionais através do trabalho extenuante e fadigoso que precisa se explorado. Assim o sacrifício foi naturalizado como uma prática comum, ordinária, ou ainda, aceito sem questionamento. Neste sentido, o mundo do trabalho subsiste à base do sacrifício humano.

#### 4. A HERMENÊUTICA DO DISPOSITIVO.

A publicação *'O que é um dispositivo'* é um texto transcrito de uma conferência proferida no Brasil em 2005 onde Agamben formaliza o conceito como um mecanismo que invariavelmente modela, contamina e controla os sujeitos viventes em um processo permanente de subjetivação e de dessubjetivação. Agamben apresenta um rápido inventário acerca da importância do conceito denominado *'dispositivo'*. Inicialmente como patente foucaultiana, o conceito *'dispositivo'*<sup>7</sup> teve um papel pouco expressivo no pensamento de Michel Foucault, sendo recriado por Agamben com status de relevância e trunfo para sua teoria de desinstitucionalização da sacralidade em relação às instituições contemporâneas. A função do dispositivo é o de capturar o vivente por um processo sedativo de subjetivação e dessubjetivação ( formas caricatas espectrais de sujeitos ) e seu apagamento da subjetividade, onde o sujeito assiste ao seu colapso. Agamben não esconde seu desejo de *'estruturalmente'* contrapor-se ao poder da sacralização institucional, propondo um remédio letal aos muitos mecanismos estabelecidos pelo desenvolvimento capitalista. Segundo ele, não se trata de suprimir ou de pensar o bom uso dos diversos dispositivos criados pela maquinaria biopolítica em conluio com o sistema capitalista, mas sim em profaná-los. ( AGAMBEN, 2007 ). Dito de uma forma espontânea, pode-se afirmar que dispositivo é qualquer mecanismo que seja capaz de governar a vida. Assim, Agamben expõe uma dicotomia entre duas categorias específicas, a saber: os seres viventes e os inúmeros dispositivos. É com consciência que aqui utilizamos a expressão *'inúmeros dispositivos'*, exatamente por serem incontáveis e, em muitos casos, invisíveis e recicláveis.

No tempo presente é possível compreender a transcendência dos dispositivos midiáticos que, no entendimento de Agamben, tem potencialidade para neutralizar ou bloquear a potencialidade do poder profanatório da linguagem como meio puro. Por meio puro, Agamben entende uma palavra livre. *"A uma palavra não coercitiva, que não comanda e não proíbe nada, mas diz apenas ela mesma, corresponderia uma ação como puro meio que mostra só a si mesma, sem relação com um objetivo."* ( AGAMBEN, 2004, p. 133 ).

---

<sup>7</sup> Elemento que tem a capacidade capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, comportamentos, opiniões e discursos dos seres vivos.

Agamben ao escrever sobre os conceitos de contemporaneidade e profanação, ao mesmo tempo em que esclarece a essência do dispositivo, contribui significativamente para um entendimento claro de uma nova linguagem política, proporcionando maior sentido de liberdade e autonomia à vida dos seres humanos. Fica latente, que para Agamben não se pode suspender o messianismo. Não se pode desconstruir tão somente o direito, mas sim dar-lhe um uso expansivo, porque sem o direito em si, o outro ( impedido de participar) tem dificuldades de aparecer. Deste modo, o elemento da esperança é vital em Agamben como qualificação do projeto de profanação, mesmo que aparentemente possa existir elementos improfanáveis. “É possível, porém, que o improfanável, sobre o qual se funda a religião capitalista, não seja de fato tal, e que atualmente ainda haja formas eficazes de profanação” ( AGAMBEN, 2007, p. 66 ).

As dificuldades não são poucas e exercem um fetiche que contamina o homem em uma direção de conformismo e paralisia. Por outro lado, é preciso ter em mente a ideia de que a verdade não pode fugir e precisamos esperar, ainda que fique evidenciado a máxima de que há muito caminho para andar. Ao recorrer a meios puros de linguagem como lugar de autenticidade do humano, Agamben quer se opor a qualquer tese que nos conduza à instrumentalização canalizada desdobrando-se em produção pela finalidade.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Parece ser razoável afirmar que gradativamente o público perde sua legitimidade, sem ainda perder sua legalidade por inteireza. Todavia, este processo irresistível de cooptação/domesticação sobre a esfera pública está em crescente em tempos de homogeneização do mundo sistêmico em relação às formas de vida humanas.

Da mesma forma, pode-se afirmar que a sociedade está contaminada por diferentes formas de sacralização, sendo este consentimento autorizado por múltiplos dispositivos que se revezam e se transformam em necessidades variáveis.

Considerando que o pensamento de Agamben continua possuindo de abertura e possibilidades de direcionamentos assim como escri-

tos de seu mestre Michel Foucault, temos claro que faz-se necessário problematizar o sentido do que Agamben denominou de des-aplicação no campo político, bem como a formalização de sua produção e, em especial, a natureza dos sujeitos contemporâneos que podem, de forma qualificada, exercer o estatuto da profanação.

Há controvérsia entre os leitores de Agamben acerca dos sujeitos que, imunizados da sacralização, teriam potencialidade para a concretização de uma impolítica capaz de fornecer condições para uma comunidade que vem. Ao que parece, sob a ótica de Agamben, será necessário sair da impotência do ser humano em relação ao Poder Soberano para a adoção de vivências de experiências que potencializam ações mais libertadoras. Uma ressalva quanto as figuras políticas é o caráter de impessoalidade assinalada por Agamben. Em razão disto, não são, portanto, “os indivíduos com nome e sobrenome que exercem o poder. Tampouco são as instituições e os grupos formalmente organizados. São os jogos de investimentos que controlam o mundo.” ( BARRENECHEA, 2003, p. 45 )

A adversidade não está nos órgãos políticos , mas no organismo soberano. Assim, não se trata de se opor ou alterar os instrumentos, mas sim profanar a instrumentalização.

Isto posto, percebe-se que o avesso da teoria política de Agamben está concentrado no Poder Soberano e em seu fetiche. Não há dúvida que a biopolítica da soberania e a biopolítica da governamentalidade continuam controlando a produção política do ser humano e ampliando seu espaço de improfanalidade.

Cumpre-nos diagnosticar que no tempo presente há poucos contemporâneos com capacidade de compreender a contemporaneidade e somar-se ao projeto de profanação política defendido por Agamben.

Para que esse sujeito possa ser contemporâneo e viver a contemporaneidade, ele não pode se deixar cegar pelas luzes do século, conseguindo, com isso, a sua íntima obscuridade. Em outras palavras, o sujeito precisa ‘perceber no escuro do presente essa luz que procura nos alcançar e não pode fazê-lo, isso significa ser contemporâneo ( AGAMBEN, 2009, p. 65 ).

Sabe-se que, como neo-contemporâneo, Agamben promove a potencialidade da qualificação da políticas em novos termos, além de novos usos.

Parafraçando G. Deleuze, tem-se claro que ao escrever algo, não consegue-se evitar escrever sobre o que sabe-se pouco. Todavia isto é compreensível à filosofia política uma vez que ela reclama por perspectivas imaginativas.

Agamben tem faro por relevâncias, assim como também concebe que apenas algo diferente do que está pode ameaçar a exclusividade da forma da vida política comum. Seus críticos insistem no jargão de que dizer isso é uma coisa, fazê-la, absolutamente outra e não sem razão questionam o filósofo italiano sobre a objetivação de sua teoria política.

Apropriando-se de ideias foucaultianas, Agamben vislumbra a estratégia da ingovernabilidade. Deste modo, paira sobre seus escritos políticos, questionamentos sobre o que seria o ingovernável, tendo posições nítidas e inegociáveis, aproximando-se de polarizações assimétricas.

A defesa de formas de vidas incomuns e a desativação de dispositivos que exercem a função de capturar e bloquear formas de resistências do ser humano parece ser um sinal do que Agamben busca consolidar. Se para Foucault, em outro tempo e contexto, nenhum dispositivo consegue capturar completamente a liberdade, tal tese se amplia nos escritos de Agamben e se mistura em veias messiânicas e anárquicas.

A possibilidade de uma requalificação da linguagem parece ser também um trunfo de Agamben ao propor o retorno aos gestos, ao apelo à paródia e ao retorno à morada da infância como pureza anárquica diante de tantos dispositivos da linguagem artificial.

Ao denunciar formas de secularização e dispositivos de linguagem que embrutecem o poder soberano, Agamben continua investigando ações políticas que podem configurar-se como ações imunizadas do aparelho da sacralização. A possibilidade de uma ação humana em um espaço não hierárquico abre um diálogo para uma investigação mais latente no que concerne ao uso das redes sociais, mimetizando-a, em uma modalidade profanatória em relação à imprensa hegemônica, dificultando a indexação do usuário. Há indicativos de uma nova utilização deste espaço público ( redes sociais ) na direção da tese de que a humanidade tem potencialidade de reconectar-se consigo mes-

ma. Isto se faz pensar em face de que nos primórdios todos habitavam a mesma zona geográfica. A convergência deste empreendimento e sua aproximação com a profanação política merece uma atenção especial, uma vez que um número significativo de cidadãos das sociedades contemporâneas estão multiplicando contatos e, conseqüentemente, contribuindo para o reencontro e a reconexão da humanidade consigo mesma em uma escala vertiginosa.

Em um sentido plural observa-se o posicionamento de teóricos da comunicação política que defendem uma melhor forma de manter e desenvolver uma coletividade não mais construindo, mantendo ou ampliando espaços, mas otimizando a qualidade das relações, bem como promovendo a interatividade da instantaneidade em favor de causas emancipatórias. Todavia, Agamben propõe com sua obra 'Profanações' um processo que possibilite um novo uso das redes sociais, ainda não compreendido ou decifrado. Sua pesquisa está em trânsito.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Quando a religião do dinheiro devora o futuro*. Instituto Humanitas Unisinos, 2012-a. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/506810-quando-a-religiao-do-dinheiro-devora-o-futuro-artigo-de-giorgio-agamben>. Acesso em 20 de março de 2013.

AGAMBEN, Giorgio. *O pensamento como coragem*. Instituto Humanitas Unisinos, 2014. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/533322-agamben-o-pensamento-como-coragem>. Acesso em 30 de julho de 2014.

AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Tradução de Claudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013-a.

AGAMBEN, Giorgio. *Benjamin e o capitalismo*. Instituto Humanitas Unisinos, 2013. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/520057-benjamin-e-o-capitalismo-artigo-de-giorgio-agamben>. Acesso em 30 de junho de 2013-b.

AGAMBEN, Giorgio. *Deus não morreu. Ele tornou-se dinheiro*. Entrevista. Instituto Humanitas Unisino, 2012-b. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben>. Acesso em 30 de novembro de 2013.

AGAMBEN, Giorgio. *Em que cremos? Redescubramos a ética*. Entrevista. Instituto Humanitas Unisino, 2011-a. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/42848-em-que-cremos-redescubramos-a-etica-entrevista-com-giorgio-agamben>. Acesso em 30 de setembro de 2013.

AGAMBEN, Giorgio. *Notas sobre política* (2009-c). Tradução de Murilo Duarte Costa Corrêa Disponível em <http://murilocorrea.blogspot.com.br/2009/11/note-sulla-politica-de-giorgio-agamben.html>. Acesso em 20 de dezembro de 2013.

AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo e outros ensaios*. Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009-a

AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo ? In: *O que é o contemporâneo e outros ensaios*. Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009-b.

AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II*. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011-b.

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *Cristianismo como religião: vocação messiânica*. Trad. Moisés Sbardelotto. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br>. Acessado em: 09 de setembro de 2013.

AGAMBEN, Giorgio. *El tiempo que resta: comentario a la carta a los Romanos*. Trad. Antonio Piñero. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Lisboa: Relógio D'água, 2001.

ARENDT, Hannah. *O que é política?* Fragmentos das Obras Póstumas compilados por Ursula Ludz.[ editoria, Ursula Ludz]; Tradução de Reinaldo Guarany, 10 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BARRENECHEA, Miguel. Nietzsche: memória trágica e futuro revolucionário. In: *A fidelidade à terra. Arte, natureza e política*. Assim falou Nietzsche IV. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

BAZANELLA, Sandro; ASSMANN, Selvino. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2013.

BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento, 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013-a

BENJAMIN, Walter; LOWY, Michael ( org. ) *O capitalismo como religião*. Tradução de Nélio Scheneider. São Paulo: Boitempo, 2013-b.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben. Uma arqueologia da potência*. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013.

CHIGNOLA, Sandro. *É preciso reinventar a democracia à altura do século XXI*. Entrevista. Instituto Humanitas Unisino, 2014-a. Disponível em . Acesso em

25 de setembro de 2014. <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/535426-e-preciso-reinventar-a-democracia-a-altura-do-seculo-xxi-entrevista-especial-com-sandro-chignola>

CHIGNOLA, Sandro. *Sobre o dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze*. Tradução de Sandra Dall Onder. Revista IHU, ano 12, n. 214, vol. 12, 2014-b.

DELEUZE & GUATTARI. “Como criar para si um corpo sem órgãos”. In *Mil Platôs*. Vol. 3. Trad. Aurélio Guerra Neto et alli. São Paulo: Ed. 34, 2008.

JUNGES, Márcia Rosane. *A grande política em Nietzsche e a política que vem em Agamben*. Revista Instituto Humanitas Unisinos. Ano 12. n. 210, vol. 12 ano 2014.

LOWY, Michael. *O capitalismo como religião*. Tradução de Luiz Roberto Mendes Gonçalves. Folha de São Paulo: Caderno Mais, 18 de setembro de 2005.

PECORARO, Rossano. *Compreender a atualidade através de Agamben*. Entrevista especial com Rossano Pecoraro. Instituto Humanitas Unisino, 2009. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/20360-compreender-a-atualidade-atraves-de-agamben-entrevista-especial-com-rossano-pecoraro>. Acesso em 20 de abril de 2013.

RUIZ, Castor Bartolomé. *A vida como dispositivo biopolítico de Governo da vida humana*. Instituto Humanitas Unisinos, 2014. Disponível em [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=5685&secao=454](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5685&secao=454). Acesso em 04 de novembro de 2014.

RUIZ, Castor Bartolomé. Giorgio Agamben, *controvérsia sobre a secularização e a profanação política*. Revista IHU On-Line, ed. 390, de 30.04.2013, disponível em <http://bit.ly/15oqZK7>, acesso em 20.05.2013.

# Giorgio Agamben e a ferramenta Bartleby

**Diego Guimarães**

*Universidade Federal de Ouro Preto*

O Bartleby de Agamben tem um *como* e um *por que*: *Como* ele utiliza aquela personagem? e *Por que* ele a utiliza? Antes de seguir por esta via, porém, outra questão soa mais urgente: *Quem* é Bartleby?

O conto *Bartleby, o escrivão: uma história de Wall Street* foi publicado pelo norte-americano Herman Melville (1819-1891) no ano de 1853. O narrador do conto é um advogado de meia idade, mestre escrivão do estado de Nova York, que possui um escritório de cópias de documentos legais (contratos, processos etc), localizado na Wall Street. Ele, que não informa o seu nome, já possuía dois escrivães e um garoto de recados (*office boy*), quando devido ao aumento da procura por seus serviços decide aumentar o número de escribas. “Em resposta a um anúncio, certa manhã um jovem inerte apareceu à minha porta, que estava aberta pois era verão. Ainda vejo a sua figura: levemente arrumado, lamentavelmente respeitável, extremamente desamparado! Era Bartleby” (MELVILLE, 1853a, p. 7). Sem muitas exigências, o homem de leis o contrata, valorizando sua serenidade, o que poderia ajudar a temperar os outros funcionários, que em determinadas partes do dia tinham suas agitações. A personagem inicialmente corresponde às expectativas, fazendo uma elevada quantidade de cópias; escrevia em silêncio, com apatia, mecanicamente; era sempre o primeiro a chegar e o último a sair.

Acho que foi no terceiro dia em que estava comigo, antes que houvesse necessidade de ter o seu trabalho verificado, e estando eu com muita pressa para terminar um pequeno negócio sob meu encargo, que chamei Bartleby abruptamente. Na pressa e expectativa natural de uma resposta imediata, sentei-me com a cabeça inclinada sobre o original na minha mesa, a minha mão direita de lado, e, um pouco nervoso, estendi a cópia para que Bartleby pudesse pegá-la e começasse a trabalhar sem demora, assim que saísse do seu retiro.

Estava sentado nessa posição quando o chamei, dizendo depressa o que eu queria que fizesse, isto é, conferir um pequeno documento. Imagine a minha surpresa, ou melhor, a minha consternação, quando, sem sair do seu retiro, Bartleby respondeu com uma voz singularmente amena e firme, “Preferiria não” (ibidem, p.8-9).

Alguns dias depois, o advogado pede para ele conferir mais cópias, e obtém a mesma resposta. Ao questionar o “não” do escrivão, este varia a fórmula, enfatizando que não é o caso dele não querer: “Prefiro não” (ibidem, p. 10). Em outra, o chefe pede para a personagem ir ao correio, a resposta, “Preferiria não”. Mais uma vez o advogado insiste. “Você não vai?”. “Prefiro não” (ibidem, p. 13). Esta é a segunda, de três vezes<sup>1</sup>, que o escrivão deixa o condicional para no indicativo evidenciar que não se trata de vontade; no mais, a fórmula padrão, *Preferiria não*. A terceira vem logo em seguida, quando o advogado pede a ele que chame outro funcionário: “Prefiro não”, disse respeitosa e lentamente, desaparecendo de mansinho (ibidem, p.14).

Intrigado, certa hora o advogado resolve chamar a personagem para interroga-la, na tentativa de compreendê-la melhor. “Diga-me onde você nasceu, Bartleby.” / “Preferiria não.” / “Você poderia me contar qualquer coisa a seu respeito?” / “Preferiria não.” (ibidem, p. 19). Apesar de tudo, mantém o escrivão, já que este fazia um bom trabalho com as cópias, sem parar. Até que, tempos depois, repara que Bartleby não estava escrevendo mais, que ele apenas olhava em devaneio pela janela, que tinha a sua frente, a poucos metros, apenas um muro, tão pouca era a distância entre os prédios por ali. “Como assim? O que é isso agora?”, exclamei, “não vai mais escrever?” / “Não.” / “Por qual motivo?” / “Não percebe qual é o motivo?”, respondeu com

<sup>1</sup> Na edição americana, MELVILLE, 1853b, pp. 14, 18 e 19.

indiferença (ibidem, p. 21; destaque próprio). O advogado tenta encontrar uma explicação, e olhando no rosto do escrivão, vê que seus olhos estão vítreos, o que o leva pensar que a pouca luz e o excesso de trabalho tenham prejudicado a visão daquele; comovido, resolve aguardar até que ela melhore.

Mais uns dias se passaram. Se os olhos de Bartleby melhoraram ou não, não sei dizer. Ao que tudo indicava, parecia que sim. Mas quando lhe perguntei, não se dignou a responder. De qualquer forma, não fazia cópias. Por fim, em resposta à minha insistência, informou-me que deixara de fazer cópias para sempre (ibidem, p. 22).

O advogado resolve então despedi-lo, ao que Bartleby permanece indiferente, respondendo: “Preferiria não” (ibidem, 22). Na tentativa de evitar uma medida enérgica contra o escrivão, o advogado decide mudar de escritório, já que o ex-empregado não saía de lá por nada; e não sai nem com a mudança, fica para trás, plantado no meio da sala vazia.

Tempos depois, um desconhecido entra no novo escritório, dizendo que Bartleby permanecia no antigo e que, como o advogado, o narrador, o havia deixado por lá, deveria resolver o problema, já que o escrivão se recusava a partir e tampouco fazia qualquer coisa. O advogado se recusa a ir, diz não ter vínculo com o antigo empregado e que este já não era mais assunto seu. No entanto, dias depois, um grupo de pessoas, inquilinos do antigo prédio, junto com o proprietário, aparecem no novo escritório para pedir que ele dê um jeito na situação. Para evitar que algo de mal aconteça a Bartleby, o advogado acaba indo conversar com ele, mas não consegue convencê-lo a sair de lá.

Por meio de um bilhete, deixado debaixo de sua porta pelo proprietário do antigo prédio, o advogado fica sabendo que acabaram chamando a polícia para levar o escrivão, que foi preso. Pediam que ele fosse ao local servir de testemunha. Lá ele encontra Bartleby, indiferente como sempre; tenta conversar com ele, mas não obtém nada de novo. Sem comer, silencioso no seu canto, o escrivão acaba morrendo no pátio da cadeia, com vista para os muros que a cercavam. Para terminar este breve resumo do conto, cito o penúltimo parágrafo de Melville:

Não haveria necessidade de continuar esta história. A imaginação poderia suprir com facilidade o relato inadequado do enterro do pobre Bartleby. Mas, antes de me despedir do leitor, deixo dizer que se esta narrativa curta interessou-lhe a ponto de despertar a sua curiosidade para saber quem era Bartleby, e que tipo de vida levava antes de conhecer o narrador, posso apenas assegurar que sinto a mesma curiosidade, mas sou incapaz de satisfazê-la. Não sei se devo contar um boato que me chegou aos ouvidos, alguns meses depois da morte do escrivão. Não posso dar garantias sobre sua origem e nem de quão verdadeiro é. Mas já que esse relato obscuro teve algum interesse para mim, embora triste, pode ser que o mesmo aconteça aos outros; por isso menciono-o brevemente. O relato é o seguinte: Bartleby havia sido funcionário da Repartição de Cartas Mortas, em Washington, do qual fora afastado de súbito devido a uma mudança na administração. Quando penso sobre esse boato mal posso exprimir minhas emoções. Cartas mortas! Não se parece com homens mortos? Pense num homem que, por natureza e infortúnio, era propenso ao desamparo; poderia haver um trabalho mais adequado para aguçá-lo o seu desamparo do que lidar o tempo todo com cartas mortas, deparando-as para jogá-las ao fogo? Pois elas são queimadas todos os anos, aos montes. Por vezes, entre os papéis dobrados, o funcionário lívido encontrava um anel – o dedo ao qual estava destinado talvez estivesse apodrecendo na sepultura –; algum dinheiro, enviado por caridade – aquele que teria sido ajudado talvez já não estivesse sentindo fome; um perdão para os que morreram em desespero; esperança para os que morreram sem nada esperar; notícias boas para os que morreram sufocados por calamidades insuportáveis. Com recados de vida, essas cartas aceleram a morte (ibidem, pp. 36-7).

Esboçado o *quem* de Bartleby, seguirei com os objetivos mais específicos desta comunicação, o *como* e o *porquê*, nesta ordem.

Giorgio Agamben em mais de uma oportunidade se debruça sobre a personagem do conto, a postura dela e a sua fórmula de estranha indiferença, sendo o ápice desta relação entre o filósofo e a personagem a obra *Bartleby ou Da Contingência* (1993), o texto em que o italiano se debruça mais longa e intensamente sobre a personagem.

*Como* Agamben utiliza Bartleby? *Como ferramenta*. Utilizar uma personagem, ou um filósofo, deste modo, significa, antes de tudo, que estes não são tratados (apenas) como figuras ou imagens (o que não

significa dizer que uma figura ou uma imagem não pode contribuir para uma investigação, mas que aquela outra maneira de trabalhar pode contribuir com perspectivas que se tornem mais relevantes ao se investigar certo problema; é o caso de *Bartleby* para Agamben), mas sim de um modo mais ativo na investigação: ao mesmo tempo em que uma ferramenta auxilia a vislumbrar constelações, ela ajuda a traçá-las e a seguir seus rastros. Em outras palavras, o material com que Agamben desenha seus traços é o que tenho chamado aqui de ferramenta. E ao desenhá-los, o italiano, além de pensar o material que o auxilia em determinada questão (*Bartleby*, uma ferramenta analisada a partir de outras ferramentas, Aristóteles e Kafka, por exemplo), também pensa *com* o material que ele utiliza.

Pensar *com* significa dar alguma autonomia ao material utilizado, ou seja, acreditar (apostar) que aquele mais do que exemplificar um problema pode contribuir de maneira ativa indicando respostas para o mesmo. Assim, o texto do filósofo sobre *Bartleby* não é apenas uma construção de um grande exemplo, não se trata de passar cerca de quarenta páginas elaborando uma representação, mas de buscar na personagem e com a ajuda dela desobscurecer o problema e levantar elementos para melhor compreendê-lo, quiçá desvendar algo. O escritor não só exemplifica a potência absoluta, mas “propõe”, ou “vive”, de uma maneira que lhe é própria, uma experiência que esboça aquela potência.

Em parte, onde o conto leva Agamben é devido ao próprio conto, não a algo externo aplicado a ele. A personagem é interlocutora na investigação; o filósofo se apropria das reflexões que a personagem realiza por si só e as que ela desencadeia, de modo a não deixar de conferir autonomia à obra literária, não a tratando como mera imagem, ilustração ou exemplo de um problema filosófico; antes, a ferramenta é valorizada em sua independência e por isto é apropriada.

Uma filosofia de ferramentas tem, a princípio, em pé de igualdade todas as áreas do saber, dando-lhes maior ou menor relevância conforme os materiais elencados para determinada investigação, e também conforme esta se desenrola. Talvez seja este o melhor modo de lidar com a erudição de Agamben, já que ela é nele, essencialmente, uma relação com o passado (e com seus diversos materiais) na forma de uma crítica criativa<sup>2</sup>, que coincide com o significado dado aqui à

2 Cf. DE LA DURANTAYE, 2009, pp. 79-80.

*ferramenta*: material (de investigação) dotado de autonomia. E é criativa porque, ao mesmo tempo em que é autônoma, o peso da mão do investigador tem crucial importância na lide com a ferramenta, e o que será possível extrair desta depende de ambos.

A segunda questão objeto desta comunicação fornecerá, em meio ao exercício de construção de sua resposta, exemplos da maneira de Agamben utilizar a personagem como ferramenta, e esboçará alguns dos seus propósitos ao fazê-lo. Irei a ela. *Por que Bartleby?*

A aparência do escrivão diz um pouco sobre ele. Levemente arumado, lamentavelmente desamparado, um homem silencioso, sossegado (MELVILLE, 1853a, p. 7), que escrevia mecanicamente e com apatia (ibidem, p.8). Quando se manifesta frente a uma solicitação, é com voz amena e firme (ibidem, p.9), rosto controlado e olhos obscuramente calmos, que *tende* assim a pronunciar a sua quase impronunciável fórmula, “Preferiria não”, mais do que uma resposta, uma suspensão desta. O escrivão opta pelo condicional e desloca o seu uso gramatical para torna-lo sem referência, renunciando, assim, ao próprio condicional que ele utiliza; este modo verbal, no seu uso convencional, exprime um fato no futuro em relação a um passado, e por isso mesmo também é um modo para exprimir o irreal, um fato não realizado ou não realizável, algo não confirmado, expressa mais dúvida do que certeza; ao negar-lhe um complemento, na boca do escrivão a fórmula não nega nada, o mais perto que chega de negar é a si mesma de maneira circular: preferiria não preferiria não preferiria não... Bartleby não prefere nem não prefere, não se trata de vontade, pelo menos isto ele tenta esclarecer para o seu chefe advogado; em três momentos adapta a sua fórmula, do condicional para o indicativo, “Prefiro não”, indicando que não se trata de querer ou não querer. Por exemplo, quando o advogado, após o escriba utilizar a fórmula, pergunta-lhe “Você não quer fazer?”, e ele responde, “Prefiro não”. O escrivão se porta com indiferença quanto ao sim e ao não, quanto ao fazer ou ser e o não fazer ou não ser; essa postura é que instiga o filósofo italiano.

Em seu comentário a Bartleby, Agamben, com recurso a Aristóteles, aponta o significado para potência que mais lhe interessa, não aquela para adquirir ou desenvolver certa capacidade, mas a potência daquele que já possui uma capacidade e pode ou não exercê-la, pre-

servando tal capacidade em quaisquer destes dois casos. Por exemplo, não se trata do homem que pode aprender a construir casas, mas do que já adquiriu esta capacidade e pode leva-la a cabo ou não; no caso do escrivão, aquele que sabe escrever e pode, por isso, tanto fazê-lo quanto não fazê-lo.

Daí Agamben defender, em sua leitura de Aristóteles, que toda a potência de ser ou fazer é sempre também potência de não ser ou de não fazer; sem esta, a potência passaria sempre ao ato e se confundiria com ele. O italiano elege, assim, a *potência de não* como “o segredo cardeal da doutrina aristotélica sobre a potência, que faz de toda a potência, por si mesma, impotência” (AGAMBEN, 1993, p. 13). A potência, enquanto de uma capacidade, é também privação de um exercício; nisto o filósofo foca os seus esforços, com Bartleby.

Bartleby é um escrivão que deixa de escrever, apesar de perfeitamente poder fazê-lo. Agamben o insere em duas constelações, uma filosófica e uma literária, *com vista* para Akáki Akákievitch, personagem de *O capote*, de Nicolai Gógol (ibidem, p. 11), o príncipe Míchkin, do romance *O idiota*, de Dostoievski (ibidem, p. 9), e também *com vista* para a imagem do escriba do *De Anima* de Aristóteles (ibidem, p. 12), entre tantos outros elementos das constelações *apontados* pelo filósofo italiano na obra de 1993. No caso do último elemento aqui citado, a imagem do escriba em Aristóteles na *Metafísica* e no *De Anima*, ela é associada à potência quando aquele faz uma analogia entre a tabuinha de escrever, sobre qual nada está escrito, e a potência do pensamento. A tabuinha não escrita pode ter qualquer coisa escrita, bem como pode não o ter; analogamente, o pensamento do pensamento não tem objeto algum, nem a si mesmo como um, não pensa nada, fica entre o pensar e o não pensar, *pode* pensar e *pode não* pensar, pensa uma pura potência.

O “preferiria não” que soa dos lábios de Bartleby é uma fórmula que remete à experiência da pura potência. Com ela a personagem demora sem fim entre *poder* e *poder não*; indica não haver necessidade no trânsito potência-ato, tampouco necessário vínculo com a vontade; ele não quer nem não quer, permanece na potencialidade para querer e querer não. Contingente é o ser que pode ser e simultaneamente não ser. O experimento em que Bartleby se arrisca é, portanto, um experimento de contingência absoluta. O escriba que não escreve é a potência

perfeita, que só um nada separa do ato de criação. O que é necessário é o conjunto verificará-e-não-se-verificará; para ambos os membros é restituída a potência, e assim pode não não-poder. Importa aqui o conjunto *poder* e *poder não*, por isso a fórmula de Bartleby é de contingência por excelência. Aliás, esse é o motivo da escolha do filósofo italiano para o segundo título da obra sobre a personagem, *Da contingência*.

Agamben destaca a impotência, *potência de não*, e a pensa com o escrivão, porque ela é para ele a chave da experiência da potência absoluta. A sua ausência ou obscurecimento dificulta ao homem ver-se como pura potencialidade e sem função definida. Este objetivo margia toda a obra e é um dos principais pontos de contato com as demais obras do filósofo, tanto com as anteriores como com as posteriores. Daí a importância do conceito de *potência de não*; resgatá-la não é apenas ir contra a necessidade do trânsito da potência ao ato, trânsito da capacidade possível à capacidade em ato, mas também é salvar a potência no ato mesmo, já que a potência tanto o acompanha quanto é deposta quando o ato se dá, em forma de privação, impotência. O contingente pode passar ao ato só no ponto em que depõe toda a sua potência de não ser, e quando o faz, o homem é capaz de viver a sua própria impotência. O que Bartleby evita em sua demora é tal deposição; ele não quer abrir mão da potência e nem da impotência, “prefere” a pura potência e nela estaciona, entre o *poder* e o *poder não*. Ao fazê-lo, o escrivão ressalta a *potência de não* e é isto que é caro a Agamben.

Alguns anos antes da publicação de *Bartleby ou Da contingência*, em 1987, o filósofo ministrou uma conferência em Lisboa, intitulada *A potência do pensamento*, publicada em livro posteriormente. Os objetivos daquele momento já eram a potência de não e a potencialidade do homem; há no texto da conferência uma passagem que delinea tanto estes objetivos quanto o pensamento de Agamben de modo geral.

Todavia, temos que medir todas as consequências dessa figura da potência que, dando-se a si mesma, mantém-se e cresce em ato. Ela nos obriga a repensar desde o início não só a relação entre a potência e o ato, entre o possível e o real, mas também a considerar de outro modo, novo, na estética, o estatuto do ato de criação e da obra, e, na política, o problema da conservação do poder constituinte no poder constituído. Porém também há que pôr em discussão toda a compreensão do vivente, se é verdade

que a vida deve ser pensada como uma potência que necessariamente excede suas formas e suas realizações (AGAMBEN apud CASTRO, 2013, p. 165; destaque próprio).

A vida como potencialidade significa que ela não tem uma função definida<sup>3</sup>, que no homem há uma potencialidade que permanece potencial. Um modo de destaca-la é a partir da impotência destituída e vivenciada no ato, a vida como uma capacidade relacionada não com ausência, mas com privação.

Não se trata de pensar, frente a uma forma de vida ou uma realização, uma outra também específica, mas sim a capacidade potencial de todas as outras, quaisquer que elas sejam. Portanto, não é o caso de pensar uma alternativa para determinada condição, mas de apontar a sua ausência de rigidez e a potencialidade que a excede, bem como a impotência que com ela se relaciona. Trata-se de pensar o diferente com indiferença.

Agamben associa a fórmula de Bartleby à indiferença cética, cujo *não mais (ou mâillon)*, termo técnico com que os cétricos exprimem o estar em suspensão (*epochê*), mantém semelhante equilíbrio entre o afirmar e o negar, numa zona de indiscernibilidade. Esta indiferença, no entanto, não tem o sentido de “não importa qual”, mas de “o que de todo modo importa, qualquer que seja”. Assim, vivenciar a potencialidade e a privação é exercitar a indiferença, “peleja” do escrivão que não escreve. Bartleby resisti<sup>4</sup> a ter uma função definida, resisti a abrir mão de sua potencialidade, e para tanto adota uma postura de indiferença; ao renunciar à cópia, ele, um escrivão, portanto um copista jurídico, apesar de não romper totalmente com a Lei<sup>5</sup>, renuncia-a para iluminar o seu caráter potencial. Neste sentido, Bartleby também aponta para uma “nova” política, uma *política qualquer* que considere a potencialidade e a privação humana.

---

<sup>3</sup> Cf. DE LA DURANTAYE, 2009, p. 7.

<sup>4</sup> A resistência do escrivão não é de maneira ativa, mas algo mais próximo de “passiva”, suspendendo a rigidez da Lei e da função sem apontar para uma “nova” específica, mas apenas para o seu caráter potencial. Cf. COOKE, 2005, p. 86. WHYTE, 2009, p. 310.

<sup>5</sup> Agamben não nega a Lei ou elabora uma nova, ele se preocupa é com evidenciar a potencialidade da Lei e a conseqüente possibilidade de uma diferente forma de soberania. Cf. BOEVER, 2006, p. 154. COOKE, 2005, p. 86. WHYTE, 2009, p. 310.

Toda potência é ao mesmo tempo potência para o seu oposto. A criação é também uma experiência da impotência; a *descrição* evidencia isto restituindo a potência de não à criação. A fórmula do escrivão pode ser caracterizada, assim, como uma fórmula de *descrição*, por *salvar* o que não foi, por levar à pura potência, *de e de não*. Ele o faz tratando o diferente com indiferença, destacando, assim, a potencialidade da vida, a vida como potencialidade. Bartleby é uma personagem sem papel, por isto Agamben o escolhe como ferramenta.

### BIBLIOGRAFIA

Observação: Optei por fazer referência no texto ao ano de publicação original das obras, ou primeira comunicação no caso de conferência, mesmo no caso das traduções bem posteriores. Coloquei a data como consta nas referências a frente dos dados dos livros, entre parênteses, para facilitar a localização.

AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby ou Da contingência*. In. *Bartleby*: escrita da potência. Trad. de Manuel Rodrigues e Pedro A. H. Paixão. Lisboa: Assírio & Alvim, 2007, p. 7-49. (1993)

\_\_\_\_\_. *Potentialities* (ou, *A potência do pensamento*, conferência dada em Lisboa em 1987). In. *Potentialities*. Tradução de Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1999, p. 176-84. (1987)

BOEVER, Arne de. *Overhearing Bartleby: Agamben, Melville, and Inoperative Power*. Revista Parrhesia, número 1, 2006, p. 142-162.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

COOKE, Alexander. *Resistance, Potentiality and the Law: Deleuze and Agamben on "Bartleby"*. Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities, 2005, 10 (3), 79-89.

DE LA DURANTAYE, Leland. *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*. Stanford: Stanford University Press, 2009.

FLEISNER, Paula. *La misteriosa vida de la potencia: la importancia del concepto de "potencia" para la formulación agambeniana del concepto de vida*. Práxis Filosófica, n.35 Cali Jul./Dec. 2012, pp. 187-210.

MELVILLE, Herman. *Bartleby, o escrivão*. Trad. Irene Hirsch. São Paulo: Cosac Naify, 2005. (1853a)

\_\_\_\_\_. *Bartleby, the scrivener*. NY: HarperCollins, 2009. (1853b)

WHYTE, Jessica. "I would prefer not to": Giorgio Agamben, Bartleby and the Potentiality of the Law. *Law and Critique*. Vol. 20 issue 3. November 2009, pp. 309-24.

# A grande política, de Nietzsche, e a política que vem, de Agamben

**Márcia Rosane Junges**

*UNISINOS*

Nietzsche e Agamben são dois pensadores importantes para compreendermos os tempos em que vivemos, e especialmente a política. Frente à economia, ela cumpre um papel secundário, muitas vezes submetida às decisões conduzidas pelo capital financeirizado. Em Agamben, a política é pensada a partir de dois grandes eixos, quais sejam, a exceção e a *oikonomia*, conforme acentua em *O reino e a glória*. Se em *Estado de exceção* o autor pontua a dupla estrutura da máquina governamental cindida entre *auctoritas* e *potestas*, nesta obra ele mostra como se articulam Reino e Governo no governo do mundo através da coordenação de ambos os princípios. O Reino como poder sem execução efetiva, na figura da *auctoritas*, e o Governo como poder do exercício, assumido pela *potestas*. Demonstra, ainda, o nexos existente entre *oikonomia* e Glória, “entre o poder como governo e gestão eficaz e o poder como realização cerimonial e litúrgica” (AGAMBEN, 2011, p. 10). Nesse âmbito, frisa o caráter aclamatório da democracia, que necessita da opinião pública para se legitimar (Ibid., 2011, p. 277). Em Nietzsche um dos pontos centrais de seu pensamento político é a crítica à democracia liberal, que entendia como demonstração de decadência e amesquinamento da política do seu tempo. Pressentia dificuldades nas novas realidades políticas trazidas à tona pelo mundo industrial, pela democracia moderna e pela economia monetária. “O perigo dessa degeneração da política, em que a mesma é dominada pelos inte-

resses de classe da moderna economia monetária e pela racionalidade instrumental da tecnologia moderna, é que ela pode levar as pessoas a perderem o controle político de seus próprios destinos e tornarem-se politicamente apáticas”, observa um de seus comentaristas políticos (PEARSON, 1997, p. 21). Tanto o socialismo quanto o liberalismo eram deplorados por Nietzsche, porquanto em seu ponto de vista estes não passavam de “tentativas de uma gestão econômica da sociedade, em que a cultura é desvalorizada e a lógica utilitária é que governa”. (Ibid., 1997, p. 53) Quando colocada a serviço de interesses econômicos e mera autoconservação, a política degenera (Ibid., 1997, p. 56). Assim, a partir de nossa recém-iniciada pesquisa de doutorado, acreditamos que, se para Nietzsche a democracia liberal do século XIX era uma expressão de decadência e massificação, isso se explica porque foi reduzida à *oikonomia*, isto é, ao governo da vida e à administração das vontades fabricadas pela racionalidade *oikonomica*, se partirmos do arcabouço teórico erigido por Agamben.

Se pensarmos com Agamben que consumir não é um ato de uso, mas sim um ato de destruição, o capitalismo nos coloca diante do improfanável. De toda sorte, adverte o pensador, “a profanação do improfanável é a tarefa política da geração que vem.” (AGAMBEN, 2007, p. 79) Nesse sentido, se abre a possibilidade de uma recusa à normatização da maquinaria biopolítica que produz “em escala planetária” a vida nua utilizável, consumível e sacrificável (BAZANELLA, ASSMANN, 2013. p. 164) desde os começos, nas origens da tradição política civilizatória ocidental. Seja nos totalitarismos ou nas democracias da modernidade, Agamben localiza a mesma matriz biopolítica constitutiva do poder soberano. Portanto, é preciso retirar “a assinatura de sacralidade do modelo secularista da modernidade que mantém esferas de poder e instituições inacessíveis ao poder real do povo” (RUIZ, 2013b). Em Agamben há uma abertura para se pensar a profanação como forma de resistência, através da qual o autor fala em “tentar uma nova política, um novo ser humano, uma nova comunidade, pensando e promovendo o avesso da vida nua, a potência da vida, e a vida humana como potência de ser e de não ser” (AGAMBEN, 2007, p.8-9).

Nesse sentido, retirar do templo, profanar, é devolver ao uso comum, fazer das coisas um novo uso. E é nessa seara que pensamos a

profanação da política em Agamben como dissonante ao jugo do poder econômico. Em *Profanações*, o filósofo turinense escreve que “da mesma forma que a *religio* não mais observada, mas jogada, abre a porta para o uso, assim também as potências da economia, do direito e da política, desativadas em jogo, tornam-se a porta de uma nova felicidade” (Ibid., 2007, p. 67). Em *A comunidade que vem*, acentua que “é na figura desse mundo separado e organizado através dos *media*, em que a forma do estado e da economia se compenetraram, que a economia mercantil tem acesso a um estado de soberania absoluto e irresponsável sobre a vida social inteira” (AGAMBEN, 2013, p. 7). Por sua vez, quando empreende sua denúncia “à sociedade de massas, de produtores e apáticos consumidores, controlados em suas energias vitais, controlados em sua condição de vida e morte, Nietzsche descortina o horizonte biopolítico do(s) próximo(s) século(s)” (BAZANELLA, ASSMANN, 2013, p. 21-22).

Uma das articulações filosóficas possíveis em Agamben e Nietzsche é a afirmação da vida em seus matizes trágico e profano como obra de arte. Assim, brotam inquietantes as ideias da grande política, através da transvaloração dos valores, e da política que vem, através da profanação, como convites a um pensar que nos ajude a vislumbrar outro horizonte, uma outra vida, na qual a hegemonia da economia e sua mediocridade estejam ameaçadas e onde haja espaço para uma política revigorada e que compreenda a centralidade da vida em sua forma trágica e profana, como resistência ao apequenamento.

Se Nietzsche tributava a Heráclito a importância e a gênese de seu conceito de devir, Agamben bebe na mesma fonte ao ponderar que perdemos a arte de viver, isto é, a infância, “lugar primeiro da mais séria profanação da vida, como já fora anunciado pelo Zarathustra de Nietzsche” (AGAMBEN, 2007, p. 13). Matizado por cores nietzschianas, o pensador italiano escreve que “no limiar da zona de não conhecimento, Eu deve abdicar de suas propriedades, deve comover-se. E a paixão é a corda estendida entre nós e Genius, sobre a qual caminha a vida funâmbula” (Ibid., 2007, p. 19).

### CRÍTICA À DEMOCRACIA

A crítica de Nietzsche à democracia liberal do século XIX compreendeu esse sistema como mentalidade de rebanho, expressão de

fraqueza e decadência, amesquinamento da humanidade, embotamento da vontade de poder e nivelamento por baixo. Nietzsche via na democracia liberal uma transposição política do cristianismo paulino. No contexto da morte de Deus como um dos principais eventos da modernidade, o filósofo apontava a reificação da democracia como uma extensão secular das estruturas filosóficas e tradicionais então colocadas sob suspeita. Porém, mais do que diagnosticar o niilismo e prever como um sismógrafo o terremoto dos próximos dois séculos, Nietzsche saudava esse fenômeno como necessário para que o espírito de gravidade e a moral de rebanho fossem soterrados. Em seu lugar deveriam vir o além do homem e uma moral de senhores expressa na existência trágica, no amor fati, no eterno retorno e na construção da vida como obra de arte. Suas críticas fundamentais expressas ao mencionar a grande política são os ideais modernos, o problema dos valores e a pequena política como sua consequência.

Erigidos sobre aquilo que George Brandes nomeou como radicalismo aristocrático, analisados por Bruce Detwiler em *Nietzsche ad the Politics of Aristocratic Radicalism*, os alicerces do ideário político nietzschiano foram fundados em conceitos oriundos do Estado grego. Nesse sentido há duas ideias fundamentais. A primeira delas é a justiça trágica, tributária de uma moral agonística e que primava pela hierarquização e competição, e pelo embate entre inimigos respeitáveis. O segundo conceito é a excelência, ou areté, dada por nascimento. Sua concepção compreendia uma política revigorada, na qual a cultura ocuparia posição privilegiada. Nietzsche cunha a terminologia “grande política” como o expediente capaz de se contrapor ao niilismo característico da pequena política democrática que se disseminava pela Europa no final do século XIX. Sua grande política é uma espécie de contradiscurso à modernidade político-moral e de todo cortejo de radical homogeneização e apequenamento do homem que a acompanha.

Nietzsche compreendia que a unilateralidade político-moral característica do Ocidente está sedimentada na dinâmica decadencial presente desde um dos embriões dessa cultura, qual seja, a judaico-cristã, cujo prolongamento se dá em movimentos sócio-políticos como a democracia. A unilateralidade dessa perspectiva, que através do *instinto judeu*, segundo Nietzsche, se consagrou como a única válida, é algo pernicioso-

so. Isso porque retira a possibilidade do combate, do enfrentamento e promove uma aniquilação das diferenças. Dentro desse processo niilista deve ser compreendido aquilo que o filósofo apontou como o “processo de homogeneização dos europeus”, ou ainda, tornar igual a partir da exclusão das diferenças. O movimento democrático, diz Nietzsche, contém “a mesma dinâmica de extermínio do conflito por meio do extermínio das diferenças implícita em seu princípio básico. O movimento democrático, por meio da igualdade, possui a mesma lógica utilizada pelos judeus para continuar sobrevivendo como nação, como o supremo objetivo de conservação” (VIESENTEINER, 2006).

Para Nietzsche a concepção de política ideal “é aquela que a vê como um meio para um fim: a produção de cultura e de grandeza humana” (PEARSON, 1997, p. 21). Quando nossa concepção fica subjugada pelas preocupações com o poder material, diz que nos tornamos incapazes de acrescentar à existência qualquer sentido espiritual ou cultural. O além do homem vem para transcender esse tipo decadente, liderando não uma revolução política no sentido comum do termo, da pequena política cotidiana, mas uma modificação global nos campos da educação e da cultura, uma avaliação da utilidade, do motivo pelo qual a sociedade existe e nela estamos inseridos. Em última análise, não existe em Nietzsche um projeto político específico, mas sim uma saída cultural para o problema social. Por outro lado, se para Nietzsche o alvo da cultura é a vinda do além do homem, delinea-se que sua linha filosófica filia-se ao aristocratismo. Como observa Oswaldo Giacoia, esse aristocratismo não significa anulação do outro e, muito menos, seu extermínio. Nietzsche tinha em mente a importância da alteridade na existência trágica, basta lembrar de sua insistência em afirmar os princípios apolíneo e o dionisíaco como fundamentais, bem como do conceito de “inimigo”, ao modo das disputas agonísticas gregas.

Tomando em consideração as ideias políticas de Nietzsche, refletimos sobre sua pertinência no século XXI problematizadas com o pensamento filosófico de Giorgio Agamben, tendo em conta certamente a diferença entre seus projetos e o lugar teórico que ocupam. Assim, nos perguntamos se haveria umnexo entre a pequena política democrática que Nietzsche deplorava e a ascensão na modernidade de um governo sem centro, indistinto, cujo “príncipe”, em última instância, é

o mercado financeiro neoliberal. Até que ponto a “vontade de nada”, ou seja, o niilismo reativo apontado pelo filósofo alemão, encontraria sua tradução na apatia política e no niilismo político frente os sinais de esgotamento da política, que ora vivenciamos? Em que medida essa apatia política é conveniente a um governo biopolítico, versado na condução do estado de exceção e no jugo do homo sacer, figura paradoxal e ambígua, insacrificável e matável, concomitantemente? Até que ponto essa apatia política tem a ver com a sacralização de instituições como Estado, mercado, lei e autoridade, como propõe Agamben? Outra questão que nos inquieta trata das possíveis aproximações que podemos inferir entre a grande política de Nietzsche e a política que vem, de Agamben. Nessa lógica, haveria um nexó entre a transvaloração dos valores e a categoria de profanação?

No artigo *Giorgio Agamben, controvérsias sobre a secularização e a profanação política*, Castor Bartolomé Ruiz frisa que “a sacralização do real tem consequências éticas e políticas graves porque retira das pessoas a potência do agir transferindo-a para outras instâncias que não alcança” (RUIZ, 2013b). Para Agamben, a pretensão da secularização de aproximar a realidade social e política do povo fracassou porque a secularização manteve intacto o dispositivo da sacralidade dentro das instituições, só que agora de forma secular. “Os espaços modernos secularizados permanecem atravessados pela assinatura da sacralidade; neles não há espaço para a democracia real. A democracia é incompatível com a administração biopolítica e as formas corporativas de governo” (Ibid, 2013b).

As formas políticas, afirma Agamben, “continuam vivas como formas vazias, mas a política tem hoje a forma de uma ‘economia’, a saber, de um governo das coisas e dos seres humanos” (AGAMBEN, 2013). A consequência dessa transferência da assinatura do sagrado para política é que esta “funciona como um espetáculo religioso mal disfarçado” (DICKINSON, KOTSKO, 2013). Para isso, basta observarmos o quão “sagrados” se tornaram certos espaços e figuras políticas com o passar os anos. Em *O reino e a glória*, o filósofo turinense menciona que “todos os conceitos decisivos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados” (AGAMBEN, 2011, p. 14), algo que Carl Schmitt já havia formulado e desenvolvido.

Agamben (2013b) pontua que o capitalismo não é somente uma secularização da fé protestante, como acentuava Max Weber. Hoje o capitalismo é o próprio fenômeno religioso, “que se desenvolve de modo parasitário a partir do cristianismo”. Em Benjamin, o capitalismo é a religião da modernidade. Tal “religião” não visa uma redenção da humanidade, mas sua destruição, uma vez que investe suas forças na culpa e no desespero. O filósofo italiano aponta que o banco é uma “máquina de fabricar e gerir crédito” que toma o lugar da igreja, “e ao governar o crédito, manipula e gere a fé – a escassa e incerta confiança – que o nosso tempo ainda conserva em si” (Ibid., 2013b). Para ele, a soberania e o governo são os mecanismos fundantes daquilo que nomeia como a máquina política do Ocidente. E no centro dessa máquina está o *arcanum imperii*, a herança teológica da glória da qual derivam as democracias contemporâneas. Essas máquinas agambenianas, cujo centro está vazio e que giram no vazio, têm nessa característica uma das condições de sua eficácia. Por certo Agamben recorre à obra *Segurança, território e população*, de Foucault, para estabelecer uma relação de governamentalidade econômica com o cristianismo e o pastorado, indo buscar suas raízes na *oikonomia* trinitária dos primeiros séculos. Teria sido então, o trono vazio do qual fala o filósofo, ocupado pelo mercado financeiro neoliberal, preponderante sobre a política?

Aqui compete recorrermos ao conceito de dispositivo, que Agamben também retoma de Foucault de modo muito particular. Em Agamben, a função dos dispositivos é, precisamente, a de capturar o vivente, dando lugar, por meio dessa captura, aos processos de subjetivação e de dessubjetivação. Nesse sentido, afirma o filósofo italiano que não seria errado definir a fase extrema do desenvolvimento capitalista que vivemos como uma gigantesca acumulação e proliferação de dispositivos. A respeito desse processo, não se trata nem de suprimir os dispositivos, nem de imaginar-se ingenuamente um bom uso, mas de profaná-los. Em *Meios sem fim*, Agamben acentua “que o homem alcançou seu telos histórico e só fica a despolitização das sociedades humanas por meio do destaque incondicional do reino da *oikonomia* ou a assunção da própria vida biológica como tarefa política suprema”. (1996a)

Para compreendermos o laço que pensamos existir entre o niilismo reativo diagnosticado por Nietzsche, que tem na secularização

das instituições sagradas um de seus pilares, e a hegemonia do mercado financeiro neoliberal que intuímos a partir das ideias de Agamben, pensamos ser pertinente a elucidação dos nexos entre grande política e justiça trágica.

### GRANDE POLÍTICA E JUSTIÇA TRÁGICA

A fim de superar o niilismo, a grande política inspira-se em um modelo peculiar de justiça, a justiça trágica grega. Ao questionar-se se existe culpa, injustiça, contradição e sofrimento no mundo, Nietzsche diz que sim, mas apenas para os homens limitados. No aforismo 377, *Nós, os apátridas*, de *Gaia ciência*, o pensador afirma não ser desejável “que o reino da justiça e da concórdia seja fundado na Terra” (NIETZSCHE, 1981, p. 284), e que não deveriam ser ouvidos os brados de direitos iguais, sociedade livre e nivelamento social.

A justiça nietzschiana não é a mesma dos códigos positivos, mas sim uma justiça fundamentada no jogo das pulsões apolíneas e dionisíacas, capazes de expressar a incomensurabilidade da existência (MELO, 2004, p. 2). A moral dicotômica e maniqueísta cede espaço a um entendimento totalmente outro de justiça, isto é, a justiça trágica prima pelo retorno a uma naturalização do homem no sentido de uma superação constante de si, abrindo-se à autoconstrução, experimento, erro e alegria, mas alheio a qualquer noção de progresso (Ibid, 2004, p. 85). Para Nietzsche, a justiça trágica difere substancialmente da socrática, porquanto esta quer massificar, nivelar, tornar os indivíduos iguais e apagar suas diferenças. Com esses elementos entendemos que, quando Nietzsche critica a igualdade democrática, se refere àquilo que compreende como despersonalização e nivelamento por baixo que suscita.

Por sua vez, a justiça trágica preconiza o *agon* como fundamento último existencial, aponto à vida um caráter heróico, de autoconstrução e de luta para afirmar-se (Ibid, 2004, p. 16). A justiça trágica e o *agon* nietzschiano admitem derrotas, que fazem parte da facticidade do devir (Ibid., 2004, p. 16), e há um eterno recomeçar do jogo da vida, não teleológico. A concepção trágica do filósofo, baseada no jogo e na luta, é tributária à “figura de Heráclito, que aponta igualmente um modo de se pensar a justiça tragicamente” (Ibid., 2004, p. 17). Não existe uma

dualidade entre ser e devir – este último é o motor do mundo, e “manifesta-se por uma luta polarizada de contrários” (Ibid., 2004, p. 17) que revelam a justiça eterna. Criando regras constantemente para domar tanto o monstruoso e o anômalo, quanto o belo e o exuberante, o homem teórico, cujo maior expoente para Nietzsche era Sócrates, busca encaixar o mundo em fórmulas às quais pode acorrer quando necessário for, criando assim a falsa concepção de ter domado aquilo que é impossível domesticar – a vida em seu perecer e recomeçar. Diferente dessa justiça socrática, que unia a consciência e o saber à justeza da ação (Ibid., 2004, 29), a justiça trágica não possui conexões com a culpa e a responsabilidade.

Nietzsche entende o devir como inocente, como um jogo, e seu representante é Dionísio, a quem o filósofo contrapõe o Crucificado, representante da moral cristã de culpabilidade e de ressentimento. Por isso, a inocência do devir como tragédia é uma contraposição à teologia paulina e luterana (Ibid., 2004, p. 32). No lugar da redenção por meio de Deus, a redenção por meio da arte; ao invés do amor ao próximo, os valores heróicos, “em vez da teologia cristã da história, o devir de Heráclito; em vez da certeza da salvação, o *amor fati*” (Ibid., 2004, p. 32).

Sem dúvida esse entendimento de justiça difere daquele convencional nas sociedades ocidentais e, sobretudo, naquelas democráticas de recorte liberal, no tempo de Nietzsche, e neoliberal, em nosso tempo. Então, a grande política precisa ser compreendida no escopo de sua concepção de justiça trágica. Agora veremos em que medida o conceito de justiça trágica se aproxima do tipo de justiça intrínseca ao mercado financeiro neoliberal e globalizado.

### UMA POLÍTICA “COLONIZADA” PELA ECONOMIA?

Corrigindo as teses de Michel Foucault e Hannah Arendt, Agamben escreve que a *oikos* e a *polis*, as duas formas tradicionais de governo, foram subvertidas pelo modo *oikonomico* de governar a *polis*. Enquanto a *política* tem como fundamento o autogoverno e a decisão soberana dos sujeitos, a *oikonomia* visa o governo destes. O governo *oikonomico*, que remete à ideia aristotélica de “administração da casa” (AGAMBEN, 2011, p. 31) se caracteriza por objetivar a vida humana como elemento gover-

nável e fazer dos sujeitos meros seres vivos, objetos das estratégias de governo. Esse sentido gerencial fica mais claro em uma passagem de Marco Aurélio (Ibid., 2011, p. 33). Por outro lado, costuma-se atribuir a Paulo de Tarso o primeiro uso do termo *oikonomia* em sentido teológico. Contudo, pondera Agamben, “uma leitura mais atenta das passagens em questão não confirma essa hipótese” (Ibid., 2011, p. 35), e acentua a importância da inversão do sintagma paulino “economia do mistério” para “mistério da economia” naquilo que nomeia como “construção do paradigma econômico-trinitário” (Ibid., 2011, p. 53).

Agamben, como Arendt e Foucault, identifica na *oikos* clássica o modelo de governo objetivador que administra a vida humana, porém compreende que a genealogia da *oikonomia* não acontece como ruptura na modernidade, com o aparecimento do Estado e do mercado: ela foi, outrossim, se dando nos debates teológicos dos séculos II a V a respeito da teologia da Trindade divina e do modo como Deus governa o mundo. Na abertura de *O reino e a glória*, Agamben esclarece que sua pesquisa quer “investigar os modos e os motivos pelos quais o poder foi assumindo no Ocidente a forma de uma *oikonomia*, ou seja, de um governo dos homens. Situa-se, portanto, no rastro das pesquisas de Michel Foucault sobre a genealogia da governamentalidade, mas procura, ao mesmo tempo, compreender as razões internas por que elas não chegaram a seu cumprimento” (Ibid. 2011, p. 9). Para esse pensador, o “dispositivo da *oikonomia* trinitária” serve como “um laboratório privilegiado para observar o funcionamento e a articulação (...) da máquina governamental” (Ibid. 2011, p. 9). Agamben procura demonstrar que da teologia cristã se originam “dois paradigmas políticos em sentido amplo, antinômicos, porém funcionalmente conexos” (Ibid., 2011, p. 13). Tratam-se da teologia econômica e da teologia política:

a teologia política, que fundamenta no único Deus a transcendência do poder soberano, e a teologia econômica, que substitui aquela pela ideia de uma *oikonomia*, concebida como uma ordem imanente – doméstica e não política em sentido estrito – tanto da vida divina quanto da vida humana. Do primeiro paradigma derivam a filosofia política e a teoria moderna da soberania; do segundo, a biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social (Ibid, 2011, p. 13).

Quando os filósofos da economia política do século XVII, fisiocratas, mercantilistas e liberais procuram um paradigma de governo da riqueza e dos bens, utilizaram-se do paradigma *oikonomico* da teologia, através do qual Deus governa o mundo pela providência. Assim surgiu a economia política moderna, que no seu crescimento foi suplantando a política. A diferença entre o paradigma teológico e o paradigma da economia política é que a teologia sempre tensionou a necessidade de preservar a liberdade humana como condição do governo da providência divina. Sem uma autêntica liberdade, livre arbítrio, não poderia haver responsabilidade humana, e como consequência não haveria nem salvação, nem possibilidade de condenação. Por isso o paradigma *oikonomico* da providência divina sempre teve que lidar com a aporia da afirmação da liberdade com fim em si mesmo e a necessidade do governo divino do mundo, sem conseguir resolver, até hoje, essa tensão. Por sua vez, a economia política moderna tem por objetivo governar a liberdade, que é o objeto de governo, reduzindo-a a um elemento da natureza que entra nos cálculos de previsibilidade.

Nesse significado genuinamente “governamental”, o paradigma impolítico da economia mostra igualmente suas implicações políticas. A fratura entre teologia e *oikonomia*, entre ser e ação, na medida em que torna livre e “anárquica” a práxis, estabelece ao mesmo tempo a possibilidade e a necessidade de seu governo.

Em um momento histórico que deixa à vista uma crise radical dos conceitos clássicos, tanto ontológicos quanto políticos, a harmonia entre o princípio transcendente e eterno e a ordem imamente do cosmo acaba rompida, e o problema do “governo” do mundo e de sua legitimação torna-se, em todos os sentidos, o problema político decisivo (Ibid., 2011, p. 81).

Na Idade Média, o mercado era o local privilegiado das discussões políticas e das negociações econômicas. Ali estava materializado o espaço onde ocorriam essas discussões e transações de compra e venda de produtos. Com a financeirização da economia em escala planetária, esta assume feições e um papel antes concedido somente a Deus. À economia na figura do mercado é conferido um poder onipresente, já que abrange todos os países através de um sistema econômico internacional, interligado em termos globais. A economia assume, ainda, um caráter onis-

ciente, tendo em vista que pauta todos os meandros das negociações entre os países. A onipotência é outra de suas prerrogativas, pois através de agências de risco pode “rebaixar” ou “elevar” países num ranking cujos resultados práticos são impiedosos, basta lembrarmos de alguns episódios ligados à crise econômica mundial de 2008 ou mesmo o episódio dos fundos abutres na Argentina neste ano. Decisões políticas são tomadas a reboque dos acontecimentos econômicos, e verdadeiras catástrofes podem varrer um país em termos de carestia de produtos, desemprego, inflação e retração de investimentos. A política cede espaço a uma financeirização que suplanta a participação do sujeito.

Ruiz acentua que a política atual está centrada no governo da vida humana, ou na terminologia agambeniana, em um governo *oikonomico*, e por isso reforça seu caráter biopolítico. A democracia, escreve, tem sido reduzida a “um espetáculo midiático da indústria cultural” (RUIZ, 2012) e uma sombra autoritária ronda a biopolítica. Surgidos como efeitos das técnicas de governo e seus regimes de verdade, Estado e mercado se imbricam de maneira indissociável nas democracias ocidentais. “A economia política estabelece um novo regime de verdades que validará uma prática governamental não pela moralidade de seus objetivos, nem pelos valores éticos de seus meios, mas pela eficiência dos resultados.” (Ibid., 2012). Mais adiante, acrescenta que “a economia política funciona como um espaço de veridicação: um espaço produtor de verdades. Dessa forma, um setor significativo da atividade governamental ficará submetido a um novo regime de verdade cujo efeito principal é deslocar todas as questões éticas das técnicas de governo para a lógica da utilidade” (Ibid., 2012). O sofrimento humano não entra na contabilização das artes econômicas do governo, mas é, antes de tudo, considerado inevitável. Aqui percebemos um ponto de convergência do modelo econômico em voga, com seu mercado financeiro neoliberal hegemônico, com a justiça trágica nietzschiana.

## O MERCADO FINANCEIRO NEOLIBERAL HEGEMÔNICO

Pensamos que a suposição de hegemonia do mercado financeiro neoliberal que levantamos a partir da leitura de Agamben aponta, em última instância, para a concretização e o desdobramento de uma

das formas de niilismo apontado por Nietzsche, qual seja, a desvalorização e o gradual esvaziamento da política. Em seu lugar instaura-se um império sem governantes específicos em um espaço imaterial. Ao invés de se ocupar de uma mudança cultural do rumo da sociedade, a política foi tornada refém de uma mentalidade economicista, calcada no lucro, na exploração e na eficiência, e aqui sugerimos uma compreensão governamental da política em termos *oikonomicos*. Percebe-se uma crescente precificação das relações e a ascendência de uma racionalidade mercadológica que desconsidera o critério ético (SANDEL, 2012), retomando a compreensão agambeniana de que tal política não tem uma fundamentação ontológica, e sim meramente prática. Se estendermos mais o raciocínio economicista chegaremos às *formas de vida* politicamente relevantes e aquelas formas de vida que podem ser abandonadas à própria sorte. No primeiro caso tratam-se dos consumidores, que têm um sentido e finalidade justificáveis “na relação custo e benefício que orienta a dinâmica da produção e do consumo, que rege o funcionamento e os interesses da economia global” (BAZANELLA, ASSMANN, 2013, p. 186). Já as vidas inúteis economicamente são matáveis sem que com isso se incorra em crime, afinal, elas não colaboram com o bom funcionamento do sistema econômico vigente. Assim, “toda sociedade – mesmo a mais moderna – decide quais sejam seus ‘homens sacros’” (AGAMBEN, 2004, p. 146).

Agamben menciona que já não se pode falar da “crise” econômica como algo isolado (AGAMBEN, 2013). Ela é, outrossim, o modo normal como opera o capitalismo neste século. Assim, valendo-se de expedientes como a biopolítica através do governo *oikonomico*, o sistema capitalista encontrou uma maneira eficaz de manter sob sua tutela as pessoas através de um mecanismo do qual é impossível escapar. “Deus não morreu, ele se tornou Dinheiro. O Banco – com os seus cinzentos funcionários e especialistas – assumiu o lugar da Igreja e dos seus padres” (AGAMBEN, 2013c) disse o filósofo. Em *O reino e a glória*, ele recupera uma ideia de Erik Peterson, afirmando que, para esse autor, o paradigma “econômico” seria “parte integrante da herança judaica da modernidade, em que os bancos tendem a tomar o lugar do templo” (AGAMBEN, 2011, p. 89). Retomando Bazanella e Assmann,

“estamos inseridos numa dinâmica de economização e judicialização integral da vida humana, acarretando a perda da capacidade de fazer experiências temporais vitalmente significativas que possibilitem a qualificação política das formas-de-vida em curso. Estamos num contexto de desvinculação do poder econômico e jurídico da política. Essa condição implica na impotência da política de colocar em jogo a busca do bem viver” (2013, p. 56).

Para estes autores,

o diagnóstico agambeniano, realizado à luz dos acontecimentos do século XX, confirma, à sua maneira, o niilismo denunciado por Nietzsche no século XIX. Para Agamben, a máquina antropológica, política e governamental ocidental gira sobre o próprio eixo, gira no vazio em que a economia elevada à condição primeira de existência, se tornou um fim em si mesma, resultando no vácuo político existencial em que nos encontramos, ‘produzindo’, através da captura dos indivíduos pelos múltiplos dispositivos de segurança, de controle, de consumo a que as massas humanas estão submetidas (Ibid., p. 55).

Nietzsche reage à ideia moderna de que a felicidade seja alcançada através do consumo, e que este seja uma garantia do bem-estar. Ele “entende essa visão economicista como mais uma das manifestações da moral de rebanho na busca desesperada de novas transcendências que lhes confirmam sentido e finalidade existencial, mesmo que isso signifique submeter a vida a uma pequena felicidade, ao rebaixamento do tipo humano” (Ibid., p, 179-180). Consumir sem parar é o “horizonte ontológico” da existência humana hoje. Nesse contexto, “a economia elevada à condição de transcendência exige do homem moderno a administrabilidade de seu tempo vital como tempo dedicado à tarefa de produzir” (Ibid., p. 180), bem como a submissão a um “imperativo econômico que lhe exige a disponibilidade de recursos humanos para as tarefas de uso e consumo da vida na busca de pequenas felicidades” (Ibid., p. 180). Em *O estado grego* Nietzsche se refere a uma

“característica perigosa da política presente, uma mudança de pensamentos revolucionários a serviço de uma aristocracia monetária egoísta e desestatizada, quando, do mesmo modo, com-

preende a monstruosa expansão do otimismo liberal como resultado da economia monetária moderna, caída em mãos que lhe são estranhas” (NIETZSCHE. *Der Griechische Staat*, 1967-1988, Band 1, p. 774)

O vaticínio de Nietzsche sobre o deicídio cometido pelo “mais feio dos homens” parece se concretizar numa sociedade em que a divindade muda de personificação e rende graças ao Deus todo poderoso do mercado. O Louco que arremessa ao chão sua lanterna e se exaspera porque a mensagem que traz não é compreendida pelo povo está justamente na praça do mercado, local onde se davam os encontros, as trocas e os negócios desde a Antiguidade até a Idade Média. O mercado era considerado o lugar natural da metafísica (TÜRCKE, 1993). Paradoxalmente, esse local físico, palpável, emblemático por sua importância no cotidiano da polis e por sua representatividade filosófica e econômica, cedeu espaço a um mercado adjetivado como capitalista, neoliberal, cuja realidade é virtual, impalpável, mas que pode ser caracterizada pela produção de verdades.

Assim, nos parece haver uma proximidade entre a justiça trágica grega característica do pensamento político de Nietzsche e a práxis do mercado financeiro neoliberal hegemônico, que não contém como prerrogativa o critério de justiça ou compaixão. Ao contrário do mercado atual, o mercado medieval se pautava pelo preço justo, e não pela livre especulação. Os moldes clássicos de Aristóteles e São Tomás de Aquino de justiça distributiva material assentavam-se como alicerces do mercado no medievo. Isso definitivamente não acontece no modelo capitalista financeirizado. Portanto

a crítica de Nietzsche e Agamben, atinge a profundidade constitutiva da proposta civilizatória ocidental em seu estágio moderno e contemporâneo, capitaneado por uma lógica econômica que se transformou num fim em si mesmo, e que por conta disso submete a política, à condição de sua dinâmica e justificação. Modernidade e contemporaneidade que tem na racionalidade instrumental da técnica, a condição do pleno controle dos hábitos, dos costumes, da vida de bilhões de seres humanos, que habitam o campo de concentração global, com suas ilhas de prosperidade, de liberdade, de produção, de consumo, mas também de miséria,

de violência e morte cotidiana de milhares de vidas nuas, de carne humana a ser consumida pela transcendência de mercado em seus fundamentos econômicos autojustificáveis (...) (2013, p. 30).

Impera um desejo exacerbado de consumo com um preço bem mais do que financeiro a ser pago, porquanto “desloca o consumidor dos extremos do gozo sem fim para o ‘meio’ instrumental, no qual ele é posto como instrumento a serviço do capital e da racionalidade do mercado” (DRUMMOND, 2004, p. 11). Nessa lógica, ao contrário dos aristocratas do futuro, dos filósofos legisladores “esperados” por Nietzsche, cuja moral aristocrática não reconhece o igualitarismo, teria tomado o seu lugar o mercado financeiro neoliberal hegemônico, este também alheio a qualquer compromisso humanitário? A vontade de poder teria se convertido no oscilar das bolsas e nos humores das cotações do mercado, na vontade de acumulação e especulação financeira? Teria “o tipo mais altamente bem logrado, em oposição ao homem ‘moderno’, ao homem ‘bom’, aos cristãos e outros niilistas” (NIETZSCHE, 1978, p. 375) cedido lugar aos operadores e investidores da bolsa de valores?

Tal configuração nos parece ser a consecução de uma forma de niilismo, cujo poder microfísico reside, justamente, na potência econômica que lhe subjaz como fundamento. Nesse aspecto, esse “homem econômico”, paradigmático de nossa sociedade de mercado, parece estar muito longe do filósofo legislador nietzschiano, criador de uma nova era trágica. Também está há anos luz do sujeito da política que vem agambeniana enquanto “posicionamento crítico frente às formas biopolíticas perpetradas pelo Ocidente, a partir das cisões e fraturas originárias que constituem, sob o fundamento da linguagem o mundo humano” (BAZANELLA, ASSMANN, 2013, p.195). Acreditamos que esse “homem econômico” pode, isso sim, ser considerado a personificação do último homem, motivo de zombaria na praça do mercado, protótipo do homem da modernidade, preocupado com seus pequenos confortos burgueses. Tal homem seria o servo de uma entidade espectral, “engrenagem ínfima no jogo de investimentos” (BARRENECHEA, 2003, p. 47), um autêntico homem de rebanho.

Não são, portanto, “os indivíduos com nome e sobrenome que exercem o poder, mas os grupos formalmente organizados. *São os jogos*

*de investimentos que controlam o mundo. Para além das decisões, supostamente executivas, dos centros burocráticos, dos governantes efetivos, age o jogo de apostas dos mercados computadorizados”* (Ibid., 2003, p. 45). É o império dos dispositivos, da impessoalidade, do Nada, ou do mercado guindado a um status hegemônico através da *oikonomia* e do neoliberalismo. Tendo essas ideias em vista, acreditamos que as filosofias de Nietzsche e Agamben têm muito a nos dizer e inquietar acerca do lugar e do futuro da política em nosso tempo. Elas nos instigam a repensar o espaço que a política, reduzida à *oikonomia* e preocupada com o governo e a administração útil e rentável da vida, assumiu sob o império da economia neoliberal globalizada.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013a.
- \_\_\_\_\_. *Benjamin e o capitalismo*. Artigo de Giorgio Agamben disponível em <http://bit.ly/121nELG>, acesso em 21/08/13b.
- \_\_\_\_\_. “Deus não morreu. Ele tornou-se Dinheiro”. Entrevista disponível em <http://bit.ly/PtFLUn>. Acesso em 21/08/13c.
- \_\_\_\_\_. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. 2. ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Mezzi sena fine. Note sulla politica*. Torino: Boltti Boringhieri, 1996a.
- \_\_\_\_\_. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha: homo sacer III*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2008.
- \_\_\_\_\_. *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Política del exilio*. Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura: Barcelona, Nº 26-27, 1996b.
- \_\_\_\_\_. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- ARALDI, Clademir. *Nilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo; Ijuí: Discurso; Editora UNIJUÍ, 2004.
- BARRENECHEA, Miguel. *Nietzsche: memória trágica e futuro revolucionário*. In: *A fidelidade à terra. Arte, natureza e política. Assim falou Nietzsche IV*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

BAZANELLA, Sandro. ASSMANN, Selvino. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2013.

BAZANELLA, Sandro. *A centralidade da vida em Nietzsche e Agamben frente à metafísica ocidental e a biopolítica contemporânea*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina: Florianópolis, 2010.

\_\_\_\_\_. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2013.

BOLTON, Rodrigo Karmy. *Agamben leitor de Averroes e as condições de uma "política da inoperosidade"*. Entrevista concedida a Márcia Junges. Revista IHU On-Line ed. 430, 21-10-2013, disponível em <http://bit.ly/HdaPKg>, acesso em 22-10-2013.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben. Uma arqueologia da potência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

\_\_\_\_\_. Governar no Ocidente é exercer o poder como exceção. Entrevista concedida a Marcia Junges, Revista IHU On-Line, ed. 343, 13-09-2010, disponível em <http://bit.ly/1aqaVL>, acesso em 04-10-2013

\_\_\_\_\_. O poder e a vida nua. Uma leitura biopolítica de Giorgio Agamben. In: *O (des)governo biopolítico da vida humana*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2011.

\_\_\_\_\_. Totalitarismos e democracia e seu nexos político em Agamben. Entrevista concedida a Marcia Junges, Revista IHU On-Line, ed. 420, 27-05-2013, disponível em <http://bit.ly/13pFDMW>, acesso em 04-10-2013

COLLI, Giorgio; MONTINARI, Mazzino (Org.). *Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter, 1967-1988. 15 v.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter, 1975-2004. 4 v

COSTA, Flavia. *Lampedusa: o estado de exceção que se tornou a regra*. Entrevista concedida a Márcia Junges. Notícias do Dia 09-10-2013, disponível em <http://bit.ly/GNBDQj>, acesso em 21-10-2013.

DETWILER, Bruce. *Nietzsche and the politics of aristocratic radicalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

DICKINSON, Colby. KOTSKO, Adam. Agamben e a estreita relação entre filosofia e teologia. Entrevista concedida a Márcia Junges, Revista IHU On-Line, ed. 427, 16-08-2013, disponível em <http://bit.ly/17BqqN4>, acesso em 04-10-2013.

DOMINGUIS, Jesús Pons. *Nietzsche y la bio(zoo)política*. Red de investigadores de biopolítica. CL. Universidad de Valencia. Disponível em <http://bit.ly/17GniSA>, acesso em 18-11-2013.

DRUMMOND, Arnaldo Fortes. *Morte do mercado. Ensaio do agir econômico*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

FORRESTER, Viviane. *O horror econômico*. São Paulo: Unesp, 1997.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no collège de france (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FUMAGALLI, Andrea. LUCARELLI, Stefano. Valorização e financeirização no biocapitalismo cognitivo. In: *O (des)governo biopolítico da vida humana*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2011002E

GIACÓIA Jr., Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche x Kant*. São Paulo: Casa do Saber, 2012.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche & Para Além de Bem e Mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

\_\_\_\_\_. *O Anticristo e o romance russo*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1994.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche. O humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. O Platão de Nietzsche – o Nietzsche de Platão. São Paulo, *Cadernos Nietzsche*, n. 3, p. 23-36, 1997.

\_\_\_\_\_. O que resta de Auschwitz e os paradoxos da biopolítica em nosso tempo. Entrevista concedida a Márcia Junges. Revista *IHU On-Line*, 21-08-2013, disponível em <http://bit.ly/17227VY>, acesso em 04-10-2013.

\_\_\_\_\_. Sobre técnica e humanismo. São Leopoldo: Impressos Portão, 2004 (*Cadernos IHU Idéias*, n. 20).

HALÉVY, Daniel. *Nietzsche, uma biografia*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

HATAB, Lawrence J. *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics*. Illinois: Open Court Publishing Company, 1995.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral de Nietzsche. Uma introdução*. São Paulo: Madras, 2010.

IHU On-Line. Biopolítica, estado de exceção e vida nua. Um debate. Revista *IHU On-Line*, ed. 343, de 13-09-2010, disponível em <http://bit.ly/jDM2zU>, acesso em 04-10-2013.

IHU On-Line. O (des) governo biopolítico da vida humana. Revista *IHU On-Line*, ed. 344, de 21-09-2010, disponível em <http://bit.ly/mNI9Ks>, acesso em 04-10-2013.

LAZZARATO, Maurizio. *A fábrica do homem endividado*. Editora Amsterdã. No prelo.

- \_\_\_\_\_. Biopolítica/bioeconomia. In: *Poder, normalização e violência. Incur-sões foucaultianas para a atualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. 3. ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MACPHERSON, C. B. *A democracia liberal*. Origens e evolução. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.
- MATOS, Fernando Costa. *Nietzsche, perspectivismo e democracia*. São Paulo: Saraiva, 2013.
- MELANIE, Shepard. *Bare Life and Political Fiction: Nietzsche, Agamben, and Biopolitics*. Disponível em <http://bit.ly/17ERUhT>, acesso em 18-11-2013.
- MELO, Eduardo Rezende. *Nietzsche e a justiça*. São Paulo: Perspectiva, FAPESP, 2004.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997.
- NASCIMENTO, Daniel Arruda. Agamben e o horizonte biopolítico como terreno de escavação. Entrevista concedida a Marcia Junges, Revista *IHU On-Line*, ed. 420, de 27-05-2013, disponível em <http://bit.ly/Zr0AK2>, acesso em 04-10-2013
- \_\_\_\_\_. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. São Paulo, LiberArs, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Hemus, 1981.
- \_\_\_\_\_. *A genealogia da moral*. São Paulo: Moraes, 1985.
- \_\_\_\_\_. *A origem da tragédia*. São Paulo: Moraes, [s/d].
- \_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos Finais*. Brasília; São Paulo: UNB; Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Friedrich Nietzsche. A "Grande Política" - Fragmentos*. Introdução, seleção e tradução Oswaldo Giacóia Jr. Campinas: IFCH/Unicamp, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à Tragédia de Sófocles*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- \_\_\_\_\_. (Os Pensadores). *Nietzsche*. Obras Incompletas. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- PEARSON, Keith Ansell. *Nietzsche como pensador político*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- POTHEN, Philip. Pygmalion, Agamben and the myth of nietzschean aesthe-

tiscim. Philip Pothen Circle, 2006. Disponível em <http://bit.ly/19Ab3Bq>, acesso em 18-11-2013.

ROCCA, Adolfo Vásquez. *Sloterdijk, Agamben y Nietzsche: biopolítica, posthumanismo y biopoder*. Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas | 23 (2009.3).

RUIZ, Castor Bartolomé. A economia e suas técnicas de governo biopolítico. Revista *IHU On-Line*, ed. 390, de 30-04-2012, disponível em <http://bit.ly/L2PyO1>, acesso em 04-10-2013a.

\_\_\_\_\_. Giorgio Agamben, controvérsias sobre a secularização e a profanação política. Revista *IHU On-Line*, ed. 414, de 15-04-2013, disponível em <http://bit.ly/15oqZKZ>, acesso em 21/08/13b.

\_\_\_\_\_. Homo sacer. O poder soberano e a vida nua. Revista *IHU On-Line*, ed. 371, de 29-08-2011, disponível em <http://bit.ly/naBMm8>, acesso em 04-10-2013a.

\_\_\_\_\_. O campo como paradigma biopolítico moderno. Revista *IHU On-Line*, ed. 372, de 05-09-2011, disponível em <http://bit.ly/nPTZz3>, acesso em 04-10-2013b.

\_\_\_\_\_. O estado de exceção como paradigma de governo. Revista *IHU On-Line*, ed. 373, de 12-09-2011, disponível em <http://bit.ly/nsUUpX>, acesso em 04-10-2013c.

SANDEL, Michael J. *O que o dinheiro não compra. Os limites morais do mercado*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012.

SERRATORE, Constanza. La vida como continuo pontenciamento. La lectura de Esposito de la obra de Nietzsche. Red de investigadores de biopolítica. CL. Universidad de Valencia. Disponível em <http://bit.ly/1gYJw5p>, acesso em 18-11-2013.

SILVA, Mayara Annanda Samarine Nunes da. Sobre a normatização da vida: um ensaio a partir de Nietzsche e Agamben. *Anais do VII Seminário de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar*, 2011.

TÜRCKE, Christoph. *O Louco*. Nietzsche e a Mania da Razão. Traduzido por Antônio C. P. de Lima. Petrópolis: Vozes, 1993.

VATTIMO, Gianni. *Diálogo con Nietzsche*. Barcelona: Paidós, 2002.

\_\_\_\_\_. *Introdução a Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1990.

\_\_\_\_\_. *O Fim da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. *A grande política em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2006.

VOLPI, Franco. *O nihilismo*. Trad. de Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999.

ZAMAGNI, Stefano. Civilizar a economia. *Cadernos IHU Ideias* nº 155, São Leopoldo, 2011.

# Diferenças impostas pelos hífen de Giorgio Agamben em *forma-de-vida* e sua viabilidade filosófica

**Daniel Arruda Nascimento**

*Universidade Federal Fluminense*

*Tudo isso não se assemelha à descrição de um pesadelo?* Com esta frase Georges Didi-Huberman pretende estabelecer uma passagem entre o desânimo de Pier Paolo Pasolini, que também havia insinuado que o fascismo dos regimes totalitários nunca terminara, e o desânimo de Giorgio Agamben (cf. DIDI-HUBERMAN, 2011, pp. 38 e 26). O jovem entusiasmado que dera origem ao consagrado escritor e cineasta italiano tornou-se o homem incrédulo de 1975 que publica em alguns jornais de grande circulação uma opinião sombria sobre o seu tempo. É com relação a esse estado miserável que a comparação com os efeitos produzidos pelos escritos de Giorgio Agamben se organiza. Assim fazendo, Didi-Huberman se une à crescente massa de leitores que inscreve o filósofo italiano entre os filósofos da negatividade, ou melhor, entre os filósofos do fim. Isto porque, afinal, paciência tem limites. Já esperamos o suficiente para que Agamben deixasse de lado o programa de reiteradamente crivar de balas e encerrar o diagnóstico do seu tempo para ocupar-se das alternativas sempre apenas aludidas precariamente no seu texto. A primeira publicação de *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita* é de 1995. Embora não seja difícil compreender que o autor tenha aguardado alguns anos até que o seu projeto filosófico alcançasse a repercussão que alcançou, já estamos há quase vinte anos do “início do fim”. E os leitores ainda

se perguntam: o que fazemos com este diagnóstico, temperado com novos exercícios de reflexão filosófica, mas nunca contraposto? Didi-Huberman questiona-se sobre o esgotamento de Pier Paolo Pasolini, sobre as razões que levam a criatividade e a esperança a se converterem em desespero político. No livro publicado em 2009, *Survivance des lucioles*, ainda bastante atual, ele escreve:

Dou-me conta de que, ao colocar essa questão, não é tanto o próprio Pasolini que estou querendo ardentemente compreender melhor, mas um certo discurso – poético ou filosófico, artístico ou polêmico, filosófico ou histórico – proclamado atualmente em seu rastro e que quer fazer sentido para nós mesmos, para nossa situação contemporânea (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 60).

O seu livro responde com toda evidência à lição inaugural de Giorgio Agamben do curso de filosofia teórica de 2006 a 2007 na *Università Iuav di Venezia*, publicada como um opúsculo em 2008 e integrada como capítulo de *Nudità* em 2009. Em *Che cos'è il contemporaneo?*, o filósofo sublinha que “pode dizer-se contemporâneo somente quem não se deixa cegar pela luz do século e consegue distinguir nele a parte de sombra, a sua íntima obscuridade” (AGAMBEN, 2009, p. 24). Ou ainda: ser contemporâneo é uma questão de coragem, é ser capaz de “manter fixo o olhar no escuro da época” e “perceber no escuro uma luz que, projetada em direção a nós, se afasta infinitamente de nós” (AGAMBEN, 2009, p. 25). Mesmo que o gênio indomável de Walter Benjamin venha algumas páginas depois em socorro do filósofo italiano para recordar que o contemporâneo deve responder às exigências do seu tempo e transformá-lo, o seu projeto filosófico parece ter estancado na primeira impressão. Pouquíssimas e muito precárias são as saídas do diagnóstico sombrio de época. O projeto filosófico de Agamben teria escolhido “evocar o tempo presente como uma situação de *apocalypse latente*” (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 75). E “o que cai por terra, em tal horizonte de pensamento, não é senão a possibilidade de trazer uma resposta ou uma objeção à economia do poder assim descrita” (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 95). Nada nos resta senão o desespero político. Não parece haver mais possibilidade de conflito

ou resistência, o diagnóstico aí faria as vezes de “verdade última” ou “clausura” (DIDI-HUBERMAN, 2011, pp. 101 e 105)<sup>1</sup>.

Dito isto e considerando com solicitude a advertência do professor e filósofo francês, poderíamos retorquir: não seria o diagnóstico do filósofo italiano o resultado de sua escolha em pautar o seu pensamento no horizonte biopolítico? A escolha da seara biopolítica, declarada textualmente deste a introdução do primeiro volume de *Homo sacer* (cf. AGAMBEN, 1995, p. 07), não teria tornado o seu projeto filosófico dependente de um outro diagnóstico já suficientemente cerrado? Da biopolítica que lança os cálculos sobre a vida humana, do biopoder que toma posse da vida cobrindo toda a superfície que se alonga do orgânico ao biológico e do corpo à população (cf. FOUCAULT, 1999, p. 302), há escapatória? Aí chegamos à pergunta que realmente deveria nos interessar neste estado de coisas: será que é sempre possível uma gestão integral da vida, será que não há espaços de descontrole? A visão de mundo ordenada pela biopolítica não inibiria qualquer forma de revolução? Alguns teóricos têm feito esta pergunta com insistência e procurado encontrar respostas. Embora a ontologia biopolítica não admita transcendência, Michael Hardt e Antonio Negri se permitem trabalhar em *Império* com outro sentido para a biopolítica, aproximando-o do terreno ontológico da *multidão* (HARDT e NEGRI, 2001, pp. 377 e 385). À colocação do problema de como a multidão pode se constituir como um sujeito político, e apropriar-se de um programa coerente de luta, nossos filósofos buscam elencar certos aspectos que teriam o condão de concorrer para este fim: a função libertadora da linguagem e da comunicação, a reutilização de máquinas e tecnologias, a mobilização de recursos e meios coletivos, a organização política enquanto abertura da malha biopolítica para autorizar um poder constituinte, o fomento

---

<sup>1</sup> O diagnóstico do *apocalipse latente* nos colocaria diante de um problema: ou sucumbimos simplesmente ao apocalipse, ou admitimos um apocalíptico que somente poderia sair de si se se admitisse teológico e escatológico, sedento de salvação. Se o livro de Didi-Huberman é excelente e muito oportuno, não é tão convincente quando se trata de mostrar que afirmar simplesmente que os “vaga-lumes” existem não seja também metafísica. É mais fácil terminá-lo com a escolha de alguns exemplos metafóricos do que pensar com seriedade em soluções políticas ao desespero político do nosso tempo. Seu incômodo com os apocalipses e as negatividades é mais frutuoso que a seleção final das imagens, que soa como um exercício de motivação sem plano de ação.

da imaginação criadora (HARDT e NEGRI, 2001, pp. 427-430)<sup>2</sup>. E há indícios que mesmo nos textos de Michel Foucault as viabilidades não estejam todas fechadas. Ainda em 1977, ele responde às críticas de ter abusado de uma concepção de realidade entregue à universalização das relações de poder e de ter fulminado toda possibilidade de resistência aos poderes, com um acerto de contas que, se é frágil em relação ao que antes consolidara, é bastante firme no que diz respeito à afirmação da viabilidade da resistência. Vejamos:

Quero dizer que as relações de poder suscitam necessariamente, apelam a cada instante, abrem a possibilidade de uma resistência [...]. Em toda parte se está em luta – há, a cada instante, a revolta de uma criança que põe seu dedo no nariz à mesa, para aborrecer seus pais, o que é uma rebelião, se quiserem –, e, a cada instante se vai da rebelião à dominação, da dominação à rebelião. [...] não há relações de poder sem resistência [...] estas são tão mais reais e eficazes quanto mais se formem ali mesmo onde se exercem as relações de poder (FOUCAULT, 2006, pp. 232 e 249).

Em um período que passou na Sicília, às margens do litoral extremo sul italiano, no verão europeu de 2012, Agamben teve a oportunidade de participar de algumas conferências e entrevistas e nelas a expressão *forma de vida* aparece pelo menos duas vezes. Em uma delas, o filósofo italiano, perguntado sobre as tensões do seu projeto filosófico, explica que a *vida nua* foi desde o início o fundamento negativo do poder soberano e que, em tempos de biopolítica, a política implica sempre decisões sobre a vida reduzida à *vida nua*. Contudo, ele acrescenta que “contra isso, é preciso pensar uma política das formas de vida, isto é, de uma vida que não seja nunca separável de sua forma, que não seja jamais vida nua”<sup>3</sup>. Aqui resta clara a relação de oposição entre *vida nua*

<sup>2</sup> Entre nós, um simpósio internacional realizado pelo Instituto Humanitas da Universidade do Vale do Rio dos Sinos em 2010 trouxe um grupo de pesquisadores para refletir em torno do tema. Diversas participações tiveram como tônica a necessidade de se pensar um outro lado da biopolítica. Embora fossem distintas as reflexões plasmadas por cada participante, cumpre observar que algumas respostas, tais como as de Frédéric Gros, Giuseppe Cocco e Fabián Ludueña, se afinavam e apontavam de modo geral a resistência e a criatividade como os dois aspectos da vida humana que serviriam de veículo (cf. GROS, 2010, p. 20; COCCO, 2010, p. 24; LUDUEÑA, 2010, p. 13).

<sup>3</sup> Giorgio Agamben, *entrevista a Peppe Savà: amo Scicli e Guccione*, entrevista publicada no dia 16 de agosto de 2012. Disponível em [www.ragusaneews.com](http://www.ragusaneews.com). Acesso em 19/09/2012. Notar que na

e política das formas de vida, alude-se a caminhos de emancipação para a captura da *vida nua* pelos dispositivos de poder. Na outra passagem, a forma de vida se associa à produção da obra de arte pelo artista: “a arte não é outra coisa que o modo pelo qual o anônimo que chamamos artista, mantendo-se constantemente em relação com uma prática, procura constituir a sua vida como uma forma-de-vida”<sup>4</sup>.

Tudo indica que há então alternativas ao diagnóstico de Agamben sobre o contemporâneo. Fiquemos com aquela, que até o momento em que escrevo estas linhas, maior prestígio recebeu no seu projeto filosófico. Alguns meses antes das conferências e entrevistas mencionadas, o filósofo italiano publicava o primeiro volume da provável última parte do programa que havia imposto a si, *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*, no qual o conceito de *forma-de-vida* conquista o grau de maior relevo. Inspirado na tradição monástica cristã e no exemplo da vida franciscana, o filósofo italiano denominará por *forma-de-vida*, termo escrito assim com hífen, a “vida que resta inseparável de sua forma” (AGAMBEN, 2011, p. 148)<sup>5</sup>. Esta é a noção nuclear que invade as pretensões do seu projeto filosófico: um modo de viver que não possa nunca ser separado de sua forma, um modo de viver que se defina pela forma desejada e reflexiva que adota na prática cotidiana, que possa se constituir como exemplo, que não dependa de regras exteriores, mas esteja em relação apenas consigo mesmo. O intento desta escolha metodológica, todavia, não pode ser outro que a investigação da relação entre a *forma-de-vida* e o direito, ou melhor, o vislumbre de uma *forma-de-vida* liberada do domínio do direito (cf. AGAMBEN,

---

introdução de *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, nosso autor havia mencionado a necessidade de “uma política integralmente nova – ou seja, não mais fundada sobre a *exceptio* da vida nua” (AGAMBEN, 1995, p. 15).

<sup>4</sup> *Archeologia dell'opera dell'arte, la lezione di Agamben*, seguido de *Giorgio Agamben: nel 900 il gesto dell'artista diventa opera d'arte e Giorgio Agamben: l'arte, strumento per difendersi dalla vita*, conferência realizada em Scicli, com a organização de Giuseppe Savà, no dia 06 de agosto de 2012. Disponível em [www.ragusaneews.com](http://www.ragusaneews.com). Acesso em 17/07/2013.

<sup>5</sup> Em *Regra, vida, forma de vida: investida de Giorgio Agamben*, publicado por mim na *Revista Princípios (UFRN)*, v. 19, nº 32, Natal, julho/dezembro de 2012, pp. 205-227, centrado na apresentação e discussão de *Altissima povertà*, procuro dedicar maior espaço ao estudo do termo. Contudo, naquele momento, a diferenciação imposta pelo emprego dos hífen em *forma-de-vida* não interessava tanto ao argumento do artigo. Este é o motivo pelo qual a deixei de lado e um dos motivos pelos quais a retomo aqui.

2011, p. 167). Novamente estamos diante de uma estratégia que implica na acentuação da oposição entre *forma-de-vida* e *vida nua*<sup>6</sup>.

Outra imagem de forma-de-vida é oferecida em *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, ainda que de maneira assaz oblíqua e inconfessa. Mas lá, estamos diante não de uma vida inseparável de sua forma, estamos diante de uma construção teórica que quer apresentar uma vida que não pode coincidir com uma forma predeterminada. Na tessitura do capítulo sobre a arqueologia da glória, Agamben insere um conjunto de apontamentos nutridos da teologia judaico-cristã, destinados a mostrar que “assim como o messias levou ao cumprimento e, ao mesmo tempo, tornou inoperosa a lei [...], o *hōs mē* [como se não] conserva e, ao mesmo tempo, desativa no tempo presente todas as condições jurídicas e todos os comportamentos sociais dos membros da comunidade messiânica” (AGAMBEN, 2007, p. 171). Neste sentido, vida justa não é o mero cumprimento da lei. A vida dos justos, consubstanciada nesse especial modo de viver *como se não*, é uma qualidade de vida no meio da comunidade humana. Uma forma de vida, cabe acrescentar, que designa uma vida eterna que se cumpre no tempo, nesse tempo messiânico que corresponde ao agora secular, ou seja, ao tempo que se estende entre a primeira e a segunda vinda do messias. Mas uma forma de vida que nunca pode ser previamente formatada e torna “inoperosa toda forma” (AGAMBEN, 2007, p. 272), isto é, não se deixa capturar por uma forma determinável. Já em *Opus Dei: archeologia dell'ufficio*, imagem próxima é aquela inspirada no *De officiis* de Marco Túlio Cícero, um tratado “sobre o *devoir de situation*, sobre o que é decoroso e conveniente fazer segundo as circunstâncias, sobretudo levando-se em conta a condição social do agente” (AGAMBEN, 2012,

---

<sup>6</sup> O que também fora observado por Edgardo Castro: “situando-se não na perspectiva da captura da vida nos dispositivos da lei, mas na de uma vida que se subtrai ou, ao menos, busca subtrair-se a todo direito, a noção de forma-de-vida aparecerá então como a categoria inversa e, ao mesmo tempo, simétrica à de *vida nua*, que havia dominado a reflexão biopolítica de Agamben até a publicação de *O reino e a glória* [...] a noção de *forma-de-vida* situa-se nas antípodas da noção de *vida nua* que havia dominado a análise do primeiro volume da série, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Enquanto essa última remete à vida animal, a *zoé*, na medida em que é capturada pelo dispositivo de exclusão-inclusiva do *bando* soberano, a forma-de-vida é aquela que se situa por fora desse dispositivo” (CASTRO, 2012, pp. 195 e 202).

p. 82). Diferentemente dos animais, que se movem pela afecção dos sentidos e se adaptam ao que é imediato, os homens podem governar a sua vida, podem “dar forma ao uso da vida” (AGAMBEN, 2012, p. 89).

Notemos que a expressão *forma-de-vida*, escrita também com hífen, havia já sido objeto de análise por Agamben no capítulo que abre *Mezzi senza fine: note sulla politica*, publicado em 1996, no momento em que o que interessava era diferenciá-la da expressão *forma de vida*, escrita sem hífen<sup>7</sup>. *Forma-de-vida* foi aí definida como “uma vida que não pode nunca ser separada da sua forma”, antecipando o exposto em *Altissima povertà*, e “uma vida na qual não é nunca possível isolar algo como uma *vida nua*” (AGAMBEN, 1996, p. 13). Vemos a razão que leva o filósofo italiano a alçar a expressão hifenizada ao patamar de protagonista da quarta fase do seu projeto filosófico. Qual a diferença entre *forma-de-vida*, com hífen, e *forma de vida*, sem hífen?

Uma vida que não pode ser separada da sua forma é uma vida para qual, no seu modo de viver, está o próprio viver e, no seu viver, está antes de tudo o seu modo de viver. O que significa esta expressão? Esta define uma vida – a vida humana – em que os singulares modos, atos e processos do viver não são nunca simplesmente *atos*, mas sempre e primeiramente *possibilidade* de vida, sempre e primeiramente potência. Comportamentos e formas do viver humano não são nunca prescritos por uma específica vocação biológica nem marcados por uma necessidade qualquer, mas, ainda que costumeiros, repetidos e socialmente obrigatórios, conservam sempre o caráter de uma possibilidade, colocam, assim, sempre em jogo o próprio viver. Por isto – enquanto é um ser em potência, que pode fazer ou não fazer, conseguir ou falir, perder-se ou encontrar-se – o homem é o único ser no qual o viver implica sempre a felicidade, cuja vida é irremediavelmente e dolorosamente designada à felicidade. Mas isto constitui imediatamente a forma-de-vida como vida política (AGAMBEN, 1996, pp. 13-14, grifos do original).

---

<sup>7</sup> O capítulo havia sido publicado quase sem alterações pelo autor já em 1993 na revista francesa *Multitudes* com o título *Forme-de-vie*. Em *Futur Antérieur*, 15, 1993/1. Disponível em <http://www.multitudes.net/Forme-de-vie/>. Acesso em 17/07/2014. Interessante é verificar que o final do capítulo de *Mezzi senza fine*, quando quer tratar da emancipação das cisões da *forma de vida*, escrito assim sem hífen, sugere a passagem, ainda que de modo evasivo, pela experiência do pensamento e pela atualização da potência de falar, de estabelecer comunicação em uma comunidade política (cf. AGAMBEN, 1996, pp. 17-19), algo que não foi certamente reconsiderado suficientemente no seu trabalho posterior.

Com a escalada *biopolítica*, o que se apresenta originária e ontologicamente como *forma-de-vida*, com hífen, converte-se em *forma de vida*, sem hífen. Na introdução de *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, uma palavra cruzada já havia anunciado que a democracia moderna trouxera consigo a promoção da *vida nua* à forma de vida universal (cf. AGAMBEN, 1995, p. 13). Em *Mezzi senza fine*, de modo equivalente, quando o estado de exceção se torna a regra política contemporânea, a *vida nua* se confirma como a forma de vida dominante.

O poder político que nós conhecemos se funda sempre, em última instância, sobre a separação de uma esfera da vida nua do contexto das formas de vida. [...] A vida aparece assim originariamente no direito somente como a contraparte de um poder que ameaça de morte. [...] A vida nua, que era o fundamento oculto da soberania, se tornou a forma de vida dominante. [...] A vida, no estado de exceção tornado normal, é a vida nua que separa em todos os âmbitos as formas de vida da sua coesão em uma forma-de-vida. À cisão marxiana entre o homem e o cidadão substitui aquela entre a vida nua, portadora última e opaca da soberania, e as múltiplas formas de vida abstratamente recodificadas em identidades jurídico-sociais (o eleitor, o trabalhador dependente, o jornalista, o estudante, mas também o soropositivo, o travesti, a atriz pornô, o idoso, o pai, a mulher) (AGAMBEN, 1996, pp. 14-16, ligeiramente modificado).

A vida humana assume sempre o aspecto de um caminho percorrido e a percorrer, e sendo compartilhado o caminho, a vida é invariavelmente política. Rara não é a intuição de que opções de caminhos são opções políticas. O poder político que conhecemos no nosso tempo, todavia, opera com a separação da *vida nua*, com a sua identificação, seu isolamento e sua vivisseção, salienta o filósofo italiano. E a *vida nua*, antes oriunda da relação com o poder que o ameaça de morte, por sua instituição ou por sua manutenção, se afirma na qualidade de uma *forma de vida* dominante, sem hífen, fazendo da *forma-de-vida*, com hífen, impossível. O que resta é o abandono da vida ou a vida acatada somente enquanto extratos sociais continuamente recodificados. A *forma de vida*, escrita sem hífen, indica uma separação ontológica e política que degenera em formações identitárias necessariamente suportadas pelos que vivem em uma comunidade socialmente demarcada, mas que redun-

dam em expropriação e controle heterônomo. Técnicas políticas e tecnologias da subjetividade cooperam no sentido de fazer cada vez mais presente a desagregação da *forma-de-vida*, com hífen, com a residual transfiguração em jaez comum da *forma de vida*, sem hífen.

Não deixa de causar estranheza que a quarta fase do projeto filosófico de Agamben não tenha se direcionado para a discussão de alternativas políticas, mas tenha enveredado por um caminho remoto que, se soluções tangenciam, são dessas soluções que se mantém mais na consideração da conversão da própria vida. Estranheza que nos coloca em sintonia com o contragosto com o qual Hannah Arendt escreve sobre a diferença entre liberdade política e liberdade interior. A liberdade pressuposta pelos nossos sistemas políticos, mesmo por aqueles que têm como finalidade totalitária reduzi-la ao máximo, é o oposto da chamada liberdade interior, este espaço interno que pretende ser independente das circunstâncias externas. A liberdade política deve ser presumida para que a arena política seja um lugar de discurso e de ação. Salvo quando as condições materiais de exercício da liberdade foram atacadas, a política parte do princípio de que todos são livres e capazes de assumir responsabilidades. A liberdade interior, ao contrário, conta com o retiro do mundo para a interioridade, para uma esfera que se propõe afastada de toda influência externa e pode ser confundida com um sentimento (cf. ARENDT, 2009, pp. 191-195). Mas a liberdade interior não se presta politicamente. Ela é o que resta, talvez, quando toda liberdade política foi negada.

Não é descabido sugerir que a recente obra de Michel Foucault tenha causado um impacto sobre Giorgio Agamben. O primeiro volume de *História da sexualidade, A vontade de saber*, que nos lançaria ao encontro do conceito de biopolítica, foi publicado em 1976, oito anos antes dos volumes seguintes, *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, publicados somente em 1984. Em prefácio destinado a explicar as razões do atraso e as modificações do projeto de pesquisa, Michel Foucault esclarece que dos três eixos que precisavam se correlacionar para que a obra fosse compreendida – a formação dos campos de saber, os sistemas de poder e normatividade, os modos pelos quais nos reconhecemos como sujeitos de sexualidade – apenas o último merecia agora uma atenção especial, uma vez que os outros já haviam sido contemplados em obras

anteriores. Daí porque os volumes serão invadidos pelo estudo de certas práticas que, se associadas à análise das *técnicas de si*, a criação, a modificação e a identificação de si mesmo, podem ajudar a compor um quadro com distintos modos de vida (cf. FOUCAULT, 1984, pp. 09-20). Nesse aspecto, a realização moral de um indivíduo extrapola o âmbito do estabelecimento dos códigos morais ou da adequação ou não das condutas a esses códigos. A administração da sexualidade pelos gregos clássicos, inclusive no que diz respeito à quantidade de relações sexuais convenientes para cada um, era considerada à vista de uma boa gestão da saúde e da vida do corpo, no contexto da elaboração de si (cf. FOUCAULT, 1984, pp. 125-126 e 174-175). Entre os romanos dos primeiros séculos da nossa era, herdeiros dos gregos, o casamento ganhava relevância social se tornando cada vez mais público enquanto instituição regulada e cada vez mais privado quanto modo de viver distinto dos demais, modo de viver peculiar, passando a ser compreendido “o ‘estado’ de casamento como forma de vida, existência compartilhada, vínculo pessoal e posição respectiva dos parceiros nessa relação” (FOUCAULT, 1985, p. 84). O casamento passa a definir o modo de ser ou modo de vida. São exemplos que demonstram que este é o período em que o tema da *epimeleia heautou* ou da *cura sui* adquire notável ressonância.

Este período histórico demarca um momento em que o homem parece reencontrar a solidão, em que o homem se dá conta que é necessário estabelecer uma relação dialética entre a comunidade e o que se é. Algumas razões, tais como o enfraquecimento dos processos democráticos de decisão e o menor incentivo à participação política ou o recrudescimento de um domínio teórico já vicejante entre os filósofos gregos ocupados com a cosmologia e a ética, concorreram para que isso acontecesse. A preocupação com o cuidado de si tornou-se cada vez mais comum e o florescimento ou a recuperação de doutrinas que o reverenciavam encontrou eco em grupos que se organizaram para o mútuo aconselhamento. O que estava em jogo era a capacidade de assumir a responsabilidade pela própria vida, pelo modo de estar presente e se distinguir na comunidade de homens, que se apresentava na maioria das vezes como um meio irrefletido. Procurava-se uma outra vida que a da maioria. Cultivava-se uma arte de viver, uma estética da

existência, na qual a vida era considerada uma obra a realizar, o resultado de um empenho espiritual.

O que se marca nos textos dos primeiro séculos – mais do que novas interdições sobre os atos – é a insistência sobre a atenção que convém ter para consigo mesmo; é a modalidade, a amplitude, a permanência, a exatidão da vigilância que é solicitada; é a inquietação com todos os distúrbios do corpo e da alma que é preciso evitar por meio de um regime austero; é a importância de se respeitar a si mesmo [...] uma intensificação da relação consigo pela qual o sujeito se constitui enquanto sujeito de seus atos (FOUCAULT, 1985, pp. 46-47).

Período tardio em que a filosofia era ainda compreendida como a reflexão sobre o melhor modo de viver. Um conjunto de cartas que comporia um texto escrito aparentemente sem grandes pretensões, mas que viria a ser o testamento filosófico de Lúcio Aneu Sêneca e da filosofia estoica, *Cartas a Lucílio*, o atesta. A filosofia somente pode ser concebida por Sêneca como uma ciência que se traduz em uma vivência. A especulação filosófica deve estar a serviço da vida cotidiana, da sustentação do modo de viver que se pretende alcançar. Por diversas vezes ao longo do conjunto da sua obra Sêneca reclama de uma erudição inútil na filosofia, em nome de uma filosofia compreendida como uma terapêutica de vida, como algo que deve nos curar e ensinar a viver (cf. SÊNECA, 2004, *Cartas* 111, 117). Sêneca não esconde a sua irritação com a colonização da filosofia por discussões intermináveis que a fazem desviar do essencial. Dialética, lógica, gramática, geometria, mitologia, todas são vistas com desconfiança pelo filósofo estoico se demoram demais em questiúnculas que não orientam para o bem viver, e o mesmo se poderia acrescentar para todo excesso de conhecimento ou mesmo o excesso de livros e leituras (cf. *Cartas* 2, 88, 90, 94, 113, 117, por exemplo). Eis duas passagens fundamentais para introduzir nossa alteração:

Por isso mesmo me causa indignação ver como as pessoas gastam em futilidades a maior parte de uma vida que, mesmo despendida na maior parcimônia, não seria bastante para as coisas essenciais. Dizia Cícero que nunca teria tempo para ler os poetas

líricos ainda que a sua vida duplicasse; o mesmo direi eu dos dialéticos, cuja insensatez é ainda mais constringedora, pois se aqueles são fúteis deliberadamente, estes estão convencidos de que fazem obra útil (Carta 49, p. 167).

Gasta-se o engenho com questões supérfluas: estas teorias não tornam os homens bons, apenas os fazem eruditos. “Saber” é algo de muito mais vasto, e também mais simples: não são precisas muitas letras para nos darem um espírito bem formado; nós é que estamos habituados a desperdiçar tudo, e a filosofia não foge à regra. Sofremos de intemperança em tudo, até no uso das letras. Estudamos para a escola, não para a vida! (Carta 106, p. 586)<sup>8</sup>.

Se para os estoicos a principal tarefa da filosofia é ensinar a viver segundo a natureza, o que significa, em outros termos, segundo a natureza racional do homem, vociferava antes Zenão de Cítio (cf. DIÓGENES LAÉRCIO, 1985, segundo volume, p. 66) e então Sêneca (cf. Cartas 41, 66, 92, 124), todo esforço filosófico deve estar de maneira mais ou menos direta filiado ao cuidado e ao domínio de si. Assim se inicia o lauto de cento e vinte e quatro cartas assinadas pelo filósofo e endereçadas a seu suposto amigo confidente: “procede deste modo, caro Lucílio: reclama o direito de dispores de ti, concentra e aproveita todo o tempo que até agora te era roubado, te era subtraído, que te fugia das mãos” (Carta 1, p. 01). Sêneca tem em consideração uma conversão permanente do espírito, que não se deixa comover distraidamente por belos discursos ou palavras que causam prazer (cf. Carta 108). Aqui também a filosofia deve ensinar a pensar por si próprio, estender-se para além da mera reprodução do que foi possível recolher do processo educacional e das influências do meio (cf. Cartas 45, 84). Nisto consiste a liberdade: ser senhor de si próprio, ser capaz de

---

<sup>8</sup> Uma versão contemporânea da inquietação de Sêneca foi encontrada por J. A. Segurado e Campos em *Über den Ungehorsam* de Erich Fromm: “é indubitável que nunca como hoje está tão difundido no mundo o conhecimento das grandes ideias da humanidade. Nunca, contudo, foi a sua influência também tão diminuta. Os pensamentos de Platão e Aristóteles, dos profetas e de Cristo, de Spinoza e de Kant são hoje conhecidos por milhões de pessoas cultas na Europa e da América. Eles são ensinados em inúmeras escolas, sobre alguns deles fazem-se prédicas em todo o mundo nas Igrejas de todas as confissões. E tudo isto se verifica simultaneamente num mundo em que se presta obediência aos princípios de um egoísmo sem limites, se cultiva um nacionalismo histérico e se prepara um tresloucado genocídio. Como é possível explicar semelhante contradição?” (Prefácio de *Cartas a Lucílio*, pp. XX-XXI).

decidir o próprio caminho, ainda que muitas coisas não estejam sob o nosso controle (cf. Cartas 8, 42, 75, 80, 113).

Todas as implicâncias filosóficas de Sêneca têm como conclusão, mas uma conclusão que recua com a força de uma premissa, na medida em que aufere uma configuração circular, “que o principal meio para obter a felicidade consiste na convicção de que não há outro bem além do bem moral” e “quem admite a existência de outros bens sujeita-se ao poder da fortuna, fica na dependência de uma vontade alheia; mas quem circunscreve o bem ao bem moral pode ser feliz sem depender de ninguém” (Carta 74, p. 293). De acordo com o estoico, a virtude obtida com o próprio progresso moral é o único caminho que leva à felicidade, compreendida no seu parentesco com a sabedoria ou a beatitude. Ainda tributário das imagens que associam o zelo destinado à filosofia com a intrépida ascensão física de um acidente geográfico das alturas, a virtude se apresenta como um caminho árduo que é ao mesmo tempo necessário e suficiente para a felicidade (cf. Cartas 85, 124).

Mas as recomendações de Sêneca a Lucílio não fazem mais do que propor a adoção de uma determinada *forma de vida*. Se algum interesse há nas discussões teóricas aí inseridas, por vezes enfrentando silogismos e máximas dos antigos filósofos, por vezes discorrendo abertamente sobre a doutrina estoica, ele é absolutamente menor do que o interesse na dedicação moral que delas se esperam. O apelo consubstanciado por expressões tais como *modo de vida*, *estilo de vida*, *tipo de vida* e *ritmo próprio de vida* está presente explícita ou implicitamente em todo o corpo epistolar (cf. Cartas 5, 8, 20, 22, 43). Contudo, uma vez mais, nos poucos momentos em que a filosofia é comparada a uma lei, esta lei não pode ser jamais comparada a uma norma jurídica de conduta, com o poder de coagir e punir a sua transgressão. Há algumas passagens que poderiam conduzir o leitor ao erro, como esta: “adota de uma vez por todas uma regra de conduta na vida e faz com que toda a sua vida se conforme com esta regra” (Carta 20, p. 70). Ou ainda: “o que é, afinal, a filosofia senão a lei que rege a totalidade da vida?” (Carta 94, p. 491). Profundamente marcado pelas experiências que teve em sua carreira de orador e vida política conturbada, Sêneca está consciente que nem mesmo as leis civis conseguem persuadir os homens pelo fato de os ameaçarem. Por que preceitos morais teriam

um destino diverso? Os preceitos têm sua utilidade quando se tornam princípios que orientam a ação, assim como o convívio com pessoas de comportamento exemplar será sempre proveitoso. Bons exemplos e bons princípios são companheiros de viagem sobre uma terra devastada. Este é o sentido da reflexão filosófica que atravessa as barreiras epistemológicas e se evidencia como uma regra de vida.

Percebe-se a relevância dos temas da boa gestão do dia e da administração das paixões humanas, as duas colunas de um modo de vida excelente. Ocupações cotidianas ilusórias e nocivas devem ser evitadas, na medida em que elas podem prejudicar e dispersar. É preciso que a distribuição dos afazeres diários seja também fruto de uma reflexão, seja no que diz respeito ao estudo, ao trabalho, à atividade política, aos exercícios, aos passeios, aos colóquios, à alimentação e aos banhos, embora não seja possível estabelecer uma única escala aplicável a todos (cf. Cartas 8, 15, 22, 76, 83). Bem entendido, a organização do dia será a consequência da hierarquia de valores a qual é preciso estar atento (cf. Cartas 66, 95, 104), todas as circunstâncias da vida deverão se pautar pela manutenção de uma linha coerente e de rumo constante (cf. Carta 31). Quanto às paixões humanas, deverão ser também sujeitas a um determinado regime para que todo o cenário se mostre favorável. Mas não é essa uma exigência que excede as possibilidades da natureza humana, uma vez que as inclinações também são naturais, embora de natureza inferior que a razão? Como seria possível o homem se livrar de uma parte de si mesmo, do que não pode ser eliminado de sua constituição? É preciso saber rejeitar por completo as paixões, mas não sendo possível, saber não se deixar dominar por elas, não deixar que elas se transformem em vícios e se instalem permanente (cf. Cartas 104, 116).

Do espírito das cartas de Sêneca podemos inferir que finalidade da regra de vida é a fixação da vontade. Poderíamos mesmo acrescentar que todo o resto se torna periférico se a vontade está bem enraizada na direção da virtude e de uma vida virtuosa. Ele escreve a Lucílio: “quando quiseres verificar se fizeste algum progresso, indaga se a tua vontade de hoje é idêntica à de ontem: uma mudança de vontade é indício de que a alma anda à deriva, aparecendo aqui ou ali conforme a levar o vento!” (Carta 35, p. 127). Qualquer avaliação do sucesso ob-

tido no progresso moral deve passar pela consideração da firmeza de caráter e da constância da vontade, e a serenidade não é o apanágio senão daquele que consegue sustentar as decisões que tomou com base em uma acurada leitura de mundo (cf. Cartas 71, 95). Há momentos da vida que nos permitem considerar as coisas com maior conhecimento e clareza. Se não são esse momentos inapelavelmente o período final, demandam ao menos o percurso de alguma jornada, alguma maturidade adquirida comumente no trato com as adversidades. “A virtude autêntica só é possível a uma alma instruída, cultivada, uma alma que atingiu o mais alto nível através de uma contínua exercitação” (Carta 90, p. 454).

Que a regra que recai sobre a vida não pode ser entendida simplesmente como uma norma coercitiva fica nítido através do tratamento dado por Sêneca a algumas questões muito práticas. Apesar de seu juízo bastante ácido da esferomaquia, o jogo de bola com diversos participantes que equivaleria nessa órbita ao nosso futebol, enquanto espetáculo de massa, enquanto veículo promotor de dispersão e debilidade mental, Sêneca não o proíbe expressamente a Lucílio (cf. Carta 80). Mais importante, quando consultado por Lucílio se seria conveniente ou não participar do período das Saturnais, as festas carnavais que lhe batiam à janela, o filósofo o responde com uma articulação surpreendente:

Se estivesse aqui ao pé, de boa vontade trocaria impressões contigo sobre qual te parece a atitude a adotar: ou não alterar em nada os nossos hábitos quotidianos, ou então, para não nos julgarem contrários aos costumes da maioria, darmos algo de animação ao jantar e abstermo-nos de usar a toga. [...] não consentirias que fôssemos nem totalmente semelhantes nem totalmente diferentes da multidão de barrete frígio. A menos que consideremos dever ser sobretudo exigentes com a nossa alma em dias festivos, e sermos os únicos a renunciar aos prazeres numa ocasião em que toda a gente se lhes entrega. Será de fato uma prova segura de firmeza de ânimo não acompanhar, não se deixar guiar por um ambiente aliciador de concessões à volúpia. Se é indício de maior constância mantermo-nos inteiramente sóbrios em meio de uma multidão ébria a ponto de vomitar, será mais moderada a nossa atitude se não nos situarmos à margem, não nos tornando notados nem nos deixando absorver na turba, isto é, se fizermos a mesma coisa mas com uma diferente disposi-

ção de espírito. Afinal de contas, é possível participar numa festa sem cair no deboche! (Carta 18, pp. 61-62).

Descrição e moderação, portanto. Conselhos, e não regras, como era de se esperar, recaem sobre as circunstâncias da vida cotidiana do discípulo. O amigo confidente de Sêneca deve decidir caso a caso o que fazer, tendo em vista os princípios e o espírito geral do estoicismo, mesmo se no caso particular dos Saturnais a decisão de participar acabe frustrando os fins dos carnavais, ou seja, a violação dos limites que não podem ser suspensos em dias normais (cf. AGAMBEN, 2003, p. 91). A ordem que nos foi imposta por legislação brasileira recente para que escutássemos ao final de cada comercial de bebida alcoólica a expressão *beba com moderação!*, o que evidentemente soa bastante falso depois do anúncio de uma promoção cujo prêmio é uma quantidade enorme de cerveja, poderia ter como patrono o texto de Sêneca. Mas no caso do filósofo não há uma lei posterior ao conselho educativo que impeça o consumo de qualquer quantidade de álcool<sup>9</sup>. A recomendação do filósofo é que o discípulo decida por si mesmo se e quanto deve beber, dado o princípio do cuidado de si. O desvio do modo de vida desejado pelo estoico está no exagero, na dependência e nas consequências práticas da embriaguez. “Diga-se por que razão o sábio nunca deve embriagar-se; mostre-se, por fatos e não por palavras, tudo quanto há de horroroso e prejudicial na embriaguez. Prove-se (o que é fácil de conseguir) como os chamados prazeres, quando excessivos, se tornam tormentos” (Carta 83, p. 377).

Não estamos seguros, contudo, que a adoção de uma forma de vida, seja ela compreendida sob a regência da filosofia prática, seja ela compreendida por uma imposição conceitual, tenha a envergadura da *vida nua*, isto é, possa lhe fazer frente. Por que a determinação de uma vida inseparável de sua forma, de maneira individual ou coletiva, seria adequada à desativação dos dispositivos de poder que influem por ou-

<sup>9</sup> No Brasil, a Lei 9.294/1996 estabeleceu restrições à propaganda de bebidas alcoólicas e o Código Brasileiro de Autorregulamentação Publicitária aprovado em 18 de fevereiro de 2008 pelo Conselho Nacional de Autorregulamentação Publicitária estabeleceu as chamadas cláusulas de advertência para emprego nos anúncios. Posteriormente, a Lei 12.706/2012, a apelidada Lei Seca, alterou os artigos do Código de Trânsito Brasileiro para penalizar qualquer concentração de álcool por litro de sangue ou por litro de ar alveolar no sujeito condutor de veículo em trânsito pelas vias terrestres do país.

tra via? Se na sociedade biopolítica não é possível estar no mundo sem rendição aos dispositivos que permitem a constituição dos sujeitos e a vida em sociedade, se mesmo as barreiras entre o público e o privado não podem mais serem usadas como escudo à circulação do poder, seria pouco confiável que a cristalização da *forma-de-vida* ajudasse na reversão do quadro. O diagnóstico de Agamben, reiniciado por ângulos diversos ao longo do seu projeto filosófico, não perdeu as forças e é bastante rígido quando se trata de frisar em que estado lastimável se encontra a vida humana capturada pelos dispositivos de poder no nosso tempo. O seu diagnóstico não recuou um centímetro da posição que demarcava na virada do século e a tese que tanta irritação causou à comunidade acadêmica, aquela segundo a qual o *campo* é o paradigma da política contemporânea, sendo a relação política originária o *bando* (cf. AGAMBEN, 1995, p. 202), permanece intacta. Ademais, sem deixar de considerar que o tempo para reflexão filosófica não corra na mesma velocidade que o tempo do cotidiano político, as exigências dirigidas ao pensador contemporâneo não podem deixar de gerar certa inquietação quando simplesmente postergadas. Tudo somado contribui para que o pensamento exalado do seu projeto filosófico seja julgado como mais uma curva do pessimismo do nosso tempo, especialmente no início desse nosso século que parece anular as perspectivas otimistas.

Perguntado recentemente sobre seu suposto pessimismo em entrevista na capital italiana<sup>10</sup>, Agamben respondeu:

Os conceitos de pessimismo e otimismo não tem nada a ver com o pensamento. Debord citava frequentemente uma carta de Marx: “as condições desesperadas da sociedade em que vivo me encham de esperança”. Um pensamento radical sempre se coloca na posição extrema do desespero. Simone Weil dizia-o assim: “eu não gosto das pessoas que aquecem seus corações com esperanças ocas”. Pensamento, para mim, é exatamente isso: a coragem do desespero. E não está isso à altura do otimismo?

---

<sup>10</sup> *Le philosophe Giorgio Agamben: La pensée, c'est le courage du désespoir*, entrevista concedida a Juliette Cerf, publicada em 16 de março de 2012. Disponível em <http://www.telerama.fr/idees/>. Acesso em 22/07/2014. Publicada também em inglês em 17 de junho de 2014 com o título *Thought is the courage of hopelessness: an interview with philosopher Giorgio Agamben*. Disponível em <http://www.versobooks.com/blogs/>. Acesso em 19/07/2014.

Para enfrentar a emboscada armada pelo binômio dialético tensionado entre o otimismo e o pessimismo, o filósofo italiano lança mão de outro ancorado na afirmação da esperança e na afirmação de sua falta. Para que a esperança não seja vazia, para que ela tenha sentido, é preciso que ela seja informada de sua desesperança. Somente uma esperança consciente das condições desesperadas que a envolve pode suportar os desafios a ela impostos. Mas isto é capaz de suavizar a acusação de que o filósofo teria se deixado enveredar pelo caminho do desespero político? Ou esta resposta também elide a questão com um passe de mágica filosófico? Esse otimismo atravessado pelo pessimismo está à altura da urgência do pensamento quando se trata de enfrentar as questões políticas do nosso tempo, ou de decidir a vida politicamente? Ao final da mencionada entrevista, perguntado agora em que fase se encontra o seu projeto filosófico, ele responde:

Estou atualmente em vias de escrever o último volume de *Homo sacer*. Giacometti disse algo que eu gosto muito: você nunca termina uma pintura, você a abandona. As pinturas de Giacometti não são terminadas, seu potencial não se esgota jamais. Eu gostaria que o mesmo fosse verdade sobre o *Homo sacer*, que ele seja abandonado mas não terminado... Eu penso, além disso, que a filosofia não deveria consistir tanto em um enunciado teórico. A teoria deve algumas vezes exibir sua insuficiência.

A referência ao pintor e escultor suíço não esconde que o nosso filósofo compreenda a atividade do pensamento não somente como algo que não tem fim, mas como algo próximo da arte, com suas demandas e suas insuficiências. Seria essa uma confissão das próprias limitações? Não se pode esperar, evidentemente, que nosso autor responda a todas as questões que levante. Mas também não acredito que se arriscar um pouco desmereça todo o trabalho feito por ele até o momento em que escrevo estas linhas. Assim como sem justiça não há paz, sem respostas, mesmo que sejam provisórias, não é possível viver. Ficamos ainda a meio caminho. Para onde nos leva o *homo sacer*?

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Einaudi, 1995.
- AGAMBEN, G. *Mezzi senza fine: note sulla politica*, Torino: Bollati Boringhieri, 1996.
- AGAMBEN, G. *Stato di eccezione*, Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- AGAMBEN, G. *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza: Neri Pozza, 2007.
- AGAMBEN, G. *Nudità*, Roma: Nottetempo, 2009.
- AGAMBEN, G. *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*, Vicenza: Neri Pozza, 2011.
- AGAMBEN, G. *Opus Dei: archeologia dell'ufficio*, Torino: Bollati Boringhieri, 2012.
- ARENDRT, H. *Entre o passado e o futuro*, tradução de Mauro W. Barbosa, São Paulo: Perspectiva, 2009.
- CASTRO, E. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, tradução de Beatriz de Almeida Magalhães, Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- COCCO, G. O devir-Brasil do mundo e o bipoder, *Revista IHU On-line: XI Simpósio Internacional IHU: o (des)governo biopolítico da vida humana*, ano X, nº 343, São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, 13 de setembro de 2010, pp. 21-24.
- DIDI-HUBERMAN, G. *Sobrevivência dos vaga-lumes*, tradução de Vera Casa Nova e Márcia Arbex, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vida, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, 2 volúmenes, traducción de José Sanz Ortiz, Barcelona: Vision, 1985.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*, tradução de Maria Ermantina Galvão, São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, M. *Estratégia, poder-saber*, Coleção *Ditos e escritos*, volume IV, tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque, Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade III: o cuidado de si*, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque, Rio de Janeiro: Graal, 1985.

GROS, F. Foucault e o direito dos governados, *Revista IHU On-line: XI Simpósio Internacional IHU: o (des)governo biopolítico da vida humana*, ano X, nº 343, São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, 13 de setembro de 2010, pp. 19-20.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Império*, tradução de Berilo Vargas, Rio de Janeiro: Record, 2001.

LUDUEÑA, F. Vontade antropotécnica e biopolítica, *Revista IHU On-line: biopolítica, estado de exceção e vida nua, um debate*, ano X, nº 344, São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, 21 de setembro de 2010, pp. 12-13.

NASCIMENTO, D. A. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*, São Paulo: LiberArs, 2012.

NASCIMENTO, D. A. Regra, vida, forma de vida: investida de Giorgio Agamben, *Revista Princípios (UFRN)*, v. 19, nº 32, Natal, julho/dezembro de 2012, pp. 205-227.

SÊNECA, L. A. *Cartas a Lucílio*, tradução de J. A. Segurado e Campos, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

# Máquina de Guerra e Zonas Autônomas Temporárias: resistências no capitalismo tardio

Ádamo da Veiga  
PUC-RIO

## INTRODUÇÃO

O novo milênio nasceu sob o signo de uma nova governmentabilidade, um nova máquina de coerção, a chamada, *sociedade do controle*. Seu império é hegemônico, suas ferramentas coercitivas, ainda mais eficientes do que a da sociedade disciplinar que a precedeu. O indivíduo, anteriormente articulado por um matrícula e uma assinatura, que o individualizava e o relacionava ao conjunto de massa, hoje não passa de “um díviduo”, abstração numérica em um conjunto de dados mercadológicos, uma abstração quantitativa. O confinamento fechado dá lugar a vigilância permanente, novos mecanismos de agenciamento do desejo impregnam as empresas; bonificações, o “salário por mérito”, a metaestabilidade do emprego, a formação permanente, a flexibilização modular das relações de trabalho. Uma nova diagramação de poder ganha maturidade neste novo século. E com ela, também nossas resistências.

Com efeito, com a derrocada do socialismo soviético e a abertura esquizóide do comunismo chinês, a programática marxista deixou de ser considerada enquanto uma alternativa real ao capitalismo, passando a figurar mais como um material teórico ou o sonho embrutecido de velhos militantes e jovens entediados. Não se resiste mais como se fazia nas disciplinas. Que não seja colocada sob mérito a riqueza refle-

xiva de Marx, mas como bem aponta Castoriadis, as próprias determinações do marxismo não o permitem ser colocado em um nível acrítico de dogma, como se nada que foi produzido depois possuísse valor ou que a realidade histórica tivesse se mantido estática. Para Marx, as teorias de uma dada época se condicionavam a sua realidade local; assim sendo, o mesmo deve ser dito do marxismo, e ao invés de um “ retorno a Marx” , de sua exaustiva exegese, devemos ter em mente a sua limitação histórica, procurando prosseguir para além dele e não a ele voltando. ( CASTORIADIS, 1988) .

A via revolucionária, o modo de transformação social por exce-lência dos últimos séculos, mote da esquerda, após as barbáries pós-revolucionárias - o Grande Terror depois da Grande Euforia, Stálin depois de Lênin - possuem ao olhar contemporâneo, um excesso trágico que não mais lhe é palatável, seja por conta da sofisticação dos mecanismos de sujeição da sociedade de controle, seja pelo trauma histórico do socialismo real e do fascismo.

A revolução, com efeito, é uma invenção burguesa contra as sociedades disciplinares que a precederam, apropriado posteriormente pelos projetos de resistência a elas. Uma modificação na diagramação de poder, como a das sociedades disciplinares para as de controle, faz desta forma de resistência e a expressão teórica a ela análoga, uma via ultrapassada e de eficiência duvidosa. Uma diagramação das relações de poder, um dado *estrato histórico*, condiciona não são as sujeições de determinado sociedades mas como as suas resistências. Assim sendo, uma modificação da mecânica de governantabilidade engendra novas táticas de enfrentamento, que já não são mais a do estrato disciplinar. Com efeito, longe do confronto direto do marxismo, da luta pelo Estado, as resistências que alvorecem nesta era do capitalismo tardio, são de outra natureza, funcionando antes por cercamento do que por colisão, antes por fuga do que por confronto, mas por invisibilidade do que por uma visibilidade messiânica, por irrupção e revide e não por programa, mais por entre-Estados do que contra eles. Desta forma, cabe-se indagar, no nível teórico, que produções conceituais estão hoje disponíveis a essas novas forças , que forma e conteúdo de expressão lhe são correspondentes.

Hakim Bey, filósofo da dita “ pós-esquerda”, auto-proclamado um “anarquista ontológico” oferece um conceito assaz útil nesta re-

flexão. Bey nos fala de *zonas autônomas temporárias*. ( TAZ). O sistema capitalista, no seu ir e vir de desterritorializações e reterritorializações deixa livres certos espaços, que são passíveis de serem ocupados por formações sociais independentes, não hierárquicas e livres da forma-Estado. Nas suas palavras:

Because the state is concerned primarily with Simulation rather than substance, the TAZ can “occupy” this areas clandestinely and carry on its festal purposes for quite a while in relative peace. ( BEY, 2000)

Não há uma fórmula geral para a TAZ, um conjunto de normas e regras a serem seguidas, um projeto utópico dotado de axiomas infalíveis para a redenção do gênero humano. A TAZ, não pode ser considerada utópica no sentido clássico do termo. Utopia significa “lugar nenhum” e a TAZ está em algum lugar no tempo e no espaço. Seu caráter é temporário, ou seja, não pretende-se estabelecer um novo regime que dure para a eternidade, fazer do mundo um paraíso para todos. A sua localização espacial não é global, no sentido de necessariamente envolver toda a humanidade como a revolução marxista, mas pelo contrário é específica e se encontra em variação contínua, nômade.

São os nômades urbanos, comunidades hippies, as utopias piratas do século XVI, Cristiana, e até mesmo um simples jantar entre amigos. E também organizações virtuais de pedófilos, redes transnacionais de tráfico de droga, terrorismo, enfim, as ditas “novas ameaças”, que com efeito, são também as novas resistências. Seus escritos apontam não uma solução aos problemas do capitalismo nem um pragmática para a sua destruição sangrenta a médio-longo prazo, mas sim, uma solução imediata, possível. Não um futuro melhor para o neto dos meus netos, uma oferta de sangue para os filhos do porvir; mas sim, um presente melhor, a vivência imediata da liberdade.

Os escritos de Bay são líricos, dotados de uma força poética apologética. É um misto de manifesto e poesia. Seu propósito não passa pela argumentação acadêmica, da qual tem apenas a base e a origem, mas vai direto a uma determinação prática, em busca da efetuação real do conteúdo de seus escritos. As suas influências teóricas são várias; dentre as ocidentais, encontramos destacadamente Friederich Nietzsche

e Deleuze-Guattari. Quanto aos últimos, podemos claramente enxergar a inserção das zonas autônomas temporárias na sua geografia filosófica.

No trabalho que se segue, pretendo situar a filosofia anarquista de Bey em seu contexto geográfico Deleuze-guattaria. A hipótese é de que, com efeito, as zonas autônomas temporárias são uma eficiente tática de resistência no presente diagrama coercitivo das sociedades de controle.. O método utilizado será a revisão bibliográfica, na qual o conceito de Bay será analisado a luz do funcionamento geral da “ máquina capitalista civilizada” dos autores franceses, e também dos seus conceitos de *máquina de guerra* e *espaço liso*.

## **I – A MÁQUINA CAPITALISTA E AS ESTRIAS DO ESPAÇO; APARELHO DE ESTADO E MÁQUINA DE GUERRA.**

Para os autores, como descrito no “Anti-Édipo”, a máquina capitalista global funciona através de um processo constante de desterritorialização e reterritorialização. Território para Deleuze e Guattari tem um sentido amplo, divergente do que se utiliza *via de regra* em geografia ou política. Territórios são *agenciamentos*. Segundo Guattari em “ Cartografias do Desejo”:

O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada em si mesma. Ele é o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar pragmaticamente, toda uma série de comportamento, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos e cognitivos.( GUATTARI, 2008).

Agenciamentos e territórios devem ser entendidos no sentido de composição, de formação. Um território é um enquadramento de partes ( que variam em natureza) em uma estrato comum. Este processo é correlato a um processo de desterritorialização, relativo às linhas de fuga presentes em qualquer agenciamento. Pode ser útil a metáfora com o decaimento radioativo do urânio, o fenômeno da meia vida, na qual uma formação química esvai-se naturalmente, decompondo-se em partículas livres. Desterritorialização é a passagem de um agenciamento a outro, um *devenir*. Já a reterritorialização é a formação de um território sobre fluxos desterritorializados; quando singularidades livres são agenciadas em novos corpos.

O capitalismo desterritorializa todos os fluxos, ou seja, as relações sociais, políticas e econômicas são virtualizadas, perdendo o seu tempo e espaço específico. Antes do capitalismo a vida humana se ligava estritamente ao seu território, ao vínculo que a cada tinha com sua terra natal, família e segmento social. No feudalismo, os seres humanos de determinada localidade *pertenciam* a esta localidade, sendo os servos, parte componente da terra do senhor feudal. Os códigos que regem as identidades individuais e a vida social como um todo eram fixos e locais; a mudança, as linhas de fuga do sistema – ou seja, aquilo que o desterritorializa- eram esconjuradas enquanto um limite intransponível e evitável a todo custo. Já no capitalismo, o que ocorre é uma apropriação ininterrupta das linhas de fuga do sistema, em um regime de descodificação absoluta, de desterritorialização generalizada dos meios de produção e das relações sociais, no qual os limites do sistema são apenas imanentes e não param de se deslocar constantemente para dentro de si mesmos. Com efeito, pode-se pensar nas Grandes Navegações enquanto um primeiro grande passo na direção de uma desterritorialização universal, e como é bem sabido, elas possuem uma relação embrionária com o desenvolvimento capitalista que viria logo em seguida. Nas palavras dos autores:

Todos os processos são bons para assegurar esta decodificação universal: a privatização que incide sobre os bens, os meios de produção, mas também sobre os órgãos do próprio “homem privado”; a abstração das quantidades monetárias, mas também da quantidade de trabalho; a ilimitada relação entre capital e força de trabalho, e também da relação entre os fluxos de financiamento e os fluxos de renda ou meios de pagamento; a forma científica e técnicas que os próprios fluxos de códigos tomam. (DELEUZE, GUATTARI, 2011)

Dessa forma, o capitalismo arranca da terra todas as raízes, suspendendo-as em uma atmosfera de constante fluxo. A mera existência de um “mercado mundial” desterritorializado atesta este fato. Entretanto, para cada fluxo desterritorializado, para cada código rompido, o capitalismo oferece uma axiomática referente. Axiomática deve ser entendida como um conjunto de regras uniservilizantes, protocolos condicionante ou chaves gerais de adequação social; em suma, uma

reterritorialização artificial dos fluxos descodificados. Deve-se entender que um código difere de uma axiomática; se o primeiro se refere ao seu campo elementar, específico e local, o segundo expressa relações funcionais não especificadas de aplicação geral e simultâneas em diversos campos. Os próprios Estados se tornam meras realizações das axiomáticas capitalistas globais; cabe ao Estado-nacional a gestão da sua economia segundo as determinações do mercado internacional, a adequação as determinantes do fluxo de capital, a obediência da periferia aos axiomas do FMI, *a forma de expressão* neoliberal.

Desterritorialização das antigas nacionalidades, reterritorialização xenófoba; desterritorialização das relações sexuais, uma axiomática do “casamento gay” e da “mulher independente”. Desterritorialização do dinheiro, reterritorialização dos fluxos de capital no Estado com suas compras militares e leviatã burocrático. Com efeito, este último é parte fundamental do funcionamento da máquina capitalista.

Para Deleuze e Guattari, o Estado é essencialmente um *aparelho de captura* que funciona no centro do regime capitalista enquanto anti-produção. Absorve os excedentes de mais valia no seu imenso corpo burocrático inserindo a falta onde só há superabundância. É o ponto de efetivação privilegiado das axiomáticas capitalistas, tanto nas suas leis quando na sua programática econômica. Só ele é capaz de realizar o fim supremo do capitalismo que é inserir a falta nos grandes conjuntos, de introduzir a falta onde só há excesso (DELEUZE-GUATTARI, 2011). Por outro lado, direciona o *pensamento* ao impor a produção científica, as condicionalidades do “economicamente viável”, da aplicabilidade técnica de dada descoberta, axiomatizando qualquer descodificação do conhecimento. Prova disso, é que muitos conhecimentos técnicos se mantiveram irrelevantes e esquecidos até a sua inserção em alguma axiomática posterior – aplicação mercadológico ou militar. Se a moeda sem território libera os fluxos, cabe ao Estado reterritorializá-los.

O Estado para os autores não se resume ao estrato histórico da modernidade; trata-se antes de uma forma, de uma máquina de capturar fluxos. Para eles, de forma bastante simplificada, o Estado se constituiu através de uma sobrecodificação desterritorializantedas comunidades territoriais prévias. Ele captura a tribo e a coloca à seu serviço; o clã e a horda devêm funções, engrenagens em uma máquina que os

supera. Os códigos, ou seja, os conjuntos de práticas sociais e de captação de fluxos de cada segmento particular, são engatados em um conjunto maior que remete primeiramente soberano e depois ao corpo pleno do capital.

No início, havia a Terra, o espaço liso, onde não se demarcavam fronteiras, não havia propriedades. Tal espaço não remete a nenhuma métrica, a quantidades abstratas que medem distancias; não há linhas o recortando em países, casas, estradas, canais, direções. O espaço é heterogêneo e não homogeneamente planejado. O Estado começa, com uma desterritorialização sob a Terra; é ele, que através da eleição de um sistema de comparativo, estria a superfície do globo na forma de fazendas, regiões administrativas, províncias. Captura todas as comunidades tribais que o precederam, as unidades territoriais menores, mais simples, formando um Todo que as abrange e as subordina; as tribos devêm peças na engrenagem do Estado. As unidades particulares passam a funcionar segundo um ritmo comum, de forma simultânea e comparada. Neste aspecto, se utiliza da medida comparativa do *estoque*. Nas suas palavras:

...no agenciamento de estoque, a lei é de coexistência espacial,. Ela concerna a exploração simultânea de territórios diferentes, ou bem quando ela é sucessiva, a sucessão dos exercícios se apoia sobre um e só e mesmo território, e no quadro de cada exercício ou exploração, a força de interação serial dá lugar a uma potência de simetria, de reflexão, e de comparação global. (DELEUZE, GUATTARI. 2007).

A partir do momento em que a sedentarização promove a divisão da terra em propriedades rurais, em zonas administrativas, o Estado, detentor do estoque, estabelece padrões comparativos entre as propriedades distintas, a fim de estabelecer a renda que lhes cabe segundo um padrão de produtividade. O mesmo processo se dá através da comparação direta das atividades, formando-se um padrão comparativo do trabalho. Por fim, pelo imposto o Estado engendra a moeda, padrão comparativo abstrato e geral que ele retém como monopólio. O estoque enquanto referencial é fundamental neste aspecto. Esse processo comparativo homogeniza as partes através de padrões; estabelece medida, métricas, que coagulam e retém os fluxos sociais, fazendo-os servir a forma sobrecodificante do Estado.

O Estado, entretanto, não consiste apenas em uma formação político-administrativo-econômica, mas também figura enquanto um paradigma noológico, uma forma do pensamento. A forma- Estado no pensamento constitui uma imagem do pensamento articulada em dois pólos. Imagem do pensamento, pois o pensamento (racional, científico) já se dá capturado na imagem do Estado. Segundo os autores ele “seria por si mesmo conforme a um modelo emprestado do aparelho de Estado, e que lhe fixaria objetivos e caminhos, condutos, canais, órgãos, todo um organon.” (Deleuze e Guattari, 2007). A Razão, na sua concepção clássica, é uma extensão da morfologia de Estado para o pensamento, em um processo que “favorece” a ambos. A forma- estado promove uma hierarquização no pensar, concedendo-o direções fixas, caminhos a percorrer entre dois pontos, finalidades, objetivos. O espaço-mental é estriado na constituição de uma metodologia do pensar-verdadeiro, na cristalização em formas estáveis, nas segmentações arborescentes que remetem sempre a um centro, e por fim, na presença nebulosa da Verdade, que julga fria de seu pedestal inalcançável o que deve permanecer e o que deve ser excluído, o que é válido e o que não é.

Esta imagem possuiria dois pólos, apropriados por Deleuze e Guattari da obra de George Dumézil. Para ele, a soberania teria dois pólos: o do *imperium* e o da república de espíritos livres. Mitra e Varuna, Odin e Tyr, o rei-mágico e o sacerdote jurista. O primeiro pólo corresponde ao Todo, Espírito Absoluto, o universal, o Ser supremo, o mito fundador. O segundo é o do contrato, da organização legislativa, da República dos Espíritos Livres. É a figura do Caolho em contraponto com a do Maneta. Odhin, deus monocular, captura o Lobo através de um olhar mágico, por um laço; e o deus Tyr, o deus da lei, oferece sua mão como garantia ao Lobo de que o laço será desfeito. Odhin o deus Caolho, Tyr o deus Maneta; o poder e a ordem, o Leviatã e o contrato. Ele oferece o exemplo romano de Horácio Clostes, que pela sua deformidade, feiúra, impede com uma olhada que os etruscos invadam Roma; eles montam um cerco, e Mucio Cévola oferece sua mão como garantia que mais valeria um acordo, um pacto, do que a guerra, e assim se encerra o cerco. Nas palavras do autor:

Um ritmo curioso que anima portanto o aparelho de Estado, e é antes de tudo um grande mistério, esse dos Deuses-atadores ou

dos imperadores mágicos, *Caolhos* emitindo de um olho único os signos que capturam, que se lançam à distância. Os reis-juristas são antes *Manetas*, que erguem a única mão como elemento do direito e da técnica, da lei e da ferramenta. Na sucessão de homens de Estado, procure sempre o Caolho e o Maneta, Horácio Cocles e MúcioCévola. ( Deleuze e Guattari, 2007)

Desta forma estas duas “cabeças do Estado” constituem primeiramente, o soberano, a força, a captura, o Absoluto, a Verdade, o Supremo; já no outro pólo, remete aos contratos, a liberdade, a forma jurídica, a lei. Os dois pólos são simbióticos, complementares e há constantes passagens de um ao outro, embricamentos e devires. Na imagem clássica do pensamento, essas duas cabeças interferem constantemente: uma “república dos espíritos cujo príncipe seria a idéia de um Ser supremo” ( Deleuze e Guattari, 2007).O principal lucro do Estado nesta apropriação do pensamento é a produção de um consenso.

Se para o pensamento é interessante apoiar-se no Estado, não é menos interessante para o Estado dilatar-se no pensamento, e dele receber a sanção da forma única, universal (Deleuze e Guattari, 2007). A universalidade do pensamento ergue o Estado a um patamar universal, através da sua associação a uma axiomática universal da razão; o Estado, em um sentido hegeliano, por exemplo, é de fato a máxima realização dos seus cidadãos, da razão e da evolução humana. Esta universalidade (exterioridade) dá ao Estado uma nova força, uma nova extensão de captura; tão bem sucedida que o Estado moderno europeu se tornou a forma política padrão de todo o globo. Já o pensamento, com a forma-Estado, ganha um caminho, um método e uma direção, uma interioridade e consistência próprias. Vê-se nitidamente o que o pensamento ganha com isso: uma grávida de que ele jamais teria por si só, um centro que faz com que todas as coisas, inclusive o Estado, pareçam existir graças à sua eficácia ou sanção própria(Deleuze e Guattari, 2011).Ele se legitima agenciando-se com a idéia de Verdade(*imperium*) , munindo-se do discurso pensar-verdadeiro; a visão acadêmica típica que vê na reflexão intelectual o arranjo do mundo, a luz depois da caverna, a Liberdade no quadro de Delacroix. Produz-se assim, um consenso univerzalizante, de cujo os filósofos e posteriormente, alguns sociólogos, seriam os arautos.

Percebe-se então, a que nível se estende a noologia estatal; uma abordagem do Estado como o faz normalmente a esquerda, supondo-o como centro do poder, como ponto de emanção da coerção, não escapa da sua forma própria, ainda se referindo a centros hierárquicos, relações cumulativa, o progresso. Entretanto, se usarmos Estado no sentido deleuziano, perceberemos que ele não é um agente do poder, mas antes, é um arranjo, uma máquina de coesão e coação. Com efeito, cabe-se agora se perguntar, o que escapa ao Estado, que possibilidades de resistência residem para além da forma- Estado, uma vez estando ela impregnada não só sob a sociedade, mas sob o próprio pensamento. A esquerda tradicional não rompe com ela, antes a reforça; o que nos resta então?

O Estado é com efeito, um *estrato*, e assim possui necessariamente a sua dimensão exterior, o seu fora. *Estratos* na geofilosofia Deleuze-guattariana são “formações históricas, positivities ou empiricidades” (DELEUZE, 2013). O conceito de estrato é um dos mais expressivos do seu pensamento. Pode-se dizer que a pedra angular da sua filosofia da natureza, junto do conceito de rizoma. Um estrato consiste em uma formação articulada que delimita necessariamente um dentro e um fora, que lhe são internos; cada estrato, tem por substrato um outro estrato, em uma espécie de graduação infinita. São recortes de planos de imanência sob o caos, definidores de possibilidades, espaços do pensamento. Cada era tem no conjunto diagramático da sua relação de forças, no composto de mecanismos, técnicas e discursos de poder, um estrato próprio. Em certo sentido, podemos falar que eles tem sua unidade de composição em um agenciamento, em uma pinça dupla que conjuga conteúdo e expressão. Deleuze, na linha de Hjemevl, não supõem que as duas instâncias sejam espelhadamente derivadas ou referenciadas como no esquema saussuriano clássico. Conteúdo e expressão têm sua forma e substância própria, e as suas relações, são co-extensivas e não referenciadas, são mutuamente recíprocas e não mutuamente derivadas. A expressão remete ao enunciável, ao *agenciamento coletivo de enunciação*; o conteúdo remete a materialidade, aos *agenciamentos maquínicos dos corpos*. Nas suas palavras:

Por um lado, ele [ o agenciamento] é agenciamento maquínico dos corpos, de ações e de paixões, mistura dos corpos reagindo

um sobre os outros; por outro lado, agenciamentos coletivos de enunciação, de atos e de enunciados, transformações incorporadas sendo atribuídas aos corpos.(Deleuze,0000)

Assim, o dizível e o falável, consistem em uma dupla pinça que define a natureza de determinado estrato histórico. As duas formações são heterôgeneas, embora inseridas uma na outra; não há correspondência nem isomorfismo, não há causalidade nem simbolização.

A Máquina de Guerra deve ser compreendida assim, como o *fora* do estrato estatal. Ela é simultaneamente um paradigma histórico, político e epistemológico. Segundo François Zourabichvili, a tese da *exterioridade da máquina de guerra* significa, simultaneamente, que o Estado não pode ser concebido sem um fora relacionado, e e que este meio de exterioridade não pode ser reduzido as relações internas, como é o caso das máquinas de guerra feitas sedentárias nas Forças Armadas estatais. É agenciamento social que, por natureza, nunca se fecha sobre uma forma de interioridade. Esse agenciamento é o *nomadismo*: sua forma de expressão é a máquina de guerra, sua forma de conteúdo - a metalurgia. ( ZOURABICHVILLI, 2007)

Ela é irreduzível ao Estado. O Estado em si mesmo não tem uma máquina de guerra (Deleuze e Guattari, 2010); ele prefere o emprego de carcereiros, policiais, a guerreiros procedendo antes por captura, por laço. Ele se apropria da máquina de guerra, na forma da instituição militar, sempre problemática a ele, concebendo-se sempre autônoma frente ao Estado, em maior ou menor grau. Neste sentido, pode-se pensar em Clausewitz, que prescrevia uma captura parcial da guerra na medida dos interesses do Estado; a guerra absoluta por si, livre da racionalidade noológica estatal, é externa ao próprio Estado, sendo parcialmente absorvida por ele e estranha em seu seio.

Os autores argumentam que a máquina de guerra se confirma através da mitologia, dos jogos, da epopéia e do drama. No primeiro sentido, temos Mitra e Varuna em oposição a Indra. São dois deuses da mitologia hindu, correspondentes a dois pólos distintos( noite e dia, sol e lua ) e responsáveis pela manutenção do *rta*, análogo ao *logos* ocidental .Indra por sua vez, é o deus da fúria, oposto tanto a Mitra quanto a Varuna. Enquanto Mitra é o deus dos contratos, e Varuna, o deus da água e do submundo, Indra é a tempestade, é o incontrolável, erupção súbita, a máquina de guerra.

Pelos jogos, observamos as diferenças entre o xadrez e o go. O xadrez é um jogo de corte. O espaço é estriado em quadrados. Os movimentos são fixos obedecendo a uma hierarquia entre peças que possuem uma forma invariável e própria. O jogo se dá em direção à captura do centro, representado na figura do Rei. O jogo de go por sua vez, procede por cercamento, articulando-se em um espaço liso (o espaço das peças é o entrecruzamento das linhas), podendo ser jogado com qualquer coisa em potencial, de feijões a moedas. Suas combinações são mais ricas que as do xadrez, assim como o seu potencial estratégico.

A máquina de guerra é uma invenção dos nômades. Os nômades não são migrantes, não vão de um lugar a outro, mas mantém-se perpetuamente entre-lugares, em um movimento constante. Os nômades funcionam em um vetor de desterritorialização absoluta em relações móveis, sob linhas de fuga e não sob estratos. Funcionam por cercamento, por afetos e revides em um regime de variação contínua. Os seus números são numerantes e não numerados como os do aparelho de Estado; os números são sujeitos ao invés de medidas, heterogêneos no espaço liso ao invés de homogeneizados em quantidades. Ocupam o espaço sem medi-lo, sem estriá-lo. Sua pulsão é rítmica e não harmônica; aritmética e não geométrica. Nas palavras dos autores:

Definimos a 'máquina de guerra' como um agenciamento linear construído sobre linhas de fuga. Nesse sentido, a máquina de guerra não tem, de forma alguma, a guerra como objeto; tem como objeto um espaço muito especial, *espaço liso*, que ela compõe, ocupa e propaga. O *nomadismo* é precisamente essa combinação máquina de guerra-espaço liso (DELEUZE, GUATTARI, 2011)

A guerra não é o objeto da máquina de guerra. Apenas quando se vê amputada da sua potencialidade, quando esbarra na sua trajetória sem rumo nas muralhas da civilização, que a linha de fuga devém linha de morte e a máquina de guerra toma a guerra por objeto. É somente quando é apropriada pelo Estado que, "separada do que pode", ela toma a guerra por objeto: esta muda então de sentido ou de "regime de signos", uma vez que não é mais o mesmo agenciamento; de guerrilha, ela passa a operação militar (DELEUZE, 2011). Por mais que a expressão de vitalidade de determinado agenciamento coletivo pos-

sa vir a torna-se belicoso, apenas na medida em que sua potência, que sua trajetória nômade, é absorvida, que ela torna-se máquina de morte.

No fim, os nômades foram derrotados pela história, tendo sido anexados pela forma-Estado, se sedentarizado como os netos de Gêngis Kahn. Por conta disso, os nômades não possuem uma história, mas apenas uma geografia. (Deleuze e Guattari, 2010). Os espaços lisos das estepes, dos pampas e desertos, até mesmo o do mar, se encontram estriados pelos Estados nacionais, pelo que Bey chama de “ fechamento do mapa”. Entretanto, a tese da máquina de guerra possui ainda um alcance prático; trata-se de uma forma organizacional não comprometida com a forma-Estado, dotada uma potência revolucionaria que escapa a captura imediata dos agenciamentos partidários ou demais axiomáticas. Ao invés de uma terceira vida revolucionaria ou reformista, o projeto da abolição do estado sob condições evolutivas precisas, a máquinas de guerra, segundo Zourambichvilli, permite *precisar as condições* de uma política revolucionária não-bolchevique, sem organização de partido, que disporia ao mesmo tempo de uma ferramenta de análise para fazer face ao perigo de deriva “fascista” próprio das linhas de fuga coletivas. (ZOURABICHVILLI, 2007) . Neste sentido, que podemos entender o fenômeno de zona autônoma temporária como um espaço liso ocupado por uma máquina de guerra, uma possibilidade de resistência na sociedade do controle.

## II - TAZ E A MÁQUINA DE GUERRA

A TAZ assim como a máquina de guerra está mais próxima da maquina abstrata do que do aparelho de Estado. Por máquina abstrata, devemos entender “matérias não formadas”, “funções não formalizadas”, ou seja, aquilo que escapa a estratificação, onde os elementos da dupla pinça conteúdo-expressão, são ainda indiscerníveis. Com efeito, é complicado determinar na TAZ qualquer modo específico de articulação; seu caráter nômade lhe permite grande variabilidade entre os dois. Cada TAZ, compreendendo um caso específico e local, nunca abstraível para um geral. Trata-se de uma tática e não de um programa, não possuindo forma nem substâncias fixas, mas apenas configurações locais. A preocupação de Bey não é a de defender a Taz como o fim da história,

mas sim, de relatar um fenômeno que ocorre agora no mundo real e possui o potencial de refúgio do mundo do “Espetáculo e Simulação.”

Bey é enfático na defesa do levante em oposição a Revolução. Levante( uprising) é o nome dado a revoluções falhas, ou seja, aquelas que não lograram a implantação do seu programa, que foram derrotadas pela história. Para ele, o que se segue nos casos opostos, as revoluções bem-sucedidas, obedece a uma trajetória que vai da “revolução, reação, traição fundação de um Estado mais forte e ainda mais opressivo- a virada da roda, o retorna da história de volta e novamente a sua forma mais elevada.” (BEY, 2010). O levante, o revide, a irrupção súbita, pela sua própria fugacidade e fracasso em torna-se univertalizante, consistem em uma alternativa a essa trajetória. Se é livre apenas no engajamento revolucionário e não no seu *depois*. Entre a luta e a criação de novas correntes, há um interstício de verdadeira libertação.

O levante ao invés da revolução. Com efeito, a última, foi uma apropriação burguesa de um conceito astronômico, a fim de engrandecer a sua própria ascensão do poder. As revoluções “proletárias”, sob o mesmo nome, mantiveram as mesmas teias de dominação, o mesmo modo de produção capitalista, mesmo que através de axiomáticas distintas e operacionalidades variadas. De fato, segundo a profecia marxista, a forma-Estado deveria desaparecer naturalmente – mesmo Lênin defende isso em o Estado e a Revolução - mas o que aconteceu, na União Soviética, por exemplo, foi uma fortificação e expansão do controle do Estado a todas as instâncias da vida. Longe de aboli-lo, ele tornou-se ainda maior. Com efeito, forma-Estado captura aqueles que tentam capturá-las. Atesta isso o destino de toda resistência, o fato de ser em primeiro lugar qualificada como terrorismo ou desestabilização, depois triunfar amargamente, e quando triunfa, passando à forma do Estado: é que ela deriva do *devoir*, do “devoir-revolucionário”, e não se inscreve na história (DELEUZE, 1990).

O caráter temporário TAZ, não lhe permite duração ou estabilidade suficiente para que se possa formar um estrato estatal. Neste sentido podemos compreender a afirmação deleuziana de que não é possível uma esquerda no poder, pois ao assumi-lo comprometer-se-ia necessariamente ao agenciamento-estatal. A triste história do Partido dos Trabalhadores no Brasil, com a transmutação dos antigos revolucionários

em fascicorruptos, atesta essa idéia de Deleuze. Um TAZ não almeja o poder; não espera a revolução que sequer deseje. A sua única ambição é a de se abrir a experimentação de uma liberdade atual e imediata.

Um dos fatores que tornam a TAZ uma estratégia útil nas resistências contemporâneas, é o que Bey chama de “ fechamento dos mapas. “. A forma-Estado, com efeito, dominou todo o globo. Mesmo sociedades que lhe seriam muito estranhas, com o colonialismo e a formação do sistema-mundo se viram obrigadas a ele para sobreviver. Assim sendo, as estrias da desterritorialização estatal estão agora por toda a parte. Não há um espaço anônimo, liso, que não pertence a algum Estado, pessoa ou Companhia. Tirando o gelo liso do ártico, a Terra inteira é propriedade, de instituições ou indivíduos. A Terra se tornou Estado. Mesmo o mar, espaço liso primordial, se encontra estriado pelos entrecruzamentos meridionais das longitudes e latitudes, pela referencia fixa a astros no céu de onde se abstraem linhas que enquadram o movimento.

Entretanto, esse processo de estriamento universal o não deixa de produzir o liso. Há pontos cegos nas estrias, pontos de tensão, possibilidade de escape. A desterritorialização sempre produz o liso e o capitalismo precisa sempre deste novo influxo de forças, deste contato com o *fora*, para se reproduzir. Muitos fluxos escapam, sejam os dos trabalhadores nômades sem lugar nas grandes cidades, sejam as tribos urbanas nômades como os antigos beatniks. O sistema capitalista, no seu ir e vir de desterritorialização e reterritorialização deixa livres certos espaços, que são passíveis de serem ocupados por formações sociais independentes, não hierárquicas e livres da forma-Estado.

Estes espaços tem que se manter invisíveis não podendo ceder a pretensão ( que já representa um paradigma da noologia estatal) de se tornar universal, levando a humanidade inteira a uma nova emancipação. A zona autônoma temporária tem que escapar da diagramação do estrato histórico, não podendo ser inserida em nenhuma visibilidade ou discurso. Nesta indiscernibilidade entre conteúdo e expressão, que a aproxima de uma máquina abstrata, que se encontra a sua efetividade. Nas suas palavras:

As soon as the TAZ is named( represented, mediated) it must vanish, it will vanish, leaving behind it a empty husk, only to

spring up again somewhere else, once again invisible because indefinable in terms of the Spectacle ( BEY, 2001)

Quando o nome se apropria da TAZ, quando uma forma de expressão e de conteúdo lhes é imposta, ela perde seu caráter autônomo. Torna-se um movimento social, uma estrutura já comportada no esquema hierárquico do Estado, na ditadura do significante. A emancipação na era da plena visibilidade exige a ocultação. Em *Imediatismo*, Bey chega a defender mesmo a emergência de sociedades secretas. Muitos grupos já se encontram nesta situação, promovendo encontros secretos entre membros selecionados, para um ritual neopagão ou para alguma atividade ilícita.

Os espaços lisos são determinados por uma cartografia psicopológica. A psico topologia seria uma “ ciência menor” ( em oposição a ciência régia do Estado) uma estratégia de busca pelos pontos soltos das terias coercitivas, tensores, linhas de fuga. Uma estratégia de varredura do espaço a procura de possíveis pontos de efetuação para a TAZ. Psychotopology is ther art of dowsing for potentia TAZ.( BEY, 2001)

Outra força vital da TAZ, análoga a psicotopologia é a tática do “nomadismo psíquico”. Neste ponto, Bey se reporta diretamente a máquina de guerra. Trata-se de um processo criativo, livre, que não acontece nas estrias da Academia nem nas axiomáticas do capital; trata-se de buscar o novo de criar o novo para além das mediações impostas pelo Controle. O psico-nomadismo consiste em uma tática de contemplação e recorte sob os fluxos decodificados pelo capitalismo, antes que sejam capturados pela reterritorialização conseqüente. Trata-se de estabelecer novos recortes no caos, de viver uma erupção criativa, um devir-revolucionario do desejo contra as formas sociais instauradas de Verdade, contra toda a axiologia dos valores de consumo.

Em um sentido nietzschiniano podemos dizer que a morte de Deus não destruiu o seu lugar. O que ocupa o seu lugar agora, ao invés do Bem imutável das alturas, é uma série incessante de bens efêmeros; do fetichismo religioso passamos ao fetichismo de consumo. O psico-nomadismo é uma busca pela libertação do pai, do capital e de deus; é um retorno ao fluxo da vida, a experiência não intermediada do real. É como um “passeio do esquizo” , o flerte com diversas Verdades, a criação que não obedece a moldes ou referências transcendententes, mas

pelo contrário, extrai do caos toda uma potência do novo. Os fluxos feitos livres no capitalismo permitem ao homem contemporâneo um cosmopolitismo sem raízes, ou seja uma visão nômade, não estratificada; no espaço liso todos os pontos do espaço são observados de um lugar só" ( Deleuze, 2011). Podemos, diante de nosso computador, ter acesso a um conjunto infinitamente vasto de informações, passando em segundos de um tratado sobre filosofia persa às últimas notícias sobre alguma cantora pop. Entretanto, a captação desta fluxos na axiomática, em alguma forma de mediação que direcionará o conteúdo a ser procurado e o modo de relação para com ele - ler e não entender, não procurar nada que escape do Espetáculo, não fazer sínteses, mas apenas, sobreposições de conteúdos informacionais- com efeito, suprimem o potencial revolucionário da descodificação generalizada. O psico-nomadismo , o *imediatismo*, deve ir justamente contra isso na procura do real não intermediado, da contemplação lisa do mundo .

Os meios técnicos podem muito bem funcionar como alienantes ou libertadores. Da mesma forma que as ferramentas para os nômades só possuíam sentido em um agenciamento social que definia a sua função-trabalho ou função-arma, a técnica moderna funciona assim; por um lado as redes de comunicação virtual podem ser úteis defesa e dissimulação de uma TAZ , mas isso não significa que elas sejam um meio substitutivo a sua experimentação objetiva. Uma zona autônoma temporária não ocorre exclusivamente na rede, por mais que esta possa lhe ser útil

Imediatismo , "movimento" defendido por ele, consiste justamente em um modo de psico-nomadismo, um direcionamento libertador rumo a formação de TAZ. Toda experiência é *mediada*, seja num nível biológico pela morfologia dos sentidos humanos, seja em um nível social pela *epistheme* de dado estrato histórico. A televisão, o trabalho, a tecnologia, são meios de mediação do real, na qual a experiência imediata, instantânea de dado fenômeno, se vê oculta por um jogo de representação e simulação. Entretanto, há uma gradação do nível de mediação que faz com que " some experiences ( smell,taste..) are less mediated than others( listening to a record, looking into a telescope) ( BEY,2001). O imediatismo deve romper com estas intermediações, axiomáticas identitárias e culturais. Deve procurar o menor grau de

mediação possível, uma relação mais direta com o Real para além do solipsismo consumista. É um movimento político mas também artístico. Uma arte imediatista, por exemplo, seria a *performática*. A performance, com efeito, não se dá no espaço estriado de uma galeria, não tem os caracteres de uma imobilidade permanece e duradoura, não passam por nenhuma mediação material, nenhum suporte como a tela é para pintura. O seu caráter é do simples acontecimento, irrupção imediata, experimentação direta e efêmera. A experiência psico-nomade, assim como a TAZ, possui um aspecto essencialmente lúdico, como um jogo ou uma performance.

Com efeito, uma zona autônoma temporária, é sobretudo, um jogo, um festival. Como as Saturnais, do antigo império romano, como as eclosões do dionisíaco na Grécia arcaica. Basta que pessoas se encontrem e abandonem as estrutura estratificadas do seu meio social, para que ela ocorra. Um jantar pode nos dar muito mais liberdade do que uma guerra revolucionário. Pois através dos jogos, da imersão no lúdico, pode-se sublimar as categorias medidas do real, substituindo-as por outras, nascidas espontaneamente do agenciamento dos jogadores. E seus jogos, sem dúvida, estão mais para o *go* do que para o xadrez; não se trata de regras rígidas em um sistema de representação, mas apenas, em uma busca por um espaço liso onde relações móveis podem ter lugar. Um jogo que se dá sob o caos na procura de novos recortes, de novas agenciamentos para além do nosso atual estrato histórico.

## CONCLUSÃO

A zona autônoma temporária figura, por fim, como uma possibilidade derradeira de libertação das estrias capitalistas. Parece-nos uma alternativa mais viável do que a revolução violenta ou o niilismo pós-moderno; entretanto, o anarquismo de Bey deixa a desejar em múltiplos aspectos. Primeiramente, há um grande individualismo; o indivíduo não só é tomado como mônada ontológica que se “abre” ao fenômeno da TAZ, como igualmente, a sua libertação é a única que conta; o coletivo social é abandonado por conta de sua estreita associação com a alienação capitalista, e desta forma, não importa que a maior parte do mundo mantenha-se sujeita enquanto uma pequena parcela

goza de liberdade em um éden efêmero e criado. Isso possui uma vantagem ao romper com o messianismo marxista e liberal, mas não deixa de se configurar enquanto um “solipsismo de pequenos grupos”.

Também consistem em máquinas de guerra e zonas autônomas temporárias, grupos de simpatia difícil, como organizações neonazistas ou fundamentalistas. Cada zona tem seu conceito de liberdade, sua própria axiologia e regime maquínico. Assim sendo, diversas TAZ não parecerão a alguém com formação humanista, como uma possibilidade de resistência, mas sim, como um castelo de Sade, um delírio coletivo ou uma horda de bárbaros. Não se pode, entretanto, estabelecer juízos sobre uma zona autônoma temporária, pois essa justamente, só se reporta a seus juízos imanentes. Assim mesmo diante do tom apolo-gético de Bey, faz-se necessária certa precaução, pois a indeterminação de conteúdo de uma zona permite qualificar até mesmo algo tão esqui-zóide como a GASH<sup>1</sup>, como um espaço de liberdade temporária. Estamos realmente, diante de uma tática e não de um programa, de uma essência vaga, de um fenômeno difuso, e não de uma essência exata e de um procedimento determinável.

Bey, em alguns momentos chega a sugerir a possibilidade de uma rede global de TAZ, organizadas em um regime horizontal e independente. Não é ingênuo ao ponto de supor aí o fim da história, mas para ele, trata-se de uma possibilidade real em curso. Com efeito, as novas resistências se assemelham muito a zonas autônomas temporárias, e algumas redes nômades mundiais( e locais) podem ser observadas atualmente. O movimento “ Black-block” notável nas manifestações de julho, a parte de sua inspiração anarquista, não possuem uma programática ou hierarquia interna; são um corpo sem cabeça, uma horda, um bando. Quando em contato com o aparelho de Estado, policiais com armas de borracha; vem a guerra. Quando não, apenas festejam em seus acampamentos nômades, entre uma ocupação e outra. O seu regime é o revide, da irrupção súbita; da invisibilidade por detrás da máscara preta, as cavernas subterrâneas de anonimato na rede. E o Estado, possui uma dificuldade epistemológica no trato desta “ ameaça”;

---

<sup>1</sup> GASH é a sigla para o movimento russo dos Arianos Skinheads Gays. Trata-se de um grupo xenófobo de homossexuais, possuidora de conceitos próprios e práticas rituais específicas. Para mais informações, vide entrevista com um dos seus líderes, disponível em [http://www.vice.com/pt\\_br/read/uma-entrevista-com-um-neonazista-gay-russo](http://www.vice.com/pt_br/read/uma-entrevista-com-um-neonazista-gay-russo). Acesso a 18/09/2013.

não percebe os pontos cegos pelos quais se infiltra, não entende que não se trata mais de uma resistência disciplinar, focadas em lideranças e em projetos. Inútil esforço foi prender os organizadores virtuais do grupo; um movimento sem lideranças, sem cabeças, não pode ser decapitado. Por outro lado, sabe-se de certo que esta zona autônoma temporária, como todas as suas congêneres, em breve será destruído pelo Estado, com maior ou menos sutileza; isso, claro, se as suas forças não se exaurirem antes, se os anarquista de preto não se sedimentarem por si mesmo no sedentarismo dos seus lares paternos. Entretanto, esta é a tragédia e a beleza das novas resistências. Elas vêm como o destino, sem causa, sem razão, sem respeito, sem pretexto<sup>2</sup>, e logo se vão, deixando para trás apenas, o breve perfume de sua liberdade.

### REFERÊNCIAS

- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. O Anti-Édipo. Editora 34. São Paulo; 2011.  
\_\_\_\_\_. Mil Platôs I, II e V. Editora 34. São Paulo; 2011.
- GUATTARI, Felix. ROLNIK, Sueli. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Editora 34. São Paulo; 2011
- BEY, Hakim. TAZ: Temporary Autonomous Zone.  
\_\_\_\_\_. Immediatism.
- CASTORIADIS, Cornélio. A instituição imaginária da sociedade.
- ZOURABICHVILLI, François. O vocabulário de Gilles Deleuze.

---

<sup>2</sup> HAUSCH, Luc De. Citado por Gilles Deleuze e Félix Guattari em Mil Platôs V. Editora 34. São Paulo: 2005.

# O espaço e a Biopolítica

**Vivian Fetzner Ritter**  
*UNISINOS*

## INTRODUÇÃO

A relação entre os conceitos de espaço e biopolítica é o objeto deste trabalho, que tem como documento de análise o livro *Segurança, Território, População*, de Michel Foucault, apoiada em artigos de estudiosos do tema.

Apontemos, inicialmente, os significados dos conceitos de espaço, da biopolítica e seus desdobramentos, e como se dá a relação da biopolítica com e no espaço, no universo conceitual de Michel Foucault. O espaço pode ser considerado como campo de verificação dos dispositivos saber-poder e a reflexão a respeito dos espaços dos saberes permite identificar aparente hierarquização e distribuição, que estabelecem inexatas limitações ao exercício do saber, como se este fosse contido por imateriais paredes, cercas e todos os dispositivos de afastamento. De outro lado, o encarceramento inerente aos asilos, hospitais, prisões, ou seja, a refletir sobre o espaço que subtrai, adestra e disciplina, inclui, exclui, inclui excluindo e exclui incluindo. É necessário atentar, ainda, que a partir da reflexão crítica que se inicia na década de 1970, o espaço retoma significado pretérito, espaço de poder, pois, através dele, se desdobram os dispositivos de controle, os esquadrinhamentos e as repartições. Assim, surge o espaço como instrumento de verificação dos dispositivos de saber-poder.

Por biopolítica deve-se entender a arte de governar a vida humana, maneira pela qual, a partir do século XVIII, se procurou racionalizar os problemas colocados para a prática governamental pelos fenômenos próprios de um conjunto de indivíduos: saúde, higiene, natalidade, longevidade, raça, ocupando-se, esta nova forma de poder, da demografia, do urbanismo e da tecnologia, ou seja, de todos os índices com os quais se demonstra a existência de um estado soberano. Na biopolítica há uma relação da vida com o poder, em que se encontram o cuidado com a vida humana e com uma positividade produtiva. Entre os fins desses cuidados está o controle da circulação, que deve propiciar a circulação dentro dos espaços previstos. A eficácia política da soberania encontra-se ligada à qualidade e à intensidade das circulações: das ideias, das vontades e das ordens.

O cuidado com a vida passa a ser objetivo do Estado, que considera produtiva uma população bem cuidada. O inverso não é verdadeiro, pois o Estado não esgota as possibilidades de preservação da vida humana improdutiva. A vida também é conduzida pela norma, que adentra e governa, normalizando-se diante de um direito diferenciado da lei clássica, que oprime e prescreve.

Analisar os mecanismos de poder possibilita entender os efeitos de saber que são produzidos em nossa sociedade pelas lutas, choques e combates que nela se desenrolam, e pelas táticas de poder que são elementos dessa luta. Com os conceitos de biopolítica e espaço, examinamos estas questões nas cidades e em todos os ambientes em que se expressa a linguagem do poder.

## O BIOPODER

O ponto de partida da obra *Segurança, Território, População*<sup>1</sup> é o século XVIII, quando as sociedades ocidentais modernas consideravam o fato biológico fundamental de que o ser humano constitui uma espécie humana, caracterizado por Foucault como biopoder. É necessário, porém, cotejar com a contemporaneidade, algo que, no final, irá nos informar que, apesar de todo o desenvolvimento, não se vislumbra disparidade com o século XXI.

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, Michel. (2008a), *Segurança, território, população*. São Paulo, Martins Fontes.

Do ponto de vista filosófico, o espaço justifica-se com a matriz tridimensional de soberania, disciplina e segurança. Para Foucault, os problemas de espaço são igualmente comuns à soberania, à disciplina e à segurança; à primeira, como algo que se exerce no interior de um território, com a disciplina e a segurança implicando em uma repartição espacial. Ou ainda, “a soberania se exerce nos limites do território, a disciplina sobre o corpo e a segurança sobre o conjunto da população, constituindo-se a lógica da ocupação do espaço pela perspectiva da soberania”.<sup>2</sup> Neste cenário, a disciplina trabalha num espaço vazio, artificial, que vai ser inteiramente construído, enquanto a segurança se apoia em certo número de dados materiais, ou seja, ela vai trabalhar com a disposição do espaço. Vale dizer que enquanto a soberania capitaliza um território e a disciplina arquiteta um espaço, a segurança procura criar um ambiente em função de acontecimentos determinados.

A soberania é algo que se exerce dentro de determinado território: o espaço, meio em que o soberano é o arquiteto, sendo-lhe possível intervir sobre o ambiente. Ao longo do tempo, entretanto, a tecnologia do poder, ou a física do poder, passou a ser compreendida como regulação apoiada, fundamentalmente, na liberdade de cada um, constituindo-se em poder regulador.

Foucault menciona que embora se possa admitir “a existência de soberania sobre um território não povoado, este exercício corresponde geralmente a um desenrolar efetivo, real, cotidiano, indicando certa multiplicidade, seja de sujeitos ou da multiplicidade de um povo”.<sup>3</sup>

Foi no século XVIII que a população deixou de ser vista como uma coleção de súditos de direitos ou de vontades submetidas ao soberano por intermédio de regulamentos, leis e decretos, para ser compreendida como um conjunto de processos a ser administrado a partir do que tem de natural. A relação entre a população e o soberano deixou de estar baseada tão somente na obediência ou na revolta, e passou a ser vista como um fenômeno da natureza, no campo do direito natural.

Representada na figura do homem, a população é o correlato das técnicas de poder e objeto de saber. Se enquanto na soberania prevalecia a noção jurídica de sujeito de direito, no governo, a população elevou a figura humana. A população é, portanto, de acordo

<sup>2</sup> Id., *ibid.*, p. 17.

<sup>3</sup> Id., *ibid.*, p. 16.

com Foucault, de um lado, a espécie humana e, de outro, o que se chama de público.

Noção capital do século XVIII, o público é a população considerada do ponto de vista das suas opiniões, das suas maneiras de fazer, dos seus comportamentos, dos seus hábitos, dos seus temores, dos seus preconceitos, das suas exigências; é aquilo sobre o que se age por meio da educação, das campanhas, dos convencimentos: “[...] tudo o que vai se estender do arraigamento biológico pela espécie à superfície de contato oferecida pelo público”<sup>4</sup>.

Os tipos de governo que prevaleciam no século XVIII seguiam a teoria jurídica do soberano: de um lado o território e, de outro, as pessoas que vivem nesse território. A soberania no direito público não se exercia sobre as coisas, mas sobre um território e, por conseguinte, sobre os súditos que habitavam este território. O território, então, é o próprio fundamento do principado ou da soberania, que deve se encarregar, segundo Foucault,

dos homens, em suas relações, em seus vínculos, em suas imbricações com essas coisas que são as riquezas, os recursos, os meios de subsistência, o território, é claro, em suas fronteiras, com suas qualidades, seu clima, sua sequidão, sua fecundidade. São os homens em suas relações com estas outras coisas que são os costumes, os hábitos, as maneiras de fazer ou de pensar. E, enfim, são os homens em suas relações com estas outras coisas que podem ser os acidentes ou as calamidades, como a fome, as epidemias, a morte<sup>5</sup>.

A passagem de um regime dominado pelas estruturas de soberania a um regime dominado pelas técnicas do governo se faz no século XVIII em torno da população e, por conseguinte, em torno do nascimento da economia política. As cidades passam a ser consideradas espaços de circulação que necessitavam de ordenamento, eliminando o que era perigoso, separando a boa circulação da má, maximizando a boa circulação e diminuindo a má. Naquele contexto, as cidades possuíam quatro funções: a primeira, a higiene, o arejamento; a segunda, a garantia do comércio interior; a terceira, a articulação das ruas com

<sup>4</sup> Id., *ibid.*, p. 98-99.

<sup>5</sup> Id., *ibid.*, p. 128-129.

estradas externas de modo que as mercadorias pudessem chegar ou ser enviadas; e quarta, a vigilância rigorosa das idas e vindas dos sujeitos, garantindo a segurança da população contra mendigos, vagabundos, delinquentes, criminosos, ladrões, assassinos, etc. Tratava-se, portanto, de planejar o acesso ao exterior, essencialmente no tocante ao consumo da cidade e a seu comércio com o mundo exterior. O soberano do território, ao mesmo tempo em que tinha se tornado arquiteto do espaço disciplinado passa então a regular, possibilitar, garantir e assegurar circulações – de pessoas e de mercadorias<sup>6</sup>.

Tais aspectos não devem, entretanto, ser compreendidos como a substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade de disciplina, e mais tarde desta por uma sociedade de governo. Há, de fato, um triângulo – soberania, disciplina e governo – cujo pivô é a população e os mecanismos essenciais são os dispositivos de segurança.

O que caracteriza fundamentalmente a questão da segurança, segundo Foucault, é o dinamismo da circulação em série dos elementos que se deslocam: “a circulação, número x de carroças, de passantes, de ladrões, de miasmas, etc. Série indefinida dos elementos que se produzem [...] e série igualmente indefinida das unidades que se acumulam [...]”<sup>7</sup>. É a gestão dessas séries que só podem ser controladas por uma estimativa de probabilidades que caracteriza essencialmente o mecanismo de segurança.

O espaço próprio da segurança remete a uma sequência de acontecimentos temporais e aleatórios, chamado por Foucault de meio – suporte e elemento de circulação de uma ação, ou seja, aquilo em que se faz a circulação. O meio é, portanto, um conjunto de dados naturais e artificiais – aglomeração de indivíduos, de casas; considerado elemento fundamental da segurança<sup>8</sup>. E complementa:

[...] um dispositivo de segurança só pode funcionar bem se lhe for dada liberdade no sentido moderno que a palavra adquire no século 18: [...] a possibilidade de movimento, de deslocamento, processo de circulação tanto de pessoas como das coisas. Essa liberdade de circulação [...] é uma das dimensões da implantação dos dispositivos de segurança<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Id., *ibid.*, p. 24-25.

<sup>7</sup> Id., *ibid.*, p. 26-27.

<sup>8</sup> Id., *ibid.*, p. 29-30.

<sup>9</sup> Id., *ibid.*, p. 63-64.

A partir da segunda metade do século XVIII o desenvolvimento humano e social foi inscrito na biopolítica, que se refere à gestão estatal da vida. Desde então passou-se a tratar a população como um conjunto de seres vivos e coexistentes, que apresentam características biológicas e patológicas específicas, carentes de regulação.

Segundo Foucault, a população passou a ser considerada peça essencial da força dos Estados; para administrá-la foi imprescindível uma política de saúde capaz de diminuir a mortalidade infantil, de prevenir as epidemias e de baixar a taxa de endemia, intervir nas condições de vida a fim de modificá-la e impor normas que tratassem da alimentação, do habitat e da urbanização das cidades.

### **A BIOPOLÍTICA DO ESPAÇO**

Não há uma compreensão unitária do que seja biopolítica. Sabe-se, contudo, que ela demarca e conjuga o papel que a vida humana vem adquirindo como recurso útil na lógica do governo instrumental das populações, onde encontra espaço e transforma os meios (eficiência e lucratividade) em fins (vida humana). Em outras palavras, a biopolítica trata o cuidado da vida humana como princípio formal da política moderna, cuidando dela quando útil e a abandonando quando inútil.

O desdobramento da vida humana pelos dispositivos de poder a investiu de uma potência até então desconhecida, que lhe permitiu insurgir-se contra os próprios dispositivos que tentavam controlá-la. Os direitos humanos representam o contradiscurso moderno que atua contra os dispositivos de controle, passando o debate sobre a vida humana a ocupar os espaços vazios das utopias políticas passadas. Nesse sentido, a política se torna cada vez mais uma biopolítica, tanto da vida como para a vida.

Enquanto a política da vida administra a vida humana, em que a vida é um meio e a política um fim, a política para a vida traz consigo uma bandeira reivindicativa, tornando-se um fim em si mesma, e a política, um meio para alcançá-la.

O espaço biopolítico trata do controle da circulação do homem enquanto espécie, dos fluxos na relação poder-espaço, visando ao controle da população em suas múltiplas modalidades, cuja técnica é

inerente ao governo moderno da vida humana. O foco da biopolítica, portanto, é gerenciar a liberdade dos espaços, administrando-os para propiciar que as pessoas e mercadorias possam atingir eficiência. Seu ponto alto foi atingido na economia política dos fisiocratas e mercantilistas, porém foi no discurso médico em relação à saúde urbana que se criaram os princípios para administrar e governar a vida humana.

O lado obscuro da biopolítica desemboca na tanatopolítica: a destruição das vidas inúteis em prol do crescimento de vidas melhores, quando o objetivo da biopolítica passa a ser defender a sociedade de vidas indignas de ser vividas e de vidas perigosas (segundo a origem da palavra formulada por Kjellen<sup>10</sup>). O nazismo, os fascismos e vários regimes racistas levaram a suas últimas consequências os princípios da biopolítica organicista<sup>11</sup>.

Em seu lado produtivo, a biopolítica não se preocupa apenas em destruir a vida inútil, mas tornar produtiva a vida útil. Este é o pensamento de Hannah Arendt<sup>12</sup> e de Michel Foucault, que defendem a versatilidade da biopolítica, que não se esgota na tanatopolítica. Foucault vai além ao afirmar que a política tem se voltado cada vez mais para o cuidado da vida humana, tornando-a produtiva ao máximo. O filósofo alerta para as contradições da biopolítica moderna, pois se cuida da vida enquanto ela é útil, associada à produtividade e eficiência, e se abandona a vida quando ela se torna inútil.

Por volta de 1973, deu-se início a uma nova etapa dos estudos biopolíticos, em perspectiva legitimadora e implicativa, os quais tentam aproximar a biologia das teses da filosofia naturalista do comportamento humano, provocando uma “nova” onda de naturalismo filosófico e político. Desde então vêm ocorrendo eventos mundiais,

<sup>10</sup> KJELLEN, Rudolf. (1920), *Grundriss zu einem system der politik*. Paris: Gallimard. O termo “tanatopolítica” foi criado por Kjellen em 1916, e esteve vinculado a uma leitura organicista da sociedade. Essa prática se justificava porque a sociedade era lida em chave biopolítica como um corpo que deve prevenir-se contra os potenciais inimigos que ameaçam a sua existência. A tanatopolítica defende a necessidade da eliminação seletiva das vidas perigosas, dos indivíduos ameaçadores para conservar a segurança do resto dos cidadãos.

<sup>11</sup> RUIZ, Carlos Bartolomé. (2012a), “Genealogia da biopolítica. Legitimações naturalistas e filosofia crítica”. IHU online. Revista do instituto Humanitas Unisinos. São Leopoldo, RS. Disponível em: [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=4308&secao=386](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4308&secao=386). Acesso em: 6 ago. 2012.

<sup>12</sup> ARENDT, Hannah. (2007), *A condição humana*. Trad. de Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro, Forense.

coordenados pela Political Science Association, e publicações de renomados autores, como James Davies, (*Human Nature in Politics*, 1963), Lynton K. Caldwell (*Biopolitics: Science, Ethics and Public Policy*, 1964) e Roger Mascad (*The Nature of Politics*, 1989), cujas obras buscam aferir os princípios reguladores da política a partir de uma suposta lógica evolucionista das espécies.

Mais que isso, a teoria extrapola a lógica individual do corpo para a dinâmica biológica da espécie – a sociedade, uma vez que o comportamento social é um prolongamento do instinto natural. Ao se referir às teses naturalistas, Foucault exprime que a vida é o resultado de um jogo de tensões, criações e forças, não se reduzindo a meras pulsões biológicas. Para ele, história e natureza, vida e política, subjetividade e bios, se entrelaçam e interagem, implicando-se de forma a constituir a singularidade da bios humana, em geral, e cada sujeito histórico em particular.

Estudioso das teorias foucaultianas, Ruiz revela que para Foucault

[...] o biológico emerge de dentro da história, assim como a história está condicionada pela bios [...] a categoria histórica afasta a vida do achatamento naturalista impetrado pelas lógicas biopolíticas contemporâneas. A vida coloca a história como uma exterior que a constitui por dentro no seu modo de ser humano. Por sua vez, a historicidade humaniza a bios, tornando-a historicamente constituída<sup>13</sup>.

A vida humana como verdade e valor está submetida a um processo indefinido de ressignificação histórica. O conceito da vida humana perpassa séculos de reflexões e considerações com multiplicidade de sentidos e valorações. A cada sentido, uma nova perspectiva se abre e um novo significado se lhe acrescenta. Na Modernidade, “o conceito de vida humana foi submetido a uma ruptura ou desvio epistêmico, cujas consequências políticas e éticas ainda estamos por compreender”<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> RUIZ, Castor Bartolomé. (2012b), “A bios humana: paradoxos éticos e políticos da biopolítica”. IHU online. Revista do instituto Humanitas Unisinos. São Leopoldo, RS. Disponível em: [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=4353&secao=388](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4353&secao=388). Acesso em: 8 ago. 2012.

<sup>14</sup> RUIZ, Castor Bartolomé. (2012c), “Objetivação e governo da vida humana. Rupturas arqueogenéticas e filosofia crítica”. IHU online. Revista do Instituto Humanitas Unisinos. São Leopoldo, RS. Disponível em: [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=4374&secao=389](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4374&secao=389). Acesso em: 8 ago. 2012.

## O ESPAÇO QUE LIMITA

No século XVIII e no início do século XIX, a cidade, caracterizada por uma especificidade jurídica e administrativa que a distinguia das demais extensões ou espaços do território, apresentava, em outro aspecto, um encerramento dentro do espaço murado e denso, completamente distinto do campo em todos os aspectos.

Esta situação de fato e de direito, por sua peculiaridade e suas diferenças, agravou-se de modo irreversível a partir do crescimento demográfico e do desenvolvimento do capitalismo, gerando problemas que se revelavam insolúveis com o aumento da população no interior das muralhas e as dificuldades de realização dos intercâmbios econômicos motivados pelo distanciamento, fatores determinantes para produzir um “[...] desencravamento espacial, jurídico, administrativo e econômico”<sup>15</sup>.

Na contemporaneidade não dispomos mais de cidades muradas ou da separação da ordem social em categorias e estamentos; todavia, a sociedade contemporânea é assolada permanentemente por vários problemas derivados do êxodo rural, da precariedade da educação, da saúde e da ausência da perspectiva social, que produzem a morte civil do indivíduo.

A existência de fronteiras serve apenas para apontar o limite de cada estado soberano, mas sem o poder de garantir a linha de fronteira. Cada vez mais, nos dias atuais, é irrelevante qualquer linha divisória: o tráfico de entorpecentes, por exemplo, não respeita nenhuma linha demarcatória de território, circunstância representada pela existência de inúmeros aeroportos clandestinos para aviões de pequeno porte e submarinos artesanais, que transportam a droga a ser vendida livremente pela impossibilidade material de o próprio Estado gerir com a efetividade necessária o território onde exerce sua soberania. Este fenômeno produziu algo impensável no século XVIII: a aproximação de Estados soberanos em um programa de cooperação internacional em que as leis de cada território são relegadas a um segundo plano em detrimento de um objetivo maior, globalizado, vinculado à repressão do tráfico de entorpecentes.

---

<sup>15</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 17.

Em vista disso, é inegável que a evolução tecnológica dos meios de comunicação e transportes, principalmente, suprimiu as barreiras existentes no século XVIII, destinadas ao intercâmbio comercial, pois nos dias de hoje, em menos de 24 horas se pode chegar a qualquer lugar do mundo, efeito característico do encurtamento de fronteiras; isto sem falar na integração digital e no fenômeno da globalização atual, que dissolvem fronteiras com o poder da informação e do capital internacionalizado.

Apesar disso é possível verificar que, na lógica da circulação envolvendo estratégia de higiene, de comércio e de acesso às mercadorias, é fundamental garantir as vigilâncias em um contexto onde os muros não cercam mais as cidades. A biopolítica, em uma era globalizada, supera o contexto das cidades e mesmo do Estado clássico moderno, exigindo novas soluções jurídicas e técnicas, as quais, todavia, desenvolvem-se sobre os mesmos princípios e finalidades da biopolítica pensada por Michel Foucault, antes da atual globalização.

### O ESPAÇO QUE DISCIPLINA

O sistema legal, no qual se integram os mecanismos disciplinares e os dispositivos de segurança, legitima a investigação a respeito dos problemas que motivaram as cidades a alongar seus limites, diversificando seus processos de controle, inclusive disciplinando seus cidadãos, pois imagina-se que o ser humano se adentra, é treinado e escrito pelas circunstâncias como se fosse uma folha em branco a ser preenchida de acordo com os critérios previamente determinados pelo sistema.

Para explicar a questão da técnica disciplinar, Foucault<sup>16</sup> recorre a três exemplos: de um lado, o recolhimento celular (técnica celular); de outro, a exclusão; e, por fim, o esquadramento.

Na primeira hipótese, referindo-se ao recolhimento celular, afirma que a questão se coloca essencialmente sob o prisma da segurança, tendo como pano de fundo a economia, considerando fundamental a relação econômica entre o custo da repressão e o da delinquência. Em suas palavras revela que a técnica celular é empregada no sistema penal comum, onde suscita conflitos e se torna denegridor da condição humana:

---

<sup>16</sup> Id., *ibid.*, p. 12-13.

[...] técnica celular, a detenção em celas, é uma técnica disciplinar. Vocês podem perfeitamente fazer a história dela, que remonta a bem longe. Vocês já a encontram muito empregada na era do jurídico-legal. Encontram-na empregada nos casos de pessoas que têm dívidas, encontram-na empregada, sobretudo, na ordem religiosa<sup>17</sup>.

A questão da segurança é parte da biopolítica. O controle ou o confinamento celular possibilitam máxima racionalidade e concentração de poder; todavia, apesar de justificar-se como busca da segurança do indivíduo, os mecanismos de confinamento transformam-se frequentemente em mecanismos de abuso de poder ou em cenários degradados, que evidenciam a incapacidade do Estado em realizar sua função reeducadora.

O segundo exemplo disciplinar citado por Foucault é a exclusão, dimensionada pelas tecnologias positivas de poder, pelas leis, regulamentos ou conjunto religioso, em que faz menção ao controle ou eliminação dos pobres, dos leprosos, dos pestilentos e daqueles que não podem trabalhar. O sistema de exclusão constitui condição geral para que a vida na sociedade fosse efetivamente conservada segundo os prescritos eugênicos e higienistas de época.

A Idade Clássica, portanto, elaborou o que podemos chamar de uma “arte de governar, precisamente no sentido em que se entendia, nessa época, o “governo” das crianças, o “governo” dos loucos, o “governo” dos pobres E, logo depois, o “governo” dos operários<sup>18</sup>.

A exclusão dos leprosos na Idade Média ocorria mediante um conjunto jurídico que fazia uma divisão entre os que eram leprosos daqueles que não o eram. Já no caso da peste, agia-se de maneira diferente: caracterizada pela disciplina, quadrilhando-se as regiões e as cidades nos interiores das quais ela ocorria, mediante aplicação da quarentena. A varíola exigia a rigorosidade das estatísticas, diferenciando-se das anteriores.

---

<sup>17</sup> Id., *ibid.*, p. 12.

<sup>18</sup> Id., *ibid.*, p. 528.

Foucault acrescenta que os governos modernos passaram a atuar a partir de três dissertativas: a nova ideia de um poder baseado na transferência, na alienação ou na representação da vontade dos indivíduos; o aparelho de Estado instaurado no século XVIII; e, enfim, uma “técnica geral de governo dos homens”, que constituía o “o reverso das estruturas jurídicas e políticas da representação, e a condição de funcionamento e de eficácia desses aparelhos, cuja eficiência consistia na organização disciplinar<sup>19</sup>.

Contracenando com a atualidade, constata-se que para ser considerado normal, o indivíduo deve se enquadrar voluntariamente nos “critérios de normalização exigidos pelas diversas instituições. Caso contrário, a alternativa que lhes resta é a exclusão”, analisa Ruiz<sup>20</sup>.

A normalização surge com o propósito de delimitar os padrões oficiais de comportamento em que os sujeitos devem se enquadrar. Ela é definida por critérios externos aos sujeitos e afins aos interesses das estruturas, constituindo-se de uma técnica biopolítica de governo, expressa pela dita adesão “voluntária”. Assim, os sujeitos que quiserem ser “normais” na sociedade terão que se enquadrar nos critérios de normalização exigidos pelas instituições, cujo dilema (“inclusão normalizadora ou exclusão social”) perpassa a nova relação dos sujeitos com as instituições modernas. Em seu bojo, entretanto, latejam novas formas de autoritarismo que excluem e discriminam.

A biopolítica normaliza as condutas. A norma ocupa os espaços deixados pela lei. A lei impõe, a norma delimita. A lei prescreve, a norma possibilita. A lei não consegue penetrar capilarmente nos espaços da vida. A insuficiência da lei é substituída pela eficiência da norma. A norma opera nas instituições modernas, regulamentando ao mínimo e de forma máxima todas as atividades dos indivíduos. Estes não são obrigados a participar de uma instituição, mas se não quiserem ser excluídos terão que se submeter às normas exigidas. A inclusão exige normalização. A normalização se tornou a técnica de governo eficiente que regula o comportamento dos indivíduos e populações.

Neste contexto, Ruiz expressa em seus apontamentos que “a sociedade substituiu a ação política pela normalização dos sujeitos”, e

<sup>19</sup> Id., *ibid.*, p. 528.

<sup>20</sup> RUIZ. *Op. cit.*, 2012c.

apresenta o pensamento de Arendt, para quem “o objetivo do social é governar normalizando, e normalizar controlando”<sup>21</sup>.

O Estado, portanto, possui o poder de definir um critério sobre o que é excluído e incluído e de aplicar este critério no disciplinamento dos corpos no espaço, fazendo do poder de exclusão uma forma ambivalente de expressão ou exercício da biopolítica. A ambivalência está no fato de que este poder pode incluir (loucos, doentes ou apenados) ou excluir da sociedade.

O terceiro item disciplinar indicado por Foucault é o esquadrinhamento, que também perpassa o sentido da segurança. O conjunto de punições é enquadrado, por um lado, por uma série de vigilâncias, controles e olhares que permitem descobrir a intenção do sujeito.

[...] a mesma lei penal, ainda “não matará”, acompanhada de certo número de punições se for infringida, mas desta vez o conjunto é enquadrado, de um lado, por toda uma série de vigilâncias, controles, olhares, esquadrinhamentos diversos que permitem descobrir, antes mesmo de o ladrão roubar, se ele vai roubar, etc. [...] <sup>22</sup>.

Por outro lado, a punição não se refere apenas ao ato de encarceramento, de enforcamento ou castigo, mas representa a instituição da culpa e da prática de uma série de exercícios, de trabalhos obrigatórios, de moralização e de correção. Em outras palavras, “esquadrinhamento é a vigilância de um lado e a correção de outro”<sup>23</sup>. Do ponto de vista da biopolítica pode-se acrescentar que o esquadrinhamento confere o corpo no espaço ou inscreve o corpo no espaço da fragmentação e aí exerce seu poder disciplinador.

Não se pode olvidar que o próprio desenho dos espaços institucionais, no caso as prisões, contribui para que o sujeito que nele se encontra aja de maneira  $x$  e  $y$ ;  $x$  ou  $y$  e,  $x$  e não  $y$  entre outras tantas variáveis do comportamento humano. O espaço tem o poder de modificar condutas, estimular comportamentos bons ou ruins e, inclusive, pode ser elemento utilizado para justificar porque sujeitos agem de forma  $x$  ou  $y$  em um espaço prisional. Atento aos elementos que constituem este espaço institucional, que não é livre de consequências para

<sup>21</sup> Id., *ibid.*

<sup>22</sup> Id., *ibid.*, p. 7.

<sup>23</sup> Id., *ibid.*, p. 7.

os usuários, são os elementos relacionados à parte administrativa das instituições e, com igual importância, do desenho do espaço físico, a arquitetura das edificações destinadas a armazenar sujeitos afastados da norma de boa conduta.

Todos esses espaços se caracterizam pelas inovadoras técnicas de governo e também por ser espaços produtores de verdades. Cada espaço produziu verdades e discursos sobre os sujeitos e a vida a ponto de produzir os sujeitos desses espaços e o seu modo de vida. O manicômio produziu discursos sobre a loucura, mas também construiu o louco: o padrão de normalidade e a loucura que levou a definir os sujeitos. A prisão criou verdades sobre o criminoso, seu controle e vigilância, ao ponto de induzir um modo de subjetivação pela disciplina do panoptismo. As técnicas de governo se tornaram também modos de subjetivação e espaços criadores de verdades.

O conceito de vida humana, na modernidade, está submetido a uma ruptura ou desvio epistêmico, cujas consequências políticas e éticas ainda estamos por compreender.

### **A LÓGICA DA OCUPAÇÃO DO ESPAÇO PELO VIÉS DA SOBERANIA – ESTUDO DE UMA REALIDADE**

O caleidoscópio foucaultiano remete à exclusão dos leprosos até o fim da Idade Média, quando havia, basicamente, um banimento cruel, expresso nas palavras de Foucault:

[...] que se fazia essencialmente, embora também houvesse outros aspectos, por um conjunto mais uma vez jurídico, de leis, de regulamentos, conjunto religioso também de rituais, que em todo o caso traziam uma divisão de tipo binário entre os que eram leprosos e os que não eram<sup>24</sup>.

Os portadores de hanseníase, pelo perigo que representavam para a saúde pública e diante da inexistência de tratamento, eram retirados de suas casas com o objetivo de evitar a propagação da doença, e confinados, segregados para morrer, longe dos olhos da sociedade. Esta exclusão do espaço envolve uma relação jurídica, o problema do poder soberano e a questão da soberania.

<sup>24</sup> Id., *ibid.*, p. 13.

O leproso, portanto, foi excluído do espaço, do território. Se constituísse família e sobreviesse a prole, o filho era afastado dos pais, integrando, por sua vez, a categoria de excluídos do espaço, mas com outro lugar especialmente construído e destinado para os filhos dos leprosos.

Mesmo com a possibilidade de tratamento, o fato de essas pessoas terem ficado confinadas por um prolongado período de tempo, fez surgir uma nova categoria: a dos sequelados, que apresentam dificuldades para comer sozinhos, para caminhar, sem vínculo familiar pretérito.

As políticas públicas de outrora, seja na forma de asilos, hospitais ou prisões em um único espaço separado no território do Estado, motivando a reflexão a respeito do espaço que subtrai, adestra e disciplina, inclui, exclui, inclui excluindo e exclui incluindo. A hipótese vertente é, em nosso entendimento, uma das formas mais claras para ilustrar o funcionamento da relação da biopolítica com o (e no) espaço.

No caso da peste os procedimentos adotados nos séculos XVII e XVIII, causam uma impressão bem diferente, possuindo finalidade e procedimentos distintos dos adotados no caso da lepra. Foucault lembra que o sistema adotado neste caso era o disciplinar, mediante atitudes como

[...] quadrilhar literalmente as regiões, as cidades no interior das quais existe a peste, com urna regulamentação indicando as pessoas quando podem sair, como, a que horas, o que devem fazer em casa, que tipo de alimentação devem ter, proibindo-lhes este ou aquele tipo de contato, obrigando-as a se apresentar a inspetores, a abrir a casa aos inspetores<sup>25</sup>.

O apestado, ao contrário do leproso, não pode ser excluído do território, pois leva a peste consigo, sendo assim, ele deve ser vigiado. As práticas discursivas construídas em torno da vigilância dos apestados foram, posteriormente, utilizadas para vigiar e disciplinar os trabalhadores nas fábricas, os estudantes nas escolas, dentre outros.

O derradeiro aspecto tem relação direta com as epidemias ou endemias e as campanhas médicas que tentam erradicar os problemas daí derivados, motivando o surgimento de uma nova matriz disciplinar amparada, especialmente, na estatística. Importa saber, no contexto, como menciona Foucault:

<sup>25</sup> Id., *ibid.*, p. 14.

[...] quantas pessoas jovens ou adultas que pegaram a moléstia, quais suas idades, quais as lesões, quais as sequelas, os riscos que se corre a partir da inoculação, a probabilidade de um indivíduo ser apanhado pela doença e quais os efeitos estatísticos sobre a população [...] em suma, todo um problema que já não é o da exclusão, como na lepra, que já não é o da quarentena, como na peste, que vai ser o problema das epidemias e das campanhas médicas por meio das quais se tentam jugular os fenômenos, tanto os epidêmicos quanto os endêmicos<sup>26</sup>.

O que se evidencia nas hipóteses acima mencionadas, é que o Estado e a segurança, além de seus mecanismos próprios, fazem funcionar as velhas estruturas da lei e da disciplina. É a biopolítica, presente na vida histórica, compreendida na intimidade dos conceitos e estratégias do Estado.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reflexão proposta neste texto permite esclarecer os conceitos de Foucault sobre o biopoder e a biopolítica, com pensamentos que nos auxiliam a compreender a contemporaneidade e, igualmente, fenômenos específicos relacionados com a administração da vida humana útil e o governo da vida humana não produtiva, que caracterizam, no entendimento de Foucault, a biopolítica. Numa sociedade disciplinar, o poder age como molde e não através modulações capazes de aperfeiçoamento constante por encarnar dinâmicas flexíveis, não estanques. Uma vez a disciplina agindo em espaços de confinamento, faz, conseqüentemente, com que o controle se ramifique por todo o tecido social. E a biopolítica e seu biopoder, tal como manifestados no espaço correspondente, estendem-se não apenas ao trabalho, à produção de mercadorias ou de serviços, como também através de formas específicas de disciplinamento do espaço.

Diferentemente das “sociedades de soberania”, onde o soberano detém poder de vida e morte sobre seus súditos, nas “sociedades disciplinares” o poder sobre a vida é exercido visando-se preservá-la. E, concomitantemente, o biopoder atua com a finalidade de gerenciar a vida em sua totalidade, moldando-a, organizando-a, vigiando-a de forma a, controladamente, inseri-la na sociedade desenhada.

---

<sup>26</sup> Id., *ibid.*, p. 14.

Foucault apregoa que é nas sociedades de controle, onde o poder se estende por todo o corpo social, que o biopoder vai encontrar sua atuação máxima: “o poder é, dessa forma, expresso como um controle que se estende pelas profundezas da consciência e dos corpos da população e, ao mesmo tempo, através da totalidade das relações sociais”<sup>27</sup>.

O conceito de biopoder permite entenderem-se diversos desenvolvimentos contemporâneos. Os três elementos que são trazidos juntos no conceito de biopoder – conhecimento dos processos vitais; relações de poder que levam os seres humanos, enquanto seres vivos com seu objeto; e os modos de subjetivação através dos quais indivíduos trabalham sobre si mesmos, seres humanos – determinam como suas múltiplas combinações continuam a ser traçadas no espaço e no tempo. As dinâmicas do biopoder devem ser percebidas em seu domínio do espaço, e, neste, nos processos de disciplinamento da circulação, forma com que o espaço se torna histórico e político.

## REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. A condição humana. Trad. de Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2007.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir. História da violência nas prisões. Trad. de Raquel Ramallete. 25. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. Microfísica do poder. São Paulo: Graal, 2007.

\_\_\_\_\_. Segurança, território, população. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

\_\_\_\_\_. Nascimento da biopolítica. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

KJELLEN, Rudolf. Grundriss zu einem system der politik. Paris: Gallimard, 1920.

RUIZ, CastorM.M. Bartolomé. Genealogia da biopolítica. Legitimações naturalistas e filosofia crítica. IHU online – Revista do Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, RS, 2012a. Disponível em: <[http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=4308&secao=386](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4308&secao=386)>. Acesso em: 6 ago. 2012.

\_\_\_\_\_. A bios humana: paradoxos éticos e políticos da biopolítica. IHU online – Revista do Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, RS, 2012b. Disponível em: <[http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=4353&secao=388](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4353&secao=388)>. Acesso em: 8 ago. 2012.

<sup>27</sup> Id., *ibid.*, p. 44.

\_\_\_\_\_.Objetivação e governo da vida humana. Rupturas arqueo-genealógicas e filosofia crítica. IHU online–Revista do instituto Humanitas Unisinos,São Leopoldo, RS, 2012c. Disponível em: <[http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view= article&id=4374&secao=389](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4374&secao=389)>. Acesso em: 8 ago. 2012.

# A crítica de Hans Jonas à cibernética

**Lilian Simone Godoy Fonseca**

*UFVJM – NEPC/UFMG*

## INTRODUÇÃO

Para iniciar nossa exposição, é preciso esclarecer o contexto de tal crítica, que Jonas expõe no texto “A Critique of Cybernetics”, primeiramente publicado em 1953, na *Social Research*, como contraposição ao texto “Behavior, Purpose and Teleology”, escrito pelo engenheiro Julian Bigelow, pelo neurofisiologista Arturo Rosenblueth e pelo matemático Norbert Wiener, divulgado na revista *Philosophy of Science*, em 1943, em que os autores apresentam o resultado de suas conversações para conceber um modelo que fosse capaz de explicar tanto o funcionamento de aparatos técnicos quanto o comportamento dos seres humanos.

Contudo, o alvo da crítica de Jonas, efetivamente, não é só o conceito de cibernética, (como nosso título dá a entender), mas ainda e especialmente ao conceito de fim (*purpose*), tal qual proposto pelo trio de autores no marcante texto supracitado.

A crítica jonasiana - como tentaremos demonstrar – mostra-se consistente, mas, a questão que persiste é: será que ela ainda pode ser considerada pertinente, após todos os avanços alcançados na área de pesquisa e aplicação da cibernética, desde então?

Para abordar o tema proposto e enfrentar a questão levantada, nosso percurso foi dividido em três momentos: 1. Os conceitos de ci-

bernética e fim (*purpose*) segundo Bigelow, Rosenblueth e Wiener, 2. A crítica de Jonas a tais conceitos e 3. A crítica jonasiana, no contexto atual. Porém, em função do limite de tempo, no contexto do XVI Encontro da ANPOF, foram apresentados apenas os dois primeiros momentos e a exposição integral deixada para uma outra ocasião. Para finalizar a exposição, foram propostas algumas breves considerações que, todavia, não são ainda as reflexões finais.

### 1. OS CONCEITOS DE CIBERNÉTICA E FIM SEGUNDO BIGELOW, ROSENBLUETH E WIENER

Embora o termo já fosse empregado, a cibernética surge efetivamente, enquanto a ciência específica que será aqui abordada, em 1948, com a publicação do trabalho «Cibernética ou regulação e Comunicação no animal e na máquina», do matemático americano Norbert Wiener. Mas, de fato, o termo *cibernética* já havia sido utilizado em momentos anteriores, em diferentes contextos e por autores bem conhecidos.

Seguindo a cronologia, ao que consta, Platão foi o primeiro a fazer uso da palavra «cibernética», ou melhor, o termo grego *kubernêtes*, cujo significado era equivalente a piloto, ou seja, aquele que dirige ou conduz uma nau, visando, assim, designar a *téchne* da pilotagem e, metaforicamente, a arte de guiar, dirigir, conduzir os homens.

Muitos séculos depois, o termo foi empregado pelo célebre físico francês André-Marie Ampère (1775-1836) para designar a ciência dos meios de governo capaz de assegurar aos cidadãos o usufruto pleno dos benefícios mundanos.

Após algumas dezenas de anos, o físico britânico James Clerk Maxwell (1831-1879) empregou o termo cibernética para denominar os estudos dos mecanismos de repetição.

Assim, efetivamente, coube a Norbert Wiener o estabelecimento da cibernética, no sentido atual que se confere ao termo, enquanto ciência da teoria da regulação e da comunicação, tanto na máquina quanto no animal.

No texto de 1943, escrito com a colaboração de Rosenblueth e Bigelow, o foco, portanto, não é ainda a cibernética propriamente dita, mas a análise de três conceitos que intitulam o artigo e, seguramente,

constituirão a base da nova ciência. Destarte, eles abordam os conceitos de *behavior* (comportamento), *purpose* (propósito, intenção) e *teleology* (teleologia), adotando, de saída, o método behaviorista (comportamental) em detrimento do método funcional. Tal escolha, como se verá, não é sem consequências.

Para estabelecer os três conceitos no interior de tal perspectiva, os autores se servem de outros de uso mais corrente. A começar pelos conceitos de *output* e *input*. Definindo *output* como “(any) toda e qualquer mudança produzida no ambiente pelo objeto” e *input* como “(any) todo e qualquer evento externo ao objeto que o modifica de algum modo” (R., W. e B. p. 1) Assim, para simplificar, pode-se afirmar que *output* é um fenômeno que se dá de dentro para fora e o *input* de fora para dentro.

Mas, como a perspectiva adotada é a do método behaviorista, que se ocupa somente do que é observável, os autores propõem examinar apenas o *output* do objeto e suas relações visíveis com o *input*, desconsiderando a estrutura específica e a organização intrínseca do objeto. É precisamente tal opção, de desconsiderar a estruturação interna do objeto, que marca a distinção entre os métodos behaviorista e funcionalista, uma vez que este, diversamente daquele, tem como objetivo principal conhecer “a organização intrínseca do objeto estudado, sua estrutura e propriedades” (*Ibidem.*), tomando a relação entre objeto e ambiente como relativamente incidental.

De tal perspectiva, os autores extraem o primeiro dos três conceitos focalizados. Chegamos, então, a um amplo conceito de *behavior* (comportamento), que vem a ser: toda e qualquer modificação de um objeto (entidade) em relação a seu meio, enfatizando o *output* e considerando o *input* “mínimo, remoto ou irrelevante”. (*Ibidem.*)

Por conseguinte, “toda e qualquer mudança de um objeto detectável (observável) externamente pode ser denominada como um comportamento.” (*Ibidem.*) Estabelecido de modo tão amplo, o conceito seria de pouca utilidade, necessitando ser mais bem delimitado com o auxílio de adjetivos adequados. Assim, os autores buscam classificar o comportamento a partir das mudanças de energia envolvidas.

Eles sugerem, então, uma bem articulada classificação de comportamento, com base em cinco sucessivas subdivisões<sup>1</sup>. Donde, o

<sup>1</sup> Das quais veremos aqui apenas as três primeiras, para não delongar demais nossa exposição.

comportamento pode ser dito inicialmente: *passivo* (quando o objeto não é a fonte da mudança observada) ou *ativo* (quando o objeto é a fonte da mudança observada). Este último, por sua vez, pode ser subdividido em dois: *purposeless* (ou aleatório) que *não* está dirigido à realização de um fim, propósito ou objetivo e o *purposeful* (ou proposital) que *está* dirigido à realização de um fim, propósito ou objetivo.

Curiosamente, os autores afirmam que na base do segundo conceito que intitula o artigo, ou seja, o conceito de *purpose*<sup>2</sup>, extraído da segunda categoria dos comportamentos (o *purposeful*), está “a consciência de uma atividade voluntária” o que, segundo entendem, “não é matéria de uma interpretação arbitrária, mas um fato psicológico”<sup>3</sup>. (*Ibidem.*) O trio esclarece, porém, que, quando realizamos uma ação voluntária o que escolhemos voluntariamente é um propósito específico e não um movimento específico. Exemplo: levar um copo d’água até a boca.

Eles comentam ainda que frequentemente se afirma que toda máquina é *purposeful*, isto é, dirigida à realização de um determinado fim ou propósito. Algo do que discordam, dando como exemplos instrumentos como a roleta, o relógio e a arma. Todos esses objetos foram criados para determinada função, mas podem ter um desempenho que, embora ordenado, nem sempre é proposital.

Há, porém, algumas máquinas que, de fato, seriam intrinsecamente *purposeful*. O termo servomecanismo designa, precisamente, este tipo de artefatos. Eles apontam, então, um tipo de instrumento: o torpedo teleguiado (caça-alvo), que consideram estar entre aqueles que podem ser ditos, sim, intrinsecamente dotados de um propósito.<sup>4</sup>

A seguir, eles apresentam a terceira subdivisão da classificação do comportamento e, com isso, o terceiro e último conceito que aparece no título. Pois, segundo entendem, o comportamento *ativo* e *purposeful* (proposital) pode ser subdividido em: *não teleológico*, também denominado de *não feed-back* e o *teleológico*, também denominado de *feed-back*.

<sup>2</sup> Que estamos traduzindo aqui por *propósito*, o que não expressa a riqueza semântica do termo inglês que pode significar: propósito, intenção, objetivo, fim, meta, decisão, resolução, desígnio, etc.

<sup>3</sup> O curioso aqui é o fato de eles afirmarem a *consciência* como um fato psicológico, algo que escapa ao método behaviorista adotado, por não ser algo nitidamente *observável*.

<sup>4</sup> Veremos que Jonas questionará, inclusive, esse exemplo dos autores.

Eles esclarecem que o termo *feed-back* é usado na engenharia com dois diferentes significados. O primeiro, mais amplo, implica que certa energia *output* de um aparato ou máquina retorna como *input*. Exemplo: um amplificador elétrico com *feed-back*. Esse é um tipo de *feed-back* positivo, pois, a “fração do *output* que retorna ao objeto tem o mesmo sinal que o do *input* original.” (R., W. e B. p. 2) Isso significa que o “*feed-back* positivo acrescenta aos sinais *input*, não os corrige.” (*Ibidem.*)

Já o segundo sentido, mais restrito, significa “que o comportamento de um objeto é controlado por uma margem de erro em que o objeto se encontra num dado momento, com referência a um objetivo relativamente específico. O *feed-back* é, então, negativo, isto é, os sinais do objetivo são usados para restringir *outputs* que, de outro modo, iriam além dele [do objetivo].” (*Ibidem.*)

É nesse segundo sentido que o termo *feed-back* é empregado pelos autores. Eles acrescentam ainda que todo comportamento *purposeful* exigirá *feed-back* negativo.

Após termos visto, ainda que brevemente, as definições propostas por Rosenblueth, Wiener e Bigelow para os conceitos: comportamento, propósito e teleologia, com especial atenção aos dois primeiros, podemos passar à segunda parte de nossa exposição, onde veremos...

## 2. A crítica de Jonas aos conceitos de cibernética e fim de Bigelow, Rosenblueth e Wiener

No texto de 1953, “A Critique of Cybernetics”, para iniciar sua avaliação, Jonas apresenta uma breve retrospectiva dos momentos que tornaram possível o surgimento da nova ciência, começando pela invenção do mecanismo de autorregulação da máquina a vapor de James Watt, em 1782. Jonas ressalta a “beleza” dessa autorregulação e acrescenta que ela se dá por meio de um *feed-back* negativo, precisamente aquele que acabamos de ver na parte anterior.

Jonas menciona, a seguir, a teorização de tal mecanismo feita por James Clerk Maxwell, em 1868, ou seja, 86 anos depois, num artigo apresentado na Royal Society com o título “On Governors” (“Sobre reguladores”). Somente após 80 anos, em 1948, Norbert Wiener, matemático do MIT, publicará o livro *Cybernetics: Or Control and Communi-*

*tion in the Animal and the Machine*, lançando as bases da cibernética. As consequências de tal publicação, afirma Jonas, jamais teriam sido imaginadas por Watt.

Dos mecanismos para autorregular um motor, projetados por Watt, chegamos, graças à moderna tecnologia de comunicação, a dispositivos capazes de pilotar automaticamente aeronaves, de realizar operações complexas, substituindo não apenas os movimentos humanos, mas algumas tarefas que envolvem a percepção e a decisão. Tais servomecanismos vão desde termostatos, a sistemas de correção para navios e aeronaves, controladores automáticos de artilharia antiaérea, os torpedos teleguiados, os computadores e as centrais telefônicas automáticas. Em todos esses exemplos, Jonas chama a atenção para o relevante papel desempenhado pelo *feed-back*.

Ele reconhece a importância e pertinência de se buscar uma teoria unificada para “os princípios comuns implicados nestes diferentes dispositivos e os problemas que ele levantam” (PhV. p. 121) e a legitimidade de que tal teoria aspirasse “uma autonomia e alcance suficientes para merecer o nome de ciência nova” (*Ibidem.*). Se tais fossem as únicas metas da cibernética, assevera Jonas, não haveria razões para o filósofo criticar.

Porém, ele constata que a cibernética não é tão inocente quanto faz parecer. A questão chave reside na tendência (presente no ser humano e que ela explora) de se fazer analogias entre homens e máquinas. Jonas menciona o uso dúbio feito de termos, em princípio, destinados a designar funções humanas, para se qualificar atividades de máquinas e vice-versa. E, segundo ele, “o uso de uma terminologia intencionalmente ambígua e metafórica facilita a transferência nos dois sentidos entre o artefato e aquele que o fabrica.” (*Ibidem.*)

Se antes se podia confiar à imaginação do escritor o uso de tais analogias, agora, após o rápido crescimento da cibernética, enquanto ciência independente, tal uso deixou de ser puramente metafórico, pois, surgiram “explicações cibernéticas do comportamento humano, dos processos de pensamento e dos organismos socioculturais.” (*Ibidem.*) Exatamente aí reside a raiz do problema, que Jonas considera passível de uma séria crítica filosófica.

Descartes propôs a analogia do corpo como um mecanismo, mas com a cibernética “pela primeira vez, se oferece um modelo mecani-

cista que, assim se declara, se aplica tanto aos fenômenos materiais e mentais, não somente de maneira equivalente, mas idêntica". (*Ibidem*)

Jonas não ignora a importância filosófica de uma teoria unificada, ou ao menos um modelo conceitual unificado, que fosse capaz de explicar a realidade. Mas ele se preocupa com as implicações dessa nova disciplina, razão pela qual ele se propõe a apontar-lhe uma crítica. Dos três conceitos principais que poderiam ser o seu alvo: "teleologia", "informação" e "mente" (ou "espírito"), ele opta por se concentrar no primeiro. Logo, sua crítica se volta, sobretudo, ao "conceito cibernético de fim (*purpose*) e teleologia" (PhV p. 122), por ser o mais fundamental para o conjunto do argumento da cibernética que aspira, através dele, superar o antigo dualismo, corpo / alma. Jonas pretende demonstrar, porém, que tal objetivo não é alcançado, pois, a solução proposta pela cibernética é falaciosa e com base num equivoco terminológico.

Na parte seguinte, Jonas examina detidamente um exemplo de Rosenblueth, Wiener e Bigelow em que propõem a analogia entre um defeito numa máquina e um distúrbio neurológico numa pessoa. Nos dois casos, em função dos problemas apontados, objetivos simples, como acertar um alvo e levar o copo de água à boca, não serão alcançados satisfatoriamente. Os autores veem aí uma semelhança evidente. Jonas, porém, questiona tal semelhança, pois, no caso da máquina não há, da parte dela, a vontade de executar tal tarefa, enquanto no caso da pessoa, pode haver. E mesmo buscando coordenar todos os movimentos para realizar tal fim, ela não consegue, o que a faz experimentar um sentimento de tristeza e frustração. Algo semelhante não acontece com a máquina, que não conhece nem alegria nem tristeza.

A partir daí, Jonas se detém no exame do conceito de fim, tal qual utilizado pelos autores no texto, buscando em Aristóteles a distinção entre o fim (término) e o fim (objetivo) de uma ação. O trio de autores não leva em conta tal distinção, fazendo assim, segundo Jonas, algumas confusões ao utilizarem o conceito. Ele examina ainda algumas imprecisões na classificação dos comportamentos, mas, se volta, novamente, para o uso que fazem do termo fim, muitas vezes, no sentido de término e não de propósito ou objetivo. Daí, ele constata: "Ao que parece, uma vez que se abandona o sentido original do 'fim' (*purpose*) enquanto *propositum*, (...) somos reduzidos à necessidade de reconhe-

cer um fim (*purpose*) a toda ação – privando, por isso mesmo, a definição de toda sua força.” (PhV p. 125)

O principal alvo da crítica jonasiana será, porém, o exemplo do torpedo dotado de um dispositivo para perseguir o seu alvo, usado pelos autores para apresentar uma máquina *purposeful* (dotada de um fim). Jonas nos alerta a não nos deixar levar pelas palavras que sugerem que é o torpedo *quem* caça, persegue e altera a sua rota para alcançar o “seu” alvo. Quando na verdade, todo movimento é determinado pela ação programada que o controla. Assim, ele põe em xeque a própria definição dos autores de comportamento teleológico, questionando se o fato de um dispositivo ser capaz de executar uma tarefa voltada a um fim é o mesmo que constituir o próprio fim.

Ele continua a análise desse exemplo e examina a situação em que um torpedo acerta o seu alvo e se diz que “sua ação foi coroada de sucesso”. Obviamente, aqui, se introduz um elemento da avaliação humana na descrição, o que não passa de um traço de antropomorfismo, tantas vezes combatido em nome da “objetividade” da ciência. Além disso, ele questiona qual parte do torpedo “encarna a finalidade”? (PhV p. 127)

Sua resposta é a de que, ao que parece, para a cibernética, a finalidade está em todo o dispositivo. Se assim é, cabe indagar se o torpedo é um “todo” com “uma identidade ou uma ipseidade que possa ser dita o portador do fim (*purpose*), que possa ser dita ser o sujeito da ação e o tomador de decisões”. (PhV p. 128)

Parece claro que a resposta a todo esse questionamento é negativa. Pois, é sabido que o torpedo realiza uma ação para a qual foi programado e da qual não pode se esquivar. Ele pode, eventualmente, falhar por razões de ordem técnica, mas não, simplesmente, deixar de executar uma ação para a qual foi construído e programado.

Ele compara, a seguir, o torpedo com um piloto que cumpre ordens e conclui que, do ponto de vista do comandante, o torpedo e o piloto não passam de servomecanismos controláveis sob seu comando, independentemente se possuem seu próprio fim ou não.

Sobre isso, à frente, Jonas faz dois interessantes comentários, o primeiro, de que: “o comportamento final (*purposive*) requer a presença de um fim (*purpose*). Tal enunciado não é uma simples tautologia,

pois a cibernética é uma tentativa de explicar o comportamento final sem recurso a um fim, tanto quanto o behaviorismo é uma tentativa de psicologia sem “psique”, e a biologia mecanicista uma descrição dos processos orgânicos sem ‘vida’.” (PhV p. 130)

E o segundo, complementar ao primeiro, diz respeito ao fato de que se o fim (que conta) é o do comandante (não do torpedo ou do piloto), trata-se de um fim *extrínseco ao sistema*. Sem o qual, o torpedo seria inteiramente desprovido de fim, e o piloto poderia realizar uma ação inteiramente diferente da determinada por seu comandante.

Jonas ressalta a visão antropomórfica que faz, aqui, equivaler homem e máquina e a ironia no fato de que os próprios cientistas condenaram o antropomorfismo e agora “são os mais liberais quando se trata de dotar as máquinas de traços similares aos dos homens” (PhV p. 132). Para ele, a verdadeira intenção, por trás dessa “liberalidade”, parece ser a de estabelecer o homem, de forma segura, no reino da máquina.

Porém, ele adverte que: “toda a doutrina cibernética do comportamento teleológico é redutível a uma confusão entre ‘servir um fim (*purpose*)’ e ‘ter um fim (*purpose*)’”. (*Ibidem.*) Além disso, segundo pensa, tal “confusão semântica não explica o fenômeno; ela serve somente para fazer o diagnóstico”. (PhV p. 133)

Jonas destaca que o comandante vê o seu subordinado como um robô, mas não a si próprio. Também o teórico da cibernética compreende toda a realidade em termos cibernéticos, exceto o seu próprio comportamento, pensamento e finalidades. Por isso, segundo Jonas, estaríamos diante de uma “teorização esquizofrênica”. (PhV p. 134)

E embora reconheça certo mérito na cibernética, ele não a considera ingênua, pois, “desde o começo ela pretendeu o estatuto de uma teoria unificada do mecanismo, do organismo, do sistema nervoso, da sociedade, da cultura e da mente (espírito); e por seu emprego sugestivo dos termos comportamento, fim (*purpose*), meta (*goal*), informação, memória, decisão, aprendizagem, iniciativa e pensamento, ela inflacionou tanto suas definições, inicialmente modestas, que o uso que daí resultou equivale apenas a um engodo verbal.” (PhV p. 135)

Deste modo, para concluir sua crítica, Jonas se volta para um dos âmbitos que a cibernética procura explicar, precisamente, o *biológico*,

por ser o tema com o qual vinha se ocupando já há algum tempo, sobretudo, no momento em que escreve o artigo.

O ponto de partida de Jonas, aqui, é o mesmo que serve de base à sua *Biologia filosófica*, a constatação de que “as coisas vivas são criaturas de necessidade. Somente as coisas vivas têm necessidade e agem por necessidade. A necessidade é fundada, por sua vez, sobre a necessidade do renovamento contínuo de si pelo organismo graças ao processo metabólico e sobre o desejo elementar do organismo de se perpetuar ainda que de maneira precária.” (*Ibidem.*)

Essa dimensão intrínseca aos organismos vivos é inteiramente desconsiderada pela cibernética. E de fato, segundo Jonas: “o modelo cibernético reduz a natureza animal aos dois termos da faculdade de sentir e da motricidade, enquanto ela é constituída pela tríade percepção, motricidade e emoção.” (*Ibidem.*)

Sendo essa última a mais fundamental por atuar, mesmo no nível pré-animal indiferenciado, como o impulso que conduz a bom termo o metabolismo, responsável pela própria manutenção do organismo. O que é diferente da máquina que pode funcionar ou estar em repouso, sem ameaçar sua própria existência. Ou seja, a máquina não possui nada parecido com o “instinto de auto-conservação”. (*Ibidem.*)

Na perspectiva da cibernética, tanto o organismo, quanto a sociedade não passam de “uma rede de comunicação para a transmissão, troca e compartilhamento de informação”. (PhV p. 136) Jonas, porém, repreende: “Jamais se propôs noção mais vazia da sociedade.” (*Ibidem.*) E considera que até mesmo a visão do “velho Hobbes” era mais sensata, pois, levava em conta a dimensão verdadeiramente humana do medo, que teria impulsionado os homens a se reunir em sociedade como forma de evitar um mal e perseguir um bem (comum): a conservação da vida.

Jonas finaliza seu artigo afirmando que “sem o conceito de bem, não se pode sequer começar a abordar o tema do comportamento, seja individual ou social a ação intencional é dirigida para um bem. (...) No caso do homem, este bem pode ser, [embora] num sentido muito diferente daquele da cibernética, *in-formação*.” (*Ibidem.*)

### 3. A crítica jonasiana no contexto atual (PRIMEIROS APONTAMENTOS)<sup>5</sup>

Embora passados mais de cinco décadas, a crítica que Jonas endereçou à cibernética parece ainda produzir audíveis ecos. Para citar apenas um e bem próximo temporalmente, cabe mencionar um interessante texto apresentado pelo colega da UFU o Prof. Jairo Dias Carvalho, num evento promovido pelo NEPC/UFMG em setembro desse ano, intitulado precisamente, “Sistema cibernético e sistema biótico: duas visões da relação máquina e organismo”, em que ele mostra, de forma minuciosa, as semelhanças e as diferenças incontornáveis entre as formas vivas e os mecanismos.

Jonas concordaria em gênero, número e grau com as colocações que são ali feitas. O autor demonstra, com vários elementos baseados nos mais recentes estudos em ambos os campos, que não se pode, sem mais, considerar que máquinas e organismos têm o mesmo *modus operandi*, ignorando o que cada um tem de específico. A principal diferença, no entanto, é (assim como indicava Jonas), o fato de os organismos, enquanto sistemas bióticos, terem como principal objetivo utilizar a informação que provém do meio exterior (metabolismo) para replicar-se e propagar sua auto-organização. Esse traço não pode ser encontrado em nenhuma máquina (até o momento) conhecida.

#### (PRIMEIRAS) CONSIDERAÇÕES FINAIS<sup>6</sup>

Para encerrar a exposição, cabe fazer algumas breves considerações acerca da cibernética e da crítica que Jonas a ela endereça. Começando pelo ponto de partida de Bigelow, Rosenblueth e Wiener, pode-se conceder a eles certa razão quando destacam, com base nos conceitos de *output e input*, a relação (ou inter/ação) entre objeto e ambiente. O pressuposto é bastante consistente.

O problema começa, porém, quando optam pelo método behaviorista que, em nome de uma suposta “objetividade”, se atém apenas

<sup>5</sup> Como se disse na Introdução, toda essa terceira parte será melhor desenvolvida para uma posterior publicação, mantendo-se, aqui, o texto apresentado no GT Hans Jonas no dia 28/10/2014.

<sup>6</sup> As Considerações finais serão inseridas na versão completa do texto em publicação posterior.

ao que é observável, rejeitando toda a interioridade envolvida no processo. Tal reducionismo, especialmente, no caso humano, elimina toda a subjetividade, o que impossibilita toda e qualquer real reflexão.

Isso sugere que a analogia proposta pela cibernética, ainda que pretendendo ser uma teoria unificada, é apenas parcialmente pertinente, tanto na esfera individual, quanto social. Pois, se a subjetividade não é reconhecida, muito menos será a inter/subjetividade que pressupõe a *comunicação*, que mais que mera troca de informação é uma *inter-ação* entre sujeitos num determinado ambiente comum.

Esse aspecto, porém, a cibernética perde de vista ao tentar aproximar demais organismos/homens/sociedades e máquinas. Há traços comuns? Sem dúvida que sim, mas há também diferenças que não podem ser ignoradas em nome de nenhuma teorização. Ao se identificar demais, especialmente, homens e máquinas, caberia perguntar: o que exatamente se ganha e o que necessariamente se perde? Os ganhos, se é que existem, podem ser contabilizados, talvez, pela capacidade de se explicar com teorias mais simples, fenômenos complexos (o próprio homem e a sociedade). Mas o que se perde, talvez, seja ainda mais significativo, pois, essa mesma simplificação reduz o homem à condição de máquina, de coisa. E para não evitar o antropomorfismo e cair no antropocentrismo, cabe recorrer ao humanismo, que ainda continua sendo uma posição defensável, sobretudo contra as tentativas totalitárias de coisificar o homem.

Para ilustrar e concluir, por ora, nossa exposição caberia lembrar um pequeno trecho do famoso discurso de Charles Chaplin no seu imortal “O grande Ditador” (1940), onde ele nos emociona ao dizer:

*“(...) A máquina, que produz abundância, tem-nos deixado em penúria. Nossos conhecimentos fizeram-nos céticos; nossa inteligência, empedernidos e cruéis. Pensamos em demasia e sentimos bem pouco. Mais do que de máquinas, precisamos de humanidade. Mais do que de inteligência, precisamos de afeição e doçura. (...) Não sois máquina! Homens é que sois! (...) Vós, o povo, tendes o poder – o poder de criar máquinas. O poder de criar felicidade!” (Chaplin, 1940).*

## REFERÊNCIAS

BIGELOW, Julian; ROSENBLUETH, Arturo & WIENER, Norbert. "Behavior, Purpose and Teleology". In: *Philosophy of Science*, 10(1943), S. 18–24. Disponível em: [http://courses.media.mit.edu/2004spring/mas966/rosenblueth\\_1943.pdf](http://courses.media.mit.edu/2004spring/mas966/rosenblueth_1943.pdf). Acesso em 14/09/2014.

JONAS, Hans. "Cybernetique et fin : une critique". In *Le phénomène de la vie – vers une biologie philosophique*. Bruxelles: De Boeoc & Larcier, 2001. pp. 119-136.

\_\_\_\_\_. "História da Cibernética". Disponível em: [http://www.citi.pt/educacao\\_final/trab\\_final\\_inteligencia\\_artificial/historia\\_da\\_cibernetica.html](http://www.citi.pt/educacao_final/trab_final_inteligencia_artificial/historia_da_cibernetica.html). Acesso em 16/09/2014.

# A questão da técnica em Hans Jonas

**Marco César de Souza Melo**

*Universidade Estadual do Ceará – UECE*

Em *Técnica Medicina e Ética*, Jonas assevera que o fazer técnico é uma atividade inerente à vida humana, desenvolvida pela criatividade e aplicada no atendimento das diferentes demandas com as quais o indivíduo se depara no cotidiano. Nesse sentido, ela é uma dimensão instrumental do homem e realiza a função de promover a vida através da manutenção das necessidades essenciais dos indivíduos.

[...] o conceito de técnica, grosseiramente descrito, denomina o uso de ferramentas e dispositivos artificiais para o trato da vida, junto com sua invenção originária, fabricação repetitiva, contínua melhora e ocasionalmente também adição ao arsenal existente (JONAS, 1997, p. 16).

Esta capacidade instrumental pode manter-se inerte ou progredir dependendo da disposição inventiva do sujeito e das vicissitudes que lhe impõe a dinâmica da vida. É possível criar novos métodos para realizar atividades, bem como produzir diferentes instrumentos que se aplicam a um mesmo fim, cada um à sua maneira específica. É possível ainda, acrescentar novos conteúdos à base instrumental primária. Isso evidencia o caráter múltiplo e ilimitado do saber fazer humano. A estas características pode-se acrescentar ainda, um caráter contingencial espacial, pois as próprias condições nas quais os indivíduos

encontram-se inseridos exigem a criação de ferramentas e métodos específicos para intervenção no meio.

Mesmo que o ambiente apresente fatores que dificultam o acesso humano aos seus recursos, o indivíduo é capaz de superar muitas barreiras pela criação de meios técnicos adaptados. Assim, a técnica constitui ferramenta essencial ao homem, pois é por meio dela que ele consegue transcender muitos limites naturais e desenvolver-se neste mundo ambivalente, que oferece condições para a vida, mas, também, riscos à sua segurança. A técnica representa também outro viés, que é o de objeto de mediação entre o ser humano e o meio. Ao relacionar-se tecnicamente com o ambiente o homem se integra a ele, ou seja, é por meio da técnica que o homem torna-se parte integrante da natureza e forma com ela uma espécie de todo orgânico.

A relação do homem com a natureza se traduz na apropriação humana dos recursos indispensáveis à sobrevivência. Para suprir suas carências são indispensáveis ao homem os recursos provenientes da natureza. Por isso, a técnica é constantemente aplicada na principal atividade humana que é o trabalho. Trabalho e técnica juntos constituem mecanismo de intervenção na ordem natural. Com isso, é possível afirmar que não há desenvolvimento da existência humana sem a interferência na natureza, como afirma JONAS: “a violação da natureza e a civilização do homem caminham de mãos dadas” (2006, p.32). Assim, o desenvolvimento da civilização converge com a modificação do meio, em outras palavras, pela intervenção técnica no mundo o homem reconstrói a natureza à sua maneira. Exemplo disso, para Jonas, é a cidade. Criada para oferecer condições favoráveis à vida, como abrigo e proteção, e evitar as ameaças presentes no ambiente natural ela é “um novo equilíbrio dentro do equilíbrio maior do todo” (JONAS, 2006, p. 33).

Notadamente, a técnica também envolve a dimensão do conhecimento, nesse caso, um conhecimento prático, isto é, um saber aplicado. Isso expressa o uso da razão na promoção do técnico, ou seja, uma espécie de razão instrumental. E é esse fator nos ajuda a compreender melhor a diferença entre técnica antiga e técnica moderna. Jonas compreende que antes da modernidade cada método elaborado e cada ferramenta produzida resultavam de duas motivações principais: de

um lado, as necessidades peculiares da vida cotidiana; de outro lado, as características do ambiente, que exigiam do homem a criação de modos específicos de intervenção.

A relação entre necessidades básicas, características do ambiente e resposta técnica do homem transcorria de forma harmônica. Isso se devia ao fato de que a elaboração técnica não extrapolava os limites estabelecidos pelas carências básicas, ou seja, todo o corpo teórico<sup>1</sup> da técnica surgia para o atendimento destas necessidades e não mais que isso. É, pois na modernidade que esse quadro se modifica, sobretudo pelo fato do entrelaçamento entre ciência e técnica. Não é simplesmente a aplicação da razão científica na produção da técnica que implicará na diferença entre a técnica pré-moderna e moderna, mas, sobretudo, o pensamento de que o emprego dos meios técnicos é o motor do desenvolvimento e melhoramento das condições da vida<sup>2</sup>. E isso gera um esquema de produção e aplicação compulsório da técnica.

Cada novo passo em qualquer direção em qualquer terreno da técnica não conduz a um ponto de equilíbrio ou saturação na adequação dos meios aos objetivos pré-fixados, mas, ao contrário, em caso de êxito, constitui o motivo para dar outros passos em todas as direções possíveis, com os quais os objetivos mesmos se diluem. O mero motivo se converte em causa forçosa em cada passo maior ou importante, e isso pode ser precisamente um critério de motivação. O inovador espera isso mesmo da solução de sua tarefa imediata, ainda que não possa dizer até onde sua reprodução poderá lhe conduzir. (JONAS, 1997, p. 18).

Essa modificação na esfera formal da técnica apresenta implicações no campo da aplicação da técnica. A associação entre ciência e técnica originou o conceito de técniência e o produto desta matéria foi nomeado como tecnologia. A fixação na técniência gerou um fenômeno denominado de tecnicismo, o qual reflete a tendência à produção da técnica e à aplicação da tecnologia em todas as áreas da

---

<sup>1</sup> Uso essa expressão não para designar um refletir sobre a técnica, mas na ideia do pensar nas formas de construção do técnico.

<sup>2</sup> Jonas cita Bacon como um dos precursores do ideal de que o saber deve ter um fim que é o benefício da vida. Assim a técnica se volta pra o benefício da vida. O que o pensamento de Bacon não consegue prever é que este mesmo saber que beneficia pode também comprometer a vida.

existência. Aos poucos a presença da técnica se tornou essencial para a manutenção do sistema no qual a sociedade se estrutura, de tal modo que é possível falar da geração de uma nova civilização, a qual Jonas chama de *civilização tecnológica*.

O homem da civilização tecnológica é dotado de uma nova capacidade de interferência no meio. Pela técnica ele é capaz de transcender as fronteiras que antes o limitavam e pode submeter a natureza à sua vontade, utilizando de seus recursos mais variados não importando o quanto lhe pareçam inacessíveis, existirá sempre uma maneira de atingir seus fins. Com efeito, é inevitável reconhecer que deste novo modelo da ação humana surgem indagações de cunho ético. Para Jonas, crescemos de modo considerável em poder de ação, porém não dispomos de critérios éticos para a orientação do uso deste poder. Por isso, Jonas assevera que “se a esfera do produzir invadiu o espaço do agir essencial, então a moralidade deve invadir a esfera do produzir” (JONAS, 2006, p. 44)<sup>3</sup>. Jonas seleciona e elenca algumas razões para a integração da técnica no debate da ética.

O primeiro motivo é a *ambivalência dos efeitos da técnica*, e neste aspecto Jonas foca sua atenção na emergência desses efeitos para além do problema da boa ou má utilização da técnica.

Em geral toda capacidade como tal ou em si é boa e se torna má pelo mau uso. Por exemplo, é negavelmente bom ter o poder da palavra, mas é mau utilizá-lo para enganar os outros ou para seduzi-los para sua própria ruína. Por isso, é totalmente sensato ordenar: use esse poder, aumenta-o, mas não faça mau uso dele. Está pressuposto aqui que a ética pode diferenciar claramente entre ambos, entre o emprego correto e o falso de uma e mesma capacidade. Mas como ficam as coisas quando nos movemos em um contexto de ação no qual toda utilização relevante da capacidade, mesmo que empreendida com bom propósito, traz consigo um sentido de direção incluindo efeitos que se potencializam, maus efeitos, ao cabo, inseparáveis dos almejados e próximos “bons” efeitos, talvez suplantando-os de muito, ao final? (JONAS, 1999, p. 409).

Desse modo Jonas aponta para a possibilidade de que mesmo a utilização bem intencionada da técnica resulte futuramente em danos

<sup>3</sup> Há, portanto, a necessidade da integração da técnica no debate ético.

à vida e, por isso, “uma ética da técnica tem que se ocupar com essa interna equivocidade do fazer técnico” (JONAS, 1999, p. 410).

O segundo motivo destacado por Jonas é a *compulsoriedade da utilização da técnica*.

Em geral, a posse de uma capacidade ou poder (por indivíduos ou grupos) não significa ainda sua utilização. Ela pode arbitrariamente permanecer em repouso por longo tempo para, ocasionalmente, segundo o desejo e depois da ponderação do sujeito, entrar em atividade. [...] Todavia, essa relação tão óbvia entre poder e fazer, saber e utilização, posse e exercício de um poder não vale para o Fundus de capacitação técnica de uma sociedade que, como a nossa, fundamentou sua inteira configuração da vida em trabalho e ócio sobre a atualização corrente de seu potencial técnico, considerado na ação conjunta de todas as suas partes. Aqui a coisa se iguala à relação entre poder respirar e ter que respirar. (JONAS, 1999, p. 410).

O terceiro motivo pelo qual Jonas defende a necessidade de inclusão do fenômeno tecnológico na discussão ética é a capacidade de extensão global no espaço e no tempo dos efeitos da tecnociência, pois esse fator “introduz uma dimensão completa, suplementar e de espécie nova, nos quadros do cálculo ético valorativo, desconhecida de todas as anteriores espécies de ação” (JONAS, 1999, p. 411). Assim, é preciso reconhecer que se a abrangência do tecnicismo está presente em todas as sociedades, também os efeitos resultantes desse processo de abrangência se fazem sentir de modo generalizado.

Temos que acrescentar agora que hoje toda utilização de uma capacidade técnica pela sociedade (o indivíduo singular não conta mais aqui) tende a crescer em “em larga escala”. A técnica moderna está interiormente instalada para o emprego em larga escala e, nesse processo, torna-se talvez demasiado grande para a extensão do (campo sobre o qual se passa, ou seja, a terra inteira) palco sobre o qual ela se passa – a terra – e para o bem-estar dos próprios atores – os homens. Isso, pelo menos, é certo: ela e suas obras se propagam sobre o globo terrestre; seus efeitos cumulativos se estendem possivelmente sobre inúmeras gerações futuras. (JONAS, 1999, p. 411)<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Pela primeira vez o homem contemporâneo se depara com a necessidade de exercer a responsabilidade em âmbito planetário.

O quarto motivo é o *posicionamento antropocêntrico* do homem moderno. A relação entre o homem moderno e natureza é uma relação entre sujeito e objeto, uma relação de exploração que, se exercida de modo desmedido e irresponsável poderá resultar no esgotamento das fontes naturais, desequilibrando o meio ambiente e gerando problemas à vida humana e extra-humana. Neste aspecto Jonas procura demonstrar que toda ação técnica do homem ultrapassa o campo limitado das relações interpessoais e abrange a natureza. Com isso, a relação entre homem e natureza é um tema importante para a ética contemporânea, que para Jonas deve ser pensada não mais do ponto de vista da primazia pelo interesse humano.

Como decorrente desse motivo temos o quinto e último que é a *recolocação da questão metafísica*, implicada pela capacidade destrutiva que a técnica carrega. Se a tecnociência rendeu ao ser humano um poder de domínio e manipulação não só da natureza, mas, inclusive do próprio homem é preciso pensar nos riscos da eliminação da vida pelo uso irresponsável desse poder. Jonas assevera que é possível prefigurar uma situação crítica da vida no futuro se não forem tomadas medidas que controlem a aplicação do tecnicismo na forma que hoje o temos.

Em vista do risco de eliminação da vida não apenas extra-humana, mas, sobretudo da vida humana o homem da civilização tecnológica se vê obrigado a incluir no debate ético perguntas de ordem metafísica tais como: “se, e por que deve haver uma humanidade; por que, portanto, o homem deve ser mantido tal como a evolução o produziu; por que deve ser respeitada sua herança genética; e, por que, em geral, deve haver vida”? (JONAS, 1999, p. 414). A necessidade dessa abordagem do problema se justifica, para Jonas, pelo fato de que ao encontrar uma razão que legitime a necessidade da vida, a eliminação de todo o risco de destruição por meio da técnica se tornaria um imperativo ético. Assim, em plena época da desconstrução da metafísica Jonas tenta demonstrar que não se pode prescindir dela, ao contrário, ela se faz essencial para a discussão ética e isso porque, em última análise, a metafísica é a responsável por reverter os efeitos destrutivos do tecnicismo à medida que apresenta os motivos que justificam a defesa da vida.

## REFERÊNCIAS

- JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- \_\_\_\_\_. *O princípio vida. Fundamentos para uma biologia filosófica*. Tradução: Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona: Herder, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Técnica, medicina y ética – la práctica del principio de responsabilidad*. Barcelona: Paidós, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Por que a técnica moderna é um objeto para a ética*. Tradução de Oswaldo Giacóia Jr. *Natureza Humana revista de filosofia* 1(2):407-420,1999.

# Cosmovisão e cosmologia: a revolução da percepção na modernidade segundo Hans Jonas

**Michelle Bobsin Duarte**

*PUC Rio*

Nas primeiras páginas de *The Phenomenon of Life*, de Hans Jonas sugere que estamos vivendo sob a preponderância de uma ontologia da morte, onde a vida se tornou uma exceção dentro desta cosmovisão<sup>1</sup> dominante. Mas, o que isso significa?

Segundo Jonas, quando começamos a interpretar a natureza das coisas a concepção primordial de mundo correspondia a um lugar onde tudo estava vivo. O autor ressalta que naquele primeiro momento interpretativo, a experiência imediata do homem o levava a perceber que mesmo a matéria inanimada - água, ar, terra, fogo - estava relacionada, de alguma forma, com a dinâmica da vida. Tal constatação fez do animismo<sup>2</sup> a cosmovisão predominante no mundo do homem primitivo.

No entanto, em meio ao domínio da vida o homem também experienciava a morte, algo misterioso e sem explicação que contradizia

---

<sup>1</sup> Tradução da palavra alemã *weltanschauung* (*welt*: mundo, *anschauung*: olhar, intuição), conceito filosófico largamente utilizado na história da filosofia para se referir as ideias, crenças e postulados pelos quais um indivíduo ou uma sociedade interpreta o mundo. Pode incluir filosofia natural, postulados fundamentais, existenciais e normativos, ou temas, valores, emoções e ética. cf. Palmer, Gary B. (1996). *Toward A Theory of Cultural Linguistics*. University of Texas Press.

<sup>2</sup> Conforme *online etymology dictionary*, termo reintroduzido pelo antropólogo Edward B. Tylor para designar a teoria da animação universal da natureza, do latim *anima* que significa vida, sopro, alma.

sua percepção do mundo. A morte seria a negação da compreensão imediata das coisas, por conseguinte, um problema. Jonas interpreta os túmulos primitivos e os costumes funerários como evidência de uma crença na vida após a morte, o que justifica um tipo de negação do incompreensível. “Assim como a prática do homem primitivo está incorporada em suas ferramentas, seu pensamento está incorporado em seus túmulos que reconhecem e negam a morte ao mesmo tempo” (JONAS, 2001, p. 8).

O autor ressalta que a emergência do problema da morte e sua necessidade de explicação em meio à onipresença da vida foi possivelmente a primeira problematização da realidade feita pelo homem na história do pensamento. Considerar a morte um problema evidente “significa o despertar da mente questionadora muito antes de um nível conceitual de teoria ser atingido” (JONAS, 2001, p. 8).

A solução encontrada pelo homem primitivo para o problema da morte foi sua negação e incorporação por parte da vida. O inexplicável deu lugar à crença em que a vida prosseguia após a morte e, ao que tudo indica, o mito e a religião possivelmente eram os recursos que procuravam solucionar o problema primordial.

Jonas sustenta que no princípio da humanidade o ser e a vida eram indissociáveis, a vida era o fundamento básico de tudo que existia, “o ser era inteligível somente como vivo; e a prognosticada constância do ser podia ser entendida somente como constância da vida” (JONAS, 2001, p. 9).

O autor aponta o início do pensamento moderno como uma mudança de perspectiva ontológica da humanidade, no sentido de a vida não ser mais a regra e sim a excessão na vastidão do universo infinito.

Mais precisamente, a revolução copernicana ampliou o horizonte de compreensão de mundo ao postular que os corpos celestes não giravam ao redor da Terra e sim em torno do Sol. A Terra, então, de centro do universo passou a ser somente mais um planeta orbitando em volta do Sol na imensidão universal, contrariamente ao que dizia o antigo modelo aristotélico-ptolomaico.

A nova teoria mudou o conceito de mundo até então em vigor e, portanto, de natureza. O advento de um novo paradigma de pensamento oriundo da física e da matemática mudou a perspectiva huma-

na em relação a existência. “Da ciência física então se espalhou a concepção de toda a existência, uma ontologia cujo modelo de entidade é puramente matéria, despojada de todos os aspectos da vida” (JONAS, 2001, p. 9).

Nesta mudança da visão de mundo, cosmovisão, *weltanschauung*<sup>3</sup>, a matéria inanimada passou a ser considerada a condição primeira de todas as coisas, passando a vida a ser a manifestação inexplicável na vastidão do universo material. Assim, “o tremendamente alargado universo da cosmologia moderna é concebido como um campo de massas inanimadas e forças que operam de acordo com as leis de inércia e distribuição quantitativa no espaço” (JONAS, 2001, p. 10). Desta forma, o advento do conhecimento moderno progressivamente introduziu a concepção que somente o mesurável pela matemática e pela física é o conhecível por excelência, relegando todo o restante a um conhecimento secundário ou mesmo negando a sua possibilidade.

Whitehead, no prefácio de *A Ciência e o Mundo Moderno*, livro em que se propõe a analisar os três últimos séculos da influência da ciência no desenvolvimento cultural, nos diz que seu estudo “guiou-se pela convicção de que a mentalidade de uma época nasce da visão de mundo que, de fato, predomina nos setores instruídos das comunidades em questão” (WHITEHEAD, 2006, p.9). Também propõe que os campos de interesse humano sugerem cosmologias que influenciam a ética, a estética, a religião e a ciência, que por sua vez “em todas as épocas, cada um desses assuntos evoca uma visão de mundo. Uma vez que o mesmo grupo de pessoas é influenciado por todos esses interesses,(...) seu ponto de vista efetivo será o produto total dessas fontes” (WHITEHEAD, 2006, p.9). Ainda neste mesmo texto, Whitehead ressalta que durante os três últimos séculos a cosmologia provinda do paradigma científico moderno tem-se afirmado como visão de mundo dominante sobre as demais visões cosmológicas do nosso passado. E, por que não dizer, do nosso presente.

---

<sup>3</sup> Conceito que expressa sutilmente a aspiração humana para compreender a natureza do universo. Cf. David K. Naugle em *Worldview: The History of a concept*. Michigan, 2002. Pg.62. “A visão metafísica do mundo em relação a uma concepção de vida”. Cf. *Dictionnaire Alphanétique et Analogique de La Langue Française*, 2ª edição, 1994, verbete *weltanschauung*.

De acordo com Jonas, esta cosmovisão dominante originou uma ontologia da morte estariam assentadas na origem do pensamento moderno. Lembrando o que disse Whitehead sobre um dos papéis da filosofia: “a filosofia, em uma de suas funções, é a crítica das cosmologias” (WHITEHEAD, 2006, p.9). Pois, toda a cosmologia supõe possibilidade de um conhecimento do mundo como sistema e de sua expressão num discurso<sup>4</sup>.

Em seu texto de 1971, *The Scientific and Technological Revolutions*, Hans Jonas pontua que estamos vivendo uma revolução sem precedentes e “em seu progresso isso remodela as condições externas do nosso ser, ou seja, o mundo em que vivemos; desse modo remodela o jeito que vivemos; e finalmente - ou talvez em primeiro lugar- isso remodela os nossos modos de pensamento.” (JONAS, 2010, p. 46). Mas, o que isto tem a ver com cosmologia?

## A REVOLUÇÃO

Como já havia sido citado, a Revolução Copernicana inaugurou um novo paradigma na história do pensamento humano ao colocar o sol no centro do universo. Uma verdadeira revolução no campo das ideias a ponto de ser considerada a gênese do pensamento moderno, sendo o ponto de partida para uma nova astronomia e cosmologia. Segundo Jonas, os séculos XVI e XVII se caracterizam pela clemência por mudanças, algo que se evidencia pela grande ocorrência da palavra ‘novo’, “a qual do século XVI em diante nós encontramos por toda Europa como um epíteto comendatário” (JONAS, 2010, p. 50) em uma grande variedade de empresas humanas, seja nas artes ou no pensamento. Neste contexto, onde se estava cansado das velhas formas, a emergência da nova visão de mundo tornou-se necessária.

Jonas caracteriza o acontecimento de uma revolução como sendo “uma mudança coletiva nos assuntos humanos, a qual é radical, compreensiva e de um certo ritmo acelerado” (JONAS, 2010, p. 47). Segundo ele, o movimento revolucionário é algo causado pelo homem, não poderíamos, por exemplo, chamar de revolução um grande desastre

---

<sup>4</sup> Conforme Danilo Marcondes e Hilton Japiassú em *Dicionário Básico de Filosofia*. 5.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, verbete cosmologia.

natural a nível planetário ou um evento cósmico. A não ser que o agente causador seja nós mesmos. Para que ocorra a revolução

nós devemos ser os sujeitos, agentes da mudança, por mais que também possamos ser os objetos dela. Nós, inevitavelmente, nos tornamos os objetos, é claro, se a mudança subjetiva é efetiva, isto é, se isso se torna uma prática e assim afeta as condições da vida (JONAS, 2010, p. 48).

Para o autor, afirmar que a revolução começa em nós é o mesmo que dizer que a revolução começa no pensamento. Ou seja, antes da execução material de uma novidade, o pensamento já estava inclinado ao novo.

Isso pode ser mesmo, em primeiro lugar, a revolução do pensamento puramente e para o benefício do próprio pensamento, uma metamorfose de ver as coisas, muito antes dela se tornar uma das ações também, de lidar com as coisas. Isto é de fato a sequência de uma revolução científica e tecnológica a qual esses reflexos são fadados. A revolução científica mudou as formas de pensamento do homem pelo pensamento, antes que materialmente alterado, mesmo afetado, seus modos de vida." (JONAS, 2010, p. 48).

A emergência de uma nova forma de pensamento acontece geralmente quando a estrutura anterior já não dá conta em responder às questões que estão sendo postas. Algumas vezes, como observa Thomas Kuhn<sup>5</sup>, outros fatores que não são propriamente científicos podem influenciar a quebra de um paradigma. Kuhn salienta que o cerne da mudança do modelo cosmológico Aristotélico-Ptolemaico para o Copernicano foi a crescente discrepância entre a observação e o sistema, pois a Astronomia estava se tornando uma ciência mais complexa e os ajustes propostos pelo corpo de cientistas já não eram suficientemente aceitáveis. No entanto,

um estudo amplo discutiria igualmente a pressão social para reforma do calendário, pressão que tornou premente o problema da precessão dos equinócios. A par disso, uma explicação mais

---

<sup>5</sup> Em 'A Estrutura das Revoluções científicas'.

completa levaria em consideração a crítica medieval a Aristóteles, a ascensão do Neoplatonismo na Renascença, bem como outros elementos históricos significativos. (KUHN, 1998, p. 97)

Jonas observa que uma multiplicidade de fatores influenciaram a quebra da antiga ordem de pensamento, como o surgimento das cidades e a conseqüente desmantelamento do sistema feudal, a expansão comercial, a exploração marítima, o surgimento da imprensa e a divulgação de informações, entre outros acontecimentos que alargaram o espectro de percepção da humanidade. “Ampliação dos horizontes, de forma bastante abrupta, foi a assinatura geral da época” (JONAS, 2010, p. 52).

Para Hans Jonas, Copérnico não poderia imaginar as implicações de sua nova teoria cosmológica, que, no entanto, levaram muito além da reformulação e reinterpretação dos dados astronômicos. O autor levanta três pontos principais que derivariam desta nova concepção de mundo: a proposição necessariamente implícita da homogeneidade da natureza em todo o universo; a ausência de uma arquitetura sólida do universo para explicar a sua ordem; e sua provável infinitude, que teria por conseqüência a indeterminação, ou seja, o universo deixaria de ser “cosmos” no sentido de ser infinito e não inteiro.<sup>6</sup>

### **CONSEQUÊNCIAS IMEDIATAS DA NOVA CONCEPÇÃO DE COSMOS:**

#### **a) A homogeneidade da natureza em todo o universo**

De acordo com Jonas, o novo conceito de natureza advindo da cosmologia copernicana pressupunha que a natureza seria a mesma em qualquer lugar, ou seja, a natureza teria a mesma realidade física tanto na Terra como nos demais lugares do universo.

A conseqüência dessa pressuposição foi a eliminação do postulado aristotélico que dividia o mundo em sub e supra lunar. Tenha-se em mente que o universo aristotélico possuía diferenças ontológicas conforme a qualidade dos elementos. O domínio sublunar era o lugar da corrupção das formas, dos movimentos imperfeitos enquanto o mundo supralunar era o contrário disso, sendo um mundo de movimento circular uniforme e perfeito, das substâncias perfeitas.

<sup>6</sup> Em *Philosophical essays: from ancient creed to technological man*, 2010.

Jonas interpreta a eliminação da diferença substancial entre mundo sublunar e supralunar como o prelúdio necessário à teoria newtoniana sobre o movimento. De acordo com Jonas, já que é feito da mesma matéria, todo o universo estaria então sujeito as mesmas leis. Consequentemente, a ideia aristotélica de um mundo hierarquizado não faz mais sentido. “A diferença essencial entre a esfera terrestre e as celestias, entre sublunar e estelar, natureza corruptível e não corruptível desapareceu: e com isso, a ideia de qualquer ordem natural de classificação perdeu seu apoio mais significativo no esquema visível das coisas.” (JONAS, 2010, p. 53).

Desta forma, este universo em que não há mais distinção de natureza substancial entre o céu e a Terra foi propício para o desenvolvimento das leis do movimento por Galileu, seguido por Isaac Newton, que conseguiu demonstrar que os movimento dos objetos tanto na Terra como em outros planetas são governados pelo mesmo conjunto de leis naturais<sup>7</sup>.

De acordo com Hans Jonas, isto significa a redução de toda a realidade a um único tipo de explicação. Já que não há diferença entre as classes de coisas e suas ordens, não há a necessidade da aplicação de diferentes tipos de conhecimentos e diferentes tipos de “leis”.

A redução de todos os tipos de mudanças fenomenais a um básico conjunto de leis significa, certamente, a redução à essas leis as quais governam o nível básico da realidade, isto é, pura matéria distribuída no espaço, corpos interagindo de acordo com suas configurações geométricas. Essas leis são as leis da mecânica, e a ideia de um mundo máquina surge. É para ser notado que isto precedeu a era da máquina” (JONAS, 2010, p. 69).

Do triunfo da cosmologia física se seguiu a concepção de um universo mecânico. “As mesmas leis que seguram o universo se tornaram as leis da mecânica” (JONAS, 2010, p. 55).

### **b) Ausência de uma arquitetura sólida do universo**

Este segundo aspecto apontado por Jonas como derivado da nova concepção de cosmos se refere ao desmonte da teoria aristotélica de um universo perfeito estruturado em círculos, onde, também, o

<sup>7</sup> Conforme [http://pt.wikipedia.org/wiki/Isaac\\_Newton](http://pt.wikipedia.org/wiki/Isaac_Newton). Acesso em 25/02/2014.

movimento dos astros seria circular. O modelo cosmológico de Aristóteles se estruturava por duas esferas, sendo que o pequeno planeta Terra estaria fixado no centro de uma grande, imensa, porém finita, esfera em rotação onde estariam as estrelas fixas. Esta grande esfera que tudo contém é movida pelo Primeiro Motor Imóvel. Neste modelo de universo, cada coisa tem seu lugar ou está tendendo para ele e o Motor Imóvel, ou princípio do movimento, promove o impulso eterno e contínuo da movimentação celeste<sup>8</sup>.

O movimento para Aristóteles está associado a um processo de mudança, já a mudança, por sua vez, necessariamente tem que ter uma causa<sup>9</sup>. Assim sendo, o filósofo atribuiu a causa do movimento do universo ao Primeiro Motor Imóvel<sup>10</sup>. Pois, “necessariamente aquilo que é movido é movido por algo”.

Jonas observa que um dos aspectos mais interessantes do sistema cosmológico aristotélico era a concepção axiomática da circularidade do movimento celeste, algo que era ligado a ideia de perfeição dos círculos. O autor ressalta que esta ideia proveio da experiência imediata de observação do céu e, associada com as propriedades geométricas do círculo, ganhou qualidade de princípio metafísico de perfeição no imaginário da época. “Além dos aspectos calculáveis, o sistema teve este importante aspecto físico que requereu da força somente para dar conta do fato do movimento e não para o seu formato” (JONAS, 2010, p.55). Ao que indica Jonas, a forma como o sistema se movia era o que definia a forma do movimento particular, onde uma única causa eficiente era suficiente para explicar o movimento. “A física do céu não era cinética, mas sim arquitetônica com uma forma básica – a circularidade.” (JONAS, 2010, p. 56).

O fim da concepção do movimento circular celeste foi selado pela teoria de Kepler que, se utilizando dos dados colhidos por Tycho Brahe sobre as posições de Marte, demonstrou que os planetas se moviam em órbitas elípticas e não circulares. Como o desenvolvimento

---

<sup>8</sup> A ideia de causa no conceito de movimento foi totalmente reformulada com o desenvolvimento do conceito de movimento por Galileu e Newton. Na física moderna o movimento não abarca o conceito de mudança, o movimento é tão somente o estado oposto ao repouso. A causa, então, será necessária apenas para tirar o corpo do repouso.

<sup>9</sup> Cf. Fátima R. R. Évora em *Cadernos da História da Filosofia da Ciência*, v.15 n.1, 2005.

<sup>10</sup> Princípio aristotélico primeiro do movimento, é eterno e em si mesmo não é suscetível de movimento.

das Leis de Kepler<sup>11</sup> o corpo teórico da nova cosmologia ganhou mais consistência. Kepler forneceu a base para Newton desenvolver a teoria da Lei da gravitação universal<sup>12</sup>.

### c) A extensão do mundo ao infinito

A terceira consequência da cosmologia copernicana apontada por Hans Jonas se refere ao enfraquecimento da ideia de universo finito, conseqüentemente ordenado, da antiga visão aristotélica.

Conforme pontua Jonas, o fracasso em detectar a paralaxe<sup>13</sup> das estrelas fixas abriu caminho para a revisão das magnitudes cósmicas. De acordo com a nova teoria, se há a revolução anual da Terra, conforme o postulado, a medida da paralaxe deve ser evidente ou a magnitude da distância entre os astros é de uma grandeza inconcebível até então. “Nestas condições, o que começou como uma dificuldade da teoria (a falta da paralaxe) levou, pela sua lógica imanente, a uma profunda mudança na visão de mundo” (JONAS, 2010, p. 57). O cosmo ordenado, bem distribuído e fechado imaginado pelos antigos deu lugar a um universo aberto e de infinitas proporções.

As hipóteses de Copérnico suscitaram ideias que foram além das especulações científicas em um tempo que clamava por mudanças. A infinitude do universo foi inspiração para Giordano Bruno em *Sobre o infinito, o universo e os mundos*, livro no qual defende a tese que o universo é infinito e os mundos inumeráveis.

Jonas aponta algumas reverberações da nova astronomia no pensamento de Giordano Bruno, dentre as quais, além das duas citadas acima, a introdução da ideia de universo descentralizado, rompendo, assim, com o heliocentrismo. Segundo Bruno, o infinito do universo estaria na mesma condição de todos os infinitamente numerosos corpos

---

<sup>11</sup> 1° Lei: Cada planeta revolve em torno do Sol em uma órbita elíptica, com o Sol ocupando um dos focos da elipse. 2° A linha reta que une o Sol ao planeta varre áreas iguais com intervalos de tempo iguais. 3° Os quadrados dos períodos orbitais dos planetas são proporcionais aos cubos dos semi-eixos maiores das órbitas ( $P^2=ka^3$ ). Cf. <http://astro.if.ufrgs.br/Orbit/orbits.htm>.

<sup>12</sup> A Lei da gravitação universal considera que dois objetos se atraem por meio de uma força que depende das massas e da distância entre esses objetos.

<sup>13</sup> Deslocamento aparente na direção do objeto observado devido à mudança de posição do observador. Quanto mais distante o objeto, menor é a paralaxe. Cf. <http://astro.if.ufrgs.br/dist/dist.htm>. Acesso em 11/03/2014.

que contém, cada um deles sendo o centro do seu ambiente circundante sem, no entanto, privilegiar nenhuma posição em relação ao todo.

Outra tese lançada pelo filósofo italiano diz respeito ao vazio do espaço no qual há uma comunicação universal entre os mundos, onde a multiplicidade se torna unidade; e, finalmente, a tese que o infinito do universo não contradiz a natureza da criação e sim necessariamente adequa a perfeição da causa criativa à expressão do infinito, que é a sua expressão, sendo a causa não distinta da expressão. “Bruno, sozinho entre os homens, deu boas-vindas a infinitude cósmica como uma revelação da superabundância divina da realidade e como algo aparentado com ele” (JONAS, 2010, p. 59).

### **TRANSFORMAÇÃO DO CONCEITO DE MOVIMENTO**

A nova cosmologia, conforme observa Jonas, pela combinação de hipótese, observação e demonstração matemática forneceu uma nova visão da realidade que culminou na mudança na percepção do universo e o lugar que o homem ocupa nele. Porém, segundo Jonas, não pode dar respostas em relação às causas que aí operam.

O conceito de movimento, que de acordo com a física aristotélica estava associado a mudança e essa, por sua vez, necessitava de um agente causal, sofreu uma grande transformação e passou a designar tão somente um estado de variação espacial. “Não o princípio de causalidade ou da razão suficiente como tal mudou, mas o assunto a que se aplica: não a ideia que toda mudança tem que ter uma causa suficiente, mas a ideia de o que constitui uma mudança” (JONAS, 2010, p. 61). Desta forma, na perspectiva do filósofo, por não mais implicar mudança contínua, um corpo em movimento passou a ter a mesma condição que um corpo em repouso. Ou seja, o movimento deixou de ser uma atualização de uma potência, no sentido de ser uma transição de um ser enquanto ser, para se tornar a mudança de posição no espaço em relação a um determinado tempo. O que era concebido em termos de mudança qualitativa passou a ser visto em termos de quantidade mensurável entre espaço e tempo. O autor ainda ressalta que a causalidade foi reduzida ao impulso que transmite ou resiste a uma força e a mudança foi redefinida como a aceleração da massa.

Para compreendermos melhor as colocações de Jonas temos que ter em vista que no antigo modelo de Aristóteles os corpos estão em devir para que atinjam uma perfeição<sup>14</sup>. Então, além da supressão da ideia de causalidade intrínseca ao movimento, outra consequência advinda da nova física foi a supressão da ideia de finalidade na natureza. Esta última, provavelmente, por não estar sujeita a matematização.

Este novo esquema conceitual - cuja novidade e ousadia não podem ser exageradas - foi claramente uma grande receita para a análise matemática e para a síntese dos movimentos. Movimentos, seres resultantes, poderiam ser resolvidos nos seus componentes simples e, vice versa, construídos a partir deles. (JONAS, 2010, p. 63).

Na perspectiva jonasiana, a revolução conceitual da ideia de movimento abriu caminho para a conseqüente concepção mecânica de natureza. O movimento, ocupando a ordem do mensurável por excelência, passa a ser uma espécie de “objeto invisível, tratado com uma unidade permanente que pode ser combinada com outras unidades, adicionadas ou subtraídas delas, como as estáticas entidades numeráveis o podem.” (JONAS, 2010, p. 62).

Hans Jonas nota três importantes pontos desenvolvidos a partir da nova concepção de movimento. A saber: a geometrização da natureza e a matematização da física; a necessidade de uma nova matemática que desse conta do novo modelo de análise do movimento; e, por conseguinte, a dissociação das partes componentes do movimento em experimentos adequadamente configurados.

Conforme o autor, tanto Galileu como Kepler e Descartes estavam persuadidos que o melhor método a ser utilizado para a decodificação da natureza era o matemático. A natureza, assim, se revelaria por uma linguagem matemática, geometrizante.

Descartes propõe, no apêndice de *O Discurso do método*, três aplicações para demonstrar sua metodologia, respectivamente a geometria, a dióptrica<sup>15</sup> e os meteoros<sup>16</sup>. A geometria proposta por ele veio a

<sup>14</sup> Cf. M. Chauí, *Introdução à História da Filosofia*, Companhia das Letras, São Paulo, 2002. Pg. 347.

<sup>15</sup> Composta de dez discursos onde Descartes procurava entender o funcionamento do olho baseado nas leis de reflexão e refração.

<sup>16</sup> Discussão de Descartes sobre os fenômenos atmosféricos.

ser o que conhecemos por geometria analítica<sup>17</sup>, que consiste na união da geometria clássica com a álgebra.

Quase simultaneamente, Leibniz e Newton desenvolveram o cálculo infinitesimal, que, conforme Jonas, ilustrou a redução do movimento complexo a pequenos movimentos simples. “A redução do movimento complexo a movimentos simples envolve, como nós temos visto, dividi-lo em porções infinitesimais” (Jonas, 2010, pg. 64).

### **O NASCIMENTO DO MÉTODO E O DESPOJAMENTO DO NÃO MENSURÁVEL**

De acordo com o autor, a análise conceitual do movimento a partir de suas partes mais simples, ou seja, a dissociação de suas partes componentes, e sua adequação aos experimentos influenciou fortemente a nova metodologia científica de verificação, que ficou conhecida como método experimental. Lakatos define o método científico como “o conjunto das atividades sistemáticas e racionais que, com maior segurança e economia, permite alcançar o objetivo – conhecimentos válidos e verdadeiros – traçando o caminho a ser seguido, detectando erros e auxiliando decisões do cientista” (Lakatos & Marconi, 2003).

Jonas ressalta que o método experimental é diferente da observação dos eventos naturais na natureza na medida em que os experimentos são totalmente controlados e adequados à metodologia. Na sua concepção, o método experimental diverge essencialmente da experiência no sentido estrito de experienciar algo. “O que os experimentos visam, no isolamento dos fatores e sua quantificação, e é projetado para assegurar através do arranjo seletivo das condições, pressupõe a analítica teórica que descrevemos; e isso retribui a teoria por seus resultados” (JONAS, 2010, p. 64).

Jonas está convencido que a raiz da concepção mecânica de natureza, ou seja, o despojamento da vida do domínio natural, reside no pensamento moderno e seus pressupostos metodológicos para o conhecimento do mundo visível. A modernidade representaria a situação teórica oposta à concepção panvitalista dos primórdios da

---

<sup>17</sup> Conforme: <http://www.mat.ufmg.br/ead/acervo/livros/Geometria%20Analitica%20e%20Algebra%20Linear%20-%20Uma%20Visao%20Geometrica%20-%20TI.pdf>

humanidade. O autor afirma que no pensamento moderno o inanimado conquistou a visão da realidade no sentido de a vida ser considerada o estranho em um mundo governado pelas leis da mecânica.

O tremendamente alargado universo da cosmologia moderna é concebido como um campo de massas inanimadas e de forças, as quais operam de acordo com as leis da inércia e distribuição quantitativa no espaço. Este substrato despojado de toda realidade pode apenas ser alcançado através da progressiva expurgação das características vitais do registro físico e através da abstenção rigorosa de projetar na sua imagem o nosso próprio sentido de vivacidade. (JONAS, 2001, p. 10).

A declaração de Jonas vai de encontro à uma das matrizes do pensamento moderno, mais especificamente, a noção de ídolo da tribo de Francis Bacon. Pois, no contexto científico da modernidade, a realidade não pode ser considerada sob nenhuma instância como reflexo do nosso próprio sentir. Segundo Bacon, a noção de ídolo se refere à certas tendências do comportamento humano que levariam a falsas concepções que, por conseguinte, se apresentariam como obstáculo às formulações científicas<sup>18</sup>. De acordo com o autor, “o intelecto não regulado e sem apoio é irregular e de todo inábil para superar a obscuridade das coisas” (BACON, 2014, pg. 10, aforismo XXI). Assim sendo, o homem deve conhecer os ídolos<sup>19</sup> para, então, se precaver contra estes obstáculos que ameaçam a instauração da ciência.

Bacon foi, juntamente com Descartes, um dos pais espirituais da modernidade. Seu pensamento se encontra entre os princípios fundamentais da metodologia científica moderna. Segundo ele, “deve-se

---

<sup>18</sup> Conforme edição eletrônica do livro *Novum Organum*. Disponível em: [http://www2.ufpa.br/ensinofts/cts/francis\\_bacon\\_novum\\_organum.pdf](http://www2.ufpa.br/ensinofts/cts/francis_bacon_novum_organum.pdf) acesso em 19/03/2014.

<sup>19</sup> Os ídolos seriam de quatro tipos: ídolos da tribo – fundado na natureza humana pela convicção de que os sentidos seriam a medida das coisas. Para Bacon, as percepções do homem são capazes de fazer analogia à natureza humana e não ao universo; ídolos da caverna – faz referência aos erros de julgamento dos homens enquanto indivíduos, sendo que cada um tem sua verdade, seus preconceitos e superstições; ídolos do foro – sobre a associação dos homens pelo discurso, sendo que as palavras são, de certo modo, distorcidas e perturbam o intelecto, nem as definições nem as explicações estariam imunes ao erro; e os ídolos do teatro – que estariam no homem por meio das doutrinas filosóficas que produzem falsos conceitos através de demonstrações não verdadeiras.

buscar não apenas uma quantidade maior de experimentos, como também de gênero diferente dos que até agora nos têm ocupado. Mas é necessário ainda introduzir-se um método completamente novo” (BACON, 2014, pg. 54, aforismo C).

A ideia da introdução de uma nova metodologia, contudo, vinha juntamente com um preconceito, com um de seus ídolos, mais propriamente o do caverna, na medida em que afirmava o subjugo da natureza para assim conhecê-la. Hans Jonas salienta o caráter profético de Bacon, já que este pressupunha que o novo conhecimento da natureza faria do homem o mestre do seu ambiente, onde conhecer se transformaria em poder.

De acordo com Jonas, Bacon representa o primeiro filósofo da nova geração de otimistas que superaram o pessimismo de todos os pensadores do passado, sendo o otimismo uma das marcas da modernidade. Jonas define o otimismo como a “confiança no homem, no seu poder e na sua bondade natural” (JONAS, 2010, p. 75). O autor considera que a ciência que fazemos hoje é muito semelhante ao otimismo baconiano no que se refere à crença na resolução de todos os nossos problemas e ainda mais ingênua sob o aspecto de não considerar as consequências nefastas que podem decorrer do progresso científico.

Descartes, por sua vez, formulou o novo método preconizado por Bacon. Esta nova metodologia de conhecimento<sup>20</sup>, que não admitia partir de nenhum ponto que não fosse claro e distinto à mente, se tornou a base onde se construiu o método científico moderno. Descartes acreditava que era possível evitar os equívocos dos pensadores do passado ao estabelecer um método que se aproximasse à demonstração geométrica, pois, na geometria, os teoremas são deduzidos de axiomas universais evidentes<sup>21</sup>, o que levaria a um conhecimento indubitável.

---

<sup>20</sup> O método cartesiano parte da certeza indubitável da existência do eu para, então, seguir quatro passos para a verificação da verdade do fenômeno apresentado. Sendo: filtrar as informações recebidas a ponto de considerar somente o que for evidente; dividir o fenômeno em quantas partes for possível para obter melhor compreensão; fazer uma síntese ordenada das conclusões; e revisar novamente as conclusões, a fim que sejam evitados os equívocos.

<sup>21</sup> Conforme: *Internet Encyclopedia of Philosophy IEP*, verbete René Descartes. Disponível em: <http://www.iep.utm.edu/descarte/>

O pensamento de Descartes foi um dos expoentes do movimento mecanicista do século XVII, o qual pressupunha que era possível explicar os fenômenos do mundo pelas leis da causalidade mecânica. O movimento mecanicista aparece como a culminação das ideias introduzidas anteriormente pela nova cosmologia.

Na perspectiva jonasiana, a concepção mecânica de mundo acabou por despir totalmente a realidade de seus aspectos vitais. Para Jonas, a negação da vida promovida pela visão mecânica dos organismos é semelhante a negação da morte que nossos ancestrais realizavam através dos cultos funerários, na medida em que ambas reivindicam para si o monopólio ontológico. “O lugar da vida neste mundo (mecânico) encolheu para o lugar do organismo, uma especialidade problemática na configuração da substância extensa” (JONAS, 2001, p.11).

Jonas está se referindo à separação cartesiana da realidade em três categorias ontológicas distintas, a *res cogitans*, a *res infinita* e a *res extensa*<sup>22</sup>, onde o eu pensante passa a ser diferente do seu corpo, que agora passa a pertencer à categoria da extensão, sendo que a extensão é vista como uma realidade regulada exclusivamente pelas leis da mecânica.

## O DUALISMO

Juntamente com a emergência da visão cartesiana mecanicista da realidade, surge o problema do encontro da *res extensa* e da *res cogitans* no ser humano. No arcabouço teórico cartesiano, os demais seres vivos eram considerados com autômatos<sup>23</sup> pertencentes somente à realidade extensa, portanto, a explicação mecânica bastava para explicar seu comportamento. Assim como o mesmo tipo de explicação se aplicava aos processos corporais do homem. O problema, então, seria explicar a relação do corpo com a alma nos seres humanos.

Para Jonas, o encontro de duas esferas ontológicas distintas no ser humano permanece como inconcebível, pois a *res cogitans* nem mesmo

---

<sup>22</sup> Respectivamente: a coisa pensante (eu), a coisa infinita (Deus) e a coisa extensa (mundo).

<sup>23</sup> Segundo Descartes, os animais não teriam alma porque não possuem consciência das suas sensações e, portanto, não seriam capazes de julgá-las. O filósofo atribuía aos animais somente o primeiro grau de sensação, relacionado à capacidade de resposta aos estímulos corpóreos. O comportamento animal é explicado em analogia ao comportamento humano, que por sua vez, possui analogia com o funcionamento de uma máquina, *l'homme-machine*.

pertence ao mundo físico, pertence a uma outra ordem. O autor considera que há uma ligação histórica entre a novidade introduzida pelo dualismo cartesiano e o que ele considera como sendo a origem do dualismo, a religião órfica<sup>24</sup>. No entanto, esta última não se tornou uma visão de mundo culturalmente dominante. Jonas atribui também a religião órfica o nascimento do noção de “eu”, que veio a culminar no não pertencimento mundano da alma humana no gnosticismo e no cristianismo.

Jonas considera que o dualismo “está entre os mais decisivos eventos na história mental da raça (humana)” (JONAS, 2010, p.13), ressalta que não se trata apenas do entendimento crítico, mas sim de uma posição metafísica calcada na experiência da morte.

Desta forma, o dualismo cartesiano, por sua vez, é apontado pelo autor como o responsável pela gradativa estranheza da vida em um mundo visto como pura extensão, restrito à matéria e às suas leis. “A separação da realidade em eu e mundo, existência interna e externa, mente e natureza, por longo tempo sancionado pela doutrina religiosa, preparou o terreno para os sucessores pós-dualísticos” (Jonas, 2010, pg. 14).

O autor assinala que o predomínio da visão da natureza como pura matéria transformou o fenômeno da vida em um grande mistério, uma excessão à regra. Segundo Jonas, dentro do novo paradigma de visão da realidade, o da materialidade pura, as particularidades e complexidades do fenômeno da vida foram reduzidas às generalidades atribuídas à matéria. Porém, ressalta que a vida resiste à essas reduções. “o organismo vivo parece resistir a alternativa dualística tanto quanto a alternativa dualismo-monismo” (JONAS,2010, p.15).

## MATERIALISMO E IDEALISMO

O autor identifica o materialismo<sup>25</sup> com remanescente e sucessor da posição do dualismo mente-corpo, pois, para ele, o “materialismo

<sup>24</sup> De acordo com a religião órfica, a alma humana seria imortal e descendente dos deuses, nesse sentido, representa uma oposição à mortalidade do corpo, que é considerado uma prisão da alma onde se deve expiar os erros cometidos nas vidas passadas. Conforme Brandão, Jacyntho José Lins. O orfismo no mundo helenístico. In: Carvalho, Sílvia Maria S. (org.). Orfeu, orfismo e viagens a mundos paralelos São Paulo: Ed. Universidade Estadual Paulista, 1990.

<sup>25</sup> O termo materialismo designa toda e qualquer doutrina ou concepção filosófica que, ao rejeitar a existência de um princípio espiritual, aponta a matéria como realidade ou substância primeira e última de qualquer ser ou fenômeno no universo. Cf: *materialismo*. In Infopédia (em linha). Porto Editora, 2003-2014. (consulta em 29/04/2014). Disponível em: [www.infopedia.pt/materialismo](http://www.infopedia.pt/materialismo).

continua logicamente a pressupor o dualismo transcendental apenas por ter inconfessadamente no fundo o ‘outro mundo’ do dualismo” (JONAS, 2001, p. 129).

O sucesso da ciência moderna e seus pressupostos metodológicos de conhecimento do mundo acabaram por considerar a matéria como princípio constitutivo exclusivo. Conforme Jonas, algumas ciências adotaram a posição cartesiana sem, no entanto, arcar com as consequências metafísicas de sua postura. “Os atributos mentais não são negados em si mesmos, apenas mantidos fora do registro físico” (JONAS, 2001, p. 127). O autor ressalta que o materialismo herdou a situação do dualismo sem estar plenamente ciente que também deveria dar conta da explicação teórica dos fenômenos considerados “do espírito”. A solução encontrada foi reduzi-los às funções do corpo vivo.

Jonas observa que a questão do corpo vivo representa a problemática da vida no contexto do pós-dualismo, culminando, também, em duas posições antitéticas: materialismo e idealismo<sup>26</sup>. Para o autor, ambas as posições são complementares na medida em que são diferentes faces de uma ontologia da morte, pois “apenas em um mundo objetivado para a pura exterioridade extensa, como o materialismo concebeu, deixa oposto a si uma consciência pura que não tem participação nesse mundo, na sua dimensão e função, que não mais atua, mas apenas contempla” (JONAS, 2001, p. 20).

O idealismo é apontado por Jonas como passível de evadir-se do problema por interpretar o corpo como uma ideia externa do ponto de vista da consciência pura e, desta forma, renegar a corporeidade do eu.

Sem o corpo, pelo qual nós somos uma parte real do mundo e experienciamos a natureza da força e da ação no auto desempenho, nosso conhecimento - meramente ‘perceptivo’, conhecimento contemplativo - do mundo seria realmente reduzido ao modelo de Hume, à sequências de conteúdos externos e indiferentes uns aos outros, em relação aos quais não poderia mesmo surgir a suspeita de uma conexão interna, de qualquer relação diferente da espaço-temporal” (JONAS, 2001, p. 21).

---

<sup>26</sup> O termo idealismo engloba, na história da filosofia, diferentes correntes de pensamento que têm em comum a interpretação da realidade do mundo exterior ou material em termos do mundo interior, subjetivo ou espiritual. Do ponto de vista da problemática do conhecimento, o idealismo implica a redução do objeto do conhecimento ao sujeito conhecedor; e no sentido ontológico, equivale à redução da matéria ao pensamento ou ao espírito. Cf. Dicionário Básico de Filosofia, Zahar Editora, 2001.

Assim sendo, conforme o autor, o materialismo seria a “mais interessante e a mais séria variante da ontologia moderna que o idealismo” (JONAS, 2001, p. 20). Neste sentido, de acordo com Jonas, o materialismo permite o defrontar-se com a questão do corpo vivo, já que submete o fenômeno da vida a seus princípios.

# Ética ambiental: a responsabilidade pelas futuras gerações

**Vander Matias de Almeida**  
*FAJE*

## INTRODUÇÃO

A partir de meados do século passado, um dos grandes temas presente nas pautas dos debates internacionais era o meio ambiente. Sabe-se que toda esta discussão era consequência do domínio e da relação predadora do ser humano contra a natureza. Entretanto, tal movimentação tinha como objetivo elaborar e sugerir propostas e metas que podiam ao menos minimizar o dramático problema ambiental que afligia - e ainda aflige - o planeta.

Período em que o antagonismo entre a realidade e a teoria gerou um conflito entre dois grupos: entre aqueles que afirmavam que a degradação e o desequilíbrio ambiental tornaram-se um fato; e, aqueles que defendiam a tese de que os recursos naturais eram infinitos e renováveis. Estes diziam que se tal crise fosse confirmada, a solução para todos os problemas estava na técnica moderna. Em Julho de 2005, ao escrever para a Revista *Economia*, Corazza<sup>1</sup> fala deste conflito ideológico que mostrou a necessidade de uma reflexão internacional e interdisciplinar sobre o tema

---

<sup>1</sup> Rosana Icassatti Corazza: graduada em Ciências Econômicas; mestre e doutora em Política Científica e Tecnológica pela Universidade Estadual de Campinas;

A crença amplamente difundida desde o final dos anos 60 de que havia um desequilíbrio entre a disponibilidade de recursos essenciais para o desenvolvimento e sua crescente demanda futura se chocava com a ideia de que o desenvolvimento tecnológico proveria instrumentos para a superação dos limites [...] Sem dúvida, o final dos anos 60 e início dos 70 foi um período de intensa reflexão sobre as relações entre meio ambiente e crescimento econômico. Em 1968, o economista italiano Aurélio Peccei reuniu em Roma um grupo de cientistas, industriais, economistas, educadores e políticos para estudar os fundamentos da crise pela qual passava a civilização.<sup>2</sup>

Contexto onde surge o Clube de Roma como uma primeira<sup>3</sup> tentativa, a nível mundial, para tratar – também – desta situação. Como afirmou Corazza este encontro reuniu representantes de diversas áreas para discutir e elaborar propostas frente a um quadro preocupante em consequência das transformações em diversas áreas, a saber: cultural, política, econômica, social, moral, ambiental, etc. Em 1992, Diegues<sup>4</sup> publica um artigo onde fala do resultado desta conferência

Esse importante relatório apresentava um panorama sombrio para a humanidade, pois, segundo ele, o crescimento da população, do consumo e do uso dos recursos naturais era exponencial ao passo que estes últimos eram finitos e limitados. Através de modelos e projetos complexos, o Clube de Roma anunciava o esgotamento próximo das principais reservas de minérios, uma explosão demográfica nas décadas seguintes e também um aumento exponencial da poluição e degradação dos ecossistemas naturais, que implicaria na diminuição da qualidade de vida principalmente entre os países industrializados. A proposta final, no entanto, tinha um caráter nitidamente neomalthusiano, em que a variável a ser controlada prioritariamente era o cresci-

---

<sup>2</sup> CORAZZA, Rosana Icassatti. Tecnologia e Meio Ambiente no Debate sobre os limites do Crescimento: Notas à Luz de Contribuições Seleccionadas de Georgescu-Roegen. Revista Economia, Brasília (DF), v.6, n.2, 440, Jul./Dez. 2005.

<sup>3</sup> Posteriormente, outras conferências e ações aconteceram em vários países cujo objetivo era de discutir sobre a questão ambiental, a saber: Estocolmo em 1972; Toronto 1988; IPCC 1990; RIO 92; Protocolo de Kyoto 1997; Argentina 2004; Copenhague 2009; Cancun 2010; Durban 2011; Rio + 20 2012; etc. ([http://protocolo-de-kyoto.info/mos/view/Confer%C3%Aancias\\_sobre\\_Meio\\_Ambiente](http://protocolo-de-kyoto.info/mos/view/Confer%C3%Aancias_sobre_Meio_Ambiente))

<sup>4</sup> Antonio Carlos Diegues: Professor da Esalq/USP. Coordenador do Programa de Pesquisa e Conservação de Áreas Úmidas no Brasil da USP.

mento demográfico nos países do Terceiro Mundo. Propunham também um modelo de crescimento global em equilíbrio, no qual, na maioria dos casos, o crescimento econômico deveria ser reduzido a zero. O Clube de Roma também alertava contra o falso otimismo, baseado na crença de que a tecnologia moderna poderia resolver tudo. O modelo introduz variáveis importantes, como o respeito à capacidade de carga da biosfera e à necessidade de um sistema mundial sustentável.<sup>5</sup>

Com base no relatório, Diegues fala das três causas que foram apontadas para tal situação: a primeira trata do “aumento populacional”; a segunda, refere-se ao “consumo”; e, a terceira, mostra o elevado “uso dos recursos naturais”. Nota-se que, mesmo apontadas como causas, tanto a segunda quanto a terceira podem ser consideradas como efeito da primeira, aja vista, que o aumento da população implica diretamente no aumento do consumo, que por sua vez, para acontecer, necessita de uma maior exploração dos recursos naturais. Ressalta-se que uma das propostas apresentadas para resolução de tal problema foi o controle de natalidade em países do terceiro mundo<sup>6</sup>, o que Diegues destacou como tendo “um caráter nitidamente neomalthusiano”<sup>7</sup>.

Atento a esta problemática, em 1979, ao publicar a sua obra mais importante “*O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*”, o filósofo alemão Hans Jonas já apresentara, entre outras questões, a sua preocupação com aumento - descontrolado - da população mundial:

<sup>5</sup> DIEGUES, Antônio Carlos S. *Desenvolvimento Sustentável ou sociedades Sustentáveis – da crítica dos modelos aos novos paradigmas*. São Paulo em Perspectiva. São Paulo, 6 (1-2), 24, jan/jun. 1992.

<sup>6</sup> O professor americano Paul R. Ehrlich fez uma previsão catastrófica em 1968. O mundo tinha pessoas demais, e milhões morreriam de fome, se não houvesse um controle do aumento populacional. A teoria era parte do livro “Population bomb” (Bomba populacional), que se tornou um dos mais vendidos da época e reabriu uma discussão antiga (a do economista inglês Thomas Malthus) sobre a sustentabilidade da vida de bilhões de pessoas no planeta. ([www.planetaportal.com.br/arquivos/blogs/87/DEMOGRAFIA.PPT](http://www.planetaportal.com.br/arquivos/blogs/87/DEMOGRAFIA.PPT)). Segundo os dados da ONU, neste período, a população mundial era de aproximadamente 3.545.613.000. Atualmente os números giram em torno de 6.895.889.000.

<sup>7</sup> Retorno a teoria proposta por Thomas Malthus no século XVIII que deu origem a diversas novas teorias que relacionavam a pobreza e a fome experimentadas pelos países em desenvolvimento ao crescimento demográfico. (Texto disponível em [Http://www.infoescola.com/geografia/teoria-populacional-neomalthusiana](http://www.infoescola.com/geografia/teoria-populacional-neomalthusiana)).

A explosão demográfica, compreendida como problema metabólico do planeta, rouba as rédeas da busca de uma melhora no nível de vida, forçando uma humanidade que empobrece, na luta pela sobrevivência mais crua, àquilo que ela poderia fazer ou deixar de fazer em função da sua felicidade: a uma pilhagem cada vez mais brutal do planeta, até que este diga a última palavra, não mais consentindo em sua superexploração.<sup>8</sup>

Nesta afirmação, Jonas apresenta a sua posição frente “a explosão demográfica” e suas possíveis consequências, entretanto, notar-se-á que a sua grande preocupação não se limitou a esta presença do homem no mundo, mas se ampliou para relação do homem com o mundo em vista do uso - inadequado - da técnica moderna.

Dentro deste cenário, Jonas apresenta uma série de questões que elucidam o seu posicionamento, a saber, “o problema de como alimentar uma crescente população mundial[...] o problema das matérias-primas[...] o problema energético, fontes de combustíveis renováveis e não-renováveis[...] o problema térmico último”<sup>9</sup>, entre outros que, na sua visão, colocaram (e ainda colocam) em risco a existência do planeta.

À luz do “Princípio Responsabilidade” este trabalho foi desenvolvido afim de mostrar a reflexão de Jonas frente ao atual problema. Para realizar este empreendimento foi dividido em três momentos, a saber: (1) discorrer sobre os pressupostos filosóficos que levaram o homem a ver a natureza sobre outra perspectiva; (2) mostrar a crítica de Jonas à nova relação entre o homem e a técnica moderna; (3) apresentar a proposta jonasiana: “O Princípio Responsabilidade” como base para uma ética ambiental.

### UM NOVO OLHAR SOBRE A NATUREZA

Em 1979, ao publicar aquela que foi considerada a sua obra - prima “O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica”, o filósofo alemão Hans Jonas fala de algumas questões que, na sua ótica, contribuíram para a degradação do meio ambiente, entre elas, a “explosão demográfica”<sup>10</sup>. Entretanto, ao aprofundar os estudos

<sup>8</sup> JONAS, 2006, p. 236.

<sup>9</sup> JONAS, 2006, p.302-304.

<sup>10</sup> Ibidem, p. 236.

sobre o seu pensamento, percebe-se que a sua preocupação não se limitou ao crescimento da população mundial, ela avança, principalmente, em direção da nova postura do homem frente a natureza, em função do uso - inadequado e irresponsável - da técnica moderna.

Jonas aponta dois pressupostos filosóficos advindos da modernidade como responsáveis por esta mudança de comportamento: o primeiro, encontra-se no dualismo cartesiano “*res cogitans e res extensa*”, o ser “pensante” e o ser “extenso”<sup>11</sup>, que na sua visão provocou a ruptura do ser “em duas esferas ontológicas distintas, das quais só a segunda é o mundo e a primeira nem sequer faz parte do mundo”<sup>12</sup>; o segundo, está presente na proposta do filósofo inglês Francis Bacon, que se resume em “colocar o saber a serviço da dominação da natureza e utilizá-la para melhorar a sorte da humanidade”,<sup>13</sup> isto é, “dominar a natureza por meio da técnica”.<sup>14</sup> Caracterizado como o otimismo baconiano.

Compreende-se que a união de tais pressupostos contribuíram para que a natureza começasse a ser vista e tratada sobre uma outra perspectiva: como algo separado e sem valor que, por conseguinte, tornou-se mero objeto de intervenção e dominação, fonte de recursos para o progresso científico, econômico e tecnológico.<sup>15</sup> Na modernidade a relação entre o homem e a natureza é substituída pela intervenção. E qual a diferença? A relação indica vínculo ou o estabelecimento de uma ligação entre ambos – tem o caráter qualitativo; ao contrário a intervenção refere-se a uma ação direta – caráter operativo.

Jonas afirma que esta nova postura do homem frente a natureza trouxe uma série de preocupações, como: “o problema de como alimentar a crescente população mundial [...] o problema das matérias-primas[...]o problema energético, fontes de combustíveis renováveis e não-renováveis[...] o problema térmico último”;<sup>16</sup> problemas que, na sua visão, comprometem a existência de vida no planeta.

---

<sup>11</sup> Ibid, 2004, p. 21.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Ibid, 2006, p. 235.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> Jonas fala que antes da modernidade, o homem utilizava da técnica para retirar da natureza apenas o necessário para a sua sobrevivência, e que tal atitude não era capaz de provocar nenhum dano a natureza. Situação que se modificou a partir deste novo objetivo (Cf. Jonas, 2006, p.35).

<sup>16</sup> Ibidem, pp.302-304.

Observa-se que, em busca do progresso, a civilização contemporânea não esteve atenta aos problemas atuais, logo, tampouco, estará com aqueles que advir, pois o que importa, agora, é alcançar o objetivo. A técnica moderna<sup>17</sup> foi escolhida como meio seguro para a realização deste empreendimento. Frente a esta situação surge uma pergunta: por que homem depositou total confiança à técnica moderna?

### O CULTO À TÉCNICA MODERNA

Com o advento da modernidade o homem confere à técnica a prerrogativa de valor absoluto<sup>18</sup> para orientá-lo nos seus dilemas e solucionar as suas necessidades materiais. Jonas fala “do culto à técnica, que aí goza de uma credibilidade desconhecida no Ocidente”<sup>19</sup>, o que na sua visão tornou-se uma utopia perigosa. O marxismo,<sup>20</sup> é apontado por ele como um dos responsáveis por essa total confiança. Jonas justifica esta afirmação ao dizer que

O marxismo é um dos frutos do pensamento baconiano [...] Desde o início celebrou o poder da técnica, acreditando que a salvação dependesse da união desta com a socialização. Para ele, não se trata de controlar a técnica, mas de liberá-la dos grilhões da propriedade capitalista, pondo-a a serviço da felicidade humana.<sup>21</sup>

Para Jonas, o marxismo potencializou a proposta de Bacon “em dominar a natureza por meio da técnica” ao acreditar que ela seria capaz de fornecer ao homem as condições materiais necessárias para a sua existência conduzindo-o a “felicidade”. Deste modo, a técnica aliada ao socialismo assumiram um caráter messiânico. O grande problema foi que nesta busca desmensurada de realização, o homem desconsiderou que tanto a natureza quanto ele pudessem pagar um alto preço.

---

<sup>17</sup> No livro *Técnica, Medicina e Ética: sobre a prática do Princípio Responsabilidade*, Jonas apresenta as características e as diferenças entre prática da técnica pré-moderna e da técnica moderna. (JONAS, 2013, pp. 27-32.)

<sup>18</sup> A negação da metafísica é um dos fatores que explicam essa confiança do homem a técnica moderna. O homem contemporâneo atribui a técnica um caráter divino.

<sup>19</sup> Ibid. 2006, p.254.

<sup>20</sup> Ibidem, p.299.

<sup>21</sup> Ibidem, p. 254.

Segundo Jonas o homem contemporâneo está preocupado com o ter, em possuir com “abundância”<sup>22</sup>, o que implica em extrair da natureza cada vez mais a matéria – prima para produzir bens e serviços que possam realizá-lo. Logo, compreende-se que a crise ambiental é uma consequência desta intervenção do homem na natureza em busca do bem-estar e do progresso. Tal ação aponta para o princípio Utilitarista,<sup>23</sup> pois, o bem-estar entra como um imperativo que move a ação do homem na busca de sua realização.

Frente ao problema apresentado, Jonas assevera que a “nossa tese é de que os tipos e limites do agir exigem uma ética de previsão e responsabilidade compatível com esses limites, que seja tão nova quanto as situações com as quais ela tem de lidar”.<sup>24</sup> Entende-se que Jonas propõe uma formulação ética atualizada, isto é, que seja “compatível” com a atual situação, o que exige um diálogo entre a ética e as ciências para que juntas possam conjecturar sobre o problema em questão, afim de promover uma conscientização sobre as consequências desta desmedida intervenção na natureza e da responsabilidade de todos pela existência de vida no planeta.

### Princípio Responsabilidade

Segundo Jonas “a revolução científica mudou os caminhos do pensamento do homem [...]. Foi uma mudança na teoria, na visão de mundo, na perspectiva metafísica, na concepção e método de conhecimento”<sup>25</sup>. Esta revolução que teve início no pensamento<sup>26</sup> modificou o comportamento do homem de tal modo, que a natureza começou a ser tratada como mera fonte inesgotável de recursos a serviço do desenvolvimento científico, tecnológico e econômico.

No entanto, para compreender a natureza sobre uma nova perspectiva, o caminho passa por uma transformação da consciência que conduza o homem a entender que ele não é o todo, mas uma parte in-

<sup>22</sup> Ibidem, p. 299.

<sup>23</sup> O Utilitarismo é uma teoria que apresenta como imperativo “maximizar o bem-estar da grande maioria”. (AUDARD, 2003, p.737.)

<sup>24</sup> JONAS, 2006, p. 57.

<sup>25</sup> HANS, *Seventeenth century and after: the meaning of the scientific and technological revolution*. Chapter 3, p. 47. (*Século XVII e depois: o significado da revolução científica e tecnológica*)

<sup>26</sup> Esta mudança no pensamento segundo Jonas tem o seu início em Descartes e Bacon. (Cf. página 6.)

tegrante desse todo, isto é, da natureza; e, que necessariamente, a sua sobrevivência depende deste todo. Jonas fala que o homem “não tem nenhuma outra vantagem em relação aos outros seres vivos, exceto a de que só ele pode assumir a responsabilidade de garantir os fins próprios aos demais seres”<sup>27</sup>, isto é, deixá-los seguir o curso natural da vida, para que assim, à sua existência, também, esteja assegurada.

Na busca de fundamentar os princípios que orientam o saber e o agir, Jonas retorna à metafísica;<sup>28</sup> porém, ao visitar a tradição constata que ela não propôs uma reflexão ampla, limitando-se ao ser humano e as suas ações na pólis<sup>29</sup>. Oliveira explica que

Ao confrontar as éticas tradicionais com as urgências dos tempos tecnológicos, Jonas elenca cinco aspectos que evidenciam a necessidade de uma nova ética: [1] a ética estava reduzida ao âmbito intra-humano, de forma que todo reino extra-humano permanecia, do ponto de vista da *techne*, como eticamente neutro, ou seja, a ética estava reduzida ao âmbito da “cidade”, que é o artefato criado pelo homem; [2] que toda ética até agora pensava a relação do ser humano com outro ser humano, ou seja, era antropocêntrica; [3] que nesse modelo ético o ser humano era sempre tido como constante em sua essência e incapaz de ser reconfigurado; [4] o alcance da ação era reduzido ao ponto de vista temporal, como controle limitado sobre as circunstâncias que, nas palavras de Jonas, fizeram com que “a ética tivesse a ver com o aqui e o agora” (PR, p. 36); [5] todos os mandamentos e máximas das éticas tradicionais, consequentemente, estavam confinados ao “círculo imediato da ação” (PR, p.36).<sup>30</sup>

Compreende-se que, na ótica jonasiana, as demandas do atual contexto exigem novas reflexões no campo da ética. Reflexões que ampliem a discussão a dimensão ontológica e que não se limite ao tempo

---

<sup>27</sup> Jonas, 2006, p. 175.

<sup>28</sup> Hans Jonas busca fundar o valor do homem na própria natureza (biológica), já que o humano é uma manifestação do ser (ontos), isto é, parte da dimensão metafísica. Por isso, a fundamentação de sua proposta ultrapassa a dimensão meramente lógica (Ética Kantiana) rumo à dimensão metafísica. (Jonas, 2006, pp.47-49.)

<sup>29</sup> Ibidem, p. 29.

<sup>30</sup> OLIVEIRA, 2014, pp. 125-126.

presente, mas que aponte para o futuro<sup>31</sup>, afim de prever as possíveis consequências da ação humana.<sup>32</sup> A proposta jonasiana não se limita ao presente ou a um futuro próximo

Esse é o caso da “ética do futuro” que estamos buscando: o que deve ser temido ainda não foi experimentado e talvez não possua analogias na experiência do passado e do presente. Portanto, o *malum* imaginado deve aqui assumir o papel do *malum* experimentado. Como essa representação não acontece automaticamente, ela deve ser produzida intencionalmente: portanto, obter uma projeção desse futuro torna-se um primeiro dever, por assim dizer introdutório, daquela ética que buscamos.<sup>33</sup>

Atento ao presente Jonas chama a atenção por aquilo que advir, e assevera que “obter uma projeção do futuro”, isto é, “o pensar hipotético”<sup>34</sup> é fundamental para mostrar ao homem as possíveis consequências de sua ação que podem comprometer a vida em toda biosfera.

Para fundamentar a tese, Jonas inicia a investigação na natureza e, explica, o porquê deste passo

A ontologia como fundamento da ética foi o ponto de vista original da filosofia. A separação das duas, que é a separação entre o reino “objetivo” e o “subjetivo”, é o destino moderno. Sua re-união, caso seja possível, só poderá ser alcançada a partir do lado “objetivo”; quer dizer: por uma revisão da natureza. E é a natureza no vir-a-ser, mais do que a natureza no permanecer, que oferece tal perspectiva (...) a partir daí resultaria um princípio da ética que em última análise não teria seu fundamento na autonomia do eu nem nas necessidades da sociedade, mas sim em uma atribuição objetiva por parte da natureza do todo (o

<sup>31</sup> Oliveira afirma que uma ética direcionada para o futuro significa “ligar o pensamento ético aos conhecimentos e às informações fornecidas pelas demais ciências a fim de forjar uma projeção cientificamente instruída das consequências das ações dos homens no presente. (Ibidem, p.129).

<sup>32</sup> Jonas defende a tradição ao afirmar que “o braço curto do poder humano não exigiu qualquer braço comprido do saber, passível de predição, isto é, não havia a necessidade de uma ética direcionada para o futuro. (Cf. JONAS, 2006, p.37)

<sup>33</sup> Ibidem, p.72.

<sup>34</sup> No livro “*Técnica, Medicina e Ética*” Jonas assevera que “a precaução [Vorsicht] se torna o primeiro dever ético, e o pensar hipotético, nossa primeira responsabilidade (Jonas, 2013, p.171).

que a teologia costumava denominar de ordem da criação - *ordo creationis*).<sup>35</sup>

Jonas elucida que a superação deste dualismo - subjetivo-objetivo - “caso seja possível”, é “a partir do lado objetivo”, isto é, uma fundamentação que começa na natureza. Superar o dualismo não significa extingui-lo<sup>36</sup>, mas, sim, considerar a relação entre esses dois polos – psicofísico – constituintes da vida humana. Frente a esta explicação surge uma pergunta: o que há na natureza que justifique esta afirmação? Fonseca assevera que para Jonas a natureza tem valor por possuir uma finalidade. Assim, ele

Demonstra a existência de fins na natureza e, com isso, conclui que a natureza não pode ser considerada neutra do ponto de vista axiológico, pois da existência de fins pode-se deduzir o valor. Em outras palavras, a natureza tem valor por abrigar fins. Momento importante para preparar a difícil demonstração realizada, a seguir, a da possibilidade de se passar do ser ao dever, desde que feitas as devidas mediações. A seguir ele pode dedicar à questão do valor.<sup>37</sup>

Fonseca elucida este empreendimento de Jonas ao mostrar que “a partir das noções de Bem, Valor e Fim realiza a passagem do ser ao dever, deslocamento que possibilitará fundamentar no ser o dever<sup>38</sup>” do homem atual. Este dever implica na “responsabilidade” por todas as formas de vida. Entende-se que esta atitude “significaria procurar não só o bem humano, mas também o bem das coisas extra-humanas, isto é, ampliar<sup>39</sup> o reconhecimento de ‘fins em si’ para além da esfera do humano e incluir o cuidado com estes no conceito de bem humano”<sup>40</sup>. Deste modo, Jonas procura mostrar que em todas as criaturas e não somente no ser humano há uma finalidade, há um valor; o que exige

---

<sup>35</sup> Ibid., 2006, p.272.

<sup>36</sup> Fonseca entende que “Jonas não busca negar a polaridade, mas ao invés disso, estendê-la as mais remotas fronteiras da vida” (FONSECA, *Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico*, p.187.)

<sup>37</sup> FONSECA, 2009, p.449.

<sup>38</sup> Ibidem. p.450

<sup>39</sup> JONAS, 2004, p. 272

<sup>40</sup> Ibid, 2006, p. 41.

do homem uma responsabilidade em garantir o direito à existência de todos os seres<sup>41</sup>. É no reconhecimento que em outros seres há uma finalidade e, portanto, há um valor, que Jonas fundamenta a sua ética. Jonas encontra no ser – na ontologia - o fundamento para a sua proposta.

Todavia, para conscientizar a civilização tecnológica sobre a sua responsabilidade sobre os pósteros e todos os outros seres, Jonas encontra na estrutura do imperativo categórico kantiano<sup>42</sup> o lugar apropriado para inserir o conteúdo de sua máxima; entretanto, ele não o assume como tal e, sim, faz uma reformulação por achar que este não é moral, e sim lógico. Jonas fala que “o ‘poder’ ou ‘não poder’ querer expressa autocompatibilidade ou auto-incompatibilidade, e não aprovação moral ou desaprovação”.<sup>43</sup> Trata-se de uma ética limitada a razão, que não abarca a dimensão metafísica e que exclui os outros seres. Jonas assevera que

Um imperativo adequado ao novo tipo de agir humano e voltado para o novo tipo de sujeito atuante deveria ser mais ou menos assim: “Age de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra”; ou expresso negativamente: “ Age de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de tal vida”; ou simplesmente: “Não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra”; ou em um uso novamente positivo: “Inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do teu querer.”<sup>44</sup>

O imperativo jonasiano busca conscientizar o homem atual sobre o seu dever com o tempo presente e futuro. Jonas afirma que: “o novo im-

<sup>41</sup> M.L.Pelizzoli comenta que a proposta jonasiana “visa as consequências reais e objetivas da (i)responsabilidade das ações e empreendimentos ativos”, onde o indivíduo deve ter a consciência de que suas escolhas e ações, quando irresponsáveis, podem provocar um prejuízo irreparável a humanidade e a biosfera. (PELIZZOLI, 2003, p. 102.)

<sup>42</sup> Para Kant o imperativo categórico vale como um princípio apodíctico - prático - (evidente); ele não visa uma intenção, ele não concerne (refere-se) a matéria da ação e o que deve resultar dela, mas à forma e ao princípio do qual ela própria se segue, e o que há de essencialmente bom na mesma consiste na atitude, o resultado podendo ser o que quiser - imperativo da moralidade - mandamento. (KANT, 2009, pp. 191 – 197.)

<sup>43</sup> JONAS, 2006, p. 47.

<sup>44</sup> Ibidem, pp. 47-48.

perativo diz que podemos arriscar a nossa própria vida, mas não a vida da humanidade [...] nós não temos o direito de escolher a não-existência de futuras gerações em função da existência da atual, ou mesmo de as colocar em risco”.<sup>45</sup> Jonas fala da importância de uma reflexão anterior às ações inserindo a responsabilidade por seus efeitos e consequências.

Para Jonas “o futuro da humanidade é o primeiro dever do comportamento coletivo humano na idade da civilização tecnológica, que se tornou “todo-poderosa” no que tange ao seu potencial de destruição”.<sup>46</sup> Vale lembrar que a garantia deste futuro depende, fundamentalmente, da sobrevivência do próprio planeta. Entende-se que para Jonas a responsabilidade do homem não se limita a esfera antropológica, mas se amplia ao nível ontológico – fundamento seguro para uma ética ambiental.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tratar sobre a atual situação do meio ambiente nunca foi tão urgente quanto nas últimas décadas. Várias metas já foram apresentadas, entretanto, estamos longe de visualizar tal concretização no intuito de no mínimo, amenizar o problema. Ao contrário, o que vemos é uma corrida desenfreada na busca do desenvolvimento, o que implica diretamente na exploração e degradação da natureza. Talvez isso aconteça porque a preservação do meio ambiente coloca em xeque os projetos daqueles que buscam, a qualquer preço, o enriquecimento. E quem quer assumir tal risco?

Segundo Jonas a crise ambiental iniciou-se quando o homem voltou o seu olhar para a natureza sobre uma outra perspectiva, quando ela começou a ser vista apenas como mera fonte inesgotável de recursos para o desenvolvimento científico e tecnológico. E o que levou o homem a tal mudança de consciência? Jonas explica que as bases para esta mudança estão na união do dualismo cartesiano e o ideal baconiano, ampliado na contemporaneidade quando o homem une estes pressupostos à utopia marxista e ao capitalismo em busca do bem - estar e do progresso. Uma mudança no pensamento que transformou o comportamento humano frente a natureza.

---

<sup>45</sup> Ibidem, p. 48.

<sup>46</sup> Ibidem, p. 229.

Ao escrever “*O Princípio responsabilidade*”, Jonas procurou mostrar a atual situação e conjecturou sobre aquilo que pode acontecer no futuro caso não haja uma evolução no pensamento e no comportamento da humanidade. Evolução que ajude o homem a compreender que em todos os seres há uma finalidade e há um valor que devem ser preservados.

Deste modo, vale retomar o imperativo jonasiano: “podemos arriscar a nossa própria vida, mas não a vida da humanidade [...] nós não temos o direito de escolher a não-existência de futuras gerações em função da existência da atual, ou mesmo de as colocar em risco”.<sup>47</sup> A proposta de Jonas é mostrar à civilização atual a necessidade de superar todo egoísmo e ambição para que no futuro os pósteros tenham a oportunidade de existir e existir com dignidade. Ressalta-se que a permanência da espécie humana está diretamente vinculada ao seu habitat. Por tanto, preservar a natureza significa, também, garantir a existência da própria vida.

## REFERÊNCIAS

### Referências do autor:

JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC Rio, 2006.

\_\_\_\_\_. *O Princípio Vida: Fundamentos para uma biologia filosófica*. Trad. Carlos Almeida, Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. *Seventeenth century and after: the meaning of the scientific and technological revolution*. In *Philosophical Essays: From Ancient creed to technological man*. New Jersey: Englewood Cliffs, Prentice-Hall. Reediting University of Chicago Press, Midway reprints, 1980 (1971). Chapter 3, p. 47.

- \_\_\_\_\_. *Técnica, Medicina e Ética: sobre a prática do Princípio Responsabilidade*. Trad. Grupo de trabalho Hans Jonas da ANPOF. São Paulo: 2013.

### Referências de comentadores:

FONSECA, Lilian Simone Godoy. *Tecnologia e Responsabilidade*. *Filosofia ciência & vida*, ano VI, n. 80, março/ 2013.

<sup>47</sup> Ibidem, p. 48.

\_\_\_\_\_ ; DOMINGUES, Ivan. *Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico*. 2009. 456f. enc. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

OLIVEIRA, Jelson. *Compreender Hans Jonas*. Petrópolis: Vozes, 2014.

PELIZZOLI, M. L. *Correntes da Ética Ambiental*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 102.

### **Referências complementares:**

CORAZZA, Rosana Icassatti. Tecnologia e Meio Ambiente no Debate sobre os limites do Crescimento: Notas à Luz de Contribuições Seleccionadas de Georgescu-Roegen. *Revista EconomiA*, Brasília (DF), v.6, n.2, 440, Jul./Dez. 2005.

AUDARD, Catherine. In. Monique Canto-Sperber. Trad. Ana Maria Ribeiro-Althoff e outros. *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 737.

KANT, Emmanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009. pp.191-197.

### **Sites consultados:**

[http://protocolo-de-kyoto.info/mos/view/Confer%C3%AAs\\_sobre\\_Meio\\_Ambiente](http://protocolo-de-kyoto.info/mos/view/Confer%C3%AAs_sobre_Meio_Ambiente).

[www.planetaportal.com.br/arquivos/blogs/87/DEMOGRAFIA.PPT](http://www.planetaportal.com.br/arquivos/blogs/87/DEMOGRAFIA.PPT).

# Ética do cuidado e da responsabilidade: aproximações e distanciamentos entre Heidegger e Jonas

**Flávio José Moreira Gonçalves**  
*Universidade Federal do Ceará*

**GT Hans Jonas**

*“Lo que nos separaba a ambos  
desde hacía tanto tempo,  
quedó velado en el silencio”  
(Hans Jonas)*

*“Ao assumir a reitoria,  
não tinha dúvidas de que não conseguiria  
sair-me sem compromissos.  
As frases citadas, eu não as subscreveria hoje.  
Em 1934, eu já não as dizia”  
(Martin Heidegger)*

## INTRODUÇÃO

A obra de Martin Heidegger pode ser considerada, sob certo aspecto, um convite a repensar os rumos trilhados pela ciência e a técnica nos últimos séculos, sobretudo a partir daquilo que o filósofo considera o esquecimento da questão central da filosofia, a problemática do ser.

Sem pretender retornar à ontologia clássica, Heidegger acabou tornando sua filosofia refém de concepções cujo hermetismo a conduziram, paradoxalmente, à justificação de uma espécie de niilismo

ameaçador, embora este não fosse o seu propósito, nem mesmo o traço mais marcante de sua filosofia.

A posição política do filósofo durante o regime nazista, quando muitos de seus colegas tiveram de exilar-se, ainda hoje é objeto de questionamentos nos meios acadêmicos. Muitos não se contentam com o aparente silêncio de Heidegger acerca daquele intolerável regime político e com a polêmica ausência de retratação do filósofo acerca de sua posição no regime, perante os comitês de desnazificação.

Há um eco imenso deste silêncio de Heidegger no debate filosófico contemporâneo, o que nos permite questionar: quais os compromissos e responsabilidades do intelectual, sobretudo em tempos difíceis? Como as ações ou omissões dos intelectuais na esfera pública podem contribuir para os totalitarismos e a justificação de regimes autoritários? Qual a relação entre Heidegger e o nacional socialismo e como tal relação contribuiu para distanciá-lo de seus discípulos no Segundo Pós-Guerra, entre os quais Hans Jonas? Especificamente em relação a Jonas, quais os pontos de aproximação e distanciamento na obra de ambos? Como é possível que o autor de uma obra tão significativa e marcante quanto *Ser e Tempo* tenha se deixado seduzir por uma ideologia totalitária?

Embora tenhamos consciência, como acentua Casanova, de que este “não é um tema confortável nem mesmo para aqueles que se dedicam seriamente ao estudo da obra de Heidegger” (2013, p. 150), este trabalho é uma proposta de reflexão necessária sobre estas questões, sobretudo se considerarmos a atualidade delas e a quantidade de discípulos judeus do filósofo alemão em questão, uma plêiade de pensadores do mais elevado gabarito intelectual que inclui Hannah Arendt, Hans Jonas, Karl Jaspers, apenas para citar alguns nomes, sem deixar de mencionar também aqueles cujo pensamento ele influenciou direta ou indiretamente, entre os quais citamos Hans-George Gadamer, Paul Ricoeur, Jacques Derrida, Theodor Adorno, Rudolf Carnap, Jean-Paul Sartre, entre outros.

## **1. A BIOGRAFIA DE UM MESTRE DA ALEMANHA ENTRE O BEM E O MAL**

Talvez um dos aspectos mais controversos da vida e da obra de Martin Heidegger tenha sido a sua aparente adesão ao nacional-socia-

lismo, ao proferir em 1933 o famoso discurso de posse na reitoria, no mesmo ano da ascensão de Hitler ao poder.

Aquele discurso, intitulado *A Auto-afirmação da Universidade Alemã*, no qual procurou estabelecer uma vinculação entre a missão da universidade e o destino histórico e político do povo alemão, ainda hoje repercute para alguns como um anátema, a recair não somente sobre a biografia do filósofo, mas também respingando em sua própria produção intelectual.

Seus críticos quase sempre esquecem ou fazem questão de não lembrar que, em diversas conferências sobre Nietzsche, proferidas entre 1936 e 1940, Heidegger analisou e discutiu criticamente o pensamento nazista acerca do poder, isto em plena vigência deste regime totalitário, o que o levou a tornar-se objeto de vigilância da polícia secreta alemã, a Gestapo. Ademais, cumpre observar que seu período na reitoria foi curto, tendo renunciado ao cargo após 10 (dez) meses na condição de reitor, o que denota suas dificuldades de convivência com o regime ou mesmo seu desconforto diante dos acontecimentos.

Se não há uma autocrítica explícita feita por Heidegger após a guerra, é possível compreender que, na entrevista concedida a *Der Spiegel*, resta claro o seu arrependimento, sobretudo ao justificar que assumiu a reitoria em conturbadas circunstâncias, a pedido de um colega e para evitar que pusessem, no lugar que deveria ser ocupado por um docente da universidade, um funcionário da SS, tanto que Heidegger manteve posições anti-nazistas tomadas pelo seu antecessor em relação a afixação de cartazes contra os judeus na universidade e chegou a renunciar no ano subsequente.

Em relação ao mencionado discurso, Heidegger comenta na entrevista: “ao assumir a reitoria, não tinha dúvidas de que não conseguiria sair-me sem compromissos. As frases citadas, eu não as subcreveria hoje. Em 1934, eu já não as dizia”.

Na biografia que escreveu do filósofo, Safransky acentua como uma das razões para a aproximação do movimento nazista o desgosto de Heidegger em relação ao sistema institucional da Igreja, interessada em obter vantagens do Estado. Assim, uma das razões de sua simpatia pelo movimento nazista era exatamente o caráter anticlerical do movimento (2005, p. 36). A julgar corretas as conclusões de Safransky, isto

revela certa ingenuidade política de Heidegger, cujas ideias pouco dialogavam com as questões de ordem política e estavam longe de propor a adesão a qualquer ideologia ou doutrina política, condenando tanto o capitalismo quanto o comunismo.

Jamais saberemos as razões que possam ter conduzido alguém da estatura intelectual de Heidegger, em circunstâncias como aquelas, a aderir a um regime político que se revelaria tão racista, cruel e opressor, mas se fizermos um exercício de contextualização, seremos capazes de compreender os tipos de pressão que o recém-empossado reitor Martin Heidegger recebeu, a exemplo de muitos de sua época (inclusive seu antecessor).

Não é fácil viver em regimes autoritários. Heidegger, assim como o próprio Habermas e seu contemporâneo Ratzinger, estes últimos ainda na fase da juventude, aderiu ao movimento nacional-socialista, o mesmo movimento a cujas fileiras estes dois respeitáveis intelectuais de nosso tempo também se filiaram.

No Brasil, episódio curioso da vida do jusfilósofo Miguel Reale revela sua momentânea adesão ao integralismo, uma espécie de fascismo à brasileira, situação explicitada no vol. 1 de suas *Memórias*. Em entrevista ao Programa Roda Vida, Reale chegou a declarar “que não se arrepende da posição tomada e que o integralismo foi uma concepção ideológica que atraiu vários jovens em sua época, lembrando alguns expressivos nomes que aderiram a esta corrente, em defesa de uma postura mais nacionalista (...)”. Para o jusfilósofo paulista, o movimento integralista brasileiro copiou “algumas coisas do fascismo, mas não seu autoritarismo” e isto levou-o a filiar-se na juventude aos ideais integralistas. Na entrevista concedida, Reale afirma que sempre foi um democrata e justificou sua posição afirmando que, em sua época, não havia muitas opções disponíveis: ou você era comunista ou integralista. Como nunca foi comunista, acabou aderindo à ideologia de Plínio Salgado e usando a famosa farda verde-oliva. À época, o integralismo era visto pela juventude como uma forma de nacionalismo, contrária à ameaça que vinha de fora do país, representada pelo comunismo.

Quanto a Heidegger, após a derrocada do nacional-socialismo e o fim da Segunda Guerra Mundial, seu silêncio incomodou discípulos e ampliou o distanciamento entre estes e o mestre da Floresta Negra.

Hans Jonas chega a declarar em suas *Memórias* que jamais o perdoou, embora Hannah Arendt o tenha feito, esta talvez mais por razões emocionais que racionais, haja vista seu envolvimento afetivo anterior com Heidegger.

Heidegger nunca foi afeito a apresentar respostas e, como autêntico filósofo, sempre formulou indagações com as quais precisamos nos defrontar, sobretudo na civilização científico-tecnológica na qual estamos inseridos. Como ressalta Safransky, “indagar, não responder, era a paixão de Heidegger (...) Durante toda sua vida filosófica sempre indagou pelo ser. O sentido dessa indagação é apenas devolver à vida o mistério que ameaça desaparecer na modernidade” (2005, p. 17).

Neste aspecto, reside a vitalidade e originalidade de seu pensamento.

## **2. A FIGURA DE MARTIN HEIDEGGER NAS MEMÓRIAS DE HANS JONAS: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS ENTRE OS DOIS FILÓSOFOS**

Nas suas memórias, Jonas dá indicações de como sua filosofia da vida acabou contrapondo-se ao existencialismo de Heidegger, objeção estimulada mais ainda pelas atitudes pessoais de Heidegger durante o regime nazista. São suas palavras:

Tras la guerra mi reflexión se desarrolló principalmente bajo del alejamiento del existencialismo heideggeriano, al que yo oponía mi filosofía de la vida. Uno de los estímulos era sin duda el choque que me había producido el comportamiento de Heidegger durante la época nazi, el discurso que había pronunciado como rector em Friburgo el 27 de mayo de 1933 y lo mezquina e infamante que se había comportado com Husserl (2005, p. 323).

Portanto, Jonas chega a identificar as ações de Heidegger que o teriam distanciado dele, não se limitando a condenar genericamente seu discurso de posse como reitor, como fazem alguns de seus críticos em nossos dias. Reconhece, porém, a indubitosa influência exercida por Heidegger na constituição mesma de seu pensamento, seguida da enorme decepção de que foi tomado ao verificar a impotência daquela

ontologia heideggeriana para garantir o exercício da ética do cuidado e da responsabilidade.

En cualquier caso para mí, sobre quien Heidegger había ejercido una gran influencia, había sido una decepción cruel, amarga, y una decepción que no sólo alcanzaba a su persona, sino también a la fuerza de la filosofía para proteger a los hombres de algo así (2005, p. 324-4)

Jonas mostra-se decepcionado com Heidegger e confessa que, após a guerra, já não desejava mais encontrá-lo. "*Después de la guerra nunca intenté, ni siquiera alimenté el deseo, de volver a tener un contacto personal con Heidegger. Al contrario que Hannah, yo nunca le perdoné*". (2005, p. 325)

Hans Jonas reconhece, em suas *Mémoires*, que se afastou de Heidegger consideravelmente após a Segunda Guerra, embora reconheça a importância deste filósofo e a sua influência sobre suas próprias ideias. Quando Heidegger já se aproximavam dos oitenta anos, Jonas procura novamente seu mestre, tendo chegado a seguinte conclusão a respeito dele:

No es sólo uno de los pensadores más importantes de nuestro siglo, sino el hombre del que aprendí como de ningún otro filósofo y que me marcó filosóficamente: un hecho importante, imborrable de mi vida, de mi existencia filosófica. Antes de que muera, quiero volver a verle aunque sea una sola vez (2005, p. 328)

No campo teórico, de todas as críticas lançadas contra Heidegger por Jonas, merece destaque aquela que proferiu na conferência "*Heidegger e a Teologia*", evento internacional realizado na *Drew University* de New Jersey, no qual se discutiam problemas hermenêuticos, relacionados sobretudo ao papel do segundo Heidegger na compreensão dos evangelhos. Jonas afirmou:

¡El hombre es el pastor del ser, y no de la criatura que es, sino del Ser! Al margen de la blasfema resonancia que un uso tal de la frase evangélica pueda tener para los oídos cristianos y judíos, es difícil digerir que festeje al hombre como pastor del ser cuando renuncio miserablemente a ser el custodio de su hermano. Serlo era algo que la Biblia tenía reservado para él (2003, p. 331)

As afirmações de Jonas, segundo seus próprios relatos, causaram grande repercussão entre os presentes e produziram grande impacto retórico no público, a ponto de seu autor reconhecer que, *“de las exposiciones que he hecho a lo largo de mi vida, ésta fue una de las más impresionantes em el novel retórico, aunque también de las que especulativamente elabore com más tesón”* (2003, p. 331)

Em 1969, Jonas reencontrou Heidegger e as suas respectivas famílias voltaram também a ter contato pessoal. O reencontro foi descrito da seguinte maneira:

Y em 1969 tuvo lugar al fin un nuevo encuentro personal com Heidegger, en el que me aventure porque quería favorecer una reconciliación, que en el fondo tuvo lugar. En aquel momento escribí a Bultmann: *“También aprovecho para contarle que al final, poco antes de su ochenta cumpleaños, me há reconciliado com Heidegger y que hace unos días tuve com él una agradarle charla em Zürich”* (2003, p. 333)

Entretanto, apesar da reconciliação entre Heidegger e Jonas, a reunião de ambos limitou-se a troca de recordações sobre a época anterior à guerra, sem nenhuma referência aos fatos traumáticos da Alemanha nazista, o que mantém em certo nível a decepção de Jonas, frustrando suas expectativas de uma retratação pública da parte de Heidegger ou mesmo de um reservado reconhecimento do equívoco político no qual incorreu. Nas palavras do próprio Jonas:

Si hubiera albergado la esperanza de escuchar una sola palabra sobre los acontecimientos tras 1933, sobre la situación de los judíos en la Alemania nazi, sobre el destino de mi madre, me habría vuelto a llevar una amarga decepción. Con este encuentro para mí remataba el forcejeo em mi relación com Heidegger, pero una aclaración por su parte, y menos aún una palabra de arrepentimiento, no la pronuncio. Lo que nos separaba a ambos desde hacía tanto tempo, quedó velado em el silencio.

Esta retratação pública, tão esperada não somente por Jonas, mas também por Hannah Arendt, Karl Jaspers e toda uma plêiade de intelectuais da época, demoraria a acontecer e, quando veio a lume,

ocorreu de forma tímida e discreta, numa entrevista que Heidegger concedeu ao periódico *Der Spiegel*, em 1966.

### **3. URGÊNCIA DE (RE)LER HEIDEGGER EM SEU HORIZONTE: A RETRATAÇÃO DO FILÓSOFO NA REVISTA *DER SPIEGEL* (1966) E SUAS REPERCUSSÕES**

Embora se diga que Heidegger silenciou acerca das razões que o teriam conduzido a assumir a reitoria e pronunciar o famoso discurso de posse, sem manifestar qualquer palavra de arrependimento ou retratação posterior, já é possível afirmar que esta é uma meia-verdade e, como toda meia-verdade, traz embutida uma meia-mentira.

Na verdade, Heidegger concedeu em 1966 uma entrevista à revista *Der Spiegel*, na qual chega a afirmar que muito daquilo que foi proferido em seu discurso de posse, no ano seguinte, já não correspondia a sua visão de mundo, sustentando claramente a seguinte posição, que constitui uma das epígrafes deste trabalho: “Ao assumir a reitoria, não tinha dúvidas de que não conseguiria sair-me sem compromissos. As frases citadas, eu não as subscreveria hoje. Em 1934, eu já não as dizia” (Martin Heidegger).

Dar ouvidos a estas justificativas de Heidegger, situando-as no horizonte em que pronunciou o seu discurso de posse como reitor é algo que precisa ser melhor dimensionado para compreendermos o papel deste filósofo, atirado para o centro das circunstâncias históricas adversas nas quais a Alemanha de seu tempo se encontrava. O mestre de tantos filósofos judeus ou de ascendência judia, quase todos exilados da Alemanha durante o regime nazista, não pode ser considerado um antisemita e seu propósito fosse, de fato, colaborar com o regime nazista, poderia perfeitamente ter exercido tal mister denunciando seus próprios discípulos, o que de fato não aconteceu.

Não é razoável exigir-se de Heidegger que, tendo assumido a reitoria em circunstâncias tão peculiares, adotasse uma atitude heróica ou temerária de se contrapor abertamente ao regime que acabara de nascer e cujas consequências nefastas somente seriam inteiramente conhecidas tempos depois, com o fim da Segunda Guerra Mundial.

Como outros personagens do conturbado século XX, Heidegger conviveu com o paradoxo de construir uma filosofia profundamente marcada pela preocupação com o ser, enquanto em termos políticos aderiu a uma das ideologias mais totalitárias, capaz de justificar as mais terríveis atrocidades contra o ser humano.

Porém, é muito cômodo para qualquer um de nós, em contexto político-social inteiramente diverso, criticar as atitudes do reitor Heidegger ou de qualquer outro intelectual, sem contextualizar o problema e examiná-lo sob a ótica peculiar, julgando-o a partir de nossos parâmetros atuais, até mesmo porque nenhum traço de antissemitismo ou nazismo pode ser encontrado em sua obra, como ressalta Casanova (2013, p. 151),

O ser-aí não possui aqui nenhuma corporeidade originária e não pode conseqüentemente ser pensado a partir de algum primado genético específico. Não há simplesmente como deduzir do pensamento heideggeriano qualquer argumento favorável a teorias eugenistas, nem tampouco pontos de apoio para a estigmatização generalizada de um povo sob a alegação de seu caráter biologicamente fraco e degenerado.

#### **4. HANS JONAS E A AMEAÇA REPRESENTADA PELAS UTOPIAS ENQUANTO TENTATIVAS DE REALIZAÇÃO DO PROJETO BACONIANO**

As ideologias políticas, de um modo geral, com seus projetos de reforma social ou revolução, procuram construir utopias que dificilmente têm como ser avaliadas antes da experiência histórica que tentou implementá-las. Ninguém poderia imaginar que o socialismo, com ideias tão igualitaristas e revolucionárias, viesse a tornar-se uma tirania da nomenclatura, assim como não se poderia vislumbrar que o liberalismo, ideologia tão libertária, pudesse tornar-se uma força de opressão à classe trabalhadora, livre apenas para vender sua força de trabalho em detrimento de sua dignidade.

Antes de tais utopias configurarem-se como tais, observamos a ascensão do liberalismo político no século XVIII, com a sua exaltação à liberdade individual e de a propriedade privada, ideologia logo identificada com a concepção individualista burguesa, a ideologia de uma

classe, fortemente criticada pelos defensores de concepções sociais. A utopia liberalista, de exaltação à liberdade, logo se revelaria incapaz de dar conta das injustiças e desigualdades sociais que se alastraram e tantos danos causam.

No século XIX, o utopismo atinge seu mais alto grau de sofisticação, com o advento das concepções socialistas e seu ideário de uma sociedade igualitária, sem classes sociais. Entretanto, as tentativas de efetivação de tais ideias no plano social acabaram incorrendo, no século XX, em terríveis ditaduras que estavam longe de representar a perspectiva sonhada pelos defensores de tais ideologias.

Neste aspecto, o século XX foi rico de utopias que representaram, em maior ou menor grau, aquilo que Jonas denominou de projeto baconiano de poder, um projeto de dominação da natureza, submetendo-a aos caprichos do homem, a fim de realizar o sonho antropocêntrico de uma sociedade que permitisse ao ser humano alcançar outros patamares civilizatórios.

Muitos intelectuais, entretanto, aderiram a estas ideologias e as defenderam em seus escritos. Indagamos, então: podem eles ser acusados de todas as atrocidades cometidas em nome destas ideologias? A adesão a tais ideologias, em determinado momento de suas vidas, inviabiliza completamente as suas reflexões no campo das ideias?

Evidentemente, não podemos adotar tal critério para julgar ideias, sob pena de inviabilizarmos o próprio debate filosófico, que requer a discussão de conceitos e o exame minucioso dos argumentos.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os grandes avanços da filosofia do século XX, dos quais destacamos a reviravolta linguística e a reflexão sobre os limites da ciência e da técnica, devemos-os indubitavelmente ao pensamento heideggeriano.

Mesmo com a linguagem hermética que caracteriza sua filosofia, Heidegger contribuiu para repensarmos o lugar da linguagem na constituição das coisas e da ética nas investigações científicas.

As circunstâncias que agitaram a Alemanha do século XX põem a filosofia de Heidegger à frente de uma discussão bastante severa acerca da construção das utopias e sua realização.

A adesão ao utopismo, compreendido como um projeto baconiano de dominação da natureza, tanto no âmbito do liberalismo quanto nos quadros do socialismo, assemelham-se, neste aspecto, ao nazismo.

Somente após a revelação das atrocidades com as quais nos deparamos quando pensamentos nas tentativas de implantação destas ideologias utopistas, é possível realizar um julgamento isento de tais projetos de poder.

Inviabilizar o projeto de uma filosofia da existência, como a pensou Heidegger, em função de algumas posições políticas pessoais e contextuais do seu autor, é tão equivocado quando pretender responsabilizar Marx pelas fracassadas experiências de socialismo real, com a agravante de que, diferentemente de Marx, a filosofia de Heidegger nunca foi uma filosofia engajada politicamente.

Valendo-se de Jonas, entretanto, é possível tecer a crítica às ideologias políticas que, partindo deste projeto baconiano e aderindo ao que de perigoso existe no utopismo, tentam reformar ou revolucionar a sociedade como se esta precisasse de um melhoramento dependente de um único conjunto de fatores, seja este representado pela nação (fascismo), raça (nazismo) ou pela igualdade econômica (comunismo).

## REFERÊNCIAS

- CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Heidegger Urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 4ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1996
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp. Petrópolis: Vozes, 2012
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 9ª edição. Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.
- INWOOD, Michael J. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2002.
- JONAS, Hans. *Memórias*. Trad. Illana Giner Comín. Buenos Aires: Editorial Losada, 2005
- SAFRANSKY, Rüdinger. **Heidegger**: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. Trad. Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005

# A filosofia da natureza de Hegel e Jonas

**Wellistony Carvalho Viana**

*UFPI*

Hans Jonas combate a tradição idealista por causa de seu *otimismo* que pode levar a irresponsabilidades. Mas deve-se reconhecer que o conceito de idealismo de Jonas se confundia com o idealismo subjetivo, isto é, um idealismo à moda de Fichte. Um idealismo objetivo, como aquele feito por Hegel, não foi totalmente compreendido por Jonas, apesar de sua filosofia da biologia se aproximar da concepção hegeliana. Se compararmos a filosofia natureza de Hegel com a biologia filosófica de Jonas, não será difícil ver o quanto ambos têm em comum. Jonas não estava interessado em construir um sistema, como Hegel, mas sua biologia filosófica tem grande importância como um estágio da subjetividade na natureza. Este ponto é fundamental, se quisermos enquadrar a ética da responsabilidade de Jonas em um quadro teórico idealista, como pretendemos fazer.

Jonas concede um papel importante ao *organismo* no quadro geral da ontologia, pois ele pressupõe todos os graus inferiores do ser. Sua filosofia biológica não é, portanto, apenas uma ontologia regional, mas uma ontologia fundamental. Por outro lado, deve-se reconhecer que a fundamentação de seu Princípio responsabilidade se apoia apenas sobre esta ontologia do real. De fato, Jonas concebe que no organismo se encontra o todo do ser, isto é, a dimensão material e espiritual.

Mas, para nós, o organismo (ser real) não representa o todo do ser. Entendido dessa forma, o princípio responsabilidade seria reduzido apenas a um dever fundado sobre o ser real. A teoria geral do ser e o próprio princípio responsabilidade de Jonas exigem outra dimensão, que somente a partir de uma consideração do *todo*, isto é, incluindo um *mundo ideal*, como faz Hegel, pode superar as aporias da fundamentação do Princípio responsabilidade. Procuramos, portanto, apresentar algumas características da filosofia da natureza de Hegel, a fim de ressaltar o quanto os dois filósofos têm em comum e como Hegel entende a natureza como uma “instanciação” do mundo ideal, o que pode completar a filosofia da biologia de Jonas.

## 1. A FILOSOFIA DA NATUREZA DE HEGEL

No sistema de Hegel, a *filosofia da natureza* se localiza entre a *Lógica* e a *filosofia do espírito*<sup>1</sup>. Quando se observa esta tríade, percebe-se que Hegel procura superar a divisão bipartida da filosofia de seu tempo, sobretudo Kant. Chega-se à conclusão de que a filosofia da natureza é uma *ponte* para as outras duas esferas. Quando se fala metaforicamente sobre “ponte”, deve-se pressupor que ela *toca* as duas margens, isto é, o mundo ideal da lógica e o mundo do espírito, a fim de poder ligá-los. Para Hegel, a natureza é de um lado o “outro da ideia” (E, §247) e, de outro lado, constitui o “pressuposto para o espírito” (E, §381). A natureza começa onde a *ideia* se concretiza e termina onde o *espírito* emerge.

Na introdução à *Ciência da lógica*, Hegel observa que a lógica diz respeito à forma do pensamento, mas como o pensamento tem a si mesmo como objeto, isto é, como conteúdo, a lógica não deve ser considerada sem referência a um conteúdo ou como uma mera ciência formal, mas como uma ciência com conteúdo material, a saber: o próprio pensamento. A primeira unidade entre forma e conteúdo dá-se, portanto, na própria *ideia*, mas apenas como uma pura abstração *subjéctiva* e não representa ainda a perfeição e conclusão da ideia mesma, o que pode acontecer apenas através de um *movimento dialético* que parte da *ideia*, passa pela *natureza* até chegar ao *espírito*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cf. Hegel, *Enzyklopädie*, § 18. A partir daqui, citaremos esta obra com a sigla E, acompanhada do parágrafo no próprio corpo do texto.

<sup>2</sup> Cf. D. Wandschneider/V. Höhle, *Die Entäußerung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel*, in: Hegel-Studien 18, 1983. p. 175.

A natureza é concebida, em primeiro lugar, como uma negação da pura abstração da ideia absoluta, o que Hegel caracteriza como uma *exterioridade* da ideia no espaço e no tempo. Estas características constituem a essência da natureza. Por outro lado, a natureza deve trazer consigo a estrutura do ideal. Isto significa que ela não pode ser considerada como um “totalmente outro” diferente da ideia, mas apenas como *outra forma* em que se encontra a ideia. De fato, a tarefa da filosofia da natureza consiste em descortinar esta estrutura ideal e necessária da natureza (cf. E, § 244, acréscimo 9.11). Hegel esclarece esta tarefa a partir da seguinte alegoria: “o espírito tem a certeza que Adão tinha ao ver Eva pela primeira vez: ‘esta sim é carne da minha carne; osso dos meus ossos’. Assim, é a natureza como noiva ao se juntar ao espírito” (E, § 246). Em poucas palavras: o Espírito deve reconhecer a si próprio na natureza, pois ela é apenas “uma outra forma da ideia”, ou seja, sua “exterioridade”.

Hegel distingue três tipos de exterioridade da ideia, a saber: o isolamento, a individualidade e a subjetividade, que correspondem aos três reinos da natureza: mecânica, física e orgânica (cf. E, § 252). Porque a ideia *externaliza-se* na natureza, ela não está “em si”, mas numa “alteridade”, indicando o caráter essencial da multiplicidade da natureza. Essa multiplicidade eleva-se a uma unidade através da estrutura ideal, embora apenas a uma unidade da multiplicidade, ou seja, a diversidade não desaparece. Em cada reino da natureza, a saber: mecânico, físico e orgânico, a *razão* tenta trazer a diversidade a uma unidade. Por exemplo, na mecânica (espaço - tempo, movimento e matéria), a unidade das partes é “só autoexistente e, portanto, apenas uma procura de unidade” (E, § 252). Na física, já existe uma *diferença* por causa da materialização da forma, que encontra a sua unidade na *individualidade*. Mas, segundo Hegel, somente no organismo a unidade das partes encontra uma subjetividade.

Com o princípio da subjetividade começa o reino orgânico, em que a mera externalidade da natureza inicia o processo de interiorização. O organismo, que constitui a síntese entre a mecânica e a física, consiste em três partes e tem a vida como maior expressão. A vida é entendida como (E, § 337):

- A. um quadro geral da vida, isto é, como um *organismo geológico* ;
- B. uma subjetividade formal, isto é, *organismo vegetal*;
- C. uma subjetividade individual, isto é, como *organismo animal*.

Com a vida emerge uma *estrutura reflexiva* ou *estrutura finalista*, que significa a superação da pura objetividade da natureza. Mas a estrutura finalista, ou melhor, o princípio da subjetividade não é igual em todas as fases da vida. Somente no organismo animal existe uma subjetividade concreta, de acordo com Hegel. O organismo geológico representa “a terra e fundamento da vida”, enquanto, a vida vegetal representa apenas uma subjetividade formal. O animal se diferencia da planta porque nele “a alma em si se encontra em cada membro”, o que não é o caso das plantas, nas quais “os membros são indivíduos independentes” (E, § 337).

Para Hegel, a estrutura finalista que a vida tem constitui apenas uma expressão de uma teleologia transcendental, que aparece no fenômeno da morte dos organismos. O organismo deve morrer para dar espaço à *generalidade* do gênero, pois o indivíduo não é apropriado à generalidade da ideia, o que constitui “sua doença original e semente inata da morte” (E, § 375). Isto também significa que a morte não é o fim, mas apenas a transição para uma nova etapa de desenvolvimento da ideia. Com a morte do organismo, a ideia ganha maior abstração no gênero, e assim abre-se para ela a porta para o nível espiritual, o que significa o fim da filosofia natural e o início da filosofia do espírito:

Esta é a transição *do natural para o Espírito*; no ser vivo a natureza chegou à sua plenitude e fez as pazes com a ideia, no momento em que aparece algo superior a ambas. O Espírito emerge, portanto, da natureza. O objetivo da natureza é matar-se e romper a casca do imediato, sensitivo, para queimar-se como Phoenix, a fim de rejuvenescer a partir desta externalidade e aparecer como espírito (E, Emenda § 376).

## 2. SEMELHANÇAS E CONTRASTES

Não é difícil ver como a filosofia da natureza de Jonas se aproxima em alguns pontos da filosofia natural de Hegel. Isso significa, em primeiro lugar, que Hegel e Jonas são *vitalistas* e compartilham a mesma opinião contra a redução da vida à matéria. Ambos criticam a ciência do seu tempo; Hegel, porque ela, devido ao seu método irreflexivo, só “pensa” o finito; Jonas, porque ela lança o todo do ser em apenas um dos lados, ou seja, no lado da matéria. A Filosofia da natureza

tem a tarefa de reconhecer o espírito já na natureza, tanto para Hegel como para Jonas. Para Hegel e também para Jonas, a vida representa a superação da mera externalidade e o início do reino da interioridade. Neste caso, o espaço da subjetividade e da liberdade se expande no pensamento de Jonas; mas também para Hegel, para quem a estrutura finalista da vida marca o início da liberdade e autodeterminação do espírito. Embora a subjetividade concreta comece para Hegel apenas no organismo animal, o que começa segundo Jonas já nos organismos vegetais, Hegel não negaria que a natureza viva é marcada pelo “princípio do espírito”, embora este termo seja muito específico e tenha significado bem preciso no sistema hegeliano. De acordo com Hegel, a natureza e o espírito não são nada mais do que duas formas diferentes da mesma ideia.

Por outro lado, as diferenças não devem ser negligenciadas. Em primeiro lugar, pode-se afirmar que a natureza é para Hegel um intermediário entre a ideia e o espírito, enquanto para Jonas, a natureza não constitui nenhum momento dialético do movimento do todo. Certamente a natureza para Jonas tem uma história e desenvolvimento, ou seja, Jonas é um filósofo pós-darwinista e assume a evolução como um fato. No entanto, a lógica como origem e o espírito absoluto como finalidade da história não se encontram em sua filosofia. Hegel era contra o conceito de uma evolução da natureza, pois para ele apenas o espírito tem uma história. Para Jonas, a evolução da natureza depende do movimento do espírito, pois espírito e natureza formam um todo. A diferença é que, para Hegel, o conceito de espírito significa a *negação da negação* (E, § 257), ou seja, a negação da primeira negação da ideia (que é a natureza) e, portanto, um *retorno* da ideia a si mesmo. Para Jonas, matéria e espírito são um conjunto inseparável e o espírito está fechado na natureza. Embora existam diferentes graus de dependência do espírito da matéria em Jonas, o espírito nunca é completamente independente. Daí se entende por que Jonas fala de uma evolução da matéria, pois o próprio espírito se encontra em princípio nela, senão como um “*logos cosmogônico*”, pelo menos como um “*eros cosmogônico*”<sup>3</sup>. Já o desenvolvimento de um espírito puro, como em Hegel, não existe em Jonas.

<sup>3</sup> Cf. H. Jonas, *Matéria, espírito e criação*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2010. p. 24.

O desenvolvimento da natureza não significa para Jonas que a natureza seja guiada por um princípio teleológico transcendental. Jonas não defende nenhuma teleologia transcendental, como Hegel. A história não é levada a um fim positivo de forma necessária; nisto consistem as críticas de Jonas ao otimismo do idealismo. Nisto consiste também a diferença da concepção da morte para ambos. Hegel diz que o organismo deve morrer, porque a natureza não é o todo da realidade. A morte é a *negação abstrata do em si negativo* e, portanto, algo de *positivo* para ele. Para Jonas, a morte é a negação radical do ser. Uma vez que Jonas não desenvolve uma lógica, a natureza não é entendida como algo negativo, mas como algo positivo. A morte não pode significar a *negação da negação*. Portanto, para Jonas, é crucial dizer que a vida está encravada entre o ser e o não-ser, mas para Hegel a morte não significa o não-ser, mas somente um não-ser-assim. A morte da Natureza representa também a morte do espírito, segundo Jonas, pois para ele a imortalidade não significa outra coisa senão elevar nossas ações para a eternidade<sup>4</sup>. Hegel fala exatamente o contrário, ou seja, a morte da natureza proclama o nascimento do espírito, o que não significa necessariamente a afirmação de uma imortalidade da alma individual.

### 3. CONCLUSÕES

O que se segue a partir desta breve comparação entre Hegel e Jonas? Como foi dito acima, as duas esferas do sistema de Hegel, ou seja, a lógica e a filosofia do espírito poderiam ser um complemento para a justificação do Princípio responsabilidade de Jonas. Uma vez que o espírito em Hegel *pensa* a ideia, poder-se-ia com isso resolver o problema da pretensão de verdade e a falta de idealidade do Princípio responsabilidade. Com Hegel, dever-se-ia afirmar que a Natureza tem uma *estrutura ideal*, pois veio de um mundo ideal e tem sua plenitude na idealidade do espírito. Se conseguirmos explicitar esta *estrutura ideal* da filosofia biológica de Jonas, poderíamos também dar a ela uma fundamentação mais consistente, isto é, lógica e não apenas

---

<sup>4</sup> Cf. H. Jonas, "Peso e benedizione della mortalità" em *Tecnica, medicina ed ética: prassi del principio responsabilità*. Torino: Giulio Einaudi editore s.p.a, 1997, p. 206ss.

fenomenológica. Segundo nosso ponto de vista, o idealismo constituiria um quadro teórico mais abrangente para se localizar a filosofia biológica de Jonas, pois a natureza seria não apenas um fenômeno fechado, onde matéria e espírito tomam parte, mas seria permeada de uma idealidade, capaz de superar radicalmente o materialismo moderno e o dualismo cartesiano.

Jonas admite que haja, antes da aparição do espírito, um *eros cosmogônico* que indica uma tendência da matéria para se chegar ao espírito. Não existiria um *logos*, isto é, uma informação capaz de conduzir todo o processo da evolução, pois, segundo Jonas, “uma informação é algo acumulado, e a ‘explosão primordial’ não teve tempo para acumulação alguma”<sup>5</sup>. Mas, um *eros cosmogônico* implica, da mesma forma, uma estrutura ideal, da qual está permeada toda a matéria. Nas palavras de Jonas: “Quer isto dizer: desde a origem, a matéria é subjetividade em estado latente, ainda que éons, somados a uma sorte excepcional, tenham sido necessários para a atualização desse potencial. Como se pode notar, o testemunho vital nos oferece um caminho até a ‘teleologia’”<sup>6</sup>. Mas, é exatamente isso que Hegel queria dizer quando afirmava que a natureza participa, desde sua raiz, de um mundo lógico e tende para uma plenificação na subjetividade consciente. O que Jonas compreende como “subjetividade em estado latente” poderia ser traduzido em “subjetividade ainda exteriorizada”, isto é, uma estrutura finalista ainda não consciente, como acontecerá no espírito humano. O mesmo “princípio teleológico” que Hegel afirmava existir na natureza, desde seu início, é o mesmo princípio que Jonas admite com seu *eros cosmogônico*. Talvez a diferença seja que Jonas usa menos pressupostos metafísicos que Hegel. Jonas é muito cuidadoso ao levantar suas hipóteses metafísicas, enquanto Hegel parte delas para sustentar seu sistema.

O que foi dito até aqui nos faz chegar a uma questão: se há uma estrutura finalista, um *eros cosmogônico*, uma estrutura ideal desde o início da matéria, isto é, no caos primordial, deve-se levantar a hipótese de que tal estrutura ideal teve sua causa numa estrutura ideal anterior a ela. Como afirma Jonas:

<sup>5</sup> H. Jonas, *Matéria, espírito e criação*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2010. p. 13.

<sup>6</sup> H. Jonas, *Matéria, espírito e criação*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2010. p. 25.

Pois se afirmamos agora, com uma metáfora perfeitamente admissível, que a matéria é desde o início espírito adormecido, então deveríamos imediatamente acrescentar que a verdadeira causa primeira, a causa criadora, do espírito adormecido só pode ser o espírito acordado, e a causa do espírito potencial, o espírito atual<sup>7</sup>.

Isto nos faz pensar que Jonas lutou, de um lado, para unir espírito e matéria, contra todo e qualquer dualismo cartesiano, mas não deixou de perceber uma certa tentação panteísta, o que levaria Spinoza e Hegel a afirmar um monismo radical entre mundo e espírito absoluto. Jonas não é panteísta, mas defende uma ligação mais intrínseca entre espírito absoluto e mundo, sem cair num monismo absoluto. Em sua crítica a Spinoza, Jonas lembra que uma coincidência total entre matéria e espírito absoluto nos levaria a negar o início (temporal) do universo e proclamar certa eternidade da matéria/espírito. Os fatos da ciência que constatarem o início e a evolução do universo contradiria os argumentos de Spinoza.

Qual seria, então, para Jonas a relação entre Espírito absoluto e natureza? Jonas lembra a dialética de Hegel, em que a natureza não seria outra coisa senão a autoalienação do Espírito absoluto, que num processo dialético (tese, antítese e síntese) progride rumo ao reino da razão e da liberdade. Jonas reconhece a semelhança de sua conjectura cosmogônica com a explicação de Hegel. Mas logo pontua, mostrando a diferença básica de sua posição com a de Hegel:

No entanto, a continuação – o majestoso desenvolvimento que Hegel elabora para todo o vir-a-ser, pensado dialeticamente em cada novo passo até chegar a nós e consumando-se através de nós, em geral, toda a edificante ideia de uma legalidade inteligível de *um único* processo global, cujo sucesso está assegurado desde o início – é algo que nós, enquanto espectadores mais sóbrios dos pequenos e grandes teatros do mundo – da natureza e da história –, devemos negar. A contraevidência é irresistível.<sup>8</sup>

Observe-se que Jonas não é contra a tese do idealismo que sustenta a existência de uma estrutura ideal já existente na matéria, fruto de sua relação com o Absoluto; mas, basicamente, contra o *sucesso* que um

<sup>7</sup> Ibidem, p. 43

<sup>8</sup> Cf. Ibidem, p. 57.

monismo absoluto, como o de Hegel, pretende garantir na história. A partir daqui, Jonas abandona um aspecto importante de Hegel, para se concentrar em sua crítica ao *otimismo* do idealismo hegeliano, otimismo esse que pode levar a irresponsabilidades históricas. Como afirma Jonas: “A ignomínia de Auschwitz não pode ser imputada a uma providência onipotente ou a uma necessidade dialeticamente sábia, algo como um passo antitética e sinteticamente exigido que conduzisse à salvação”<sup>9</sup>.

Jonas parece ter razão quanto à crítica de otimismo ingênuo, levantado contra o idealismo, que não leva em conta a brutalidade do mal no mundo. Ele não vê como a maldade de Auschwitz possa ser inflingida à deidade e não a nós mesmos. Mas, seria esse o motivo para abandonar de vez o idealismo? Não seria o caso de completar, em algum ponto, o otimismo ingênuo de Hegel com a certeza de nossa responsabilidade pelo mal? Por que jogar fora todo o sistema, quando pode ser melhorado nesse ponto em particular?

Deve-se levantar, portanto, a seguinte questão: o sistema de Hegel é realmente o sistema *idealista* mais adequado para complementar a filosofia da natureza de Jonas? Na história, nenhuma filosofia tem sido tão criticada como a de Hegel. Os problemas surgem na sua lógica e na filosofia do espírito, sem mencionar aqueles de sua filosofia da natureza. Se, portanto, deseja-se ter o sistema idealista (sobretudo sua lógica e filosofia do espírito) como apoio para a filosofia da natureza de Jonas, teríamos que perguntar se essas duas esferas e todo o sistema é coerente e consistente.

Um exame crítico do sistema de Hegel não é a intenção desta exposição, mas pelo menos duas perguntas devem ser feitas: 1) Como é a relação entre o *espírito objetivo* e o *espírito absoluto* em Hegel, a fim de justificar uma ética normativa e o peso da liberdade/responsabilidade da pessoa humana, tal como encontramos em Jonas? e 2) até que ponto o mundo ideal ontológico de Hegel, que tem a subjetividade como cume, pode apoiar a intersubjetividade do dever do Princípio responsabilidade?

Estas perguntas revelam um problema no sistema de Hegel, que deve ser resolvido, antes de se pensar numa complementação idealista para o princípio responsabilidade, pois parece faltar a Hegel uma real

---

9 H. Jonas, *Matéria, espírito e criação*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2010. p. 59.

esfera normativa, isto é, uma relação normativa entre o espírito absoluto e o espírito objetivo, que dê espaço a um dever moral e uma real responsabilidade. A falta de normatividade do sistema hegeliano deriva especialmente de seu *teoricismo*, que entende o absoluto como pensamento puramente subjetivo. Nesse sentido, o Absoluto corresponde, no final das contas, apenas à *verdade*. Mas, a noção de um dever moral depende da ideia de *bem*, o que na “Ciência da Lógica” é apenas um momento da ideia absoluta que precisa ser “superada” (*Aufhebung*). Com esta superação do bem, o sistema de Hegel ganha em teoricidade, mas perde em sua dimensão prática, o que se revela essencial para qualquer ética.

Além disso, a ideia do bem em Hegel está fechada numa estrutura subjetiva ideal, pois para ele, a subjetividade é a maior determinação do Absoluto. Saber se a categoria da subjetividade pode fundamentar sozinha uma verdadeira ética coletiva, constitui uma questão justa. Parece que se precisa de uma categoria diferente, isto é, uma categoria que mostre a relação sujeito-sujeito para justificar a “perfeição” da ideia do bem na sociedade, pois ninguém nega que um bem coletivo seja maior que um bem privado. O que Jonas quer preservar é exatamente um bem coletivo através de um dever moral categórico, que se vê ameaçado pela civilização tecnológica. Por isso, deve-se perguntar se o sistema de Hegel é a melhor posição idealista para uma complementação teórica do Princípio responsabilidade de Jonas.

As deficiências descritas acima constituem o núcleo central da crítica de Vittorio Hösle ao sistema de Hegel. Parece-me, portanto, que a revisão do sistema hegeliano por Hösle constituiria uma posição mais adequada para um complemento idealista do Princípio responsabilidade de Jonas. Portanto, a continuação dessa exposição, que não pode ser feita aqui, seria mostrar que a base teórica do idealismo objetivo da intersubjetividade de Vittorio Hösle pode constituir um referencial teórico complementar para o Princípio responsabilidade de Jonas. Melhor ainda, a filosofia prática de Hösle constituiria um exemplo de como se pode pensar o Princípio responsabilidade sob a ótica do idealismo.

# Fundamentos da ética do futuro, de Hans Jonas: os princípios vida e responsabilidade

Sarah da Conceição Oliveira de Moura  
UFRJ

## INTRODUÇÃO

Este artigo quer apresentar uma visão global do pensamento de Hans Jonas (1903, Alemanha – 1993, EUA) a partir de 1950 até sua morte, mantendo foco na fundamentação ontológica de sua ética, isto é, nos dois princípios que a sustentam: o *Princípio Vida* e o *Princípio Responsabilidade*. Jonas constatou, cerca de quarenta anos atrás, a necessidade de uma ética que considere as imensuráveis mudanças que a ação humana pautada na tecnociência e no consumismo provocou na civilização atual.

Jonas foi aluno de Heidegger (1889-1976) e de Husserl (1859-1938), durante sua Graduação em Freiburg. Em 1924, foi para a Universidade de Marburg fazer seu Doutorado. Teve Bullmann (1884-1976) como orientador e elaborou tese sobre filosofia da religião: *Gnose no cristianismo primitivo*. Em 1934 publicou *Gnose e o Espírito na Antiguidade Tardia*. Esta foi a primeira de três fases de sua intensa vida intelectual, que o próprio Jonas identificou.

Em 1966, já vivendo nos EUA, publicou o *Princípio Vida – Fundamentos de uma Biologia Filosófica*, livro que marca o seu segundo momento intelectual e no qual Jonas demonstra claramente as limitações dos extremos do idealismo e do materialismo, explica o erro de se isolar o homem da natureza, desvinculando-o de outras formas de vida,

e assevera que uma ética significativa para o nosso tempo deve estar fundamentada na plenitude do Ser, que se mostra na interdependência e na continuidade entre mente, corpo e natureza. Para Jonas, a ética faz parte da filosofia da natureza (JONAS, 2006, p. 17). Ele é considerado o primeiro filósofo ambientalista alemão (WOLIN, 2001, p. 5).

No terceiro período de sua produção intelectual, marcado pela publicação do *Princípio Responsabilidade*, de 1979, Jonas apresenta o outro fundamento de sua ética, “o complemento moral do ser temporal” (JONAS, 2006, p. 187). A temporalidade está explícita em ambos os princípios da ética jonasiana. O *Princípio Responsabilidade* é o solo onde se enraíza uma ética para além do homem, mas acolhe natureza e tecnociência, e considera o fato de que nunca antes a humanidade teve o poder de ameaçar sua própria existência (JONAS, 1998, p. 70).

A ética do futuro considera a necessidade de se preservar “a existência física, a essência e o destino do homem” (JONAS, 2006, p. 21) nesses tempos de hegemonia da tecnociência e de consumismo, e assume a responsabilidade pela manutenção das condições de vida para as gerações futuras. Uma reflexão profundamente crítica levou Jonas a concluir ser necessária “uma ação humana mais humilde e comedida diante do extremo poder transformador da tecnociência” (JONAS, 2006, p. 41), e a afirmar que “para que seja benefício para a condição humana, o conhecimento precisa ser criado e dirigido para o amor ao próximo” (JONAS, 2004, p. 216). Jonas apresenta um novo paradigma ético, cujo objetivo é a permanência da vida humana na Terra e se concentra nos problemas decorrentes do uso desmedido da tecnologia, tendo sido um dos primeiros pensadores do século XX a elaborar uma ontologia e uma ética motivado por esse tema.

Nos últimos anos de sua vida Jonas dedicou sua reflexão aos rumos que a humanidade vem tomando com o avanço tecnológico, em especial no que se refere às novíssimas questões éticas criadas pela medicina contemporânea. Em 1985 publicou *Technik, Medizin und Ethik* (Suhrkamp, Frankfurt am Main), uma coletânea de ensaios que apresenta graves e contundentes reflexões sobre temas que a bioética começava a debater. Jonas assevera que “o que há de errado com o fazer de uma pessoa um sujeito experimental não é tanto o fato de assim a transformarmos num meio (...), mas o fato de a transformarmos numa

coisa – uma coisa passiva para sobre ela atuarmos... O seu ser é reduzido ao de um mero simulacro ou amostra” (JONAS, 1994 (a), p. 119-20).

O pensamento de Jonas, tão contundente, associa a um extremo rigor, e até mesmo a uma lógica implacável, a maior abertura possível. Essa abertura não é nem acidental nem arbitrária, mas se impõe pela complexidade da problemática, por se tratar de um pensamento que trabalha nos pontos de junção entre a natureza e a ética, do mesmo modo que entre a ética e a metafísica, sempre ameaçados de fratura. (JONAS, 1998, p. 11, na apresentação de Philippe Ivernel)

Tremendamente atuais, as ideias de Jonas são alvo de variadas críticas e corroborações. Sua filosofia prática é de difícil aceitação, parte de uma ampla compreensão da situação humana e de uma aguda crítica ao hedonismo irresponsável, cultuado por meio do consumismo, e ao ideal utópico de progresso. Jonas mostra a necessidade imperiosa de que nosso agir passe a se pautar em valores como humildade, comedimento, desapego, compaixão e altruísmo, valores quase desconhecidos na sociedade estruturada no consumo, que precisam ser recuperados para assegurar a existência humana no futuro, anelo fundamental da ética do futuro.

### PRINCÍPIO VIDA

Jonas lembra que o hилоzoísmo foi o primeiro modo como o homem compreendeu a vida. A vida estava em tudo e o cosmo era um ser vivo. Assim pensaram os jônicos, Platão e os estoicos. O panvitalismo permaneceu até o fim do estoicismo, nos primeiros séculos da era cristã. O criacionismo da Igreja impôs a vida como um dom do Deus Criador, e explicava o mundo de uma maneira grosseiramente antropocêntrica, de modo que a natureza teria sido criada para o homem. Essa separação que o criacionismo judeu-cristão fez entre Deus, o homem e a natureza acabou sendo útil ao dualismo moderno.

Na modernidade, dominada pelo mecanicismo, a vida ficou restrita apenas aos organismos – corpos dotados de vida –, formas problemáticas da *res extensa*. Por só valorizar o extenso, que pode ser medido e calculado, Descartes não conseguiu explicar o fenômeno da vida, onde

a *res cogitans* e a *res extensa* são inseparáveis. A experiência da vida se opõe frontalmente à separação das duas substâncias. No cartesianismo, o corpo dotado de vida só deixa de ser enigma na morte, quando resta apenas sua extensão. Para o homem o cosmo já foi vivo, e essa imagem sem vida foi construída por meio de uma “subtração crítica de seu conteúdo original mais amplo” (JONAS, 2004, p. 22). Para Jonas, a ascensão e dominação do dualismo retirou da esfera física seu conteúdo espiritual e, ao declinar, deixa um mundo privado de atributos espirituais.

O organismo vivo não pode ser explicado pelo dualismo: se compreendermos o corpo como o perímetro exterior de sua extensão interior, a interpretação cartesiana da consciência em oposição ao mundo é derrubada nas bases. Na extensão temos a causalidade e na intenção temos a finalidade, e ambas se encontram nos organismos (Cf. JONAS, 2004, p. 31-33).

Graças ao corpo fazemos parte do mundo: não há consciência pura como não há matéria pura. Estas são abstrações que não refletem necessariamente a realidade. O dualismo separou a consciência e a extensão de seu centro vivo, e tenta explicar a vida pelo que é sem vida, excluindo o espiritual do mundo da ciência. Esta é a perspectiva metafísica do materialismo, incapaz de explicar a vida (Cf. JONAS, 2004, p. 150s).

O materialismo isolou a *res cogitans* como método para assegurar uma total separação entre a realidade exterior e tudo que não possui extensão e não pode ser medido. Não se negou a existência do espírito, mantendo-se o dualismo, mas por não fazer parte do extenso ele não tem valor para a ciência. Jonas considera essa ausência de relações causais entre as duas ordens a fraqueza mortal do dualismo (JONAS, 2004, p. 64-66), que marcou a ontologia indelevelmente com a compreensão do espírito distinto do corpo, ainda que nos seres vivos se dê o “misterioso encontro das duas substâncias”.

A ciência descarta a subjetividade por considerá-la irrelevante, mas a descrição puramente extensa do organismo não é completa: falta a intensidade, que se mostra na natureza teleológica da vida. O organismo sempre manifesta a busca de um objetivo, tanto no nível consciente, como no involuntário de sua fisiologia. O comportamento teleológico de um organismo é a manifestação exterior de sua interioridade. Não há organismos sem teleologia, e não há teleologia sem interioridade. Somos

seres vivos, simultaneamente materiais e espirituais, podemos observar nossa interioridade e esse testemunho de nós mesmos é parte do patrimônio de experiências inerentes à vida, defende Jonas. Ele concluiu que a rejeição da teleologia foi o princípio metodológico orientador da ciência, e que esta exclusão foi imposta *a priori*.

Hoje a própria ciência mostra que o metabolismo e sua constante troca com o meio constitui um curioso modo de ser: a identidade material vai se modificando ao longo do tempo, mas o corpo é o mesmo; logo, a identidade material não é a identidade total dos seres vivos e a mera extensão é tão abstrata quanto à mera interioridade. A forma viva é uma estrutura processual que se mantém justamente pela passagem de material estranho pelos limites de seu sistema.

O evolucionismo opõe-se à mecânica e corrobora a noção heideggeriana de ser temporal. Para Jonas, a teoria de Darwin é a mais fundamental para a compreensão da vida, e completa a eliminação das essências imutáveis. O darwinismo corroborou a ideia de que as origens são mais simples e o mais simples origina o mais complexo. Assim, explica a natureza sem a criação, e a vida como resultado da interação organismo-ambiente, que formam um sistema. As várias formas de vida podem ser compreendidas como situações de equilíbrio temporário da espécie com o ambiente em longo prazo. Como a espécie não é fixa, a essência não é fixa, e o sujeito da vida não tem a posse de muitas determinações. A causalidade está tanto no organismo como no ambiente: nos corpos vivos nada é perfeitamente estável e ocorrem modificações genéticas aleatórias, e o ambiente, igualmente instável, contribui com a seleção natural, levando as formas que não se equilibram com o meio a desaparecer. Assim, o ambiente se torna constitutivo.

A evolução não depende da razão. A acumulação de variações sob a seleção natural gerou padrões novos e enriquecidos e toda a biosfera parece ter surgido da bactéria original. O pensamento não estava planejado na ameba, tudo surgiu a seu tempo, como resultado da interação sempre cambiante entre organismo e ambiente. A autoconservação do organismo depende de sua própria atividade e se dá por uma constante renovação dos estados de equilíbrio que a inconstância do ambiente não permite que se prolonguem. Essa conservação é o sentido do sistema orgânico: a vida se quer a si mesma.

A capacidade de adaptação se mostra pelo comportamento, a totalidade das ações de um organismo. O agir se relaciona com a percepção. O objetivo está nesse todo, na percepção-ação, e todo agir é determinado por um objetivo prévio. O eu valoriza certas percepções e influencia o comportamento. A vontade, o interesse e o desejo do indivíduo se encontram entre o perceber e o agir. Como Aristóteles, Jonas defende que a escala de bens que se tornam objetos de desejo capazes de motivar o comportamento culmina sempre em um bem mais elevado, no Sumo Bem. Para Jonas, negar a teleologia do ser humano é aliená-lo de si mesmo, é negar autenticidade à própria experiência vital. Assim, o dualismo é insustentável diante da existência orgânica, e a teoria da evolução de Darwin apagou a linha divisória que sustentava o argumento que separava o homem da natureza.

O corpo é a sede da experiência da interioridade, e para Jonas a interioridade já está presente de modo incipiente desde o organismo mais simples, unicelular, na ameba. A posse do corpo implica a experiência da individualidade e delimita a interioridade. É na dimensão interior que se dão as experiências do tempo e da liberdade: a posse do corpo que nos insere nessas dimensões. Jonas sustenta a liberdade como o fio condutor da ontologia da vida, asseverando o corpo vivo como centro desta reflexão metafísica.

A fonte da causalidade é a vida corporal em si, concreta, no choque entre as forças que se sentem a si próprias e ao mundo. É a experiência básica que se dá no corpo e por meio dele: está no esforço despendido pelo corpo para superar a resistência do mundo – no estar ativo – e para resistir ao choque da própria matéria do mundo – no estar passivo. A causalidade está presente no ser vivo em seu esforço de viver, e acontece ao mesmo tempo na sua exterioridade extensiva e em sua interioridade intensiva. O eu está simultaneamente em si mesmo, intensivamente, e existe no mundo, extensivamente (JONAS, 2004, p. 32).

A vida está sempre olhando para além do aqui e do agora. O tempo orienta o organismo para manter-se no instante seguinte, e o espaço dá a orientação exterior, para o não ele mesmo, que possui a matéria necessária para sua manutenção. A cada momento a continuidade orgânica está buscando satisfazer a carência do agora. Jonas compreende o tempo como Agostinho: uma realidade da alma humana, uma tensão

entre a memória do vivido e o desejo futuro (Cf. AGOSTINHO, 2006, Livro XI ). O passado está presente como memória viva e o futuro é o impulso de vida que sempre já é o que há de ser e que se prepara para ser, pensa Jonas na esteira de Heidegger (Cf. HEIDEGGER, 2006, § 65).

A vida não se identifica com a matéria, mas coincide no tempo com ela. O corpo vivo transcende a matéria ao mesmo tempo em que dela precisa, e se expõe a toda matéria do ambiente. Não há completude simultânea, mas realização sucessiva; a relação da forma viva com a matéria é transitória e acidental. A posse indiferente da matéria dá lugar à necessidade constante da conquista do material atual para a preservação da vida. Um organismo é sempre, em cada momento, sua forma mais determinada multiplicidade de matéria. A totalidade do ser vivo está na sucessão, no tempo. A identidade de si mesmo é um caráter ontológico dos seres vivos, sempre operante diante da contínua modificação da matéria. A forma viva tem uma independência da matéria, transaciona a matéria continuamente com o ambiente e se mantém sempre a mesma forma viva. Nos seres vivos os conteúdos materiais mutantes são estados de seu ser que se mantém sempre o mesmo (Cf. JONAS, 2004, p. 100-103).

A liberdade orgânica tem uma natureza dialética: a forma viva pode mudar de matéria e esse poder implica a insuperável necessidade de se fazer exatamente isso. O poder desta liberdade se torna um dever. Podendo o que pode, o ser vivo, enquanto existir, não pode cessar de fazer o que pode sem que cesse de existir. Por precisar sempre de matéria nova, a vida está aberta para o mundo, condição básica para a experiência (Cf. JONAS, 2004, p. 106-110). A transcendência da vida está no possuir o mundo e se faz presente na necessidade orgânica de matéria que fundamenta a liberdade da forma em relação à matéria. A liberdade tomou posse da necessidade e a superou pela capacidade de ter o mundo. A transcendência da vida se encontra nesse paradoxo entre liberdade e necessidade presente nos organismos. Sem essa relação entre interioridade e mundo não há vida. A identidade interior é o polo subjetivo da comunicação com o mundo, e é a partir da delimitação do sujeito que se dá a integração com o mundo.

Todo agir proposital se inicia pelo interesse da vida por si mesma. Os viventes são seres incompletos, carentes, movidos pela necessidade

de renovar constantemente o organismo por meio do metabolismo para se manter na existência. Dever e vontade se unem e manifestam sentimentos, como desejo e medo, e fazem nosso comportamento se voltar para uma finalidade: a emoção é o vínculo entre percepção e ação.

A máquina pode estar funcionando ou parada e em ambas as situações ela existe; o organismo precisa estar sempre ativo para subsistir, sua atividade é sua existência, percepção e movimento são manifestações da transcendência da existência metabólica.

A transitoriedade da forma orgânica permite a experiência de dois horizontes: um interno – o tempo – como a fase seguinte de sua existência para a qual se dirige; e um externo – o espaço – como lugar do outro, do mundo, igualmente presente e da qual depende a continuidade de seu ser. A relação dentro-fora é característica de um organismo. Vida e ambiente são unidos por um dinamismo que reflete o interesse fundamental na vida. A independência em si não é o valor último da vida, pois a vida é exatamente esse modo de existência material exposto à dependência.

O metabolismo é a primeira manifestação da vida, característica de todo vivente. A liberdade surge com a percepção e o agir, levando a crescentes acesso ao mundo e individuação do ser. A vida é essencialmente frágil e temporal, e a individualidade é expressão de liberdade, pela qual uma forma mantém sua identidade ao longo da constante mudança de matéria. A liberdade é compensada dialeticamente pela necessidade, a autonomia pela dependência, a mesmidade pela outridade do mundo, o gozo pelo sofrer, a solidão pela comunicação: a vantagem não está em nenhum dos dois lados, mas na coexistência de ambos (Cf. JONAS, 2004, p. 264-272).

Apoiado no darwinismo e na biologia, Jonas sustenta a organicidade e a unidade do ser e chega à metafísica para fundamentar a ética do futuro. Ele partiu de uma análise ontológica da vida mirando um princípio ético não fundamentado nem na autonomia do eu, nem nas necessidades da sociedade, nem em uma autoridade divina, mas em um princípio que possa ser descoberto na natureza das coisas, evitando qualquer forma de relativismo. Para Jonas, somente uma ética que considere a totalidade do ser e não apenas a peculiaridade do ser humano pode ser importante. Assim, é necessária uma interpretação

de toda a realidade a partir da interpretação da vida, fundamento metafísico de toda ética presente e futura. Desvincular o homem da natureza foi o meio que o mecanicismo usou em nome do desenvolvimento tecnológico-científico e pelo qual o homem abriu mão de sua natureza mais essencial, defende Jonas. É essa natureza humana autêntica que se quer preservar e sobre a qual se desenvolve o seu princípio ético.

### **O PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE**

Em virtude do desejo de convivência e segurança o homem construiu a cidade a fim de nela habitar com seus iguais. Mas com o crescimento da cidade veio um profundo desrespeito para com a natureza, que chega a seu clímax com o estatuto de mero recurso imposto pela técnica moderna (Cf. HEIDEGGER, 2006, p. 29). Antes da hegemonia técnico-científica a ação humana não ameaçava a estabilidade da natureza, mas hoje não se pode mais dizer isso: a industrialização em larga escala, orientada pelo desejo ganancioso de lucro, agride a natureza e a espolia avassaladoramente. Como ser vivo o homem é parte integrante e dependente da natureza. Logo, ele sofre junto com ela. A técnica moderna ampliou o poder causal do agir humano extraordinariamente.

As éticas anteriores não previam tantas situações novas a lidar, e, agora, seus pressupostos são insuficientes. Até a modernidade a técnica atendia às necessidades dos homens, não era uma finalidade, um alvo teleológico. A relação com a natureza não constituía um campo eticamente significativo. O homem ainda não era objeto da técnica e seu modo de ser não ameaçava sua essência. O alcance de suas ações era restrito, não havia porque se preocupar com longas distâncias espaciais e temporais, nem necessidade de planejamento de longo prazo: o foco estava no aqui e no agora.

A ascensão da tecnociência e do consumismo foi mudando isso: o homem passou a agir de forma violenta sobre a natureza comprometendo a própria vida humana e a de muitos outros seres. Antes inabalável diante do agir humano, a natureza revelou sua profunda vulnerabilidade diante do seu modo de ser tecnológico. Tal fragilidade nunca foi prevista e os danos só foram detectados depois de terem ocorrido. Hoje os atos humanos influenciam toda a biosfera e os seus efeitos nocivos

ficam cada vez mais evidentes, especialmente após a segunda guerra mundial. Assim, o agir tecnológico do homem abriu um novo horizonte de responsabilidade e passamos a ser responsáveis pela natureza em virtude de nossa capacidade de modificá-la e até de destruí-la.

Diante desse quadro, Jonas defende a ideia de que o saber, como importante causa de nosso agir, passa a ser um dever ético, bem como o reconhecimento de seus limites. Isso implica um controle para o imenso e perigoso poder tecnocientífico. Jonas afirma que a ética não pode mais se limitar à dimensão humana, mas deve visar o bem humano e o bem não humano, a biosfera. É preciso corrigir o erro da modernidade que reduziu a natureza a ponto de não lhe atribuir dignidade ética. A técnica deixou de ser eticamente neutra ao passar a fazer parte dos objetivos da vida moderna. Assim, a ética que a era tecnológica exige deve refletir a nova condição do sujeito que age a fim de limitar o grande poder de sua ação. Jonas propõe o imperativo da ética do futuro, inspirado em Kant: *“Aja de modo que os efeitos de sua ação sejam compatíveis com a vida humana na Terra”*, sem ignorar a grande dificuldade de justificar porque não temos o direito de escolher a não existência de gerações futuras, ou porque temos um dever para quem ainda não existe e não precisa existir, e que na condição de não existente não reivindica existência. Jonas considera o futuro uma parte não concluída da nossa responsabilidade.

Situações inimagináveis há menos de cem anos e hoje relativamente comuns – como o prolongamento artificial da vida, o controle do comportamento e a manipulação genética – se devem ao fato de o próprio homem ter se tornado objeto da técnica. O adiamento da morte é benéfico? - pergunta Jonas. Essa possibilidade já suscita muitas questões que nenhuma ética do passado pode responder. O controle do comportamento é um pouco mais debatido, graças ao desenvolvimento e ao poder das indústrias de psicofármacos. O controle genético exige uma reflexão ainda mais profunda. Jonas indaga se temos o direito de tal manipulação e se estamos realmente qualificados para isso.

Com o modo de vida técnico-científico-consumista, passamos a ter um grande poder sobre nosso destino. Mas esse poder de fazer tornou-se excessivo em relação às nossas capacidades valorativas e de julgamento. Sem a sabedoria necessária frente ao desconhecido, a prudência de uma contenção responsável pode ser a melhor alternativa.

O futuro não tem representação, o que não existe não se defende, não nascidos não têm força agora. Quando a possuírem para reivindicar seus direitos já não existiremos. O valor do futuro deve ser esclarecido agora, pois as ações de hoje podem modificá-lo. A ciência primeiro neutralizou a natureza e logo depois o próprio homem. É nesse vazio valorativo que o maior poder da ação humana se encontra e, segundo Jonas, esse vazio resulta do desconhecimento do *para quê* se utilizam essas capacidades. Essa situação exige uma ética capaz de dominar nosso poder atual. Quanto maior o poder da ação humana maior é a necessidade de uma ética reguladora. Essa nova ética tem relação ainda mais fundamental com a política devido à magnitude do agir humano técnico-científico, e porque decisões de poucos políticos podem influenciar a vida de muitos homens futuros.

Jonas valoriza os saberes científicos sobre o futuro por permitirem o diagnóstico de efeitos certos, prováveis e possíveis do comportamento humano atual a fim de estabelecer hipóteses sobre o que devemos incentivar e o que devemos evitar, e propõe que a investigação daquilo que realmente valorizamos consulte antes nosso medo do que nosso desejo. O primeiro dever da ética jonasiana é a busca de um saber sobre o devir, uma projeção necessária para um prognóstico hoje, empreendimento árduo devido à alta complexidade das relações causais na sociedade e na biosfera, e à imprevisibilidade. A incrível velocidade das intervenções tecnológicas na organização da vida está vinculada à ampliação do poder causal da ação humana. O ritmo mais lento das modificações da natureza é mais seguro para a vida. As inovações tecnológicas produzem incertezas e perigos sempre novos, e com seu ritmo extraordinariamente mais rápido do que o natural, dificulta os prognósticos de longo prazo e diminui o tempo para correções. Jonas defende a necessidade de humildade e de comedimento diante do profundo poder da ação técnica do homem e assevera que o medo de um futuro terrível pode ajudar a afastar o mal.

A ética do futuro trata do que ainda não existe, e o *Princípio Responsabilidade* que a fundamenta não está relacionado nem à ideia de direito, nem à de reciprocidade. A relação parental é o protótipo da responsabilidade do princípio moral jonasiano, e é um comportamento natural absolutamente altruísta, observável em todos os mamíferos.

Entre adultos autônomos se estabelece uma relação de reciprocidade de direitos e deveres. O sentimento de responsabilidade que devemos desenvolver surge por seres vulneráveis e produz em nós a disposição de atender às suas reivindicações de existência por meio de nossa ação. Embora a ética tenha se associado a outros sentimentos, como “o temor a Deus judeu, o *Eros* de Platão, a *eudaimonia* aristotélica, o amor cristão, o *amor dei intellectualis* de Spinoza, o respeito de Kant, o interesse de Kierkegaard, ou o gozo da vontade de Nietzsche” (JONAS, 2006, p. 159), ela tem sido omissa quanto à responsabilidade.

O dever para com os filhos é facilmente justificado pela autoria de sua existência e pelo direito à vida que o já nascido possui por existir. O dever de manter a espécie, se é que existe, é muito mais difícil de justificar. O dever básico da ética do futuro é o de zelar pela existência da humanidade, assumindo-se a responsabilidade por nossos atos de hoje que têm consequências de longo alcance. Essa responsabilidade nos é própria devido ao poder causal que somente nós possuímos por sermos autores da condição que nossos descendentes encontrarão. Esse dever não tem a contrapartida de qualquer direito, mas nos dá o direito de trazer ao mundo seres humanos que não nos solicitaram isso.

O primeiro dever para com nossa descendência é o de dar-lhes existência; dele advém o dever de garantir que a felicidade lhes seja possível. Assim, é preciso afirmar a primazia do ser para que a escolha no não ser não seja possível. Somente com o reconhecimento desse valor se deduz um dever em favor do ser, um comprometimento com a sua preservação, uma responsabilidade para com sua existência. A ideia de homem que se quer preservar é primordial na ética do futuro e torna a metafísica que a fundamenta evidente: os homens do futuro importam porque o homem importa.

Jonas assevera que os organismos são estruturas teleológicas, tal como os artefatos e instituições: a finalidade se encontra na sua origem e na sua existência. No corpo vivo os órgãos não podem ser pensados independentemente de suas finalidades. Entretanto, nos artefatos e instituições o fim não lhes pertence, mas a quem os fabrica ou usa. A existência de uma instituição depende de sua causa final: o hospital é criado para cuidar de doentes, a escola para ensinar e o tribunal, para fazer justiça. A partir de finalidades invisíveis – saúde, apren-

dizagem, justiça – é que artefatos e instituições ganham sentido. São criações humanas claramente teleológicas nas quais a finalidade foi estabelecida e mantida por sujeitos humanos, e são utilizadas conforme a vontade humana.

O agir voluntário está associado a um interesse, e expressa um sentimento de necessidade que é o agente psíquico da finalidade, presente nos comportamentos da vida pré-racional. Toda ação animal encerra, por trás de todo esforço, a busca do afrouxamento da tensão e o prazer de obtê-lo. Então, não se pode ignorar a subjetividade nas ações teleológicas dos animais superiores, a despeito da teoria cartesiana. A subjetividade é uma causalidade vinculada aos fins humanos, portanto, ligada à ética. Jonas quer reconhecer a subjetividade como algo tão objetivo quanto as concretudes físicas. A realidade da subjetividade é sua força causal que autodetermina o pensamento e por meio dele, a ação corporal. As ações humanas estão ligadas à consciência, à vontade e ao arbítrio e nos níveis de vida inconscientes, involuntários, é a natureza que sustenta a vida, que opera a finalidade. Jonas tem consciência dos preconceitos quanto a este fundamento, mas defende que é preciso reconhecer a subjetividade – o espírito – como princípio ativo da natureza e creditar a ele a produção de finalidades. A ciência natural não nos diz tudo sobre a natureza e não consegue explicar a consciência, seu limite essencial. A subjetividade está enraizada na natureza e em continuidade com ela, de modo a compartilharem do mesmo fim. Assim, pode-se dizer que o fim está domiciliado na natureza, que a vida manifesta um fim da natureza, o fim imanente do próprio organismo.

Com a perspectiva ética de que valores devem se tornar fins, não se pode mais falar de natureza desprovida de valores, dada sua dinâmica teleológica. Jonas quer embasar uma obrigatoriedade de valores: valores que se tornam deveres. A primazia do ser é o valor fundamental. O perigo de não ser é parte da essência da vida, que expressa a escolha pelo ser, e se afirma intensificando a negação do não ser. Para Jonas o homem é o resultado do trabalho teleológico máximo da natureza. Mas, em virtude de sua liberdade e do poder que o saber proporciona, ele pode se tornar seu próprio destruidor. É preciso enraizar o sim para o ser e não permitir o não ser para se evitar isso.

Toda teoria ética abrange um aspecto racional e um sentimental que se complementam e a constituem. A razão está na base do dever e o sentimento é o fundamento psicológico da vontade de ser a causa de algo. Se não fossemos afetivamente capazes de responder ao apelo do dever, nem a mais rigorosa e impecável demonstração intelectual de sua validade seria capaz de motivar a ação responsável. Assim, a emoção é fundamental para a ética. Nossa natureza moral decorre da transmissão intelectual de um apelo que comove nosso sentimento de responsabilidade. Somos potencialmente morais por sermos capazes de ser afetados, e exatamente por isso podemos ser também imorais. Assumir ou fugir de uma responsabilidade depende da liberdade do eu de toma-la ou de esquivar-se dela. Assim, a eficácia de um imperativo depende mais da condição subjetiva que encontra do que de sua validade. O sentimento identifica o que é digno de escolha e deve estar unido à razão para que o bem domine a vontade. O sentimento de responsabilidade liga-nos ao objeto, é capaz de motivar nossa ação em seu favor, produzindo em nós a disposição de atender à reivindicação da sua existência por meio de nossa ação.

A responsabilidade decorre do poder causal, e se torna maior quanto mais agimos. A responsabilidade pelas ações é autorreferente, mas a por algo ou alguém que precisa de meu poder, ou é ameaçado por ele, se dirige para fora de mim, na minha área de influência. Distintamente das éticas tradicionais que tomaram o Sumo Bem como objeto supremo que se deseja, na ética do futuro o objeto de responsabilidade é o perecível ser humano, que pode despertar em nós o sentimento de responsabilidade por seu existir. A teoria ética se relaciona com a apresentação, o reconhecimento e a motivação de finalidades favoráveis à vida, que podem gerar a disposição de assumir responsabilidades, fazendo do poder um dever pelo que nos é confiado cuidar. A reivindicação de existência do objeto vem antes do dever agir do sujeito responsável por ele, e a causa última da responsabilidade é a asseguaração das relações de confiança que fundam a sociedade.

A responsabilidade pode ser natural, como na relação parental, ou artificial, se estabelecida por contrato. A responsabilidade dos pais sobre os filhos não depende de aprovação, é irrevogável e engloba a totalidade do objeto. O maior exemplo de responsabilidade artificial é a

dos políticos autênticos, para os quais a maior satisfação é que se possa dizer deles que fizeram o melhor por aqueles sobre os quais detinham poder, para aqueles em virtude de quem tinham poder. A essência da responsabilidade reside, então, na mudança de “poder sobre” para o “poder para” (JONAS, 2006, p. 172).

Na relação parental a origem da responsabilidade está na causalidade direta da procriação associada à vulnerabilidade e total dependência da prole. Os filhos são intimamente ligados aos pais, são em número reduzido e cada um deles possui valor próprio: a responsabilidade parental é íntima e imediata. Já o objeto de responsabilidade do político é a sociedade, constituída por numerosos indivíduos anônimos, não conhecidos particularmente, tem alcance prolongado no tempo e no espaço, e se dá por meio de instituições (Cf. JONAS, 2006, p. 173s). A origem dessa relação de responsabilidade é o desejo espontâneo do homem público autêntico de assumir o interesse coletivo para poder agir com vistas ao futuro. Enquanto os pais são responsáveis apenas por seus filhos, o homem público, fruto da sociedade, filho de sua terra e de seu povo, está irmanado com os que compartilham esse laço, vivos, que virão ou já mortos.

Os conceitos de totalidade, continuidade e futuro em relação ao destino dos homens estão presentes nos dois tipos de responsabilidade (JONAS, 2006, p. 175). O cuidado dos pais visa preservar a existência da criança e, depois, que ela venha a ser feliz. Essa é a razão de ser do estado na visão aristotélica, seguida por Jonas: o estado existe para garantir a possibilidade da vida humana feliz. Assim, o poder sempre vem acompanhado de responsabilidade que se estende da existência física à felicidade. Continuidade e futuro são elementos da responsabilidade parental tanto quanto da política, e consequências de sua totalidade. A responsabilidade total sempre olha para o que vem depois, e, assim, apreende seu objeto na sua historicidade. Esse é o seu aspecto de continuidade. Faz parte da responsabilidade política preservar uma identidade coletiva, considerando passado e futuro. A responsabilidade parental olha para o indivíduo particular, mas a continuidade desse indivíduo pelo qual os pais são responsáveis se amplia no mundo histórico (JONAS, 2006, p. 185). Logo, a educação sempre será política, mesmo no âmbito mais privado, e a responsabilidade por uma vida –

tanto na instância parental como na política – se ocupa antes de tudo com o futuro.

A responsabilidade nada mais é do que o complemento moral de nosso ser temporal, conclui Jonas. A ontologia de hoje procura o essencial no que é transitório e a responsabilidade se torna o princípio central da ética do futuro. Só se é responsável pelo que é mutável, ameaçado pela deterioração, pela decadência e pela morte.

A inclusão do amanhã no hoje não dá um papel determinante à responsabilidade, mesmo que total, em relação ao devir, mas é capaz de tornar possível, preparar e manter aberta a possibilidade de futuro. O poder do homem reúne causalidade e liberdade, e, com os avanços técnico-científicos esse poder causal atua em toda a biosfera, e tornou o homem capaz de ameaçar o ambiente bem como a si mesmo. Assim, o homem se torna o primeiro objeto de seu próprio dever, e por ele não devemos destruir aquilo que o próprio homem chegou a ser graças à natureza, pelo seu modo de nos relacionarmos com ela.

O poder, que une a vontade ao dever, põe a responsabilidade no centro da ética. A relação entre pais e filhos é, mais uma vez, o melhor exemplo de ligação entre ser e dever: no bebê recém-nascido se dá a coincidência entre o existir e o dever, pois sua insuficiência radical implica nos circunstâncias o dever irrefutável de dele cuidar. A procriação contém a aceitação implícita deste dever.

Jonas defende a tese de que a simples existência de um ser ôntico contém em si, de forma evidente, um dever para outros. O recém-nascido tem a força do já existente e a impotência do não ser ainda, e solicita uma responsabilidade aguda. Nele coincidem a facticidade máxima do ser, o direito máximo à existência, e a fragilidade máxima do ser. É o melhor exemplo de lócus da responsabilidade: o ser mergulhado no devir, abandonado à impermanência, mortal (Cf. JONAS, 2006, p. 225). Os pais detêm essa responsabilidade até que a autossuficiência dos filhos os dispense, pois quando adultos, a responsabilidade paterna não existe mais como tarefa. A educação visa que as crianças se tornem sujeitos de responsabilidade, autônomos e capazes de se responsabilizar, e acompanha o crescimento orgânico, ao qual se vincula o crescimento pessoal, de modo que historicidade e natureza se interpenetram profundamente no indivíduo.

Embora a atual situação sociopolítica seja muito mais complexa do que no passado, a análise que fazemos hoje é muito superior às que eram feitas, e podemos fazer previsões, ainda que incertas. Por mais incertas, essas previsões libertam o pensamento sobre o futuro de uma simples analogia com o passado, e tornam possível a passagem da indução repetitiva de experiências à dedução do que ainda não aconteceu. Jonas observa que houve um grande aumento do poder do estado sobre a sociedade e que isso facilitou as tarefas de prever e planejar. Mas a extraordinária complexidade dos processos sociais atuais e o imenso número de variáveis tornaram ainda mais difíceis as previsões. Os políticos do passado não poderiam sonhar com isso. A incrível mudança do agir humano criou uma nova dimensão de responsabilidade política dado o grande alcance de nossas ações sobre o futuro. Na era tecnológica, marcada pela constante impermanência, não podemos nos restringir à sabedoria dos antigos. A responsabilidade política tem uma excessiva causalidade e arca com muitas consequências. A ação tecnológica do homem exige uma visão mais ampla, pois o aumento do poder humano implicou aumento da responsabilidade, exigindo que se pense uma ética moduladora desse excesso de poder.

### ÉTICA DO FUTURO

Para Jonas, a principal tarefa da ética do futuro, cujos fundamentos acabamos de abordar, é a profunda avaliação crítica do progresso, sobre as suas viabilidade, inocuidade e vantagens, um questionamento honesto, livre da contaminação do ideal utópico. Essa crítica já é em si uma ação própria da ética do futuro, pois a responsabilidade pela vida exige pensar nas novas obrigações que surgirão com as inovações tecnológicas. As dinâmicas tecnológica e socioeconômica causam a impressão de que nos tornamos prisioneiros dos processos que criamos, e boa parte dos elementos da tecnologia e da utopia se revelou mais digna de medo do que de esperança (Cf. JONAS, 2006, p. 349).

A subjugação da natureza pela tecnociência deve ser freada. As extensas monoculturas, o aviltamento imposto a seres vivos dotados de sensibilidade e movimento – que passam toda a vida confinados em minúsculos ambientes iluminados artificialmente e são alimentados

com rações industrializadas automaticamente –, a utilização predadora de recursos não renováveis da natureza motivada pelo lucro, bem como a reificação do homem – tanto na relação de trabalho na sociedade de consumo, como no prolongamento artificial da vida, nos abortos provocados, nas manipulações genéticas, por exemplo – precisam ser questionadas nas bases.

Essa “natureza” que a hegemonia da tecnociência promove não apresenta vestígio de amor, nem de respeito à riqueza e à delicadeza da vida. Nas grandes fábricas, no agronegócio e na indústria da morte ocorrem as mais feias ações do homem em relação aos outros seres da biosfera (Cf. JONAS, 2006, p. 335s ).

A Ética do Futuro, portanto, visa à convivência harmoniosa entre os homens, a natureza e a tecnociência, a fim de preservar as condições necessárias para a manutenção da vida futura. Fará diferença se estimularmos ou contivermos certos desenvolvimentos, ou ainda se os orientarmos em outras direções. A ética do futuro não é contra a tecnologia e a ciência, mas busca frear o progresso galopante, diz Jonas, é precaução inteligente e atitude decente em relação a nossa descendência.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica in Ensaios e conferências*. Petrópolis e Bragança Paulista: Vozes e Universitária São Francisco, 2006. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis e Bragança Paulista: Vozes e Universitária São Francisco, 2007. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback.
- JONAS, Hans. *Ética, medicina e técnica*. Coleção Passagens. Lisboa: Vega, 1994 (a). Tradução de Fernando Antônio Cascais.
- JONAS, Hans. *Le concept de Dieu après Auschwitz*. Paris: Payot et Rivages, 1994 (b).
- JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto& PUC-Rio, 2006. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez.
- JONAS, Hans. *O princípio vida – fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004. Tradução de Carlos Almeida Pereira.
- JONAS, Hans. *Pour une éthique du futur*. Paris: Payot e Rivages, 1998.
- WOLIN, Richard. *Heidegger's children*. Princenton (NJ): Princenton University Press, 2001.

# Hans Jonas e o princípio responsabilidade como ferramenta de fundamentação ética para a sociedade tecnocêntrica

**Roberta Soares Nazário da Silva**

*UFPE*

O homem produziu, desde os primórdios, técnicas para sua autopreservação e continuidade, inventou também equipamentos que melhoravam sua condição de trabalho e vida. Tudo isso teve um papel fundamental para o desenvolvimento histórico da civilização. O que ocorre é que, a partir de um determinado período da história, ele começou a transformar e a manipular a natureza em suas partes mais “imperceptíveis” e diminutas<sup>1</sup> e não se deu conta que também é parte constitutiva dela; a técnica permitiu ao homem criar e recriar as coisas, mas não se abriu, em paralelo, um espaço para a reflexão e discussão dessa inclusão tecnocientífica.

Há muito se tem falado sobre como o modo técnico de agir do homem moderno, com as suas descobertas, apresenta uma magnitude que parece, por vezes, exercer a mesma força com direção oposta. Tudo isso serviu para originar e fomentar a seguinte questão filosófica: ao realizar as tarefas mais ordinárias, um indivíduo entende que opera de um modo técnico e que esse modo técnico já o tomou de tal forma que já é parte constitutiva de seu ser? Se a resposta for afirmativa, se

---

<sup>1</sup> Podemos exemplificar tratando sobre os investimentos em pesquisas milionárias que os governos e as indústrias desenvolvem em nanotecnologia (controle e manipulação da matéria em nanoescala) e os GM's (organismos geneticamente modificados), em vários países do mundo e nas mais variadas áreas de atuação da vida humana.

faz tão mais urgente e necessária uma ética para esse novo modo de vida até então não imaginado pelos antigos tratados da ética filosófica.

Considerando esse contexto, vários estudiosos se dedicaram a analisar este fenômeno. O filósofo alemão Hans Jonas<sup>2</sup>, se aventurou, no final dos anos 60, a pesquisar os problemas éticos provocados pelo tecnicismo. Jonas é de origem judaica e tem uma formação humanística marcada pela leitura dos profetas Hebreus<sup>3</sup>. Foi aluno de Heidegger e participou durante cinco anos do exército inglês na guerra contra os soldados alemães de Hitler<sup>4</sup>.

Diante desse apanhado, percebe-se que o filósofo sofreu as influências de seu contexto histórico. Como não levar em consideração suas observações do horror da guerra e do alcance de todo aquele aparato militar e os resultados provocados por cada operação? Sua preocupação com o futuro decorreu de sua vivência, que acompanhou o desenvolvimento da humanidade. Sua proposta foi realizar de forma prática uma teoria ética que fosse capaz de desenvolver uma noção de responsabilidade, cujas dimensões, até então, não tinham sido tocadas pela filosofia.

Assim, foi a proximidade com a realidade da morte que fez crescer em Jonas a preocupação com a vida, e essa foi a meta que o perseguiu com extrema determinação. Fez até mesmo com que ele desafiasse a linha dominante da filosofia do idealismo da consciência, em que havia sido formado. Percebeu-a como herança do dualismo cartesiano e que muito da filosofia estacionara na dicotomia entre mente e corpo. Era preciso repensar o ideal de vida humana (SIQUEIRA, 2005, p.105).

---

<sup>2</sup> Hans Jonas (1903- 1993) nasceu em Monchengladback, na Alemanha. Foi aluno de Martin Heidegger na universidade de Freiburg no ano de 1921 e sob a orientação de Rudolf Bultman escreve uma tese sobre a gnose no cristianismo primitivo, apresentado em Marburg no ano de 1931. Em 1966 publica a obra *Princípio Vida* (tradução brasileira). Já o *Princípio Responsabilidade - Ensaio de uma Ética para a Civilização Tecnológica* foi publicado em 1979. Também tratou acerca do fenômeno da técnica e as mudanças que ela implica na atual sociedade em outra obra cujo título se configura por *Técnica, Medicina y Ética. Sobre la práctica del principio de responsabilidad. Técnica, medicina y ética* foi lançado no ano 1985 em alemão e mantém a tônica de arguir os modelos éticos tradicionais por seus moldes que não mais enquadram o comportamento da coletividade modificado pelo pensamento tecnocrático. Seria, segundo ele, a parte prática do *Princípio Responsabilidade*. Esse livro foi traduzido parcialmente para o português em 1994 e integralmente para o espanhol em 1997 (cf. SIQUEIRA, 2005, p. 105).

<sup>3</sup> Cf. JONAS, 2006, p. 17

<sup>4</sup> Cf. OLIVEIRA, 2014.

Considerando esse contexto, observamos que o dualismo com o qual o homem moderno se depara não é mais aquele dualismo “mente e corpo” como Descartes propôs e que, por muitos séculos, foi analisado pela tradição filosófica. Começa agora uma dicotomia “homem e natureza” como forma de superação desse pensamento dominante. Jonas lança a proposta de que a ética tem como meta ser objetiva e de que sua finalidade última, não é mais o da autonomia ou a necessidade da comunidade, mas um dever objetivo estabelecido pela natureza das coisas. Naquela circunstância o homem era tido como algo muito distante da natureza, mas, para a ética de Jonas, a natureza já possui um sentido próprio de existência (cf. ZANCANARO, 1998, p. 28).

Em síntese, esse é o pano de fundo que o leva a elaborar o *Princípio Responsabilidade - Ensaio de uma Ética para a Civilização Tecnológica* (1979), sua obra mais conhecida. Nele se encontra a noção de não-dissociação entre o homem e a natureza, mas também de uma experiência de vida marcada pela proximidade da morte. A atenção de Jonas se voltou para os impulsos desenfreados e para a infatigável necessidade de métodos tecnológicos cada vez mais intrusivos e devastadores mediados pelas ações humanas, na natureza ou em um domínio social qualquer. Evidencia-se que, para o filósofo, as éticas tradicionais<sup>5</sup> não dão conta do cenário tecnicista e, portanto, se tornam limitadas diante desse novo panorama complexo (cf. JONAS, 2006, p. 41).

Após o exposto, é possível compreender que o *Princípio Responsabilidade*, possui o intuito de mostrar que precisamos preparar uma nova ética para um novo modelo de sociedade e a nova demanda de problemas que irão surgir através de suas vivências. Nesse tratado ético, cuja teoria tem como dimensão fundamental uma nova noção de responsabilidade e uma preocupação previdente, o tema desenvolvido por ele é demarcado por alguns pontos principais. Dessa maneira, para que sua alegação da necessidade de uma ética do futuro possa ser fundamentada, o pensador lança mão de algumas concepções. Nesta pesquisa,

<sup>5</sup> Observa-se que Jonas fundamenta seu *Princípio Responsabilidade* tecendo primeiramente uma crítica às éticas tradicionais. Todavia, por se tratar de uma referência generalizante não há uma clara distinção entre a ética kantiana, aristotélica ou utilitarista, por exemplo. Esse seria um aspecto problemático de sua proposta e o autor fica nos devendo um esclarecimento. Tomaremos então como exemplo de ética tradicional a aristotélica e a kantiana (cf. SANTOS, 2009, p. 275).

em especial, destacamos: A Heurística do temor (*Furcht*)<sup>6</sup>, a futurologia comparativa e a relação entre pai e filho (arquétipo do seu princípio)<sup>7</sup>.

O filósofo entende que o homem moderno, por deter maior responsabilidade sobre seu destino, tem a obrigação de legislar tendo em vista, uma imagem de homem pré-determinada e a necessidade de existência do futuro, para que, com isso, consiga imaginar a destruição dessa projeção como ameaça efetiva. Considerando essa concepção, faz-se propícia a análise de que para a maioria dos comentadores, sem dúvida, a heurística do temor é um ponto chave em sua proposta ética. A heurística do temor é uma posição ética que opta por dar vazão aos quadros de previsões negativas. Na visão de Jonas, as ciências se assentam em um terreno de uma esperança sem sentido, e esse posicionamento afeta diretamente a perpetuação da existência humana no mundo. E essa previsão não é algo distante ou impossível, pois a própria ciência disponibiliza de alguns meios que possibilitam a previsão sobre as incursões e os impactos gerados pela nova relação entre o homem e a natureza.

Em vez das probabilidades otimistas e idealistas, Jonas propõe utilizar-se o medo como forma de aprendizado e fazer da projeção da possibilidade da previsão negativa como condição para alterar a atitude do ser humano frente à natureza. Para o autor, é preciso utilizar as previsões e os presságios apontados pelos saberes científicos modernos como forma de antecipação das con-

---

<sup>6</sup> Usaremos a tradução de palavra *Furcht*, com o significado de temor sugerido por Oliveira (2011) e não com o sentido de medo frequentemente empregado. O comentador entende que a tradução no livro *Princípio Responsabilidade* (2006), para a palavra *Furcht* é feita de modo equivocado. Para ele, não se pode analisar a heurística como algo que cause medo. A melhor tradução para *Furcht* seria com o significado de temor, que daria a ideia de um medo não passivo (cf. JONAS, 2006, p. 6). Da mesma forma como entende Fonsêca (2007), para o comentador, quando o filósofo aborda a questão do medo (*Furcht*), não trata daquele medo que paralisa e receia somente por si e suas necessidades. Ao contrário de Hobbes, não analisa o “medo patológico”. O medo de Jonas se configura em ameaça, é uma previsão e prevenção daquilo que pode ocasionar da não responsabilização do uso da técnica moderna (cf. FONSECA, 2007, p. 54).

<sup>7</sup> Além disso, a sua obra se baseia em uma crítica aos modelos éticos pautados em um antropocentrismo e imediatismo, na necessidade de uma ética que contemple a geração futura e os não-nascidos, essa afirmativa coaduna com o mencionado por Jonas: Questões que nunca foram antes objeto de legislação ingressam no circuito das leis que a “cidade” global tem de formular, para que possa existir um mundo para as próximas gerações de homens (cf. JONAS, 2006, p. 44).

dições desastrosas previstas caso o ser humano não altere as suas ações, em sentido de fomentar a responsabilidade (OLIVEIRA, 2011, p. 1),

Dessa forma, para que houvesse a fundamentação do imperativo de responsabilidade, o autor se valeu de alguns argumentos que possibilitaram uma discussão mais arguta e uma maior visualização de sua ideação ética. É colocada em voga a questão: podemos arriscar os interesses dos outros em minha aposta? Essa se trata de uma das perguntas centrais do seu projeto. O autor fixa o quadro de que, diante de prognósticos incertos, cujos resultados poderiam ser catastróficos, e que nele estejam incorporados os interesses de outros, devendo sempre optar, através da ponderação, pelo caminho da negação (cf. JONAS, 2006, p. 83).

Portanto, Jonas expõe que a heurística do temor é um passo importante na elaboração de sua ética do futuro. Vislumbrar os perigos eminentes gerados pelo próprio homem e entender que os riscos são uma possibilidade real, é o início da tomada de consciência. A heurística proposta pelo filósofo não desenha o quadro de uma ciência paralisada ou que retrocede, pelo contrário, a posição que ele espera da ciência é que ela programe a noção da quantificação de riscos. Empreender por empreender, não é desenvolver. Assim, a ciência deve tomar consciência dos perigos que gera e o seu posicionamento deve ser sempre o da precaução<sup>8</sup>.

Mediante o cenário que foi produzido pelas novas tecnologias, do qual surgem novos problemas, que não se regem sobre nenhuma norma até então já conhecida, o continente da *práxis* coletiva é descrito pelo filósofo como terra de ninguém. Sob essa ótica, podemos afirmar que a ética surge como uma espécie de mediador valorativo das ações para a convivência interpessoal segundo a idiosincrasia da época, e os

---

<sup>8</sup> Sabemos que a ciência é o meio que o homem usa para conhecer as coisas do mundo e para empreender o desenvolvimento de sua espécie. A ciência, por sua constituição, é neutra. Ela é somente uma ferramenta do homem para conhecimento dos objetos e das coisas da natureza. Nesse caso, o que possui inclinações e ideologias são os cientistas. A ciência é somente elemento usado para suas incursões e descobertas. É interessante esse esclarecimento, porquanto ajuda a entender que demonização das ciências “duras” não corresponde à realidade. Tudo se refere ao modo como usamos e implementamos as descobertas originadas desse cenário, que se encontra intimamente associado a técnica moderna.

imperativos consistiam em determinações condizentes com a limitação consequente das ações praticadas (cf. JONAS, 2006, p. 21).

De acordo com este contexto, observa-se que Jonas problematiza a falta de parâmetros no agir coletivo do homem moderno, o que ele chama de *vácuo ético*. Dada a existência desse vácuo ético no atual panorama social, o autor busca defender a necessidade de implementação de um novo princípio regulador. No final do primeiro capítulo, Jonas enfatiza que a ética tradicional precisa de novas bases para se ajustar com essa nova realidade. Ele supera outros autores quando propõe uma revisão das bases éticas através de hábitos de ação concretos (cf. JONAS, 2006, p. 66).

Diante desse cenário, é também interessante atentar que, para o filósofo, as éticas tradicionais podem dar conta de um domínio restrito da ação. Nesse sentido, qual seria o motivo para uma ampliação da ética que abrigasse os problemas gerados pela técnica? A existência de uma ética da responsabilidade, que por sinônimo pode ser denominada ética da previsão. Visto que as mudanças ocorridas, que foram ocasionadas pelo *homo faber* desencadearam a necessidade de transformações dos juízos morais vigentes. O seu poder de alteração transbordou o âmbito das coisas que pertencem ao domínio não-humano, e essa imposição danosa requer novas disposições éticas. Logo, a primeira ideia que se apresenta é aquela que adota a concepção de responsabilidade como ponto central e com uma nova retomada de seu sentido<sup>9</sup>.

A partir dos aspectos apresentados, é importante ressaltar que essas críticas se pautaram em diversos aspectos fundamentadores das éticas que o filósofo acreditava serem antropocêntricas. Não é complexo, desta forma, imaginar o porquê das prerrogativas éticas anteriores serem trabalhadas numa esfera egocêntrica de ação, já que as coisas que não pertenciam a esse meandro eram tidas como neutras de valores como, por exemplo, as coisas da natureza.

---

<sup>9</sup> Segundo José Eduardo Siqueira em *Ética, Ciência e Responsabilidade*, ao tratar de ética e responsabilidade, é oportuno fazer uma referência a Max Weber (1864-1920), de quem deriva este conceito. O autor ainda afirma que Weber não desenvolveu esse conceito de forma autônoma, mas em sua obra deixou indicações claras e suficientes para a elaboração de uma ética por ele denominada "da responsabilidade", contrapondo-a à que ele chama de ética da convicção. À diferença de Jonas e Weber, no ponto de vista do autor, é que Weber reconhece a validade e a eficácia do imperativo Kantiano e o incorpora à sua reflexão (cf. SIQUEIRA, 2005, 185).

Para superar o horizonte do espaço temporal vizinho, essa expansão no âmbito do poder humano rompe o monopólio antropocêntrico da maioria dos sistemas éticos anteriores, seja religioso ou secular. Era sempre um ou outro humano que teve de promover os interesses e direitos dos congêneres que devem ser respeitados, ou a injustiça feita a eles que tinha de ser reparada, seus sofrimentos que tiveram de ser aliviados. O objeto da obrigação humana eram homens, em casos extremos, a humanidade, e nada mais neste mundo (JONAS, 1998, p.35)

Dentro dessa perspectiva, observamos que homem, enquanto centro e mediador valorativo, era tido como objeto pertencente à *pólis* e se reconhecia apenas naquele meio, desconsiderando o extra-humano. Os efeitos e implicações de seus atos eram considerados espaço-temporalmente muito próximos “do seu agir”, não existia uma reflexão sobre as consequências posteriores dos seus atos. Desta forma, os efeitos remotos de suas práticas não eram considerados, sendo relegados ao acaso dos acontecimentos (cf. JONAS, 2006, p. 36).

De acordo com essa concepção, para fundamentar a proposta do *Princípio Responsabilidade*, Jonas se deteve na análise das configurações dos sistemas éticos antigos. Esses sistemas compreendiam que o homem enquanto tal, isto é, em sua essência, e eram constantes e as suas ações também apresentavam um alcance limitado (Jonas afirma que ainda é controversa essa posição quanto a noção de que as incursões dos homens antigos na natureza eram inofensivas)<sup>10</sup>. Os antigos regulamentos éticos tratavam de assuntos ordinários e recorrentes tanto dentro da esfera pública quanto da privada, e sempre abordando problemas mensuráveis no tempo presente.

O pensador desenvolve um estudo que analisa como a técnica se modificou ao longo do tempo. Inicialmente, as ações humanas tinham alcance limitado em virtude da “fragilidade” do sujeito que não possuía a capacidade de alterar características da realidade circundante. Assim, as ações individuais acabavam por influenciar apenas o próprio autor e, no máximo, os envolvidos diretamente com seu contexto restrito de relações e que, dificilmente transcendiam esta esfera (cf. JONAS, 2006, p. 21).

---

<sup>10</sup> Cf. JONAS, 2006, p. 32.

Nesse cenário, esses juízos valorativos que conhecemos eram justificáveis e suficientemente aplicáveis tanto no sentido micro quanto no macro. Porém, se esgota sua validade quando é permitido que ainda derivem juízos para os dias atuais em um sentido macro de atuação. Esse processo se torna inaplicável em um mundo globalizado, no qual os atores das ações não fazem parte de nosso contexto de relações.

Ainda de acordo com o filósofo, as antigas leis que fundamentavam as ações dos homens, a natureza não necessitava ou era objeto dos cuidados humanos. Ela era responsável por si mesma e, nessa relação, era indispensável somente a inventividade e a criatividade, o aspecto ético nunca foi um ponto importante a ser considerado. Dentro das cidades, tal como as relações aconteciam entre os homens e para os homens, a moralidade era particularmente importante dentro desta invenção humana. Somente para aquilo que correspondesse a este plano, era exigido parcimônia e/ou mediações valorativas<sup>11</sup>.

À exceção da medicina, todo modo de agir que fazia parte do campo extra-humano era eticamente neutro, pois tinha o homem como centro de suas questões. Segundo Jonas: “A significação ética dizia respeito ao relacionamento direto do homem com homem, inclusive o de cada homem consigo mesmo; toda ética tradicional é antropocêntrica” (JONAS, 2006, p. 35).

A natureza como uma responsabilidade humana é seguramente um *novum* sobre o qual uma nova teoria ética deve ser pensada. Que tipo de deveres ela exigirá? Haverá mais do que interesse utilitário? É simplesmente prudência que recomenda que não se mate a galinha dos ovos de ouro, ou que não se serre o galho sobre o qual se está sentado? Mas “este” que aqui se senta e que talvez caia do precipício – quem é? E qual é o meu interesse no seu sentar ou cair?(JONAS, 2006, p. 39).

---

<sup>11</sup> Dentro de uma compreensão da dimensão da responsabilidade a primeira grande alteração realizada como mudança do paradigma das éticas anteriores foi uma tomada da compreensão de vulnerabilidade da natureza. Provocada pela intervenção técnica do homem, essa vulnerabilidade foi descartada em tempos remotos visto que a natureza era um domínio que não cabia ao homem cuidar, ela era inesgotável e somente submetida aos seus caprichos (cf. JONAS, 2006, p. 39). Dessa forma, o primeiro passo dado rumo a pensar a natureza como objeto da responsabilidade humana fomenta o surgimento de uma ética do meio ambiente (ecoética).

Consequentemente, se esses objetos do agir anteriormente analisados pelas éticas tradicionais mudaram e se ampliaram, então merecem novas regras para esse agir, com um sentido muito mais radical que a anterior. Uma desconfiança que paira é a de que o homem é amo de toda essa invenção tecnológica. O problema é que a técnica moderna pode ter também escravizado alguns aspectos humanos em termos essenciais. É o que sugere a proposta de uma renovação ética de Jonas, defendendo que a técnica moderna afeta a natureza do agir humano, justamente o que a difere da outra técnica, que é a menos elaborada, a de tempos remotos<sup>12</sup>.

Desse modo, o primeiro capítulo do *Princípio Responsabilidade* termina enfatizando a necessidade de existência de uma ética renovada. Sua afirmativa se pauta na ideia de que a ação dos homens tem que ser regulada e ordenada e essa obrigação aumenta quanto maior for o poder desse modo de operar humano. Esse princípio ordenador deve estar adaptado a essa nova maneira de atuar e, diante disso, a ética deve ser de um novo tipo e com outras e abalizadas regras (cf. JONAS, 2006, p. 66).

Sobre este contexto, encontramos a seguinte colocação:  
Até aqui demonstramos a pertinência das pressuposições: o nosso agir coletivo-cumulativo-tecnológico é de um tipo novo, tanto no que se refere aos objetos quanto à sua magnitude. Por seus efeitos, independentemente de quaisquer intenções diretas, ele deixou de ser eticamente neutro. Com isso se inicia a tarefa propriamente dita, a de buscar uma resposta (JONAS, 2006, p. 66).

Nesse percurso, a ética proposta por Jonas recomenda que, diante da incansável economia que está por trás deste avanço e de seu poderio

---

<sup>12</sup> “Se retornamos às ponderações estritamente inter-humanas, há ainda outro aspecto ético no fato de que *techne*, como esforço humano, tenha ultrapassado os objetivos pragmaticamente delimitados dos tempos antigos. Àquela época, como vimos, a técnica era um tributo cobrado pela necessidade, e não o caminho para um fim escolhido pela humanidade – um meio com um grau finito de adequação a fins próximos, claramente definidos. Hoje, na forma da técnica, a *techne* transformou-se num infinito impulso da espécie para adiante, seu empreendimento mais significativo. Somos tentados a crer que a vocação dos homens se encontra no contínuo progresso desse empreendimento, superando-se sempre a si mesmo, rumo a feitos cada vez maiores. A conquista de um domínio total sobre as coisas e sobre o próprio homem surgiria como a realização de seu destino” (JONAS, 2006, p. 43).

sobre as formas vida, a tecnologia seja colocada em suspeita diante de movimentos voluntários feito por seus próprios consumidores. Assim, sem uma teoria ética que transcenda o domínio do humano e incorpore fenômenos extra-humanos, não se tem a solidez necessária para se tratar sobre este determinado assunto, que é relativamente novo, e que, deste modo, impõe acontecimentos e situações novas diariamente, deixando um *vácuo ético* evidente por não se ter material pra legislar.

Diante dessa perspectiva, no livro *Princípio Responsabilidade*, quando vem à tona a figura mitológica de Prometeu desacorrentado, afirma-se que a luz da razão dada aos homens se absolutizou. O filósofo confere forças inimagináveis às ciências e, nesse esquema ideativo, afirma como é notório que as pessoas canonizavam e tomavam os dados provenientes delas como impossíveis de contestação. Ao mesmo tempo em que, o conhecimento ganhou espaço por seus métodos e aplicações - não tirando os seus méritos, visto seu grande avanço atrelado a descobertas expressivas em vários campos de atuação - a sociedade não questionava seus resultados (cf. JONAS, 2006, p. 21).

Para tanto, faz-se relevante explanar que a ciência causava um fascínio pela sua dificuldade e por suas produções e invenções elaboradas. Dessa maneira, aplicar um juízo de valor negativo a esta determinada área do conhecimento era uma tarefa dificultosa. O que se tem em vista do referido é o seguinte: não se elevava a técnica a um patamar de moralidade; ela era, e ainda é, na maioria das vezes, aceita sem nenhuma ponderação valorativa<sup>13</sup>.

De acordo com essa afirmativa, M. Pelizzoli propõe que a técnica não é imparcial:

Na discussão em torno do humano e da técnica, nunca podemos esquecer que não existe neutralidade na técnica, e menos ainda na tecnologia, como se tratássemos de algo isolado, tal como um aparelho em funcionamento indiferente aos seus usuários e ao contexto. Isso não é assim, pois o uso de tecnologias impli-

<sup>13</sup> É importante que antes de se deter diretamente a esta problemática se tenha a ressalva de que hoje a ciência é mais considerada e posta em dúvida, que nas décadas passadas e, coerentemente por arranjo, no período que Hans Jonas se propôs a escrever seu livro. É mais simplificado, atualmente, o ato de colocar dados científicos e experiências desse âmbito em torno de juízos de valores morais devido a uma maior produção de literaturas nesse contexto. O problema é que ainda a ciência tem o caráter de neutralidade perante o senso comum, o que ainda é uma questão inquietante, pois estes também são seus consumidores.

ca caminhos escolhidos e validados, em detrimentos de muitos outros, e tal fator gera impactos, sejam positivos ou negativos; (PELIZZOLI, 2009, p. 1).

Nesse horizonte, a ética, tal qual como concebida, se torna inerte a uma demanda de novos problemas até então não pensados e/ou negligenciados. É perceptível que, para o filósofo, ela é uma ferramenta entranhada de forma necessária no próprio entendimento de humanidade. E assim ele defenderá que pertence à ideia do que compreendemos como condição humana a noção de um comportamento de diretrizes morais. A partir desse contexto, ao redirecionar a questão para a importância de observar o modo como Hans Jonas expõe a problemática da mecanização e da sociedade tecnocêntrica, convém referenciar que:

Jonas tem como intenção uma atualização da ética (...). A ética Jonásiana é efetivamente relacionada ao contexto do desenvolvimento tecnocientífico: é esta situação contemporânea particular que justifica o questionamento das éticas tradicionais e que orientam a formulação de seus princípios (PINSART, 2002, p. 140).

Entretanto, pode ocorrer uma singular questão ao se fazer uma tomada de reflexão acerca de seus juízos. Mesmo que Jonas promova uma quebra do paradigma antropocêntrico dominante, sua motivação poderia ser apenas de fórum íntimo. Ou seja, para quem não acredita em uma obrigatoriedade ou necessidade de salvaguardar, para que outras gerações possam usufruir de modo apropriado das coisas do mundo, analisaria a questão de outra forma e acusaria o filósofo de ser apenas um utilitarista disfarçado. A questão é a seguinte: essa preservação poderia ter uma motivação de fundo pessoal, já que contempla também a atual geração.

Tendo em vista as especificidades, esse aspecto foi analisado por Jonas, como observado na passagem a seguir:

Enquanto for o destino do homem, dependente da situação da natureza, a principal razão que torna o interesse na manutenção da natureza um interesse moral, ainda se mantém a orientação antropocêntrica de toda ética clássica. Mesmo assim, a diferença

é grande. Desaparecem as delimitações de proximidade e simultaneidade, rompidas pelo crescimento espacial e prolongamento temporal das sequências de causa e efeito, posta em movimento pela práxis técnica mesmo quando empreendida para fins próximos (JONAS, 2006, p. 40).

Dessa maneira, parece justificável afirmar que Jonas ao apresentar essa nova proposta ética denota o mesmo direcionamento dos tempos antigos: a preservação da vida humana. No entanto, essa preservação é propositalmente projetada e ordenada para fins futuros e não se limita apenas à esfera apenas do particular ou da imediaticidade e nem pode ser tomada somente como uma medida desesperada pela sobrevivência. Tomemos como exemplo disso a diferença entre a sua concepção e o pensamento do contrato social de Thomas Hobbes. À diferença de Hobbes, Jonas espera que deliberadamente os homens tomem consciência da necessidade dessa nova posição de responsabilidade que alberga não só sua espécie, mas tudo que circunscreve sua existência de um modo funcional.

Nessa perspectiva, autor se detém a pesquisar de que maneira a condição humana mudou devido a essa incorporação tecnológica e o que se pode efetivamente fazer para que a espécie possa ter continuidade sem ser ameaçada ou viva uma vida que seja dignamente autêntica. Para tanto, ele se vale de vários exemplos ações introduzidas pela técnica moderna que podem trazer alterações das características da condição propriamente humana, tal como: o prolongamento da vida; o controle de comportamento e a manipulação genética (cf. JONAS, 2006, p. 61).

Corroborando com Jonas e o seu conceito denominado de utopia tecnológica, vamos determinar e exemplificar algumas questões originadas pelo cenário de pesquisas, que é fomentado pela técnica moderna, aliado juntamente com o ideal de progresso que ela comercializa. Logo, poderíamos apresentar, por exemplo, estudos feitos com organismo ou alimentos geneticamente modificados (GM'S)<sup>14</sup> ou os nano-

---

<sup>14</sup> Será que é válido correr os presumíveis riscos originados desses experimentos (possíveis ameaças de alterações genéticas ou prováveis problemas que esses alimentos venham a oferecer a nível celular) para acabar com um problema mundial evidente: a fome. Não é ideal que a fome seja combatida através de políticas públicas eficientes voltadas para esse cenário, mas não sob uma forma de produção agrícola cujos efeitos futuros venham a ser um proble-

tecnológicos<sup>15</sup>. As pesquisas em torno dos organismos GM'S são ainda desconhecidas para os mais interessados, que é o público não especializado, mesmo sendo o consumo e a produção no Brasil em alta escala.

O mesmo pode-se afirmar em relação à nanotecnologia. A discussão sobre os nano materiais só foi iniciada no país muito tardiamente. Estudos comprovam que nano partículas podem afetar o metabolismo celular ou, um problema prático mais evidente seria a realização o descarte desse lixo. Como fazer o descarte de um lixo de nanopartículas? Mesmo com tantas controvérsias, as pesquisas com nanomateriais continuam em voga. O interessante é que o *policy making*, a regulamentação de pesquisas como estas, só é algo pensado depois do consumo, o que gera muitos questionamentos.

Diante desse quadro, a incerteza sobre o consumo desses materiais é o ponto de clivagem entre o pensamento objetificador das ciências duras (que se configura na incerteza em preferência ao risco quantificado) e o pensamento de precaução da proposta de Jonas, juntamente com outros pesquisadores que fazem parte do mesmo prisma conceitual. Esse pequeno quadro mostra a pertinência das avaliações de Jonas em relação ao alcance da técnica moderna, mesmo que sua

---

ma de saúde mundial. Ainda assim, o consumo desses alimentos é de alta escala, mesmo que as agências e os órgãos regulamentadores obriguem as indústrias produtoras a sinalizarem nas embalagens quando eles tiverem sofrido possíveis alterações.

Cf.: <http://www.greenpeace.org/brasil/pt/O-que-fazemos/Transgenicos/>

Na tentativa de disseminar a ideia de que os GM'S possuem somente benefícios, as agências financiadoras recorrem ao dado do crescimento populacional desordenado como álibi, para que a produção e as pesquisas nesse cenário continuem. Existe a alegação de que 100% da produção necessária de alimentos podem ocorrer com a ajudar dos transgênicos, podendo assim, acabar com fome no mundo se esses recursos forem devidamente distribuídos.

Conf.: [http://www.agencia.cnptia.embrapa.br/Repositorio/documentos\\_56ID-18tyt6G8cj.pdf](http://www.agencia.cnptia.embrapa.br/Repositorio/documentos_56ID-18tyt6G8cj.pdf)

Portanto, o que de perturbador se mostra com esses dados é o fato do desconhecimento, não só dos consumidores, mas mais ainda da categoria especializada, sobre os efeitos de tais alimentos.

<sup>15</sup> A discussão sobre os nano materiais só foi iniciada no Brasil muito tardiamente. Existe uma preocupação em relação a comercialização de nanotecnológicos, alguns estudiosos defendem a ideia de sejam feitas mais pesquisas antes de sua comercialização, o que evidencia possíveis riscos trazidos pelos nanomateriais. Jonas alerta para essa medida cautelar em relação aos bons prognósticos e, indica o caminho mais seguro a seguir: precaução. A aplicação do princípio de precaução entra em conflito com o discurso dominante de pesquisa responsável que é estruturado pela ciência. Conf.: [http://lqes.igq.unicamp.br/images/pon-tos\\_vista\\_artigo\\_opiniao\\_71\\_1\\_%20jbc\\_s\\_noela\\_invernizzi.pdf](http://lqes.igq.unicamp.br/images/pon-tos_vista_artigo_opiniao_71_1_%20jbc_s_noela_invernizzi.pdf)

proposta se distancie de outros importantes autores da técnica, como Martin Heidegger, por exemplo<sup>16</sup>.

Nesse sentido, Jonas apresenta uma diferença conceitual acerca da ideia de destinamento apresentada por Heidegger, pois essa definição de técnica reduz a capacidade e o poder de interferência do homem. Sendo assim, o pensador entende o significado de destino diferente daquele apresentado pelo autor de *Ser e Tempo*, para ele a técnica é um modo de ser do homem, porém do ponto de vista ético é alterável. A ameaça que ela configura para Jonas, impõe ao homem moderno uma ação sobre aquilo que ele se tornou responsável, mesmo que seus resultados sejam futuros. Desse modo, de acordo com Oliveira (2014), temos:

Ao falar em destino, Jonas não está simplesmente evocando o termo de ampla conotação determinista que remonta a Heidegger. (...) Jonas recusa essa definição por acreditar que ela reduz as possibilidades de intervenção ética do homem. Ao falar aqui em *destino*, o autor se posiciona criticamente a ele, pois a sua intenção é mostrar como a tecnologia se apresenta como um modo de ser do homem no mundo, algo inevitável do ponto de vista existencial, mas modificável do ponto de vista ético (OLIVEIRA, 2014, p. 115).

Sendo assim, a presente posição transfere para o homem contemporâneo uma nova responsabilidade por seu comportamento cumulativo e transformador. A mortalidade do homem, o controle do comportamento e um possível domínio genético para a nova geração, eram temas que circundavam apenas o imaginário humano, quando muito! Isso tanto é verdadeiro, que não existe desde outros tempos nada na ética que configure tais temáticas, variando apenas do mito a literatu-

<sup>16</sup> Para o pensador, a nossa capacidade de ação muito se modificou e “já que a ética tem a ver com o agir, a consequência lógica disso é que a natureza modificada do agir humano impõe uma modificação na ética” (JONAS, 2006, p. 29). Sob esta ótica, faz-se relevante explicar que esses exemplos (manipulação genética, pesquisa com nanopartículas, prolongamento da vida etc.) só enfatizam a necessidade de um preceito ético que dê vazão aos prognósticos negativos em relação aos assuntos com certo grau de grandeza. “O mote central dessa tarefa é uma análise de cunho ético: certa insatisfação com sua própria condição e uma tentativa de correção em vista do alcance de um pretense melhoramento ou mesmo de uma idealizada perfeição que o novo poder da técnica, pelos seus acumulados êxitos, apresenta a forma de um entusiasmo de características utópicas” (cf. OLIVEIRA, 2013, p. 14).

ra. Jonas não que incitar quaisquer movimentos ou partidarismos de uma aniquilação científica. A ciência, assim como a política e a religião, são pilares das sociedades modernas e desenvolvidas. Entretanto, o *homo faber* está reconfigurando e usando o próprio homem como objeto dessa técnica, sem parâmetros. “A tese de partida desse livro é que a promessa da tecnologia moderna se converteu em ameaça, ou esta se associou àquela de forma indissolúvel” (JONAS, 2006, p. 21).

Para tanto, ele se arma de mais uma posição para fundamentar seu projeto ético. Essa concepção confere a necessidade de uma ciência factual que promova a submissão de tudo que for relacionado ao poder cumulativo das ciências naturais às “primeiras verdades filosóficas”. Desse modo, analisamos outra conceituação usada por Jonas para fundamentar o seu *Princípio Responsabilidade: a Futurologia comparativa*<sup>17</sup>. Logo, seria este o nome da ciência de previsão hipotética, que através de análises hipotéticas nos permite saber ou, mais ainda, se devemos esperar ou evitar determinadas ações no futuro<sup>18</sup> (cf. JONAS, 2006, p. 70).

A responsabilidade com o futuro, assim, se revela pela via da prospecção anunciada pela futurologia, ou seja, o alcance da nossa previsão deveria ser igual à extensão da cadeia das consequências do nosso poder. Ora, o homem não pode exigir pleno conhecimento do futuro, mas o aumento do poder técnico também trouxe o aumento das capacidades de diagnóstico e de prevenção, pela via dos métodos e dos conhecimentos antecipatórios das ameaças futuras (OLIVEIRA, 2011, p. 8).

Diante do exposto, é possível compreender que com o surgimento deste novo paradigma de responsabilização da implicação do agir individual e geral em escala global, da ideia de que devemos legislar para as futuras gerações, tendo em vista que nosso comportamento

<sup>17</sup> Cf. JONAS, 2006, p. 86.

<sup>18</sup> A ética do futuro está muito presente em suas regras, ou seja, não é uma questão de futurologia, mas precisa de futurologia - a projeção do que o futuro cientificamente instruído de nossa atuação no presente pode causar - para poder ocupar-se do futuro não cegamente, mas com olho nele. (...) a futurologia da advertência, em contrapartida, é algo que ainda precisa aprender a dominar nossos potenciais desenfreados. Mas esta futurologia só pode alertar aqueles que, além de conhecer as causas e efeitos, tem também uma imagem envolvendo o ser humano que implique em um dever e que experimentem como algo confiado à sua própria proteção (cf. JONAS, 1998, p. 135).

cumulativo e operativo irá gerar consequências, amplia o leque de atuação das éticas filosóficas tradicionais.

Sobre este cenário, é relevante ressaltar que o filósofo quer levantar a questão e promover uma especulação sobre um tema que se tornou recorrente em todos os setores da vida da sociedade, até pelo fato de que técnica já está inserida no contexto diário das relações e vivências humanas, buscando um modo de usá-la com moderação e coerência. Edward Tenner concorda com esse ponto do pensamento de Jonas. Em *A vingança da tecnologia*, ele debate sobre o papel da sociedade que consome a tecnologia e que não consegue mensurar suas potencialidades. Em um trecho da introdução ele explica que o poeta Paul Valéry escreveu um poema em concordância com este tema, em 1944:

A imprevisibilidade, em qualquer campo que seja, é o resultado da conquista do mundo presente pelos poderes da ciência. Esta invasão do conhecimento ativo tende a transformar o ambiente do homem e o próprio homem – até que ponto, com que riscos e com que distorções das condições básicas da existência e da preservação da vida simplesmente não sabem. A vida se tornou, em suma, o objeto de experimento a respeito do qual só podemos dizer uma coisa – que tende a nos afastar mais e mais do que éramos ou do que pensamos que somos, e que nos está levando... não sabemos e não temos meios de imaginar para onde (TENNER, 1997, p. 10).

De modo geral, a passagem anterior concorda com o pensamento de Jonas, mesmo que as interpelações filosóficas sobre este fenômeno não sejam as mesmas. Dessa maneira, tratando-se da técnica moderna, a necessidade de depurá-la surge da intenção de promover um questionamento teórico/especulativo sobre as implicações práticas do mundo tecnificado. E isso mostra também a inclusão dessa visão nos discursos mais recentes. A técnica moderna passou a ser vista como transformadora, decerto pelo modo de se fazer mais presente, necessária, habitual e modificadora no modo de vida humano, especialmente, de algumas décadas passadas até os dias atuais.

No que se segue, se tudo é novo nesse cenário tecnicista, se o homem hoje possui poderes que antes calhavam somente aos filmes de ficção científica, contemporaneamente eles são reais. Mas diante des-

ses avanços tecnológicos que modificaram e que permeiam o modo vivente humano em seu cenário coletivo e privado, ainda não foram formulados teorias éticas que estabeleçam normas para sua atuação de um modo mais diretivo e eficaz.

Considerando essa concepção, sem uma proposição ética que saía do dominante cenário humano e abranja outros temas com solidez necessária para se tratar este assunto, que é relativamente novo e que impõe acontecimentos e situações inovadoras diariamente que em decorrência disso deixa um vácuo ético evidente, o filósofo alemão, com seu imperativo da responsabilidade, se propõe a ajudar a complementar as deficiências das teorias de comprometimento moral vigentes.

Graças ao tipo e à magnitude dos seus efeitos bola-de-neve, o poder tecnológico nos impede adiante para objetivos de um tipo que no passado pertenciam ao domínio das utopias. Dito de outra forma, o poder tecnológico transformou aquilo que costumava ser exercícios hipotéticos da razão especulativa em esboços concorrentes para projetos executáveis (JONAS, 2006, p. 63).

Desse modo, para Jonas, a ética é uma ferramenta que permite o domínio da técnica moderna, e que pode auxiliar na prevenção e delimitação das alterações ocasionadas do tecnicismo moderno. Para isso, é necessário que tenhamos em mente, que o que oferece perigo deve ser analisado para que possa ser contido: “Pode-se dizer que os perigos que ameaçam o futuro modo do ser são, em geral, os mesmo que, em escala, ameaçam a existência; por isso, evitar os primeiros significa *a fortiori* evitar os outros” (JONAS, 2006, p. 91).

Como já analisado anteriormente, os conceitos filosóficos sobre a técnica moderna em Jonas e em Heidegger possuem acepções distintas, pois o primeiro enxerga pragmaticamente os riscos físicos em potencial que a técnica implica ao homem moderno. Dessa maneira, essa “ameaça” originada pelos inventos da sociedade tecnocêntrica possui em Jonas um sentido diferente daquele proposto por Heidegger.

A partir desse contexto, podemos afirmar que mesmo Heidegger sendo o pensador que propiciou pensar o problema da técnica de modo diferenciado, o filósofo não desenvolveu uma pesquisa ou tratado que indique diretamente, que o pensador está preocupado com

a aniquilação ou a destruição física da humanidade. A sua inquietação se centra no fato da desfiguração da essência humana, como do próprio homem também não virar um dispositivo, por exemplo. Para Heidegger, devem de todo modo, existir meios de regulação da técnica no âmbito mais prático de ação, no entanto, essa técnica instrumental (fazer do homem), não é seu objeto de pesquisa. O que se apresenta, em especial, como ameaça para o autor é tomar a técnica como neutra.

Todavia, existe em Jonas também, além de uma preocupação com o sentido factual, uma atenção com sentido ontológico do homem<sup>19</sup>. E a preocupação delegada com a essência do homem, por possui um sentido menos pragmático, do que àquelas visíveis ou causadas por substâncias e equipamentos, deve ser tão vigilante quanto<sup>20</sup>. Sendo, portanto, a responsabilidade ontológica pela ideia de homem tomada como o primeiro imperativo, o pensador determina: “[...] a rigor, não somos responsáveis pelos homens futuros, mas sim, pela ideia de homem, cujo modo de ser exige presença de sua corporificação no mundo” (JONAS, 2006, p. 94).

Diante dos aspectos apresentados, Jonas pondera sobre a perda dessa herança ou dessa essência, e chega à conclusão de que ela que não pode ser tão ruim, se transmitiu ao homem a capacidade (que eles mesmos se atribuem) de julgar o bem e o mal. Tal mudança ou alteração, mesmo com a alegação de um suposto aperfeiçoamento, não vale o risco (cf. JONAS, 2006, p. 79). Ainda sobre esta questão, o pensador anuncia no segundo capítulo, a existência da herança de uma evolução anterior a ser preservada:

---

<sup>19</sup> No segundo capítulo do *Princípio responsabilidade*, Jonas admite a necessidade de uma responsabilidade ontológica pela ideia do homem. Desse modo, podemos afirmar que mesmo se tratando de um filósofo que se faz notar pelos meios práticos e pelo viés pragmático de ação, o alemão indica que é a ideia de um imperativo ontológico da ideia de homem, que justifica a proibição e a não realização de apostas “tudo-ou-nada” sobre a sua existência. “Assim a ideia do homem, na medida em que nos diz que devem existir homens, nos diz também como eles devem ser” (JONAS, 2006, p. 95).

<sup>20</sup> A preocupação de Jonas é que, com o progresso desmedido em todas as esferas constituintes do homem, ele perca também a sua essência. Derivado dessa conceituação, o filósofo pretendia também um distanciamento da ética tradicional, a ética deontológica. Diante desse quadro, é possível também demonstrar como a sociedade plural atual é descentralizada, logo faz merecer uma ética com fundamentos mais presentes e coerentes com a contemporaneidade.

Agora importa apenas constatar que entre as apostas lançadas no jogo, em que pese toda a sua proveniência física, encontra-se um estado de coisas metafísico, um absoluto que, como bem fiduciário do valor mais alto e vulnerável, nos impõe o mais alto dever de conservá-lo (JONAS, 2006, p. 80).

Em vista dos pontos examinados, o filósofo propõe uma inovação comportamental no que diz respeito a esse campo, afim de que haja um novo posicionamento para que a espécie humana seja preservada não somente no sentido biológico, mas no sentido metafísico. A ideia central é a de que o seu julgamento em relação às teorias éticas vigentes se justificam pela maneira, segundo a qual com que elas subjugam a natureza e não consideram os seus feitos como danosos para a sua perpetuação. Diante desse quadro, podemos afirmar que surge com Jonas uma ideia de progresso ligada à precaução.

As alterações sociais decorrentes da banalização do uso e do acesso às tecnologias eletrônicas de informação atingem todas as instituições e espaços sociais. Na era da informação, comportamento, práticas, informações e saberes se alteram com extrema velocidade. Um saber ampliado e mutante caracteriza o estágio de conhecimento da atualidade (KENSKI, 2007, p. 41).

Portanto, até esse assunto virar algo discutido dentro das mais variadas camadas sociais e vier a se tornar alvo de debates, onde os principais interessados sejam incluídos, existe um longo caminho a se percorrer. Nesse sentido, notamos que a teoria de Jonas é atual e pertinente para abarcar esse novo momento do homem moderno e seus problemas não tocados pelas éticas anteriores. Dado que as éticas tradicionais filosóficas, não oferecerem, para pelo menos para grande parte dos problemas da sociedade tecnocêntrica, uma reflexão ou ajuda em um nível prático de ação.

Deste modo, observamos que a ética para Hans Jonas é uma ferramenta entranhada de forma necessária no próprio entendimento de humanidade, e ele defenderá que está na forma como compreendemos na condição humana a inter-relação que traz consigo a noção de um comportamento de diretrizes morais.

As novas faculdades que tenho em mente são, evidentemente, as da técnica moderna. Portanto, minha primeira questão é a respeito do modo como essa técnica afeta a natureza do nosso agir, até que ponto ela torna o agir sob seu domínio algo diferente do que existiu ao longo dos tempos. (JONAS, 2006, p. 29).

Entretanto, a ética é também um reflexo da perspectiva do momento histórico, tornando imprescindível uma alteração dos modelos vigentes para que estes se adéquem a um novo momento que traz consigo de forma imperativa uma realidade que necessita de outras demandas e análises renovadas, em suma, novos paradigmas. Nesta corrente de pensamento chega-se então ao ponto nevrálgico: a técnica. Ela seria a razão principal da exigência de um novo imperativo para modernidade.

Como mencionado, o que se ambiciona ao decompor este fenômeno, é promover uma reflexão e um julgamento sobre os efeitos insidiosos e longínquos. Como a técnica é um fenômeno que faz parte da realidade institucional e social do homem, ela pode atuar em várias de suas áreas de convivência, seja na educação, na vida privada, no meio ambiente ou na saúde. Diante disso, surge a necessidade de avaliar também que, em tempos em que a energia e os bens de consumo de primeiras e segundas necessidades passam necessariamente por processos que precisam de uma tecnologia mais elaborada, nada mais justo que um re-pensar acerca de suas implicações. Dessa forma, a concepção do pensador não ambiciona um retorno aos tempos em que a tecnologia era algo inimaginável, pois sua proposta ética não se funda com o ideal romântico e ingênuo de retorno dos tempos.

O fato de que o projeto filosófico de Hans Jonas possui um viés fenomenológico, influenciado fortemente pela analítica existencial de Heidegger, visto que se trata de ir ao cerne da técnica, reforça a proposta de uma ética que não está fundada em bases transcendentais. Dessa maneira, toda essa análise admite considerar como a ética passou a não ter uma fundamentação absoluta ou derivada de aspectos religiosos. No que tange, durante o passar dos séculos o homem tomou o controle de sua liberdade e, ao mesmo passo, se percebeu também como ser finito. Assim, começou a explorar meios para sua preserva-

ção e a empreender projetos com dimensões que possibilitaram prejuízos incalculáveis<sup>21</sup>.

Desse modo, expondo a problemática da mecanização e da sociedade tecnocêntrica e que a ética, tal qual concebida, se tornou inerte a uma demanda dos novos problemas até então não pensados e/ou negligenciados (pois em cada curto espaço de tempo surge novas novidades tecnológicas), Hans Jonas assinala que todo impacto gerado pelo modo operante de ação da técnica eram desprezados. Para tanto, o autor afirma que os efeitos remotos das operações tecnológicas eram uma questão ignorada, pois as éticas anteriores não pensavam nenhum tipo de ação cujos resultados estariam no futuro, somente no tempo presente: “usualmente o horizonte ético tinha limites muito estreitos, como o “amor ao seu próximo””. Isso é determinante no pensamento Jonassiano para ser tomado como ponto de partida em sua fundamentação teórica, pois ele indica que existe uma obrigatoriedade de existência do futuro. (JONAS, 1998. Pág. 35)

Portanto, o pensador mostrou necessária uma reflexão de um novo imperativo para esse novo momento e que este seja pensado para também para o futuro, já que as ameaças originadas desse cenário são manifestas. Nesse sentido, é crucial pontuar a perspectiva de que o filósofo não sofre de uma tecnofobia (confusão conceitual muito observada em leitores pouco atentos de Jonas). O autor quer levantar a questão e promover especulação sobre um tema que se tornou recorrente em todos os setores da vida da sociedade e que as bases teóricas das éticas vigentes não acompanharam. Seu material teórico mostra como é necessário que, conceitualmente e, principalmente, na práxis, a ética contenha premissas que, se validadas, forneçam embasamento para uma autêntica vivência do *ethos*.

---

<sup>21</sup> A análise do niilismo moderno, ou seja, do modo de existir do homem moderno, mostra características próprias em termos de alienação do homem nas promessas baconianas e prometeanas da utopia tecnológica. O modo de ser do homem moderno pode ser analisado em termos de possibilidades ou consequências que podem fugir do controle. O existencialismo afirma que o homem é uma realidade finita, pois existe e opera com seu próprio risco e perigo. É diferente do romantismo que acredita plenamente no êxito, na ação de uma força infinita da qual o homem é somente manifestação (cf. ZANCANARO, 1998, p. 31). Para tanto, convém referenciar que: “O grande empreendimento da tecnologia moderna, que não é nem paciente e nem lento, comprime - como um todo e em muitos de seus projetos singulares - os muitos passos minúsculos do desenvolvimento natural em poucos passos colossais, e com isso despreza a vantagem daquela marcha lenta da natureza, cujo tatear é uma segurança para a vida” (cf. JONAS, 2006, p. 77).

Após todo o exposto, faz-se importante mencionar novamente que a contribuição do filósofo para a ética, sua maneira de pensar que valoriza a dimensão da escolha como um ato que em si já determina uma dimensão de valor ao influenciar os demais. Este pensamento é inédito da forma que é colocado frente às correntes anteriores que acreditavam que o cientificismo técnico era isento desta avaliação valorativa. A técnica pensada à luz da filosofia para Jonas pode ser resumida a uma palavra: precaução. Sua análise sobre o fenômeno não é algo simples, por mais que sua linguagem alcance os mais díspares atores, e não vise tão somente lançar uma visão pessimista sobre a técnica.

### REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad., textos adicionais de Edison Bini. São Paulo: EDIPRO, 2014.
- DESCARTES, R. *Regras para a direcção do espírito*. Trad. de João Gama. Porto: Edições 70, [s.d]. Disponível em: [www.edicoes70.pt](http://www.edicoes70.pt).
- DUSEK, V. *Filosofia da tecnologia*. São Paulo: Loyola. 2009.
- ELLUL, Jacques. *The technological society*. Trad. do francês por John Wilkinson. New York: Vintage books, 1964.
- FELIPE, Sônia. O estatuto dos animais usados em experimentos: da negação filosófica ao reconhecimento jurídico. In: FELIPE, S. T (org.) *Ética e experimentação*. Florianópolis: UFSC, 2007.
- FONSÊCA, Flaviano Oliveira. *Hans Jonas: (bio)ética e crítica à tecnologia*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2007.
- FONSECA, L.S.G. A técnica em Hans Jonas como objeto da reflexão filosófica e da preocupação ética. In: CARVALHO, Marcelo ; FIGUEIREDO, Vinicius (orgs.). *Filosofia contemporânea: ética e política contemporânea*. São Paulo: encontro Nacional ANPOF, 2013, p. 455-464.
- \_\_\_\_\_. Hans Jonas e Martin Heidegger em diálogo sobre a técnica. *Horizonte Teológico*. Belo Horizonte, v.11, n.22, p.27-42, jul./dez. 2012.
- JONAS, Hans. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Trad. de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.
- \_\_\_\_\_. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. de Marijae Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto ; Editora PUC- Rio, 2006.

\_\_\_\_\_. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Trad. Angela Ackermann. Barcelona: Herder, 1998.

\_\_\_\_\_. *Técnica, medicina y ética: la práctica del principio responsabilidad*. Trad. de Carlos Fortea Gil. Barcelona. Editora Paidós Ibérica, 1997.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. de Paulo Quintela São Paulo: Edições 70, 2007.

KENSKI, Vani M. *Educação e tecnologia: o novo ritmo da informação*. Campinas: Editora Papirus. 2007.

HEIDEGGER, Martin. *A questão de técnica: ensaios e conferências*. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 11-38.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005. Parte I.

MIRANDA, A. O ético da condição humana na era da civilização tecnológica: às voltas com Heidegger e Jonas. R. *Inter. Interdisc. INTERthesis*, Florianópolis, v.6, n.1, p. 48-73, jan./jul. 2009.

OLIVEIRA, Jelson. A heurística do temor e o despertar da responsabilidade. *Revista Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, v. 371, ano XI, 2011.

\_\_\_\_\_. *Compreender Hans Jonas*. Petrópolis: Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_. O homem como objeto da técnica segundo Hans Jonas: o desafio da biotécnica. *Problemata: R. Intern. Fil.* v. 4, n. 2. p. 1338, 2013.

\_\_\_\_\_. Por que uma ética do futuro precisa de uma fundamentação ontológica segundo Hans Jonas. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 24, n. 35, p. 387-416, jul./dez. 2012.

OLIVEIRA, Rubem Mendes. *A questão da técnica em Splenger e Heidegger*. Belo Horizonte: Argumentum, Tessitura – UFMG, 2006.

PALÁCIOS, M; MARTINS. A; PEGORARO. O. Ética, ciência e saúde. *Desafios da bioética*. Petrópolis: Vozes, 2001.

PELIZZOLI, Marcelo L. *Correntes da ética ambiental*. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. Saúde e mudança de paradigma – desafios da medicina tecnológica e da cura natural. In: \_\_\_\_\_ (org.). *O ponto de mutação na saúde*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2009.

PINSART, Marie-Geneviève. *Hans Jonas et la liberte - dimesions théologiques, ontologiques, étiqes et politiques*. Paris, Librairie philosophique J. Ve. 2002.

- SGANZERLA, A. A ontobiologia na ética de Hans Jonas. In: CARVALHO, Marcelo ; FIGUEIREDO, Vinicius (orgs.). *Filosofia contemporânea: ética e política contemporânea*. São Paulo: Encontro Nacional ANPOF, 2013, p. 115.124.
- \_\_\_\_\_. Biologização do ser moral em Hans Jonas. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 25, n. 36, p. 155-178, jan./jun. 2013
- SANTOS, Robson dos. O problema da técnica e a crítica à tradição na ética de Hans Jonas. *Dissertatio*. Pelotas, v. 30, p. 269- 291, verão de 2009.
- SIQUEIRA, José Eduardo de. Ética e tecnociência – uma abordagem segundo princípio da responsabilidade de Hans Jonas. In: \_\_\_\_\_. *Ética, ciência e responsabilidade*. São Paulo: São Paulo: Loyola. 2005, p. 101-200.
- TENNER, E. *A vingança da tecnologia: as irônicas consequências das inovações mecânicas, químicas, biológicas e médicas*. Trad. de Ronaldo Sérgio de Biasi. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- WOLIN, R. *Heidegger's children*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- ZANCANARO, L. *O conceito de responsabilidade em Hans Jonas*. Campinas: UNICAMP, 1998. [Tese de Doutorado]

# Os aspectos metafísicos da ética Jonásiana

**Francisco Vale Lima**

*Universidade Federal do Maranhão*

Hans Jonas afirma textualmente a necessidade de se buscar uma fundamentação ontológica para a ética, entendendo por “fundamentação ontológica” “[...] o recurso a uma propriedade que pertence inseparavelmente ao ser da coisa” (JONAS, 1998. p. 136), assim como a mortalidade pertence à humanidade e o metabolismo pertence ao organismo vivo. Desse modo, necessário se faz que primeiro apresentemos os problemas provenientes da opção jonásiana de retomada da metafísica, após esta ser banida pelo pensamento moderno. Neste sentido, ao interrogarmos acerca do objetivo de um tal banimento, a resposta que emerge é: a busca de uma realidade objetiva empiricamente demonstrável que não faça apelos à transcendência arquetípica das épocas anteriores. Em termos epistemológicos, o primeiro aspecto seria a eliminação da necessidade de causas finais, a fim de que os resultados buscados pela ciência empírica nascente pudessem ser o mais isonômico possível, o que lhe conferiria maior grau de autenticidade e, portanto, de estar mais próximo da verdade (entendida aqui enquanto correspondência ou representação da realidade). Por conta disso, a teoria assumira o papel de coadjuvante da técnica. O objetivo final seria o *como fazer*, dar-lhe um uso prático que fosse quantitativamente demonstrável. Esta tarefa culminou numa supervalorização tanto da ciência quanto da técnica, o que as permitiu, por fim, instrumentalizar a razão.

Levantados os problemas acima referidos, o primeiro questionamento que se faz é acerca da necessidade de uma fundamentação metafísica para a ética. Tendo em vista tal questionamento, mostraremos como Jonas aloca no Ser toda a possibilidade de se encontrar tanto a noção de Bem como a noção de valor. Neste sentido, tomamos como ponto de partida a retomada, por parte de Jonas, do questionamento leibniziano: “por que existe algo, em vez de nada?” Ao que Jonas responde que é preferível o Ser ao não-Ser. Este fato por si já se configura enquanto um bem, pois parte da pressuposição que do nada nenhum valor pode ser extraído, nenhum bem pode ser alcançado. Esta autoafirmação do Ser em relação ao não-ser encontra sua máxima expressão na luta constante presente no universo biótico. A vida que diz sim a si mesma. E isto pode ser encontrado, inclusive, nos seres menos complexos.

Uma vez que refletimos acerca da autoafirmação do Ser e de sua negação tácita ao não-ser, pode-se daí extrair a máxima de que do ser emana um dever, o dever-ser; imperioso, subjacente à natureza, presente de modo enfático no homem, enfim em todo o Ser. Este dever que emana do Ser se configura enquanto valor. Daí porque de uma tal problemática chegamos à reflexão acerca do valor e do bem, ancorando tais valores na ontologia.

### **1. OS PROBLEMAS SUBJACENTES À OPÇÃO JONASIANA DE RETOMADA DA METAFÍSICA**

A fim de analisarmos satisfatoriamente tal problemática, partimos da causa que enseja a opção jonasiana por buscar uma ancoragem metafísica para a ética: a ameaça proveniente do avanço desmedido da ação tecnológica à vida em sua essência, isto porque os efeitos de tal ação são de magnitudes globais, uma vez que um dos traços característicos da tecnologia moderna é a grandeza, a qual afeta a biosfera inteira. Ricouer (1996, p.229), ao interpretar tal assertiva, afirma que, a partir da técnica, o homem põe em perigo os grandes equilíbrios cósmicos e biológicos, os quais compõem o alicerce vital da humanidade do homem, ou seja, o homem põe em perigo tanto a sua existência enquanto vivente, quanto a ideia de humanidade. Sendo assim, tal matéria passa a se constituir enquanto horizonte necessário para a ética. E,

dato que tal ameaça assume um poder metafísico (pois ameaça a possibilidade de existência do ser vivo como um todo: natureza e humanidade), compete buscar respostas na metafísica que limitem ou regulem o poder da tecnologia moderna.

Desta feita, urge que Jonas encare dois problemas de capital importância para justificar sua fundamentação metafísica do dever sobre o qual erigirá sua proposta de responsabilidade enquanto princípio ético necessário para a sociedade tecnológica ora em vigor. O primeiro problema é de ordem epistemológica, uma vez que a metafísica defende a manutenção de causas finais. O segundo é de cunho axiológico, uma vez que Jonas fundamenta os valores (dever-ser) no Ser.

### **1.1 A retomada das causas finais (problema epistemológico)**

O tema em questão põe-nos diante do problema da teleologia, a qual é negada pelo pensamento moderno. Isto porque assumir tal perspectiva conceitual impõe-nos a aquiescência da posição aristotélica da existência de causas finais. Tal tema pertence ao índice das proibições do labor científico desde o século XVII e, ao longo do tempo, vem sendo repassado enquanto “artigo indiscutível de fé da atitude científica” (JONAS, 2004. p. 44).

Ao discorrer acerca de tal questão, Jonas afirma que existem dois tipos de teleologia, uma imanente e outra transcendente. A proibição acima sustentada refere-se à primeira, uma vez que, segundo Jonas admitir que exista um princípio teleológico transcendente, desejado por um criador, inacessível ao conhecimento e, portanto, que não pode ser objeto de estudo científico em nada fere o conceito científico do mundo. (JONAS, 2004. p. 44). Mas a teleologia transcendente recebeu o mesmo banimento pela comunidade científica.

Prossegue Jonas afirmando que a rejeição das causas finais faz parte da luta mantida entre aristotelismo e ciência moderna nascente e concerne à uma rejeição de ordem metodológica em termos de orientação da pesquisa e não uma conclusão dos resultados da mesma, uma vez que não existiram tentativas de descobrir causas finais na natureza. Ocorre que com a irrupção da ciência moderna, a busca de tais causas foi tida enquanto desvio na busca das causas verdadeiras e, ao se pôr em prática tal assertiva, alguns resultados começaram a surgir,

o que fortaleceu a tese de que as causas finais não seriam necessárias à investigação. Daí porque Jonas (2006. p. 45) afirma de forma enfática: “Repetimos mais uma vez: a exclusão da teleologia não é um resultado indutivo, mas sim um decreto apriorístico da ciência moderna”, mas a validade de tal decreto só pode ser aceita em face do tipo de ser que de antemão é estabelecido enquanto objeto pela ciência natural, o que implicará na assunção dos tipos de causa correspondentes a tais objetos.

Outrossim, o conceito de causa final não é, segundo Jonas, abstruso, ou ainda, antinatural. Ao contrário, seria ela o que se tem de mais “natural” ou “corriqueiro” ao espírito humano e fora precisamente tal tendência “natural” que Francis Bacon denunciara enquanto *idola tribus*.

Ocorre que Bacon ao denunciar as “causas finais” tem-nas enquanto contrárias à natureza do cosmos e assume tal denúncia enquanto verdade pré-estabelecida, uma vez que não considera necessário apresentar outros argumentos que validem sua afirmação. Um outro ponto a ser notado no pensamento baconiano consiste no fato de se rejeitar a teleologia porque esta pertence à “natureza do ser humano” e não à do universo, estabelecendo-se uma oposição entre ambos. Ora, tal assertiva está mais afinada com a metafísica moderna do que com a ciência propriamente dita. Mesmo porque ao se expurgar o dualismo em favor de um monismo mecanicista validou-se um monopólio epistemológico fundado no conhecimento exterior, daí se depreende a noção de objetividade tida enquanto construção de dados exteriores aos sentidos segundo as suas propriedades extensionais. Com isto, tanto o antropomorfismo como o zoomorfismo passaram a ser considerados enquanto formas de traição à ciência. Sendo assim, a verdadeira causa do banimento da teleologia reside, portanto, no fato de ela ser antropomórfica.

Outrossim, a fim de desvencilhar-se do antropomorfismo, que em seu bojo trazia a interpretação teleológica, a ciência desfez-se também da interpretação a partir das causas eficientes. Ora, se partirmos da interpretação da noção de causação de Hume, que postula estar tal fato presente não entre os conteúdos da percepção dos sentidos, uma vez que estes apenas funcionam como meros receptores do fato, mas é fruto de um acréscimo mental à informação que primariamente nos fora oferecida, então estaríamos novamente diante daquela situação antropomórfica, uma vez que estaríamos projetando sobre a natureza

aspectos da subjetividade humana. A ciência percebendo tal situação renuncia tal forma de explicação da realidade e passa a adotar como válida a mera descrição da realidade a partir da atribuição de valores quantitativos relacionados às posições e mudanças de posição no contínuo extenso, considerando tais valores como se fossem as próprias entidades, isto porque tais valores poderiam ser descritos em linguagem matemática favorecendo a um modelo estritamente desvitalizado da natureza.

Contudo, ao proceder dessa forma a ciência reabre a questão dualista, uma vez que ao realizar o banimento acima citado, aloca a verdade acerca da interpretação da natureza na lógica matemática intrínseca aos fenômenos da *res* extensa, deixando abertas interrogações acerca de como procede a *res* pensante, bem como a aplicabilidade de tais marcos teóricos no que tange à explicação da vida. O que nos permite inferir que a ciência nascente não consegue solapar a metafísica dualista, ao contrário, favorece-a. Contudo, este mesmo dualismo se mostra insuficiente em explicar tanto o surgimento da vida quanto da coisa pensante, uma vez que a *res cogitans* está sediada em algo extenso, no orgânico, configurando-se enquanto obra de uma natureza que unifica o que a ciência separou: coisa extensa e coisa pensante. Este monismo nos conduz a um caminho interpretativo bifurcado: ou se entende a presença da *res cogitans* presente no homem enquanto fruto de uma parte da ordem física orientada por uma interioridade, ou se compreende tal fato enquanto algo estranho (banindo assim a teleologia), fruto de uma classe de fenômenos aparentemente heterogêneos, transformando o ser humano em algo estranho ao cosmo e a si mesmo e “[...] negando a auto-experiência da vida” (JONAS, 2004. p. 48). Em todo caso, tais alternativas não eliminam a validade interpretativa da ontologia.

## **1.2 A fundamentação dos valores no Ser (problema axiológico)**

A questão posta nos exige alguns questionamentos preliminares: ao se buscar fundamentar os valores no Ser, então infere-se que do Ser emana um dever-ser, o qual é tido enquanto valioso ou bom. Entretanto, supor tal aproximação iria de encontro ao distanciamento entre tais esferas, defendido por Hume. O segundo questionamento, o qual é feito pelo próprio Jonas, advém do seguinte pensamento: se os

estados de fato estão ontologicamente fundamentados, seria também o dever um estado de fato? Podemos derivar a validade de um preceito da verdade de um saber? Ou, dito de outra forma, faz sentido falar de um valor em si que esteja vinculado ao Ser?

Todos estes questionamentos tem como intento a busca de uma ponte lógica a ser estabelecida entre Ser e dever-ser, estabelecendo-se assim, bases para uma objetividade moral. Hans Jonas visando fundamentar objetivamente o *status* de valor apresenta-nos dois argumentos: o primeiro trata da busca do conceito de fim em si mesmo e o segundo trata da buscar um conceito de valor em si mesmo.

Na primeira argumentação, em busca de um conceito de fim em si mesmo, Hans Jonas, em seu *Princípio responsabilidade*, utiliza algumas metáforas que o auxiliam. Trata-se das metáforas do martelo, do tribunal, do andar e do órgão digestivo. A primeira e a segunda imagens, Jonas compreende-as enquanto artefatos. A terceira e a quarta imagens compõem um par de exemplos de ordem natural. Contudo, neste novo par de exemplos é possível perceber tanto a sua execução em termos voluntários como involuntários. Como afirma Jonas, anda-se 'com' as pernas, mas não são as pernas que andam e sim o caminhante que anda com elas. Ele é livre para andar ou não. O fato é que, seja no homem, seja no animal a presença do aspecto subjetivo é indiscutível<sup>1</sup>. Mas, neste caso, até que ponto é possível aproximar subjetividade e finalidade uma vez que a função orgânica pode ser tanto voluntária como involuntária<sup>2</sup>? A resposta de Jonas, de caráter hipotético, é que persiste uma finalidade em toda a dinâmica orgânica, uma vez que em toda a cadeia de ações orgânicas, seja do homem seja do animal, existe um autêntico movimentar-se em vistas da realização efetiva de cada órgão (o coração bate para, os pulmões respiram para, os músculos

<sup>1</sup> Acerca de tal temática, afirma-nos Jonas que não importa quando se dá o início da subjetividade no processo evolutivo. Além disso, afirma Jonas que o postulado cartesiano que tem os animais enquanto autômatos não resiste sequer a um dono de cães e não é capaz de convencer nenhum observador racional, dado que é perceptível a presença de aspectos finalísticos nas ações de alguns animais superiores, tal como se percebe no espreitar do gato para surpreender e capturar o camundongo *a fim de* saciar sua fome, dentre outros casos. Mas até que ponto finalidade e subjetividade se aproximam?

<sup>2</sup> Dado que as funções sensoriais ocorrem de modo involuntário, pois vejo, sinto e cheiro ainda mesmo que não queira. Mais ainda, respiro, meu coração bate e tudo isso independentemente de minha vontade.

movimentam-se para) e tal argumentação extravasa as noções dadas seja pelo paralelismo psicofísico, seja pelo epifenomenalismo, ou pela teoria cibernética ou ainda pelo emergentismo. A debilidade de tais argumentos consiste no fato de que nenhuma dessas explicações consegue superar seja o materialismo seja o dualismo no que tange à relação corpo-alma. Com isto, arremata Jonas, a eficiência dos fins não está vinculada à racionalidade e, portanto, ao homem.

Mas Jonas insiste no questionamento: faz algum sentido falar de um fim que não seja de natureza mental? E responde a essa pergunta inicialmente com o argumento de que se procedermos com uma regressão contínua desde o homem até o momento em que a noção de consciência desaparece, tal desaparecimento não implica, entretanto, no fim da noção de sensibilidade.

Desta forma, a subjetividade que surge a partir da natureza encontra-se enraizada nesta enquanto continuidade essencial. E a vida nos dá o testemunho inegável de que o fim está sediado na natureza, pois ao gerar a vida a natureza manifesta ao menos um determinado fim, que é a própria vida. A natureza a quis, não enquanto prefiguração ou dado pré-estabelecido, o querer da vida por parte da natureza configura-se enquanto um querer (por parte desta última) ir além de si mesma. Trata-se de a natureza dispor-se a. E ainda que o primeiro passo, dado a partir da associação das moléculas orgânicas tenha sido um mero acaso e não a execução de um fim previamente estabelecido, a partir deste ponto a tendência à evolução e à existência em suas criações torna-se cada vez mais visível. Neste sentido, afirma-nos Richard Wolin:

Com o surgimento da vida pela primeira vez se adquiriu significado a distinção existencial entre ser e não ser: por ser perenemente ameaçada pela possibilidade de sua negação, a vida tem que manter-se tenazmente no ser; tem que empreender uma série de complexas e engenhosas ações de autoconservação para não sucumbir ao seu contrário diabólico, a morte. (WOLIN, 2003. p. 174-175).

E ainda que a noção de fim se origine a partir do “acaso” da vida, isto já é suficiente para estender o conceito de finalidade para além de toda a consciência, humana ou animal e até do mundo físico, de

modo que permaneceria em aberto até onde se estenderia seu domínio, podendo estender-se às formas mais elementares do Ser que se encontram abaixo do mundo vivo.

Mas o encontro da noção de finalidade em todas as esferas do Ser pode nos dar garantias acerca de uma fundamentação dos valores? A fim de responder a tal questionamento, Jonas inicia afirmando que só se pode dizer que existam valores no mundo porque nele também existem fins e, de modo enfático, ratifica “[...] não se pode mais falar de uma natureza ‘livre de valores’” (JONAS, 2006. p. 144). Jonas associa, portanto, *bem* e Ser, situando o primeiro no segundo. Mas, ao realizar tal aproximação, a consequência lógica é que se o valor está situado no Ser, e se a natureza possui valores, então a natureza (da qual participamos) exige de nós o reconhecimento de tais valores nela presentes. Mas isto não se dá de forma tão simples, haja vista o poder que temos de rejeitar algo.

Afirmar que a natureza não está isenta de valores pelo fato de cultivar fins implica em dizer que tais fins são preferíveis de serem realizados. A sua realização configura-se, portanto, como um “melhor”, ao passo que a sua não-realização seria o “pior”. E a finalidade que o Ser estabelece visa sua auto-afirmação em relação ao não-Ser. É um ato de declaração em favor de si mesmo e contra o nada, e a forma mais enfática de tal declaração reside exatamente na emergência da vida, pois a vida é um confronto explícito mantido entre Ser e não-Ser.

O metabolismo é a figura ideal de tal conflito, uma vez que a vida abriga em si a possibilidade de sua finitude, sempre presente, sempre ameaçadora, o Ser se auto-afirma na ação metabólica que incessantemente luta por se manter, para permanecer vivo, para continuar sendo. Mas, se existe um dever emitido desde os caracteres mais elementares do organismo vivo que pretende manter-se enquanto tal, por que o homem necessitaria criar normas para si, já que esta estaria como que impressa em sua identidade? Jonas responde a tal questionamento afirmando que se na natureza existe finalidade é porque existe também nela a possibilidade de uma opção entre Ser e não-Ser. Ora, o poder de optar se manifesta de forma intensa no livre-arbítrio humano. Dito de outra forma, o exercício do livre-arbítrio configura-se enquanto um cumprimento da finalidade presente na natureza. Sendo assim, pode-

-se inferir que o Ser tenha marchado em direção a este ponto, daí se compreende a intenção jonasiana de tornar a axiologia uma parte da ontologia.

## 2. A NECESSIDADE DE UMA FUNDAMENTAÇÃO METAFÍSICA PARA A ÉTICA.

Hans Jonas busca encontrar algo que possibilite uma passagem do ser para o dever, ou seja, busca um fundamento para a responsabilidade. Ora, o que *deve* ser assume tal prerrogativa por ser bom ou valioso por si e não por estar atrelado a desejos ou necessidades, ele é “[...] algo cuja possibilidade contém a exigência de sua realização” (JONAS, 2006. p. 149).

Mas a exigência supracitada precisa ser assumida por alguém, ou por uma vontade, a fim de que se remeta à responsabilidade. O homem é o único ser capaz de assumir tal tarefa, dado que “o homem é o único ser vivente que *pode* assumir responsabilidade por aquilo que faz, e com este *pode* já é, de fato, responsável” (JONAS, 2001. p. 91). Mediante o que foi exposto no início deste artigo, pode-se afirmar que o pensamento jonasiano citado é de natureza metafísica, pois apresenta a responsabilidade enquanto aquela característica que pertence inseparavelmente ao ser do homem.

Esta capacidade para a responsabilidade é reconhecida enquanto um valor, pois trata-se de uma postura do indivíduo diante do Ser que se auto-afirma. Sendo assim, a capacidade para a responsabilidade obriga-nos à sua efetivação, é um fato que conduz a um dever e o primeiro dever consiste exatamente na manutenção da existência de seres responsáveis. Tal existência comporta em si, portanto, o objeto e como ele deve ser, conforme afirma Jonas “Por isso, o ser responsável da capacidade de responsabilidade, em função dela mesma e de sua sobrevivência no mundo, não inclui apenas o *ser-aí*, mas também, o *ser-assim* dos seres humanos futuros” (JONAS, 1998. p. 145).

Pode-se objetar o argumento jonasiano acusando-o de recair em um engano circular lógico, pois parece defender a tese que de uma essência conceitual resultaria, necessariamente, a sua existência efetiva. Jonas retruca tal objeção afirmando que o conceito sobre o qual funda-

menta seu argumento (a capacidade da responsabilidade) está dado primariamente na experiência e, se da essência de tal conceito se deduz algo mais (como o perpetuar da existência de seres responsáveis), isto ocorre porque a existência de tal conceito já está dada, o que nos obriga, portanto, a assumir suas características internas e essenciais.

Porém, a argumentação jonasiana posta nestes termos ainda está incompleta, pois convém esclarecer porque a capacidade para a responsabilidade seja em si mesma um bem, o que implicaria em argumentar acerca do porquê de sua presença ser superior à sua ausência. Tal argumentação desemboca numa reflexão acerca da existência de valores em si mesmos, sendo assim, ancorados no Ser.

### **2.1 O Ser enquanto um bem-em-si.**

A fim de estabelecer um nexó lógico entre Ser e dever-ser, Hans Jonas assume enquanto ponto de partida o fato de o Ser manifestar-se enquanto algo sumamente frágil, pois traz em si a constante ameaça do seu contrário, ameaça esta que se torna mais contundente a partir do avanço tecnológico, fato que reivindica uma maior atenção ou responsabilidade por parte do homem para com o Ser.

É notória a aproximação que Jonas (2006. p. 152) estabelece entre Ser e vida, pretendendo com isto valorizar a vida enquanto forma autêntica de manifestação do Ser que se quer, o que faz com que o Ser se configure enquanto o bem primordial sem o qual nenhum outro valor pode existir, pois “[...] o Ser, em si mesmo, é sempre bom, pois sucede sempre aquilo que deve acontecer” (JONAS, 2001. p. 57). Ele é bom porque é preferível ao nada ser, é bom em si porque de seu contrário nada pode ser extraído. De forma mais contundente, anuncia Jonas (2006. p. 99) a primazia e a bondade do Ser na seguinte fórmula: “o Ser é ‘bom’ em si, pois o nada não permite graus de comparação: portanto, a existência como tal ‘deveria’ ser preferida em relação ao seu oposto contraditório”. Ora, ao refletir acerca do Ser enquanto um bem em si expresso de forma ideal na vida que se manifesta enquanto preferível ao seu oposto, ou seja, enquanto valor dos valores, pois é ela a abertura para a possibilidade da existência de valores, necessário se faz refletir acerca do valor. E ao fazê-lo, Jonas se depara com a questão da finalidade (conforme apresentamos em item precedente), demonstrando

assim que tal finalidade ao se manifestar de modo objetivo e causal nos seres vivos já não é estranha à natureza, ao contrário, foi dela derivada. Ela é, portanto, resultado da “auto-afirmação fundamental do Ser” (JONAS, 2006. p. 99), pois em cada finalidade ele se manifesta a favor de si em oposição ao nada, revela um querer a si mesmo, um não aceitar da indiferença, pois seu agir é sempre favorável à vida.

Contudo, uma vez que a liberdade está presente em todo organismo vivo (por meio do metabolismo) e tanto mais no ser consciente, o homem, existe a possibilidade deste querer a morte. Além disso, é o homem o ser de maior poder dentre os viventes, dada a sua capacidade de reflexão; tal poder tornou-se mais intenso e abrangente com o avanço da tecnociência, a qual traz consigo uma dupla ameaça: destruir a ideia de homem e desconsiderar a natureza enquanto *locus* do Ser.

## **2.2 O poder tecnológico e sua dupla ameaça: destruir a ideia de homem e desconsiderar a natureza enquanto *locus* do Ser.**

A crítica à técnica assume, em Jonas, um caráter de centralidade. Jonas, neste tema, é fortemente influenciado pela reflexão de Martin Heidegger. Contudo, enquanto este último concebe o problema da técnica no plano ontológico, Jonas tem-no enquanto problema ético.

Esclarecedor a este respeito é o conceito heideggeriano de *Gestell* que, apesar de possuir vários significados, destaca-se o de *imposição*, referindo-se à imposição que a técnica moderna exerce sobre a Natureza, uma vez que a técnica baseia-se em suas próprias leis e aplica-as à Natureza de modo a direcioná-la para atingir seus fins. É nesse sentido que Courtés-Boussac (2011. p. 186) afirma que a técnica moderna pode ser encarada como a Medusa dos tempos modernos, a qual petrifica a Natureza a partir de seu olhar imponente.

Em *A questão da técnica*, Heidegger centraliza sua reflexão na tese de que a técnica está centrada não no ato de *fazer* propriamente, mas no que *rege* o fazer, ou seja, na essência da técnica. Segundo Heidegger, essa regência não provém das vontades humanas, pois também o homem é regido pelo destino do desencobrimento. A técnica é uma dessas formas de desencobrimento, pois é um fazer vir. Todavia, existem outros modos de fazer vir. É isto que fará com que Heidegger distinga a *téchne* grega da técnica moderna. A proposta de Heidegger é retomar

a noção grega de *téchne* e de sua aproximação com a *poíesis* e aponta enquanto “salvador da *téchne* os espaços da arte, não como produção, mas como criação” (COURTÉS-BOUSSAC, 2011. p.187), pois segundo Heidegger as dimensões artísticas da *téchne* foram abandonadas, uma vez que Τεχνικόν (*technikón*) refere-se a algo que pertence a Τέχνην (*téchin*), termo que pode significar tanto o fazer artesanal como a arte de alto nível. Neste sentido, Τέχνην volta-se para o campo da produção, ou seja, da ποίησις (*poíesis*), é algo poético, o que implica em dizer que a *téchne*, em seu sentido mais alto, assume a conotação de uma forma de saber e não apenas um ofício manual ou técnico (em sentido atual).

Hans Jonas transpõe o conceito de *imposição* de Heidegger do campo ontológico para a esfera da ética, de uma consideração da técnica que envolve o *dasein* e sua forma de ser (portanto, ontológica) para uma dimensão ética que tem como problema o ser humano, sua moral e seus costumes. A utilização de tal conceito por Jonas só é possível porque em Heidegger este conceito encontra-se aberto a uma análise a partir da práxis, permitindo-lhe extravasar a dimensão ontológica.

Segundo Jonas, a *téchne* tal como os antigos gregos a concebiam não afetava a essência do homem. Afirma que a técnica era fruto da necessidade humana e não representava o caminho que conduzisse a um fim escolhido pela humanidade, era tida apenas enquanto “meio com grau finito de adequação a fins próximos, claramente definidos” (JONAS, 2006. p. 43). Ao contrário disso, a técnica moderna transformou-se em um constante impulso da espécie para frente a partir da noção de progresso. Na verdade, somos tentados a pensar que o progresso da raça humana consiste exatamente na realização de tal impulso. É a isto que Jonas denomina de “triunfo do *homo faber*” sobre os objetos externos e sobre o *homo sapiens*. Eis a primeira grande denúncia de Jonas: a construção, por parte do homem, de uma imagem de si que reflita a representação programática da tecnociência - um mero fabricante do que pode ser fabricado. O que nos conduz à questão basilar da antropologia filosófica: o que é o homem? Jonas afirma que duas são as vias a partir das quais podemos responder a tal questionamento, a história e a metafísica (do homem).

Quanto à história, Jonas afirma que ela nos ensina o que o homem pode ser, o conjunto de suas possibilidades, tanto das que podem ser pre-

servadas, como das que podem ser dirimidas. Jonas percebe que, a partir dos fatos reais emergidos da história e da pré-história, o traço marcante que revela a presença humana é exatamente a construção de artefatos, e os principais produtos encontrados por Jonas são: o instrumento, a imagem e a sepultura, referindo-se respectivamente à capacidade humana de desenvolvimento da tecnologia e da física, da arte, e da metafísica. Estes três últimos seriam, na verdade, um aprimoramento dos três primeiros e cada um representa um horizonte de possibilidades. Mas não atualidade, pois são apenas contingências da história. Desta forma, o que a história nos apresenta é um catálogo de potencialidades humanas, de seu poder-ser. A segunda lição reside na noção de potencialidade para o Bem. Esta última assertiva fala-nos acerca do fundamento do ser humano e qual seja o dever-ser do homem, pois ao assumir sua potencialidade para o Bem, o homem se assume enquanto ser responsável e, por consequência, assume-se enquanto ser livre<sup>3</sup>.

Este ser responsável do homem se efetiva a partir de duas dimensões da responsabilidade que se associam e se interpenetram, uma de caráter objetivo e outra subjetivo. Pelo caráter objetivo, pode-se afirmar que o objeto da responsabilidade humana (o ser perecível) exige desta um dever-ser; pois o ser perecível contrapõe o seu direito de existir como é ou como poderia ser ao meu poder, revelando-me seu direito intrínseco. Pela dimensão subjetiva, Jonas afirma que a responsabilidade encontra ancoradouro na vontade, pois “onde tiver de se escolher entre um melhor ou um pior (ou seja, entre algo mais ou menos eficaz), como ocorre aos seres humanos, pode-se falar do dever de escolher o melhor caminho em nome do fim desejado” (JONAS, 2006. p. 153), tal escolha, obviamente, se dá mediante o que tenho por valioso. Isto nos

---

<sup>3</sup> Jonas afirma existirem quatro tipos de liberdade próprias ao homem e cada uma delas promove uma forma de emancipação do sujeito: a primeira forma seria a liberdade de auto-determinação do pensamento a qual oferece ao homem a capacidade de emancipar-se dos compromissos com as questões urgentes do momento. A segunda, é a liberdade de imaginação, permite ao espírito emancipar-se do caráter pré-determinado das coisas. A terceira, é a liberdade de transcender tudo o que visível; através desta, o homem realiza o movimento existência-essência, finito-infinito. A quarta, refere-se à liberdade moral que, para Jonas, consiste na capacidade humana de assumir responsabilidade, possibilitando-lhe realizar a sua potencialidade para o Bem, esta responsabilidade tem como objeto tudo que é perecível; a emancipação aqui consiste na assunção da sua própria liberdade e responsabilidade, postas em prática a partir do que lhe é valioso, ou seja, o Bem. Cf. (JONAS, 2010. p. 29 – 33).

conduz à diferenciação, estabelecida por Jonas, entre “fins valiosos” e “não valiosos”, independentemente da satisfação de nossos desejos.

A associação mantida entre a dimensão objetiva e a subjetiva da responsabilidade é mediatizada pelo poder. A partir desta associação emerge o tipo de responsabilidade defendida por Jonas, e desta, a imagem de homem a ser salvaguardada, a de um ser que pode (que tem poder) e, porque pode, deve (caráter responsável). Esta imagem ou ideia de homem encontra-se ameaçada pela tecnociência, uma vez que a sobreposição do *homo faber* sobre todas as demais potencialidades cabíveis ao ser humano provoca-lhe um empobrecimento de sua imagem além de negar a abertura do homem à possibilidade de voltar-se para o transcendente ou para a metafísica.

Ao se impedir que o homem seja capaz de levantar questões metafísicas, amputa-se sua possibilidade de ser ético já que, em primeiro lugar, por ser o único animal que sabe que vai morrer, também é o único que está capacitado a refletir acerca de si mesmo, de projetar-se para o além, mas pensar o além supõe um ponto de partida, o aqui e agora, e nesse processo de reflexão acerca de si, o homem se descobre, percebe-se enquanto agente, ou seja, enquanto ser ético. Daí se entende a afirmação jonasiana “das tumbas se levanta a metafísica” (JONAS, 1998. p. 51).

Em segundo lugar, é a verdade metafísica que suscita o dever da responsabilidade na medida em que é a eternidade o horizonte sob o qual a ação humana se orienta, uma vez que o fundamento da mesma não consiste em um bem temporal, mas em um Bem eterno, entendendo por eternidade tanto a transcendência do tempo possibilitada pela reflexão, como aquele ínfimo momento em que o homem se assume enquanto responsável (metafísicamente) pelo Bem que é a humanidade, sendo este segundo caso aquilo que Jonas (2010. p. 31) chama de “transfiguração do temporal por um momento de eternidade”. Portanto, cumprir a ideia de homem equivale a assunção da noção de imortalidade humana por meio de seu ser reflexivo, valorativo, responsável, em suma, metafísico.

Mas o poder tecnológico posto em marcha não ameaça apenas a ideia de homem, pois estabelece um corte conceitual que separa a humanidade de toda a sua realidade natural. Trata-se do corte ontológico estabelecido pela ciência moderna, a partir de Descartes, o qual dissocia

homem – natureza, transformando o primeiro em sujeito, senhor e dominador e, ao segundo, coube-lhe o papel de objeto, matéria inerte a ser dominada para usufruto do primeiro. Levado adiante, tal pensamento conduziu o homem a desconsiderar a natureza enquanto digna de valor em si, restando-lhe apenas aquele proveniente do usufruto. Não é encarada enquanto *locus* autêntico do Ser. Esta desvalorização tornou-se mais aguda a partir dos avanços da tecnociência, dado que além de ser tida enquanto mero objeto de uso, sem interioridade, estranha a mim, está agora à mercê de meu poder destrutivo, visto que este é tido enquanto “moralmente neutro”, pois pertence à esfera da técnica. Este poder se tornou autônomo dado que, uma vez posto em marcha, o poder adquirido exige sua efetivação e o homem, submisso a tal exigência, põe-na em prática. Dada a ambivalência e magnitude da tecnociência que agora ensejou um poder que se retroalimenta, e que ameaça o Ser em sua essência, urge refletir acerca da relação entre Ser e dever.

### 2.3 A relação entre Ser e dever.

Jonas percebe o Ser enquanto condição preliminar para o dever-ser. Critica Hume e seus defensores ao afirmar que a lei deste Hume (acerca da impossibilidade de tal realção) nunca fora posta seriamente à prova. Ademais, continua Jonas, tal lei só se aplica a apenas um conceito de Ser, aquele neutro em termos de valores, porque refere-se aos aspectos substanciais e necessários; ora, se o que é, é necessário, então não se pode exigir deste um dever-ser, o que invalida o Ser em termos de valores, de modo tal que deduzir o dever de tal conceito seria logicamente inválido. Conforme afirma Abbagnano (2007. p. 1048) em sua leitura de Hegel: “só para uma falsa abstração se distingue entre o que deveria ser e o que é, entre racionalidade e Ser real; isso significa que o Ser real é tudo que deve ser”. Para Jonas, tal afirmação não se sustenta, uma vez que no mundo existem valores objetivos, ontologicamente fundados, ou seja, não redutíveis às nossas atribuições de sentido. Há, portanto, um dever-ser que emana do Ser, tal como encontramos na seguinte passagem: “a natureza cultiva valores, uma vez que cultiva fins, e que portanto ela seria tudo, menos algo livre de valores” (JONAS, 2006. p. 146).

Prossegue Jonas afirmando que existem duas formas de se compreender o dever-ser de algo. A primeira refere-se a uma opção a ser

realizada a partir daquilo que está disponível no interior do Ser: “como algo tem de Ser, então é melhor isto do que aquilo; portanto, ele deve Ser” (JONAS, 2006. p. 99). A segunda, refere-se a uma opção pelo Ser em vez de seu contrário, o não-Ser; esta opção pelo Ser se configuraria enquanto um dever-Ser, uma vez que o Ser é preferível ao nada e a opção pelo não-Ser só pode ser levada em consideração “quando não se reconhece uma primazia absoluta do Ser diante do nada” (JONAS, 2006. p. 99).

Mas ainda que se associe o conceito de Ser ao de existência, o reconhecimento da primazia acima referida não implica dizer que o indivíduo singular deve se decidir sempre em favor de sua vida, pois o sacrifício desta em favor dos outros ou da pátria ou de sua própria dignidade é, não obstante, uma opção para o Ser. Todavia, quando se põe em risco a possibilidade de existência da vida em sua essência, aí sim a pergunta acerca do dever ganha nuances mais profundos, pois se trata de questionar se algo deve efetivamente existir em vez de nada, tal como empreendera Leibniz. Acerca disso, Jonas argumenta que o dever-ser do mundo ou o porquê de sua existência precisa ser respondido independentemente das argumentações teológicas ou da presença de um autor divino. A busca de um dever-ser para o mundo de forma distinta da fé nos conduz a uma associação entre este dever-ser e a noção de valor, pois “o valor ou o ‘bem’, se é que isso existe, é a única coisa cuja simples possibilidade reivindica imediatamente a sua existência” (JONAS, 2006. p. 102). É o valor que pode justificar a reivindicação de seu dever-ser a partir do Ser e transformar tal justificação em obrigação de ação. Portanto, o simples fato de se poder atribuir valor ao que existe, ainda que este valor seja ínfimo, já o coloca acima da possibilidade de não-valorar por não ter o que se valorar.

Assim, Jonas ancora os valores na ontologia, pois se o bem ou o valor existem em si mesmos e não graças a desejos, necessidades ou escolhas, eles trazem em si, portanto, uma exigência de realização, um “imperativo”, proveniente não de uma vontade dominadora (como a de um Deus pessoal), mas emanada do próprio bem que, como tal, exige realizar-se.

Jonas afirma que do ponto de vista linguístico o “bem” comparado com o “valor” tem a dignidade de coisa em si, o que implica em

dizer que valem independentemente de nosso desejo ou opinião. Mas, continua Jonas, quando tratamos de valor, imediatamente se segue aos questionamentos, “para quem?” E “quanto?”, uma vez que a palavra valor se origina de um processo de escambo e designa em primeira instância a intensidade de um querer, o quanto se quer investir, e não um dever. Isso ocorre, inclusive, quando estabeleço finalidades a mim mesmo, pois se o faço é porque as tenho enquanto valiosas a mim, mas algo também pode me ser valioso porque minha natureza pode carecer de tal coisa e, neste caso, assumo a finalidade da natureza como minha finalidade. De qualquer modo, como afirma Jonas “toda finalidade que eu me imponha se transforma em ‘valor’ por esse simples fato, na medida em que considero valer a pena persegui-la” (JONAS, 2006, p. 155).

Mas os fins aqui perseguidos ainda não rompem o caráter de subjetividade, pois pode ser que aquilo que valha a pena não coincida com aquilo que vale a pena para mim. Mas se digo que algo vale a pena, ainda que não o reconheça para mim (apesar de tal reconhecimento não anular o fato de que se isto vale a pena deveria ser transformado por mim em finalidade e, portanto, valer a pena para mim), é forçoso ter este algo enquanto bom e isto o torna fonte de um dever. É apenas tendo este bem enquanto independente da vontade e ancorado no Ser que podemos tê-lo também enquanto um fim em si mesmo.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Ed. ver. e ampl. 5.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

COURTÉS-BOUSSAC, Andrea. A técnica em Heidegger e Jonas. In: SANTOS, Robinson dos; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARO, Lourenço (orgs.). *Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas*. São Paulo: São Camilo, 2011.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes; Universidade São Francisco, 2001.

JONAS, Hans. *Pensar sobre Dyon y otros ensaios*. Barcelona: Herder, 1998.

\_\_\_\_\_. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC-Rio, 2006.

\_\_\_\_\_. *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensaios*. Madrid: Cataratas, 2001. (Col. Clásicos del pensamiento crítico)

\_\_\_\_\_. *Matéria, espírito e criação: dados cosmológicos e conjecturas cosmogônicas*. Trad. Wendell Evangelista Soares Lopes. Petrópolis: Vozes, 2010. (Col. textos filosóficos).

RICOUER, Paul. *Leituras 2: a região dos filósofos*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

SANTOS, Robinson dos; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARO, Lourenço (orgs.). *Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas*. São Paulo: São Camilo, 2011.

WOLIN, Richard. *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*. Madrid: Cátedra, 2003. p.

# Por que deve existir o ser em vez do nada?

## Jonas em contraposição aos modernos

**João Batista Farias Junior**  
*IFPI*

### INTRODUÇÃO

O princípio de responsabilidade de Hans Jonas emergiu no meio acadêmico e tornou-se importante referencial dentro da discussão ética contemporânea, principalmente no que diz respeito às teorias éticas que discutem sobre o poder e uso da tecnologia. Tal teoria trata-se de um ensaio de uma ética para superação da crise moral e ambiental na qual nos encontramos atualmente, trazendo como princípio guia de nossas ações o conceito de responsabilidade, este pensado a partir de uma nova concepção ontológica.

O filósofo parte de um diagnóstico pessimista em relação às drásticas mudanças vividas por todos graças à revolução técnico-científica, e toma como objetivo de sua reflexão uma teoria ética que possa dar conta de assegurar uma moralidade para a sociedade tecnológica hodierna.

Examinaremos uma pergunta que, no seio da filosofia biológica desenvolvida por Jonas, é fundamental, e nos permite compreender um pouco mais de seu pensamento, principalmente no que diz respeito a sua crítica ao pensamento filosófico moderno. A pergunta é: “Por que DEVE existir o ser em vez do nada?”. Tal questionamento tem vistas a refletir a respeito da ligação entre ser e dever-ser, algo que foi desfeito a partir da Modernidade e do dualismo metafísico e moral pertinente a esta.

Assim como seu mestre Heidegger, Jonas também está partindo de uma crítica à tradição metafísica ocidental. Segundo Heidegger, a história da metafísica ocidental pode ser entendida como a história da entificação do ser. No entanto, Jonas ainda vê Heidegger desprestigiar o fenômeno do organismo, a vida, em sua obra.

O percurso deste trabalho deve tomar os seguintes passos: primeiramente cabe realizarmos algumas considerações a respeito da filosofia da biologia de Jonas, buscando apontar para o modo como a obra metafísica do filósofo encara a tarefa de realizar uma revolução ontológica a partir do estudo do ser, pensando a respeito deste através do próprio fenômeno biológico da vida. Ainda no seio de sua filosofia da biologia, tentaremos refletir sobre como a proposta de um monismo integral, tal como pensado por Jonas, se coloca como uma tentativa de superação do dualismo moderno. Devendo verificar, a seguir, de que modo a reflexão a respeito do fenômeno da vida enseja também uma reflexão a respeito do agir.

### **A FILOSOFIA BIOLÓGICA DE JONAS**

As imagens que produzimos a respeito da natureza influenciam os diversos seguimos do conhecimento humano, desde a própria ciência natural até a filosofia. Algumas aparecem em um determinado momento e realizam uma cisão com a visão até então predominante. Outras, porém, são apenas atualizadas com o passar dos anos. No entanto, todas elas acarretam em sérias implicações no modo como convivemos com o mundo natural e todos os seres nele presentes.

Nessa perspectiva, nos apoiaremos no pensamento de Hans Jonas, mais especificamente em sua obra 'O Princípio Vida', para analisarmos de que modo a visão de natureza desenvolvida no período da Modernidade afetou o fazer filosófico, principalmente no plano da metafísica e da moral.

Em geral, as imagens da natureza inserem-se dentro de visões de mundo mais amplas. Não sendo construções individuais, guiam o olhar de filósofos, escritores, pintores, engenheiros etc. ao longo de décadas ou mesmo séculos. Cada um deles reflete em sua obra traços dessas concepções. (BRAGA, 2005, P.44).

Ciência e moral fazem parte disso. E no que concerne à última, a concepção de natureza como pensada pelos modernos tolheu a reflexão ética e, amparada pela visão técnica em ascensão, inviabilizou qualquer consideração moral mais profunda a respeito da relação homem-natureza, bem como afastou a fundamentação de um dever ético na própria concepção de ser.

Uma imagem à qual se pode recorrer como metáfora para a Modernidade é a pintura 'Newton' de William Blake (1757-1827). Blake representou em tela um Newton sentado de costas para um plano verde (natureza), curvado sobre uma folha branca e segurando um compasso. Apesar de estar envolvido pela própria natureza, o 'Newton' de Blake está voltado para a utilização de seu compasso, é o retrato de alguém que deseja representar o Universo, mas que recorre à matemática para pensá-lo, esquivando seu olhar do mundo a sua volta. (Cf. BRAGA, 2005, p.58).

De acordo com RUSSO (Cf. p.132) não podemos dizer que na história da filosofia cada ontologia pode ser vista como um sintoma da interpretação humana correspondente, mas que o processo de automeiação do homem não estava estabelecido sob o solo do plano orgânico, e sim sob o plano do espírito. Desse modo, somos levados a identificar no pensamento filosófico moderno o motivo de desqualificação da natureza e da própria vida na reflexão ontológica.

O dualismo se constitui como um dos principais problemas na obra de Jonas. Sendo sua crítica e proposta de superação considerados o fio que dá unidade a todos os seus escritos. O filósofo empreendeu em obra de doutoramento uma investigação a respeito do fenômeno do gnosticismo antigo, aquele presente no início do Cristianismo, e, a partir deste, considerou-o como o ancestral primeiro do niilismo existencialista contemporâneo. Em que reside a unidade entre movimentos espirituais tão distantes temporalmente? Segundo o filósofo no dualismo. Tanto o gnosticismo como o existencialismo pautaram-se em uma *Weltanschauung* dualista, quanto ao primeiro a dualidade dizia respeito à separação entre o homem e o Cosmos, já no segundo a cisão era realizada no próprio homem e retirava de sua existência qualquer valor em si que pudesse possuir. [Falar sobre como o dualismo se constitui como um problema ético. E lembrar que, proveniente dessa

separação promovida pelo dualismo entre matéria e espírito, temos uma visão de um Universo-máquina presente na Modernidade.]

Tendo em vista o problema do dualismo para a filosofia, e, mais especificamente, para o modo como entendemos a vida, seja filosoficamente ou ordinariamente, a partir dessa visão que se dá de uma cisão entre homem e natureza, temos com Jonas não apenas uma abordagem crítica, como também uma proposta de superação.

Diversas tentativas de superação do dualismo foram dadas ao longo da história da filosofia por importantes pensadores. No entanto, todos apresentando uma falha grosseira que não os permitia realmente superá-lo, senão apenas afirmar um de seus lados. Materialismo e idealismo intentam superar o dualismo, porém apenas o corroboraram em um tipo de “existência de vida sensitiva em um mundo material que não sente, e que na morte triunfa sobre ela” (JONAS, 2004, p.26). Com o materialismo o fracasso advém da consciência, e com o idealismo da coisa-em-si.

A proposta jonasiana para a compreensão do fenômeno da vida é, antes de tudo, uma reunião daquilo que jamais deveria ter sido separado. “Hans Jonas parte da hipótese preliminar de que o princípio vida efetiva-se no fato de que toda estrutura orgânica já prefigura o espiritual.” (OLIVEIRA, 2009, p.353).

Jonas, ao criticar a visão dualista de mundo, não procura contrapor-se a um lado ou outro do dualismo; sua intenção é eliminar a separação vista pelo dualismo entre clássicas contradições que o homem erigiu com o passar do tempo, tais como liberdade e necessidade. E, para além delas, a separação do homem com a natureza e, consequentemente, sua posse de tais contradições. Essas separações só serviram, como nos diz Jonas, para a radicalização da visão dominadora do homem sobre o mundo e sobre os outros seres. A superação do niilismo legado pela modernidade, como propõe Jonas, parte justamente da superação de alguns de seus pressupostos.

Nesse sentido, o pensamento do filósofo alemão contrapõe-se à forma moderna da ciência e para ela dirige sua crítica, já que a explicação e o domínio do mundo efetiva-se, na modernidade, com base na compreensão da inércia, inatividade e passividade da matéria morta, ela mesma erguida sob a pretensa superioridade do humano como *res cogitans*. (OLIVEIRA, 2009, p.253).

Diversos outros problemas adviriam ainda do dualismo. A distinção entre homem e natureza foi um dos primeiros passos. Como dito, em seguida, teve-se também a separação entre espírito e matéria. E, além desses dois, a visão panvitalista ruiu e com isto a vida deixou de ser um fato importante, inquestionável até, e tornou-se um mistério, uma questão fundamental, visto que a morte, o *não-ser*, anteriormente era que prevalecia. Sobre isso diz Oliveira:

Sem movimento no universo, o fenômeno da vida estaria reduzido à Terra, com a revolução copernicana, a vida perdera seu privilégio e passaria a representar um “fenômeno secundário” no grande mapa do universo que se abria à compreensão humana. A mudança de perspectiva teria levado, segundo Hans Jonas, ao fim da era panvitalista e à ascensão da vida como problema. (OLIVEIRA, 2009, p.254).

Não mais a morte seria um mistério para a filosofia, mas a vida é que passou a ser entendida como algo estranho. Explicar o fenômeno da vida torna-se uma tarefa complicada quando se tem esta como algo estranho, como aquilo que não é mais dado compreendido e aceito por todos, mas sim um mistério. A fragilidade da vida frente aos seres não-vivos é evidente. E a existência de um universo imenso, em que a Terra é só mais um entre bilhões de planetas, tona a vida um fato tão contingente que sua prevalência frente ao nada torna-se algo a ser investigado.

Já que a morte ronda todo o universo, a vida seria tratada com base em sua “alienação no mundo mecânico que esse mundo é”, tornando-a uma “variante das possibilidades do sem-vida”. Explicar a vida, como se fez no passado com o problema da morte, é agora negar a vida. (OLIVEIRA, 2009, p.255).

Com a separação entre homem e natureza tivemos um empobrecimento no modo como compreendemos o fenômeno da vida, bem como a relação entre homem e meio ambiente fragilizou-se ainda mais. Torna-se cada dia mais evidente uma crise ambiental, bem como se tornou evidente que as éticas tradicionais não dariam conta do que a ciência moderna vem se tornando.

A vida, segundo Jonas, é uma sucessão de batalhas, um mover-se incessante em favor da continuidade. É a vida tentando afastar o não-ser, a morte. O filósofo critica aqueles que pensam que o movimento pertence unicamente à subjetividade. A parte objetiva, compreendamos aqui como sendo o organismo, mesmo em sua parte mais ínfima, o metabolismo, luta por sua continuidade e essa luta é um mover-se.

O destaque do pensamento de Jonas aparece realmente quando este afirma que já nesses primeiros movimentos da vida, na realização das funções do metabolismo, já se pode perceber os primeiros germens da liberdade. A substância orgânica em seus movimentos mais básicos já realiza aquela característica que o pensamento moderno banuiu do corpo e da natureza, a liberdade. A liberdade já é manifesta no metabolismo, mas Jonas não intenta com isso afirmar que ela se dá no mesmo grau que ocorre com as formas de vida mais desenvolvidas, os humanos.

A liberdade como propagada pelos modernos, era um dado unicamente pertencente à subjetividade, ou ao “eu”, grande descoberta dos modernos. Tendo isso em mente, lembramos que a natureza foi destituída de qualquer traço de liberdade pela visão dualista. E esse é um dos motivos pelos quais o homem chegou ao grau de isolamento agudo do existencialismo. Afinal, seu desolamento é tamanho que nem mesmo outro humano encontra-se capaz de estabelecer uma relação mais forte conosco, e o grande peso existencial torna a vida um fardo que somos obrigados a carregar.

Se com os modernos a liberdade não participava da natureza, com Jonas veremos isso ser negado. E aqui reside o grande trunfo de Jonas sobre o pensamento dualista. O conceito de liberdade que Jonas desenvolve em sua filosofia biológica alcançará não o mais alto grau de ser desenvolvido, mas antes levará esta já para a forma mais elementar do organismo, o metabolismo.

É a temporalidade, e não o espaço simultâneo, que constitui o meio da totalidade de forma do ser vivo; e esta temporalidade não é um estar indiferentemente um fora do outro, como é o tempo para os movimentos da matéria, para a sequência de seus estados, mas sim o elemento qualitativo da representação da forma mesma de vida, por assim dizer o meio de ligação de sua unidade com a multiplicidade de seus substratos – ligação esta que no seu progresso dinâmico é precisamente a vida. (JONAS, 2004, p.102).

Essa citação é importante, porque a partir dela Jonas caracteriza mais precisamente o fenômeno orgânico em sua singularidade. A matéria inorgânica comporta apenas uma característica espacial, enquanto que a orgânica, em seu movimento, nas tarefas que realiza, possui a temporalidade. Por certo, pode-se dizer que o orgânico executa suas funções a partir do processamento da matéria inorgânica. Jonas lembra isso ao dizer que ‘estar presente temporalmente’ não será um estar indiferente. Tal fato permite-nos entender como ele apresenta o conceito de liberdade no metabolismo.

A forma viva, existindo no tempo, é em cada momento materialmente concreta – mas não pode permanecer nessa concretude única consigo mesma, isto é, na coincidência com a determinada. (JONAS, 2004, p. 109).

O que permite à forma viva fugir dessa classificação de materialmente concreta é a liberdade. Espírito e matéria veem-se unidos novamente com o monismo integral de Hans Jonas. Um monismo capaz de identificar as diferenças entre a parte objetiva e subjetiva da vida, mas, para além da separação, capaz de erigir uma identidade em que a liberdade apraz essa diferença e leva-nos a compreender o fenômeno da vida de uma forma diferente. Vejamos novamente o que diz Jonas:

‘liberdade’ tem que designar um modo de ser capaz de ser percebido objetivamente, isto é, uma maneira de existir atribuída ao organismo em si, e que neste sentido seja compartilhada por todos os membros da classe ‘organismos’, sem ser compartilhada pelas demais: um conceito ontologicamente descritivo, que de início só possa ser mesmo relacionado a fatos meramente corporais. (JONAS, 2004, p. 13).

A aplicação da liberdade à forma mais básica da vida dá-lhe de volta aquele caráter de transcendência que se perdeu com a vitória do dualismo na modernidade. Repensarmos a vida a partir da biologia filosófica jonasiana [uma ontologia “biologizada”] pode nos auxiliar, então, à superação do dualismo e da crise niilista que este nos legou.

Em outras palavras, uma doutrina que se fundamenta nos deuses não pode deixar de se fundamentar no ser. Para o autor, a

destruição niilista dos valores vai muito além do reconhecimento do ser, pois exige que estes valores sejam reconstruídos até as regiões metafísicas, lá onde se poderia colocar a questão de caráter ontológico: por que deve existir homens no futuro e como vale para o futuro o imperativo de preservar a sua integridade? (SGANZERLA, 2012, Pag.130).

A ontologia como fundamento da ética era o ponto de vista originário da filosofia. (Cf. RUSSO, p.135). Houve a separação dos reinos objetivo e subjetivo. Esse foi o destino moderno. A superação disso só pode ser possível com uma revisão desse lado objetivo, que consiste em revisarmos a ideia de natureza. (Cf. RUSSO, P.135) E é a concepção de uma natureza viva, em movimento, contrária à ideia moderna de uma natureza estática e morta, que oferece essa possibilidade.

Jonas admite que insistir em partir de uma metafísica para fundamentar sua teoria ética seria algo problemático, no entanto, o filósofo se posicionou definitivamente em defesa de uma tal fundamentação.

Resultando, portanto, um princípio da ética que, no fim das contas, não se encontra fundado na autonomia do ser, nem em uma necessidade da sociedade, mas sim na asseguuração objetiva de todas as partes da natureza (essa mesma que a teologia costumava designar como *ordo creationis*), de tal gênero, que mesmo o último membro da humanidade morrente deve continuar fiel na sua solidão final. Que segundo a grandeza do cosmos o homem seja apenas um átomo é um fato quantitativo irrelevante: a sua grandeza interna pode garanti-lo um evento de importância cósmica. (RUSSO, 2004, p.135)

O pensamento moderno proporcionou grande desenvolvimento para as ciências; física, química, matemática ganharam graças ao engajamento dos pensadores da época em desvendar a natureza e as leis relativas a esta.

Com isso, Jonas identifica nesse contraste entre a perseverança da forma e a mutabilidade da matéria o fenômeno da liberdade, e o metabolismo torna-se a ruptura com um sistema mecânico, permitindo a noção de indivíduo enquanto entidade ontológica. (SGANZERLA, 2012, p.125).

Esse o ponto fundamentação da filosofia biológica de Jonas que cabe ser compreendido para que possamos a frente, pensar também a teoria ética da responsabilidade. Trata-se, mais uma vez, de uma ruptura e crítica ao pensamento moderno e ao mecanicismo desenvolvido no período.

A filosofia da natureza como pensada por Jonas culminará em uma filosofia do espírito. E, conseqüentemente, possibilitará um solo mais fértil para a ética. (RUSSO, P.132). No epílogo de *Organismo e liberdade* diz Jonas: “a filosofia do espírito inclui a ética, e a através da continuidade do espírito com o organismo e do organismo com a natureza a ética torna-se uma parte da filosofia da natureza.” (RUSSO, P.132).

O próprio Jonas admite que a interpretação do homem deve ser feita a partir do fenômeno biológico. A chave para compreensão do fenômeno da vida é a liberdade, porém, no homem esta diz respeito também ao percurso histórico vivido por todos os homens. A liberdade deve ser compreendida para além do fenômeno encontrado no orgânico e que justamente difere este do resto da matéria inanimada, também como o próprio desenrolar da história da existência do homem.

Dois momentos dessa interpretação: a reconstrução da escala da capacidade natural (metabolismo, sensação, movimento, emoção, percepção, imaginação, espírito). (RUSSO, P.134). Segundo, o momento no qual o homem se esquivou de dar à natureza seu valor devido (algo que chega no âmbito moral mas que pressupõe a metafísica).

O projeto especulativo jonasiano possui pelo menos dois pontos em comum com o sistema de Hegel: a concessão de um senso total da evolução, que está de acordo com a ideia da teleologia imanente à função orgânica. Segundo, que no espírito humano se confia o destino da autoafirmação do próprio ser. (RUSSO, P.136).

A revisão da ideia de natureza começa com a ontologia da vida, mas não fica restrita a essa, comportando também a direção interna de sua evolução total. (RUSSO, P.136).

“A tarefa, então, prefigurada aqui é restabelecer, sem referência a categorias religiosas, o valor da natureza e do homem, que é expurgado da explicação científica, e que assim, se torna inacessível para a transição do ser ao dever ser, um passo que põe em causa até mesmo a metafísica, pelo menos em certo sentido. O argumento de Jonas

se baseia na distinção entre as necessidades de um ser especial, em questão o homem, e ter que ser estar em questão geral, preliminar e fundamental do que o primeiro: “O apoio que você não pode scegilere o estar no lugar de todas as alternativas sendo ricsociuta se não é uma prioridade do ser sobre o nada”. Isso significa repropor a questão metafísica fundamental de Leibniz: ‘Por que existe algo e não o nada’ e tentar responder em termos do valor absoluto do ser sobre o não-ser: ‘Na verdade, o valor ou ‘bom’, dado que exista algo assim, será a única coisa que a partir de sua própria possibilidade justifica a existência (ou a dada a existência reivindica o direito de continuidade ), tendo, assim, uma reivindicação do ser, um ser que tem de ser’. (RUSSO, P.139).

A aventura começa no início da era moderna com ‘neutralização metafísica’ da natureza e do homem por uma ciência conquistadora para a qual os objetos naturais se reduzem a combinações de elementos, para a qual conhecer significa dominar e poder reconstruir (programa baconiano), num feedback ‘inextrincável’, ‘sem repouso nem fim’, entre teoria e prática, imaginação especulativa e eficácia tecnológica. (FAGOT-LARGEAULT, p.191).

### **O SER MORAL (SER MORTAL)**

Tendo visto, ainda que rapidamente, alguns dos pressupostos assumidos por Jonas em sua filosofia da biologia e que o colocam, assim acreditamos, em contraposição a alguns dos principais pensadores da Modernidade, bem como a seus projetos dualistas, senão, pelo menos, a seus monismos particulares, nos colocamos agora na tarefa de refletir sobre como o homem, encarado como ser mortal, encerra em si mesmo a capacidade, ou melhor, a necessidade de desempenhar seu papel moral (um fardo ontológico, e por que não, biológico).

Trata-se de recordar ao homem a modéstia da sua condição, utilizando as descobertas da ciência cosmológica (‘o que é o homem no conjunto da natureza?’), ou biológica (o homem e todos os outros vertebrados têm uma ‘ascendência comum’, foi por ‘arrogância e preconceito’ que os nossos antepassados pretenderam descender dos deuses...). (FAGOT-LARGEAULT, p.180).

O adjetivo mortal, a princípio, serve para caracterizar todos os seres do reino orgânico. Tudo quanto é vivo carrega em si a capacidade do perecimento. Nas palavras de Jonas: “a íntima relação entre a vida e a possibilidade da morte [...] reside na constituição orgânica como tal, em seu próprio modo de ser.” (JONAS, 2009, P.266). No entanto, esse adjetivo passou a ser utilizado como descrição própria do homem. Como que esquecendo a semelhança que compartilhamos com todos os seres vivos, passamos a utilizar ‘mortal’ como aquela característica que nos distinguiria dos deuses.

Se com Heidegger temos a caracterização do homem como “ser para a morte”, com Jonas temos a afirmação, ou melhor, a lembrança de que este “fardo” diz respeito a todo ser vivente, e não apenas ao ser humano. O “não”, a morte, está sempre à espreita, é uma possibilidade inerente ao próprio fato de se estar vivo. O ser, entendido nesses termos, é a constante negação, ou pelo menos, a demora do fato último. (Cf. JONAS, 2009, p.269).

O ser então é a afirmação dessa oposição ao não-ser, a morte. Assim como a identidade do organismo está mais diretamente ligada à realização de sua função do que à matéria da qual é composto. Também “o ser se tornou uma tarefa ao invés de um estado determinado, uma possibilidade a ser sempre realizada novamente em oposição ao seu contrário sempre presente, o não-ser, que por fim irá inevitavelmente devorá-lo.” (JONAS, 2009, p.269).

Lembrando o início da conceituação moderna de vida a partir da consideração do fenômeno orgânico tal como proposto por Jöns Jacob Berzelius, que tem como ponto central a distinção entre vida e não-vida a partir dos termos ‘orgânico’ e ‘não-orgânico’, pensando o primeiro como a realização das trocas energéticas, (Cf. GUIDETTI, P.17) Jonas diz o seguinte: “nossa primeira observação é a de que os organismos são entidades cujo ser é seu próprio fazer. Isto é o mesmo que dizer que eles só existem em virtude do que fazem”. (JONAS, 2009, P.266).

Desse modo, tanto a identidade do homem (fato ontológico), como a dos demais seres vivos, pode ser compreendida a partir do fato biológico, a constante troca de matéria com o mundo externo, e a realização de suas demais funções. “Assim, nos deparamos com o fato ontológico de uma identidade totalmente diferente da inerte identi-

dade física, não obstante fundada nas transações entre as informações dessa identidade simples do inorgânico.” (JONAS, 2009, p. 268). Continua Jonas:

Temos, portanto, o caso de uma entidade substancial que desfruta de uma espécie de liberdade em relação a sua própria substância, uma independência daquela mesma matéria da qual ela, entretanto, consiste totalmente. Não obstante, embora independente da mesmidade desta matéria, ela é dependente da troca dessa mesma matéria, de seu progresso permanente e suficiente, e nisso não há liberdade. Assim, o exercício da liberdade que a coisa viva desfruta é antes uma dura necessidade. A esta necessidade (necessity) damos o nome de ‘carência’ (need), que só tem lugar ali onde a existência não está assegurada e sua própria tarefa é ininterrupta. (JONAS, 2009, p.269).

A mortalidade como aponta Jonas, se constitui em duplo caráter, como benção e como fardo. Isso poderia nos levar, e certamente muitas vezes o fazemos, a questionar se “vale a pena” estar vivo. O esforço em permanecer vivo é uma tarefa árdua já desde o microrganismo mais simples, e se tratando do ser humano, considerando toda a complexidade que nos envolve, essa tarefa é ainda mais dura. “O indício fundamental é o de que a vida diz sim a si mesma. Aferrando-se a si mesma ela declara seu próprio valor.” (JONAS, 2009, p.270).

Entretanto, sabemos ser isso insuficiente para justificar o dever da continuidade dessa existência, que em si já carrega sua finitude.

Seria muito audacioso conjecturar que na oportunidade cosmicamente rara da existência orgânica, quando finalmente esta se ofereceu neste planeta por uma oportuna circunstância, a essência secreta do Ser, atada à matéria, aproveitou a tão esperada chance de afirmar a si mesma e tornar-se, ao assim fazer, sempre mais digna de afirmação? O fato e o curso da evolução apontam para essa direção. Então os organismos seriam o modo com o qual o Ser universal diz sim a si mesmo. (JONAS, 2009, p.271).

A mortalidade, que a princípio parece ser o fardo ao qual estamos condenados, torna-se, segundo vai argumentando Jonas, também o fato que dá certa dignidade à vida. Vivos somos capazes de sentir a nós próprios.

Aludimos a isto quando dissemos que, nos organismos, o Ser chegou a 'sentir' a si mesmo. Sentir é a condição primordial para que qualquer coisa possa valer a pena. Algo só pode valer a pena enquanto um dado para o sentir e enquanto o sentir desse dado. A presença do sentir como tal, qualquer que seja seu conteúdo ou modo, é infinitamente superior à sua ausência total. (JONAS, 2009, p.271).

Jonas faz questão de lembrar que, assim como os inúmeros órgãos que compõe um corpo, a consciência é vista do ponto de vista da biologia evolutiva como um meio pelo qual a vida faz uso para chegar ao seu fim último que é a própria conservação. Meio, entretanto, que poderia ser substituído, do ponto de vista de sua função, por um aparato inconsciente, mas que realizasse a mesma função.

Mas com o mesmo voto de confiança, também endossamos sua inerente pretensão de que, além de toda instrumentalidade, ela existe por si mesma e como um fim si mesma. Eis aí uma lição a respeito da relação geral entre meios e fins na existência orgânica. (JONAS, 2009, p.273).

A consciência pode ser vista, segundo cremos, como um recurso pelo qual a vida dotou-nos da capacidade de desejarmos não só a continuidade da nossa existência, como também a possibilidade, senão o dever, de considerarmos as outras formas de vida como pertencentes à essa mesma "realidade desejante". Daí de onde provém, mais uma vez a importância da ética da reponsabilidade de Jonas.

As últimas palavras de Jonas em seu texto sobre a mortalidade são: "No que afeta a cada um de nós, o conhecimento de que só estamos aqui por um breve período e que um limite não negociável é posto à nossa expectativa de tempo pode, inclusive, ser necessário enquanto incentivo para contarmos nossos dias e fazê-los valer". (JONAS, 2009, p.281). Ser mortal se constitui, desse modo, como um acréscimo aos motivos para agirmos moralmente.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se podemos falar de uma contraposição do pensamento jonasiano em relação ao pensamento moderno (sabemos de todos os problemas

que provém de uma generalização assim), é certo que este é mais direcionado ao dualismo muito presente na época, bem como às outras perspectivas filosóficas pós-dualistas (insuficientes, ao ver de Jonas, por serem monismos parciais). No entanto, a partir do momento que também lembramos que a ética da responsabilidade é colocada como uma proposta mais adequada para o nosso tempo, tendo em vista a crítica às éticas tradicionais feita por Jonas, podemos afirmar que a posição de Jonas é não só contrária às doutrinas dualistas e pós-dualistas modernas, como também o filósofo vê nessas doutrinas uma das fontes que tornará problemática a fundamentação do pensamento ético numa ontologia.

A pergunta “por que deve existir o ser em vez do nada?”, expande o caráter ontológico da questão original (por que existe o ser em vez do nada?), e lembra que esta também solicita um questionamento ético. Aquele que se dispuser a pensar a respeito da existência do ser, também precisa refletir a respeito do valor que uma tal existência possui. Jonas com sua filosofia da biologia, bem como com sua ética da responsabilidade, se propõe à tarefa de pensar a ontologia a partir da própria vida, esta entendida como fenômeno biológico, e, logicamente, a refletir, posteriormente, que a fragilidade inerente à vida exige, mais do que nunca na era da técnica, uma reflexão ética mais apurada.

O desafio jonasiano está em responder de maneira nova à antiga questão leibniziana que indaga se “o homem deve ser?”, opondo-se desse modo ao mundo moderno de conceber o homem. Com isso, a posição de Leibniz é reformulada por Jonas de modo que o importante não é por que existe algo, mas por que algo deve existir (PR, p. 102). Afirma Comín que a “pergunta pelo dever ser implica que o ser seja dotado de valores, se entenda como um bem, a fim de que o ser se converta em um imperativo, visto que o ser é um valor e um bem em si mesmo” (2005, p. 42). O dever ser de algo, com efeito, tem como único oposto o nada. (SGANZERLA, 2012, P.123).

A revisão da ideia de natureza, bem como do próprio conceito de vida, realizadas a partir da reconsideração do dualismo, permitem a Jonas formular sua filosofia da biologia e, a partir dessa, fornecer novos pressupostos ontológicos para sua ética da responsabilidade. Em outras palavras, a natureza viva “deseja” ser, assim, devemos seguir

sua vontade. A ética naturalista de Jonas pode ser entendida como a interiorização, pelo homem, de uma teleologia imanente à natureza.

Na sua filosofia da vida Jonas conclui que no 'seio do fenômeno global da auto-organização, existe uma espécie de testemunho que a vida presta a si mesma' (BOURETZ, 2011, p.973), e esta forma de certificação é a causa de uma autotranscendência que tem por intenção superar de pronto a contradição entre a consciência do idealismo e matéria da concepção materialista. (SGANZERLA, 2012, p.130).

Nossa intenção ao tentar concatenar ser-moral e o próprio fenômeno orgânico constitui-se, cabe destacar, não como uma indagação sobre o porquê da existência dos seres, tal como uma pergunta sobre a causa primeira (em termos aristotélicos), mas, sobretudo, tomando-os como um fato que aí está, seguir junto à reflexão jonasiana sobre a filosofia do organismo e pensar este como um ser possuidor de valores objetivos.

A atribuição do valor de algo está, quase sempre, atrelada à própria identidade do mesmo. Quando se trata das coisas não-orgânicas isso é fácil de identificar, posto que a própria identidade é dada a partir da fixidez da essência de algo. A essência aí é entendida em termos de matéria. Quando se trata dos seres orgânicos o processo é um pouco diferente. Se o valor dos seres orgânicos é atribuído a partir de suas identidades, levando em consideração que estas estão diretamente relacionadas às funções que cada um realiza, podemos dizer que o valor está na própria realização de suas funções e na permanência de suas identidades.

Garantir as possibilidades de continuidade da vida, uma vida humana autêntica, é um dos principais objetivos da ética da responsabilidade. O chamado de Jonas para uma maior atenção nossa em relação às tecnologias modernas se dá por conta já da fragilidade ontológica do próprio ser. Seu chamado inclui o reconhecimento da ambivalência dos usos da tecnologia, da limitação das éticas tradicionais em lidar com esses novos parâmetros, bem como daquilo que se constitui como o cerne da fundamentação de sua teoria ética, o valor moral que a vida possui.

O desenvolvimento e sucesso da técnica moderna só foi possível, em grande medida, devido ao engajamento de vários pensadores na crença de que a técnica traria à humanidade a realização de sua

história. Entretanto, essa visão, que em algum grau podemos chamar de utópica, hoje é motivo de incertezas. Jonas se apoia tanto em sua filosofia da biologia, quanto em sua visão crítica em relação à técnica moderna, em sua proposta ética.

Ele funda o imperativo da responsabilidade numa metafísica da vida. Esta natureza viva posta por nós em perigo de perder a sua essência ou a sua existência não se fragilizou por um acidente da história do mundo ocidental. Ela é ontologicamente frágil. O organismo vivo é, desde as mais humildes formas de vida, um ser encurralado numa perpétua ‘evasão’ para manter a sua identidade (a sua estrutura) através de uma troca de matéria com o mundo exterior. A sua existência é a sua ‘preocupação’, ser é, para ele, ‘menos um estado do que uma possibilidade renovada’, é uma ‘transcendência a si’. A natureza da vida é ‘relacional’. A ‘significação dual do metabolismo’ é o equilíbrio precário e perecível entre separação e dependência, potência e necessidade, liberdade e necessidade. (FAGOT-LARGEAULT, p.192).

O imperativo da responsabilidade surge como “fórmula” para guiarmos o agir em nossa sociedade, sociedade esta em que a técnica aparece como uma ameaça a mais, talvez a maior de todas, à continuidade da vida. Jonas diz que seu livro “Princípio Responsabilidade” se constitui como um “ensaio de uma ética para a civilização tecnológica”. Cabe lembrar que antes mesmo da citada apresentação da obra em questão, qual seja a de ser uma resposta à ameaça da técnica moderna e a solicitação de uma nova reflexão a respeito da nova natureza do agir:

A essência desta obrigação é o facto de a vulnerabilidade da vida (ameaçada pela morte) nos tornar responsáveis por ela na medida em que temos o poder de sabotá-la ou de a preservar. A responsabilidade de que aqui se trata é uma ‘responsabilidade natural’ (não-contratual), uma ‘relação não-recíproca’, cujo arquétipo é, para Jonas, a responsabilidade parental. Podemos subtrair-nos a esta responsabilidade ‘instituída pela natureza’ mas não podemos ser dispensados dela: ela é ‘irrevogável’. A passagem do ‘é’ (vulnerável) para o ‘devemos’ (ocupar-nos disso) é o ‘caminho do ser para o dever’, ou da metafísica para a moral. (FAGOT-LARGEAULT, p.193).

## REFERÊNCIAS

- BRAGA, Marco; GUERRA, Andrea; REIS, José C. *Breve história da ciência moderna (vol. 2): das máquinas do mundo ao universo-máquina*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Breve história da ciência moderna (vol. 3): das luzes ao sonho do doutor Frankstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- FAGOT-LARGEAULT, Anne. *Normatividade biológica e normatividade social*. IN: Fundamentos naturais da ética. Org. Jean-Pierre Changeux. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- FURIOSI, Maria Loredana. *Uomo e natura nel pensiero di Hans Jonas*. Milão: Vita e Pensiero, 2003.
- JONAS, Hans. *O princípio vida*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. São Paulo: Vozes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC Rio, 2006.
- \_\_\_\_\_. *O fardo e bênção da mortalidade*. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. IN: Princípios – revista de filosofia. V.16, N.25, jan/jun. 2009.
- RUSSO, Nicola. *La biologia filosofica di Hans Jonas*. Madri: Guida, 2004.
- SGANZERLA, Anor. *Natureza e responsabilidade: Hans Jonas e a biologização do ser moral*. (Tese de doutorado defendida na UFSCAR). Doutorado em Filosofia. São Carlos, 2012.

# Autonomia ético-política em Cornelius Castoriadis

Alfran Marcos Borges Marques

UFRN

## 1. INTRODUÇÃO

O Projeto de autonomia surge na civilização ocidental a partir da criação democrática ateniense e de sua relação simbiótica com a atividade filosófica. “Quando se fala da criação grega, trata-se do período que vai de Homero e do fim dos ‘tempos obscuros’ até o final do século V – os trágicos, Tucídides, Sócrates. Com a derrota de Atenas em 404 a.C. a história dessa criação está terminada.” (CASTORIADIS, 2007, p.370). Todas as fulgurações e grandes momentos da emancipação humana foram direta ou indiretamente influenciados pelo imaginário político forjado por Péricles (495/492 a.C. - 429 a.C.) e seus contemporâneos que consolidaram a tendência da distribuição horizontal do poder entre cidadãos reunidos no centro dos negócios citadinos, a *ágora*. Também cabe destacar o importante papel das reformas de Clístenes (565 a.C. - 492 a.C.) que permitiram o incremento participativo dos cidadãos nas funções legislativas da *pólis* que não estavam mais atreladas ao critério de renda nem à função profissional ocupada na economia da cidade. Essa maneira de conduzir os negócios públicos resultava do objetivo de assegurar ao povo os recursos para viver com dignidade e praticar livremente o exercício do discurso. Esses homens instauraram a *pólis* democrática por meio de um mundo politicamente organizado no qual

cada homem livre poderia se inserir pelo uso da ação e do discurso para além dos diferentes estatutos sociais, familiares, territoriais, religiosos que separavam os indivíduos em antigas solidariedades e dependências tradicionais. “Nosso questionamento político é, *ipso facto*, uma continuação da atitude grega, ainda que, em mais de um importante ponto de vista, nós certamente a tenhamos ultrapassado e ainda tentemos ultrapassá-la.” (CASTORIADIS, 1987, p.278).

Para compreender a extraordinária criação dos gregos antigos é preciso passar por cima dos ressentimentos de Platão e da influência que este exerceu sobre a visão filosófica unitária acerca do mundo antigo, pesquisar nas verdadeiras fontes do apogeu do espírito democrático: poetas trágicos, historiadores (principalmente Heródoto e Tucídides), bem como, recuperar o sentido da instituição e prática da vida coletiva autônoma conduzida pelos filósofos e homens de ação. “Na verdade, é difícil e até mesmo enganoso falar de política e de seus princípios sem recorrer em alguma medida às experiências da antiguidade grega e romana, e nisso pela simples razão de que nunca, seja antes ou depois, os homens tiveram em tão alta consideração a atividade política.” (ARENDDT, 2005, p.201). A partir do esforço coletivo grego surgem as questões fundamentais que servem de meio e de fim para a instituição social-histórica autônoma: quem é o sujeito da autonomia? Quais os limites da ação? Qual o objeto da autoinstituição autônoma? (CASTORIADIS, 1987, p.303). “Assim, podemos definir a política como atividade explícita e lúcida concernente à instauração das instituições desejáveis, e a democracia como o regime de autoinstituição explícita e lúcida, na medida do possível, das instituições sociais que dependem de uma atividade coletiva explícita.” (CASTORIADIS, 2002, p.260). De Sólon (638 a.C. – 558 a.C.) a Clístenes a cidade adquire, no decorrer do período democrático grego, a forma de um cosmo circular, centrado na *ágora*, a praça pública onde todos os cidadãos, obedecendo e comandando alternadamente, podem ocupar e ceder todas as posições simétricas do espaço cívico (VERNANT, 1990, p.480).

Desde Heródoto (1985, III, 80-2) a fundação da liberdade como fenômeno original da política foi entendida como uma forma de organização social em que os cidadãos vivem juntos na condição de não domínio, sem divisão entre dominantes e dominados. Todos os atenienses

ses passaram desde essa época a fazer parte da assembléia do povo que não era composta apenas de eupátridas, até mesmo os arcontes poderiam ser nomeados fora da antiga casta sacerdotal. Realizada essa reforma em todas as cidades, pode-se afirmar que o antigo molde da velha sociedade estava destruído e que se forma outro corpo social. Essa mudança nas categorias sociais que a antiga religião hereditária havia estabelecido, e que declarava imutáveis, marca o fim do regime religioso da cidade e o início da vida democrática na Grécia Antiga que revolucionou todas as antigas regras da cidade. Sufrágios, magistraturas, sacerdócios, direção da sociedade, tudo isso o eupátrida passou a dividir com o restante dos homens independente da origem familiar. Na nova constituição não eram tidos em nenhuma consideração os direitos de nascimento, mesmo que ainda existissem classes estas se distinguiam senão pela riqueza. Deste modo, de Sólon a Clístenes, os conflitos que dividem a cidade exprimem-se em outros termos, desdobram-se em outro contexto quando ocorre a passagem do domínio do *oîkos* para o da *pólis*, do domínio da economia da casa ao domínio das instituições públicas.

## 2. ORIGENS DO PENSAMENTO GREGO

A sociedade ateniense inicia a interrogação lúcida sobre seu próprio processo de instituição e também acerca do valor das produções sociais e culturais advindas de outros povos. Rompida a completa clausura (*clôture*) e o fechamento na referência à criação extra social, típica das sociedades heterônomas, a avaliação sobre o certo e o errado ultrapassa as motivações afetivas no momento em que a imparcialidade, o conhecimento e a compreensão constituem a pedra angular do *logos*. Até mesmo o reconhecimento da alteridade de outras sociedades é produto da instauração do regime democrático que permitiu, com destaque para a historiografia de Tucídides (460 a.C. - 400 a.C.), a edificação de um conhecimento público sobre o fazer humano dentro e fora da instituição ateniense. Ele desejava construir uma história que saísse do mero relato de eventos e heróis e penetrasse na esfera da ação política através de um discurso eficaz diante da autotransformação consciente da sociedade grega. "O verdadeiro interesse pelos

outros nasceu com os gregos, e não passa de um dos aspectos da atitude crítica e interrogadora que eles mantinham ante suas próprias instituições. Em outras palavras, ele se inscreve no movimento democrático e filosófico criado pelos gregos.” (CASTORIADIS, 1987, p.279). Bem antes, Homero já inaugurava a imparcialidade na historiografia quando decide louvar os feitos dos troianos tanto quanto aqueles realizados pelos aqueus e quando glorifica Heitor da mesma maneira que atesta a grandeza de Aquiles. “Ao escrever um poema no quadro geral da guerra de Tróia, o que implica na vitória dos gregos, poema no qual não esconde o seu patriotismo helênico, Homero vem a escolher Heitor o chefe dos inimigos para encarnar a mais alta nobreza humana que pode conceber.” (BONNARD, 2007, p.48). Tal atitude quanto aos acontecimentos é preservada por Heródoto e caracteriza a essência do registro histórico da Grécia Antiga. “Não apenas deixa para trás o interesse comum no próprio lado e no próprio povo mas descarta também a alternativa de vitória ou derrota e não permite que ela interfira com o que é julgado digno de louvor imortalizante.” (ARENDR, 2005, p.81). Ao escrever *História* Heródoto propõe celebrar os feitos dos Gregos e dos Persas e desenvolver os motivos que haviam levado estes povos a entrarem em guerra. A cultura Persa até então era pouco conhecida dos Gregos, foi necessário fazê-los conhecer esta nação contra a qual haviam lutado com tanto sacrifício e heroísmo. Para chegar a este fim, Heródoto pesquisou a história deste povo até sua origem, até o período de julgo do povo Medo. Com isso, para dar aos leitores a idéia clara e bem nítida das motivações persas, apresentou um vislumbre rápido da história do povo Medo e de outros povos, estendendo o campo de abrangência do historiador até aspectos nunca antes revelados dos inimigos para compreender, num esforço de alteridade inédito, as causas do imperialismo persa.

Conseqüentemente, surge a noção de universalidade que em nada tem relação com o racionalismo unitário por se tratar de construção da imaginação criadora que apresenta a significação de outras sociedades ao pensamento reflexivo conduzido pelo seu imaginário particular. Isso porque, mesmo analisando as outras sociedades por suas próprias demandas, o pensamento filosófico autônomo tende a considerá-las igualmente partícipes da criação social-histórica que não se restringe

a qualquer visão hierarquizada da *physis* orientada por algum *telos*. “A filosofia nasce consubstancialmente com a ideia de um *logon didonai* universal, de uma busca pela verdade e de um questionamento daquilo que está presente como representação, e que não tem limites de raça, língua, comunidade política.” (CASTORIADIS, 2002, p.222). Desta maneira, aspectos delimitados de regimes teocráticos ou mesmo tirânicos poderiam ser apreciados no debate público ateniense desde que essas contribuições pontuais fossem harmônicas com as exigências da vida democrática. “Pois tal atitude é a própria ideia de julgar e escolher; mas também que, antes de qualquer julgamento ou escolha de ‘conteúdos’, nós julgamos já assertivamente e já escolhemos, sob este aspecto, esta tradição e esta história. Pois tal atividade e a própria ideia de julgar são greco-ocidentais.” (CASTORIADIS, 1987, p.284).

A partir dos gregos antigos, com a instauração da dúvida sobre os fundamentos primeiros do fazer humano, o modo de abordar o fazer social mudará drasticamente. Se antes, mesmo a técnica sequer era revelada como instância constitutiva da humanidade, fortemente refém da interpretação cosmológica, com a atividade filosófica o projeto de autonomia questiona o fechamento e força-o ao ponto de estender a interrogação para as demais sociedades heterônomas e perguntar sobre o ser-assim de cada uma delas. Por meio dessa expansão as sociedades autônomas defrontam-se com a tarefa de erradicar a instituição heterônoma onde quer que se manifeste, elevando a luta pela autonomia a todos os povos. “A própria história do mundo grego-ocidental pode ser interpretada como a história da luta entre a autonomia e a heteronomia.” (CASTORIADIS, 1987, p.284). Por suas viagens e conhecimento histórico os gregos sabiam perfeitamente da originalidade da instituição que criaram e da importância da defesa desse precioso tesouro contra qualquer tipo de ameaça à forma democrática da sociedade. “Sabeis ser escravo, mas nunca experimentastes a liberdade, ignorando, por conseguinte, as suas doçuras. Se já a tivésseis algum dia conhecido, estimular-nos-íeis a lutar por ela, não somente com lanças, mas até com machados.” (HERÓDOTO, 1985, Livro VI: 135) Assim, diante do desafio de confirmar a superioridade heroica dos cidadãos forjados nos valores democráticos perante os bárbaros, os gregos iniciam a fase imperialista de sua história com notável sucesso. “Não se evidencia

caso isolado, e sim na maioria dos casos, que a igualdade é instituição excelente; governados por tiranos, os atenienses não eram superiores na guerra a qualquer dos povos seus vizinhos, mas libertos dos tiranos eles assumiram o primeiro lugar.” (HERÓDOTO, 1985, Livro V: 78). A manutenção dos valores democráticos e sua universalização tornam-se as tarefas primordiais desse momento histórico da civilização grega, existe a invocação de um princípio de identidade social não mais relacionado aos dogmas religiosos, somente a liberdade pode confeccionar homens capazes de reconhecerem no relacionamento mútuo a base da dignidade política que tem precedência sobre qualquer outra coisa. “Não há, para nós, meio termo entre a liberdade e a escravidão. Lutando pela liberdade, sofrereis no presente, suportando os trabalhos e as fadigas da guerra; mas, vencidos os vossos inimigos, podereis gozar da condição de homens livres. (HERÓDOTO, 1985, Livro VI: 11).

### 3. O NASCIMENTO DA FILOSOFIA E A VIDA DEMOCRÁTICA

Na Grécia Antiga, a instituição da sociedade de forma coletiva e explícita é fruto do esforço do discurso persuasivo oferecido pela filosofia, que permite a criação inédita das faculdades de julgar e escolher as leis através da deliberação sem apelar para a herança dos ancestrais, deuses ou qualquer entidade metafísica (CASTORIADIS, 1987, p.299). Mesmo na hipótese da existência dos deuses, os gregos acreditavam que os mortais não deveriam nutrir qualquer expectativa de reconhecimento por seres desigualmente inseridos no cosmos. “Nada tendo e esperar de uma vida após a morte, nem de um Deus protetor e benevolente, o homem se descobre livre para agir e pensar *neste* mundo.” (CASTORIADIS, 1987, p.301). A natureza é apreendida através de noções positivas, gerais e abstratas: a água, o não-limitado (*áperion*). “No lugar das antigas cosmogonias associadas a rituais reais e a mitos de soberania, um pensamento novo procura estabelecer a ordem do mundo em relações de simetria, de equilíbrio, de igualdade entre os diversos elementos que compõe o cosmos.” (VERNANT, 2002). A noção de uma ordem cósmica não repousa mais na vontade de um deus soberano, em sua *basiléia*, mas numa lei da justiça (*díke*), numa regra de repartição (*nomos*) que implica numa ordem igualitária para todos os

elementos constitutivos do mundo de modo que ninguém possa dominar os outros ou sobre eles levar vantagem (VERNANT, 1990, p.480). O exercício da prática política desenvolve-se sem a participação da religião, tendo por postulado básico a busca pela vida justa entre homens livres e iguais, concomitantemente, a filosofia procura estabelecer até que ponto a verdade é compartilhável dentro de uma construção autônoma da linguagem e quais instrumentos são necessários para chegar ao fundamento do discurso.

O pensamento da Grécia democrática caracterizou-se por um lado pela rejeição da explicação dos fenômenos pelo sobrenatural extra-social, por outro lado, pela ruptura da lógica da ambivalência através do discurso de coerência interna, rigorosamente delimitado pelo conceito com estrita observância do princípio da identidade (VERNANT, 1990, p.473). A questão da verdade só pode surgir a partir do momento em que o questionamento remete-se tanto ao uso canônico dos termos quanto às regras de sua constituição ou combinação e, sobretudo, aos critérios últimos que governam a postulação da realidade pública (CASTORIADIS, 2007, p.295). Somente é possível a investigação filosófica porque o universo não é totalmente ordenado, pois se o fosse não haveria a necessidade da reflexão, apenas um sistema de saber único e definitivo. Em contrapartida, se o mundo fosse puro e simples caos não haveria nenhuma possibilidade de pensar (CASTORIADIS, 1987, p.302). “*Khaos e kosmos*: o caos exclui o Saber absoluto, o *kosmos* permite um certo saber sobre o mundo, dado que nele reina seja como for uma certa ordem. Mas caos é também, conforme mencionei, a ausência de significação do ponto de vista humano.” (CASTORIADIS, 2007, p.368). Está posto por Anaximandro que o elemento do ser é o *ápeiron*, o indeterminado, o indefinido, enquanto que a forma, a existência particular e determinada dos seres é a *adikia*, injustiça, que é o sinônimo de *hubris*. Tudo que nasce tende ao perecimento, à destruição, deve pagar o preço da injustiça que é o simples fato de vir à existência. “É por isso que os seres particulares devem fazer-se mutualmente justa e reparar sua injustiça através de sua corrupção e desaparecimento. Existe uma ligação estreita, embora implícita, entre estes dois pares de oposições: *chaos / kosmos* e *hubris / diké*.” (CASTORIADIS, 1987, p.301). Portanto, não existe conhecimento seguro e total da sociedade porque a atividade

política prova por sua potencialidade de criação infinita a inexistência de uma *epistème* capaz de substituir a *doxa* de todos os cidadãos por um conhecimento acabado dos assuntos públicos. O que funda a experiência política dos gregos é a construção do *nomos* que eles mesmos escolheram e estabeleceram por meio da capacidade de discorrem uns com os outros e agirem na realização de laços comuns. Assim, a ruptura do fechamento é a abertura da interrogação ilimitada que não se interrompe diante de um postulado que não poderia jamais ser posto em causa, diferente da leitura de textos sagrados delimitados por um último dado indiscutível fornecido a partir de fora da sociedade (CASTORIADIS, 2002, p.186). “Resta acrescentar que esta auto-instituição é um movimento incessante, que ela não visa a uma ‘sociedade perfeita’ (expressão destituída de sentido), mas uma sociedade tão livre e justa o quanto possível.” (CASTORIADIS, 2002, p.261). Os gregos são aqueles que recusam que alguém lhes diga o que devem pensar e por isso colocaram a questão do que é necessário pensar e fazer para aumentar a igualdade e liberdade, base do princípio de ação da democracia (CASTORIADIS, 2007, p.317). Com a criação da *pólis* democrática, a ordem política destacou-se da organização cósmica, aparece como instituição humana que é o objeto de uma indagação inquietante que não se restringe ao debate teórico, mas na solução de conflitos concretos que sem o uso do discurso persuasivo ameaçou diversas vezes a permanência do mundo social-histórico grego (VERNANT, 1990, p.463).

A essência da vida política da Grécia Antiga consiste no processo histórico guiado pelo projeto de autonomia que desenrolou na luta ininterrupta por mudanças nas mais diversas instituições políticas, no sentido estrito e mais além, com a finalidade de tornar sempre mais claro e lúcido o processo de autocriação social. “É bem verdade que este movimento se apoia sobre instituições determinadas, e é facilitado, ao mesmo tempo, por essas instituições, assim como pelo conhecimento, difundidas na coletividade, de que nossas leis foram feitas por nós e de que podemos mudá-las.” (CASTORIADIS, 2002, p.216). Na democracia a sociedade questiona a todo o momento sobre a concepção do que é justiça, equidade e liberdade que visam à instituição explícita global da atividade lúcida de criação social-histórica. As representações tradicionais são cada vez mais radicalmente rejeitadas e

a consciência de si do homem amplia-se e aprofunda-se. “As *poleis*, ou pelo menos Atenas (sobre a qual a nossa informação é menos lacunar), não param de pôr em questão a sua instituição; o *demos* continua a modificar as regras que conformam a sua vida.” (CASTORIADIS, 1987, p.303). O coletivo de cidadãos rege-se por suas próprias leis que criam a jurisdição independente (*autodikos*) e governa-se a si mesmo (*autotélés*) pela instauração da igualdade política de todos os homens livres (TUCÍDIDES, 2013). O direito e dever de ser tratado como cidadão não repousava apenas no reconhecimento formal da inserção na coletividade, mas na ampla participação nas atividades cívicas, indo desde a recompensa com honrarias aos heróis ou com retribuição pecuniária para aqueles que ocupavam cargos administrativos, até a punição pela perda dos direitos políticos para o cidadão de Atenas que se recusava a tomar parte nas lutas civis (ARISTÓTELES, 2003). Na *ecclesia*, auxiliada pela *boulé* (conselho), todos os cidadãos tinham o direito de tomar a palavra (*isègoria*) e suas demandas eram igualmente apreciadas (*isopsèphia*) desde que falassem com o objetivo de construir a verdade pública (*parrhèsia*). Também era importante o papel dos tribunais formados pelo júri escolhido por sorteio que dispensavam juízes profissionais e doutores da lei. Por isso, a palavra do especialista não goza de nenhum estatuto especial prévio ao debate coletivo. “O bom juiz de um especialista não é outro especialista, mas o usuário: o soldado (e não o ferreiro) quanto à espada, o cavaleiro (e não seleiro) quanto à sela. E, naturalmente, quanto a todos os assuntos públicos, o usuário – e, portanto, o melhor juiz – só pode ser a própria *pólis*.” (CASTORIADIS, 1987, p.306). Na Grécia Antiga, não existiam peritos no domínio da política porque o domínio da *doxa* inviabiliza a existência de uma *epistème* ou técnica política. Tarefas especializadas e rotineiras da administração pública eram atribuídas sem nenhum obstáculo aos escravos capazes de exercê-las, obviamente, com a supervisão de cidadãos eleitos por sorteio. A ideia era trazer as pessoas para os assuntos públicos sem que se tornasse um fardo para o exercício da verdadeira vocação da democracia grega: o uso da palavra para conduzir os negócios da cidade. Para tanto, foi necessário erigir um espaço social propriamente político apoiando-se em elementos sociais, econômicos e geográficos sem estar determinada por estes, com a articulação das

diversas categorias sociais através de imperativos estritamente políticos tais como a igualdade na repartição do poder e unidade do corpo político (CASTORIADIS, 1987, p.309). Portanto, existe a compreensão da importância das condições econômicas para a participação democrática. “Por todas essas disposições, e outras ainda, a democracia ateniense constituiu um regime de democracia integral, um governo ao mesmo tempo pelo povo e para o povo, a realização democrática mais completa que o mundo antigo conheceu.” (BONNARD, 2007, p.188). A emergência da democracia significa que as decisões sobre o destino da coletividade deixam de ser assunto privado do rei ou dos especialistas e passa às mãos da comunidade como um todo que examina a instituição social por meio do discurso político. “Protágoras diz exatamente o contrário do que Platão passará a vida a tentar demonstrar: que não há *épistémé*, saber certo e seguro em política, nem *techné*, política pertencente a especialistas. Em política há sempre a *doxa*, a opinião, e esta *doxa* é igualmente e equitativamente partilhada entre todos.” (CASTORIADIS, 2002, p.221).

A emergência do projeto de autonomia na Grécia Antiga só foi possível porque houve antes de tudo a separação rigorosa entre religião e política que retirou toda a possibilidade de explicação dos fenômenos físicos e sociais pela vontade de alguma divindade ou possibilidade de recompensa após a morte. “Pois viver livremente implica que se saiba de antemão que no momento da morte não há nada a esperar e que, de certa maneira, tudo o que se fez não tem nenhum sentido, exceto precisamente este: ter se permitido viver livre.” (CASTORIADIS, 2007, p.173) O mito e as lendas do passado passam por reinterpretação para adequá-las à nova realidade político-social, com o passar do tempo a localização das verdades é totalmente transposta submetendo a interpretação das antigas significações mitológicas às normas emanadas da coletividade. Assim, o primeiro sorteio político é realizado entre Zeus, Poseidon e Hades para dividir os domínios antes pertencentes aos Titãs. “E se Zeus é o senhor do universo, ele só é *por acaso*, porque foi sorteado com o céu.” (CASTORIADIS, 2002, p.213). Sófocles sequer considera qualquer tipo de semelhança entre o fazer dos Deuses e dos homens, pois estes criam por eles mesmos as capacidades e potencialidades características da autocriação que se define como a combinação

entre a ação prático-poiética e a criação do *nomos* pela coletividade. “Os homens nada tomaram aos deuses, e nenhum deus lhes deu o que quer que fosse.” (CASTORIADIS, 2004, p.34). Protágoras disse: “No que é dos deuses, nada posso saber; nem como eles são, nem se são ou não são, nem o aspecto que podem ter.” (CASTORIADIS, 2004, p.45). Eliminada a significação imaginária de um fundamento transcendente da lei, surge o problema da autolimitação. Da mesma maneira que a sociedade autônoma perpetua indefinidamente a pergunta sobre seu fundamento, as projeções para o futuro são igualmente inacabadas o que produz sempre um conhecimento provisório para indivíduos que agem numa coletividade em constante mudança. “A democracia é o regime da autolimitação; portanto, é também o regime do risco histórico – outro modo de dizer que é o regime da liberdade, e um regime trágico. O que é ilustrado pelo destino da democracia ateniense: a queda de Atenas foi resultado da *hubris* dos atenienses.” (CASTORIADIS, 1987, p.313). O teatro grego criou a tragédia exatamente para ajudar os cidadãos com o aspecto essencialmente indeterminados da política mostrando que os homens não são senhores absolutos das consequências dos seus atos, principalmente daqueles que são limitados pela mortalidade do ser humano inserido num mundo democrático onde nem sempre a conciliação das *doxai* é possível. “A dimensão política da tragédia decorre antes de mais nada e acima de tudo de sua base ontológica. O que a tragédia traz à vista de todos – não ‘discursivamente’ mas por apresentação – é que o Ser é Caos.” (CASTORIADIS, 1987, p.316). Por isso, no conflito trágico a luta travada consiste em vencer a força da desmedida, provar que a fatalidade da *moira* (Destino) pode ser compreendida e dominada com o esforço da autolimitação.

Também cabe à tragédia alertar os homens sobre o único fato incontrollável de suas existências, a morte e a efemeridade dos feitos humanos. Para que as sociedades autônomas se instituíam, deve o imaginário afirmar a todo o momento a mortalidade essencial dos indivíduos e destruir qualquer espécie de fantasia sobre a imortalidade que os impeça de tomar parte ativa na resistência contra o esquecimento. “Tal é a geração das folhas, tal a geração dos homens.” (HOMERO, 2008, VI). “Aquilo que folhas que caem ou o sonho de uma sombra investem, qual valor poder ter?” (CASTORIADIS, 2007, p.170). A morte

por si mesma não é algo bom ou ruim, mas etapa necessária do ciclo natural de nascimento e perecimento. “Mas esses dois elementos constituem o homem, pelo menos o homem grego: o *conhecimento* da morte, e a possibilidade de um *prattein-poiein*, de um fazer-criar que este conhecimento agudiza em vez de sufocar.” (CASTORIADIS, 2004, p.33). Contra esta fatalidade, que naturalmente leva os homens ao esquecimento, existe o remédio da imortalidade dos atos públicos que cada homem precisa alcançar para afirmar a sua existência única para além da homogeneização da natureza. “A *pólis* era para os gregos, como a *res pública* para os romanos, em primeiro lugar a garantia contra a futilidade da vida individual, o espaço protegido contra essa futilidade e reservado à relativa permanência, senão à imortalidade, dos mortais.” (ARENDDT, 2001, p.66). A *pólis* democrática é o grande e doloroso paradoxo que expõem a autêntica dimensão trágica da cultura grega. A maior grandeza humana residiria na mais fugaz atividade que os homens podem desempenhar: a ação e a fala. Ironicamente, os homens ingressam na extrema fragilidade e vulnerabilidade da esfera pública por desejarem a grandeza dos seus feitos e palavras ou o registro daquilo que têm em comum com os outros fossem mais permanentes que suas vidas. Assim, a atividade democrática revela que os homens não vivem nem morrem como animais porque a *pólis* instituiu-se justamente para colocar os homens em luta, através de feitos e palavras, por algo que confira para sua existência singular algum vestígio de imortalidade política. “Sempre pensei que essa ideia de mortalidade definitiva desempenhou um papel libertador. Mas mesmo assim há uma espécie de ilusão lúcida na importância fantástica entre os antigos gregos do *kleos* e do *kudos* – o renome e a glória.” (CASTORIADIS, 2007, p.170). A única imortalidade à qual os homens livres devem aspirar é a ficção da sobrevivência do renome para depois dos seus feitos e pronunciamentos (CASTORIADIS, 2007, p.369), isso libera os homens para a ação política e para criar as instituições democráticas. Inserido na *pólis* os homens são capazes de lembrar-se do que foi grande, belo e, sobretudo, humano. Sem ela a novidade não resplandeceria no mundo, nada aconteceria entre eles de heroico, nenhuma significação duradoura inspiraria a recordação de grandes feitos, palavras e obras que devem a sua existência exclusivamente ao artifício humano.

Nas sociedades autônomas é impossível alterar qualquer significação social sem passar pela apreciação da coletividade pois o indivíduo isolado, fantasia da filosofia unitária moderna, nada pode socialmente sozinho. “Todo aquele que, por algum motivo, se isola e não participa dessa convivência renuncia ao poder e se torna impotente, por maior que seja a sua força e por mais válida que sejam suas razões.” (ARENDDT, 2001, p.213). Também aquele que é tomado pela *hubris* sai da comunidade política dos homens, se transforma numa pessoa sem lei (*apólis*) e sem morada junto aos outros. “Este *apólis* não o quero como *parestios*, no interior ou perto do meu lar, nem como *ison phronounta*, dotado da mesma sabedoria – de uma sabedoria igual, comum a todos os cidadãos – e com fundamento para se considerar igual aos outros.” (CASTORIADIS, 2004, p.35). “Os gregos sustentavam que ninguém pode ser livre a não ser entre seus pares e, portanto, o tirano, o déspota e o chefe de família – mesmo que fossem totalmente libertos e não se sujeitassem a ninguém – não eram livres.” (ARENDDT, 2011, p.59). Deste modo, os que compõem a cidade, por mais diferentes que sejam por sua origem, classe e função, aparecem, de certa maneira, semelhantes aos outros. Para os gregos, só os semelhantes encontram-se mutuamente unidos pela *philia*. No esquema da cidade, o vínculo do homem com os outros homens toma a forma de uma relação recíproca, na cidade vive-se sob os olhos da coletividade e o valor de um homem implica que ele seja reconhecido por seus pares, assim, todos os que participam da vida política definem-se como *hómoioi*. Deste modo, os gregos estimulavam a redução do tempo gasto na esfera privada para que assim os homens participassem em peso dos debates públicos sobre os destinos da instituição democrática.

#### 4. A CRIAÇÃO DAS QUESTÕES FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA OCIDENTAL

A filosofia apenas poderia surgir dentro do contexto da *pólis* democrática onde prevalece, na essência das instituições, a abertura dialógica que permite o questionamento ontológico e político radical. “Querem conhecer o mundo e o lugar do homem no mundo. ‘Aprende a conhecer o ritmo da vida humana’, diz o velho Arquíloco, anteci-

pando a linguagem que será da ciência e da filosofia.” (BONNARD, 2007, p.257). Sem a organização coletiva e autônoma totalmente voltada para o âmbito público falta à filosofia o espaço concreto onde aparecer. “A criação da política e a criação da filosofia, enquanto expressão do projeto de autonomia, caminham juntas, como de fato aconteceu na história, na Grécia e na Europa Ocidental.” (CASTORIADIS, 2004, p.178). Não depende o pensamento reflexivo unicamente da qualidade ou da natureza individual dos filósofos, mas a sociedade precisa fabricar as condições para a interrogação sobre o fundamento não somente das ideias como também das instituições políticas que sustentem e permitam o discurso filosófico. “Aos ensinamentos de Anaxágoras foi Péricles buscar toda a sua formação científica, que era tão vasta quanto a época permitia. Neles confirmou a forma racionalista do seu pensamento e encontrou um princípio e um modelo para o governo da cidade.” (BONNARD, 2007, p.185). O conhecimento acerca da autocracia da sociedade torna-se possível quando indivíduos almejam a autonomia e podem realizá-la na configuração institucional de uma sociedade voltada para o projeto de autonomia. “A filosofia, sendo ela própria criação social-histórica, depende evidentemente do mundo do social-histórico no qual é criado, o que não quer dizer que ela seja determinada por este mundo.” (CASTORIADIS, 1987, p.327). A fabricação de indivíduos autônomos exige o direcionamento do processo social-histórico para a instituição da sociedade democrática de forma que a autonomia individual deve ser produto da formatação da psique no sentido de querer a autonomia coletiva. Tais indivíduos não podem ser formados senão em e por uma Paidéia democrática que consiste no objeto central das preocupações políticas sempre engajadas no incremento dos processos de formação e participação autônomas. “Suponhamos que uma democracia, a mais completa e perfeita que pudermos imaginar, caia do céu: essa democracia não vai durar mais do que alguns anos se ela não engendrar indivíduos que lhe correspondam e que sejam capazes de fazê-la funcionar e de reproduzi-la.” (CASTORIADIS, 2002, p.269).

Mas a filosofia tem a característica especial de extrapolar os limites da instituição para pensar suas possibilidades de mudança total, a criação de outras formas de constituição da realidade social-histórica.

“A característica do pensamento é querer encontrar-se com outra coisa, distinta dele próprio. A característica da política é querer fazer de si mesma diferente do que é, partindo de si mesma.” (CASTORIADIS, 1987, p.328). Isso diferencia a filosofia propriamente dita de outras tentativas de racionalização das crenças religiosas ou logicização da realidade, a filosofia não aceita nenhuma autoridade externa aos seus princípios de reflexão porque não há revelação nem porta-vozes da verdade. “A interrogação é aberta pela filosofia e retorna a si mesma, ela é refletida e se reflete, ela é auto-reflexiva. Filosofar é antes de tudo perguntar-se: por que penso assim? Depois: o que estou pensando agora? Estou colocando em questão a minha crença.” (CASTORIADIS, 2007, p.56).

A filosofia participa e confunde-se nos objetivos do movimento democrático nas cidades gregas que nasce pela emergência do projeto de autonomia social e individual que rompe o fechamento da instituição. Trata-se da pressuposição lógica e ontológica da criação da filosofia que nasce simultaneamente com a tendência de auto-instituição da sociedade democrática. “Notemos que a *efetividade* do pensamento se traduz por sua autocriação e, subsequentemente, sua auto-alteração, que são, ambas, social-historicamente *instituídas* como dimensões do mundo social-histórico onde ela tem lugar.” (CASTORIADIS, 2007, p.365). A importância e significado do projeto filosófico residem na pertinência da interrogação radical sobre os fundamentos da realidade social, subsidiando o projeto de autonomia. O modo de pensar dos gregos revela que a filosofia só é possível como uma atividade e não como um lugar ou uma profissão exercida devido a algum tipo de faculdade específica a determinados indivíduos. Ao contrário da especialização do conhecimento ontológico e político realizado durante o reinado da filosofia unitária, o pensamento reflexivo autêntico apresenta a dimensão autônoma da capacidade de julgar que não se submete ao critério geral da autoridade religiosa ou acadêmica. O julgamento das melhores formas de conduzir os negócios da cidade reside na esfera intersubjetiva da *doxa* porque a democracia opera no campo de escolhas independentes da submissão às leis objetivas da natureza ou da necessidade histórica. A capacidade de pensar na coletividade dá aos homens o teor da dignidade imanente que não se verifica em nenhum outro lugar do social-histórico e faz com que se dispense o

atrelamento do fazer social a qualquer outra dimensão ou critério para que se justifique a dignidade humana. No juízo filosófico o homem não penetra no absoluto mas na dimensão contingencial do campo ontologicamente indeterminado, descontínuo e imprevisível do exercício da autonomia no domínio social-histórico. Trata-se de compreender a reflexão autônoma dos fenômenos humanos enquanto atos do *phronimos* (homem de compreensão) que reconhece e compreende a presença do outro e elabora o seu juízo, tal atitude é impraticável para o *sophos* (sábio) que deseja habitar o mundo das ideias e esquece-se de como guiar sua conduta na ação coletiva. O sujeito em questão não é o momento abstrato da subjetividade filosófica, ele é o sujeito efetivo totalmente penetrado pelo mundo e pelos outros. A verdade própria do sujeito é sempre participação de uma verdade que o ultrapassa, que se enraíza finalmente na sociedade e na história, quando a coletividade realiza sua autonomia (CASTORIADIS, 2007, p.128).

Na origem da filosofia grega estão as três grandes oposições depositadas na linguagem política: ser e parecer (*einai e phainesthai*); verdade e opinião (*aletheia e doxa*); natureza e instituição (*physis e nomos*). A última polarização é sem dúvida nenhuma a mais importante para compreender o mundo democrático grego porque reconhece com mais veemência o aspecto artificial do mundo dos mortais. “Ela cria uma diferença enorme para com as outras sociedades conhecidas anteriormente, pois para estas últimas seu próprio *nomos* não é um *nomos*, mas será da ordem da *physis* ou da *métaphysis*.” (CASTORIADIS, 2007, p.367). Isso significa dizer que a instituição de outras sociedades não é convencional e contingente, mas está fundada em mitos e tradições. Para a sociedade democrática há, portanto o fundo ou fundamento do mundo na natureza que é o *khaos*, e há o mundo ordenado, formado, organizado, o *kosmos*, a ordem. O conceito e a experiência de liberdade são criados na e pela atividade de pensamento que se coloca como vontade de reconhecimento da própria capacidade de conhecer ao manifestar o desejo de colocar em questão todas as representações simplesmente dadas pelo discurso imediatamente identitário ou que afluem caoticamente na corrente inesgotável da imaginação (CASTORIADIS, 2007, 328).

Nesse movimento a noção de verdade não é colocada enquanto simples conformidade com as normas socialmente impostas, mas re-

sultado das operações reflexivas geradas e reconhecidas pela atividade filosófica capaz de estabelecer outras regras para o discurso diferentes do sóciocentrismo para o qual tende a heteronomia social. A liberação do pensamento, a criação do pensamento autônomo, da filosofia, segue junto com a criação de novas normas de pensamento, principalmente aquela que questiona a verdade ancestral dos antigos ou chefes ao instaurar o que se deve pensar. “Essa questão deve permanecer aberta; não se pode colocar com segurança um ‘objeto’, um Ser – porque então estaríamos colocando que já o possuímos, que temos um acesso a esse Ser *independentemente* do pensamento.” (CASTORIADIS, 2007, p.334). O movimento em busca do conhecimento público é a tentativa de experimentar ao máximo os limites da capacidade criativa humana através da ampliação dos contornos do fechamento para diferenciar aquilo oriundo do pensamento daquilo que é herança irrefletida (CASTORIADIS, 2007, p.363). “A liberdade dos gregos não é simplesmente política, no sentido de poder agir na cidade, nem somente uma liberdade de pensamento, é uma liberdade no sentido mais geral, aquela que se manifesta na fundação de cidades, nas viagens e aventuras, na criação de formas de arte, etc.” (CASTORIADIS, 2007, p.369).

## REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- ARISTÓTELES. *Constituição dos atenienses*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- BONNARD, André. *A Civilização grega*. Lisboa: Edições 70, 2007.
- CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto IV: A ascensão da insignificância*. Trad. de Regina Vasconcellos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- \_\_\_\_\_. *As encruzilhadas do labirinto VI: Figuras do pensável*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- \_\_\_\_\_. *A Pólis grega e a criação da democracia*. São Paulo: Paz e Terra, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Sujeito e verdade no mundo social-histórico: seminários 1986-1987: a criação humana I*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

HERODOTOS. *História*. Brasília: Editora Universidade De Brasília, 1985.

HOMERO. *Ilíada*. São Paulo/SP: Unicamp, 2008.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*: livro I. 3. ed. São Paulo: Martins fontes, 2013.

VERNANT, Jean-pierre. *As origens do pensamento grego*. 12. ed. Rio De Janeiro: DIFEL, 2002.

\_\_\_\_\_. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

# O conceito de supererogação

**Tiana de Barros Sant'Anna**

*Universidade Federal de Santa Maria*

Em “Saints and Heroes”, Urmson aborda as limitações das teorias éticas normativas tradicionais que se restringem, geralmente, a três tipos de ações do ponto de vista do valor moral, qual sejam, ações proibidas, obrigatórias e facultativas. Segundo o autor essa classificação parece inadequada para os fatos da moralidade porque existem situações que não são abarcadas por meio dela. Para exemplificar, ele chama a atenção para atos que possuem valor moral, mas que se encontram excluídos da noção de dever e, ademais, parecem ir além deles, ações dignas de serem chamadas heroicas ou santas, intituladas “supererrogatórias” (URMSON, 1958, p. 205). A partir desse artigo seminal surgiram debates sobre a caracterização da supererogação como a abordagem padrão, a proposta de Heyd e, finalmente, a sugestão de Chisholm. Nosso intuito nesse trabalho é examinar as definições mais conhecidas a fim de, ao menos em certa medida, delimitar o que podemos entender por supererogação.

Voltemos inicialmente para Urmson. No artigo citado os termos “santo” e “herói” são usados para tratar de agentes e de ações. Podemos falar de uma pessoa santa quando ela cumpre seu dever mesmo em contextos em que a inclinação, o desejo ou o interesse próprio levaria a maioria das pessoas a não cumpri-lo, o que pode ser descrito como um exercício atípico de autocontrole. O herói cumpre seu dever

em contextos em que o terror, o medo ou a autopreservação levaria a maioria das pessoas a não cumpri-lo, e pode assim ser descrito como um exercício atípico de autocontrole. Também podemos nos referir a ações santas e heroicas, são acerca das últimas ações que trataremos nesse trabalho.

Há pelo menos dois casos, mencionados acima, de ações que devem ser analisadas do ponto de vista moral e que não caem sob o conceito de dever. Há certamente situações em que esses qualificativos – santo e heroico - são usados ao realizar um dever, mas também são usados em um sentido especial quando se referem a ações que não são obrigatórias. Nesse último sentido parece que se tem a ação heroica e santa por excelência. Por exemplo

Podemos imaginar uma esquadra de soldados praticando o lançamento de granadas de mão, uma granada desliza da mão de um soldado e rola pelo chão se aproximando da esquadra. Um deles sacrifica sua vida se atirando sob a granada e protegendo seus companheiros com seu próprio corpo. (URMSON, 1958, p.202)

Esse ato poderia ser descrito como um dever? Na maioria das profissões há regras que devem ser cumpridas, na profissão militar não é diferente, inclusive se recebe treinamento para situações limite. Mas manter seus deveres inclui o sacrifício de sua vida em prol da vida de outros? Seu superior poderia ter lhe ordenado que fizesse isso?

Na área da saúde os profissionais recebem treinamento para tratar de doenças, atender feridos, etc. Entretanto oferecer-se como voluntário para exercer sua profissão na África, continente mais pobre do mundo, com as mínimas condições de trabalho possíveis constitui seu dever? Podemos citar, por exemplo, a epidemia de Ebola na África Ocidental. Vários profissionais, principalmente da organização Médicos Sem Fronteiras, foram contatados para contribuir com os seus serviços. Mesmo tendo conhecimento da gravidade da epidemia e do autoíndice de contágio aceitam a missão. Em reportagem à Revista Época<sup>1</sup> a psicóloga Débora Noal relata como foi sua experiência. O mais surpreendente é o modo como ela responde a questão:

<sup>1</sup> CF. <http://revistaepoca.globo.com/Sociedade/eliane-brum/noticia/2012/11/sao-ebola-me-reinventei-marretadas.html>

**Por que você aceitou a missão de ebola?**

**Débora Noal** - Eu tenho a sensação de que não é uma escolha, é um encontro. Naquele momento eu precisava fazer aquilo. (REVISTA ÉPOCA, 2012)

Nos dois exemplos acima propomos estabelecer um limite no que frequentemente entendemos por dever e o que é facultativo. Débora poderia ter recusado o contato e dizer: não vou participar dessa missão. Em contrapartida, aceitando a missão certamente a ação realizada por ela não foi um dever.

Contudo, os atos supererrogatórios não se reduzem ao heroísmo e à santidade<sup>2</sup>, também não são reduzidos às atividades profissionais, pois pode haver atos de bondade desinteressada, generosidade e voluntariado, por exemplo, que são claramente opcionais, isto é, que não possuem nem restrições nem imposições morais. O que os diferencia claramente de atos como contar a verdade ou manter promessas, pois ultrapassam os limites da classificação moral tradicional e por esse motivo demandam reconhecimento.

Apresentaremos as propostas contemporâneas principiando pela caracterização de Attfield. Segundo o autor os “atos são obrigatórios quando é errado não realizá-los, e sua omissão é culpável, atos supererrogatórios são moralmente desejáveis sem ser errado não realizá-los”. (1979, p. 486) Attfield estabelece que a supererogação parece ser oriunda de um híbrido, isto é, de duplos padrões: por um lado se estabelece que a moralidade está relacionada com o dever e, por outro, com o que é desejável. Padrões que não se encontram mesclados na moralidade tradicional, como constatou Urmson, entretantes devem relacionar-se a fim de originar os atos supererrogatórios.

Mellema, por sua vez, tenta conservar essa tese, porém com a introdução de uma distinção, qual seja, entre o requerimento no qual o agente não tem o dever de realizar um ato, chamado requerimento padrão, e o requerimento no qual o agente não cumpre um dever por meio da realização de um ato, chamado requerimento de Mellema.

De acordo com essa observação devemos discernir se o cumprimento de um ato ocorreu por meio de um dever direto ou de um dever indireto. O último ocorre se e somente se o ato cumpre com o dever e a

<sup>2</sup> CF. Urmson, 1958, p. 204.

realização do ato é moralmente louvável por outras razões que o mero fato de se cumprir um dever. O primeiro ocorre quando sua realização é louvável por nenhuma outra razão que seja a não ser o cumprimento do dever.

A abordagem proposta institui que ao realizar um ato de supererrogação o agente poderia, portanto, cumprir um dever, todavia não diretamente (MELLEMA, 1991, p.37). Com base nessa caracterização da condição do dever resulta que instâncias nas quais o agente vai além do chamado do dever podem ser qualificadas como atos de supererrogação. O argumento enfatizado é que a realização de tal ato, se louvável, é louvável em virtude de ir além do dever ou fazer algo distinto do que é requerido pelo dever, logo essa ação não é louvável somente em virtude de cumprir um dever. O cumprimento de um dever diretamente gera o bem de ter cumprido um dever. O cumprimento de um dever não diretamente gera o bem adicional que resulta na realização de um ato (adicionalmente) louvável (MELLEMA, 1991, p.38).

Além disso, o artifício de distinguir deveres diretos de deveres indiretos é bastante semelhante ao usado por autores que desejam que a teoria moral kantiana abarque a supererrogação. Nesse caso, segundo Heyd, remete-se geralmente à classificação kantiana sobre deveres perfeitos e imperfeitos. Em geral dispomos de duas estratégias para resolver a questão: 1) reduzir o supererrogatório ao obrigatório e, 2) ampliar o significado do conceito de dever. Podemos adiantar que ambas as estratégias são infrutíferas porque pretendem dimensionar a supererrogação segundo os limites do dever.

Comentaremos de forma reduzida as duas estratégias. A estratégia de redução nos impele a analisar os atributos do dever e aplicá-los a supererrogação. Aquele pode ser qualificado por meio de três condições, a saber, a obrigatoriedade, a universalidade e o dever como um motivo. Podemos vislumbrar que a primeira pode facilmente ser descartável, porque, por definição de supererrogação, é contraditória. A terceira condição coloca-nos diante do problema de admitirmos que somente os atos moralmente motivados têm valor moral, como podemos aplicar essa condição á supererrogação?

Kant, afirma Heyd, que agir pelo motivo do dever é o único motivo moral. Mas um ato supererrogatório pode ser realizado pelo mo-

tivo do dever no sentido de respeito a uma lei moral universalmente obrigatória? Certamente podemos tentar cumprir nossos deveres com base no motivo do dever, porém e quando vamos além das exigências do dever? Tal conduta ainda pode ser descrita como uma ação realizada pelo motivo do dever? Desse modo as ações supererrogatórias parecem representar um contra-exemplo da tese kantiana sobre o que confere valor moral às ações (ESTEVEES, 2008, p. 343).

Das três condições elencadas a segunda é a mais difícil de superar, como veremos. Nesse caso podemos aplicar dois subtestes do imperativo categórico baseados na universalidade. Eles são: a) pode a máxima relevante ser concebida como uma lei universal sem contradição? e b) pode ela ser desejada tal como uma lei sem contradição? O primeiro subteste não se aplica a supererogação porque um mundo no qual todos realizam estritamente seus deveres, e não fazem nada além deles, é concebível sem contradição. O segundo subteste é mais complexo de ser aplicado à supererogação, pois o agente de um ato heroico, por exemplo, não justifica a sua ação com base no princípio de universalidade. Pelo contrário, ele considera sua ação como seu dever pessoal e individual em vez de universal.

Com vistas aos problemas encontrados na primeira estratégia somos impelidos a analisar a segunda. Aqui surge o recurso à distinção entre deveres perfeitos e imperfeitos. A realização de uma ação obrigatória se aplica somente aos deveres perfeitos. Os deveres imperfeitos podem ser interpretados como sendo de natureza supererrogatória posto que Kant refere-se a certo tipo de ações que são realizadas quando alguém faz mais em direção ao dever do que a lei pode impeli-lo a fazer, nesse caso, a ação é meritória (HEYD, 2009, p.57). Tal tipo de dever é muito indeterminado em comparação com um dever perfeito, deixando um espaço para se realizar mais do que o dever requer e, portanto, margem para o supererrogatório.

Conseqüentemente podemos encontrar nessa perspectiva somente um sentido secundário de supererogação, qual seja, uma classe de ações que não são em si mesmas perfeitamente obrigatórias, embora sua omissão possa ser geralmente criticada. No entanto os casos paradigmáticos de supererogação, isto é, atos heroicos e santos, aparentemente não encontram lugar na ética deontica. Em contrapartida, Heyd apresenta uma caracterização bem mais detalhada.

Um ato é supererrogatório se e somente se: 1) nem é obrigatório nem é proibido; 2) sua omissão não é errada e não merece sanção ou crítica, nem formal quanto informal; 3) é moralmente bom, tanto por virtude de suas consequências quanto pela virtude de seu valor intrínseco (ir além do dever); 4) é feito voluntariamente pelo bem de alguém e é por isso meritório. (HEYD, 2009, p. 115)

Heyd formulou tal definição em virtude da força de seus critérios, os dois primeiros em sentido negativo e os dois últimos em sentido positivo. Os dois primeiros aspectos encontram-se de modo análogo nas definições de Urmson e Attfield. No entanto os aspectos 3 e 4 restringem bastante o conceito de supererrogação. Assim os últimos serão nosso principal foco no que segue o trabalho.

O terceiro aspecto, da definição de Heyd, contém um importante requisito do requerimento axiológico, ou seja, o valor dos atos é derivado de suas consequências *pretendidas*. Tal requisito pode ser entendido de duas formas diferentes: a) o agente deve ter a intenção de promover o bem por meio de sua ação, o que é estipulado mais claramente pelo quarto aspecto; b) que o ato pode ser considerado supererrogatório mesmo se as boas consequências não são alcançadas, desde que elas tenham sido sinceramente pretendidas. (HEYD, 2009, p. 133) O sucesso não é essencial para a supererrogação uma vez que invariavelmente objetiva o bem e ademais, na maioria das vezes, obtém êxito em suas ações.

O segundo requisito do valor moral dos atos supererrogatórios não é tão claro quanto o anterior e merece maior detalhamento. Tais atos não são valorosos somente em virtude de suas consequências, mas também e principalmente, porque vão além do dever. Segundo Heyd “o status moral da supererrogação deve, portanto, ser entendido em relação ao dever por meio da característica da continuidade e da correlatividade” (HEYD, 2009, p.133).

A característica da continuidade do valor da supererrogação em relação ao dever sugere a possibilidade de entendê-la como deveres de alto nível, um *dever* (*ought*) pessoal ou uma obrigação especial a qual estabelece um vínculo com o heroico e o santo (HEYD, 2009, p. 134). Para Heyd essa característica torna claro que o dever e a supererrogação se mantêm aparte em duas categorias, o que por sua vez, poderia ser estabelecido pelo caráter facultativo das ações superer-

rogatórias visto que deveres nunca são facultativos, pelo contrário, sempre obrigatórios.

A característica da correlatividade, por seu turno, é apreciada por sua natureza extra-dever (*extra-duty*), pois caracteriza atos que nem são deveres-mais (*duty-plus*) em sentido quantitativo nem em excesso de dever (*in excess of duty*) em termos de autossacrifício e risco. Embora alguns exemplos de supererogação envolvam autossacrifício e risco, essas não são condições necessárias para caracterizá-la. A supererogação pode ser analisada como um dever-mais, mas não no sentido quantitativo, mas antes como ultrapassando os deveres de homem a homem. Assim a distinção entre dever e além do dever não pode ser tratada como um artifício para fazer a supererogação um tipo de dever imperfeito, como alguns autores sugerem.

A condição final sugerida por Heyd afirma que nenhum ato pode ser caracterizado como supererrogatório a menos que seja realizado voluntariamente, ou seja, sem nenhum tipo de pressão externa. O ato quando realizado por qualquer tipo de constrangimento ou interesse próprio não pode ser definido como supererrogatório. Além dessa condição, se afirma que a intenção deve ser altruísta, isto é, que o ato é concebido de modo a beneficiar outras pessoas.

Tal intenção altruísta deve estar ausente no cumprimento do dever que são às vezes realizados a despeito do fato que eles não vão beneficiar ninguém além do próprio agente. A intenção altruística não deve, entretanto, ser confundida com motivo altruísta. Enquanto a intenção forma parte da descrição do ato, o motivo é somente o sentimento que nos move a fazê-lo. (HEYD, 2009, p. 137)

Quando as intenções envolvidas visam fama, reconhecimento, dinheiro, dentre outras coisas, não podem ser caracterizadas como intenções de atos supererrogatórios porque os últimos possuem uma motivação específica que é o benefício de outrem.

Pode-se pensar que ações como ajuda a instituições carentes em troca de diminuição de impostos, doação de sangue ou órgãos ou ainda participação em pesquisas científicas com fins financeiros, porque beneficiam outras pessoas, sejam ações supererrogatórias. Por isso é

importante analisar a intenção dessas ações, que devem ser voltadas ao interesse alheio acima de seu próprio e, se não for o caso, não constituem ações supererrogatórias.

Alguém poderia objetar que a realização de tais atos poderia ser originada por acaso, sem levar em consideração a intenção boa do agente, assim como a má intenção do agente poderia gerar uma ação boa. Em ambos os casos apesar do resultado ser bom, não podemos considerar que consistam em atos supererrogatórios porque seu valor não resulta da casualidade e muito menos da conjunção acidental de uma má intenção e de um bom resultado.

Também se poderia objetar que o benefício a outrem não é uma condição essencial para a supererrogação. Se, por acaso, estivéssemos isolados da sociedade, pelo motivo que fosse, não poderíamos visar o benefício de outras pessoas. Essa objeção em específico não faz sentido porque as ações morais somente podem ser realizadas em um contexto social, no convívio com outros seres humanos, caso contrário não há moralidade.

Finalmente consideraremos a caracterização de Chisholm. Ele observa que há circunstâncias nas quais alguém poderia dizer:

“Você deve fazê-lo, embora você não esteja sob obrigação de fazê-lo”, a qual pode ser contrastada com:

- (2) “Você deve, mas você não tem que ...”, ou ainda
- (3) “Certamente você pode, mas você realmente não deve”.

Essas formulações expressam relações entre ações mais impositivas e menos impositivas. Por exemplo, na formulação (1) “deve” é mais autoritário que “estar sob obrigação”, bem como, na formulação (2) o comando autoritário torna-se: “você tem”. Esse panorama é delineado para tratar dos atos supererrogatórios segundo os quais você deve realizar algo, mas você não tem que realizar algo. Nessa categoria estão incluídos atos de bondade e pequenos favores como as ações mais beneficentes e são caracterizadas como ações de “bem fazer não obrigatório” (CHISHOLM, 1964, p.152).

A Lógica Deontica, em particular as modalidades deonticas, parece não dar conta de tais atos. Para tentar solucionar a questão

Chisholm introduz a abreviação “q é permitido”, isto é, “Pq” significa:  $\sim O \sim q$ . Onde q refere-se a uma situação ou estado de coisas o qual é permitido desde que seja falso que não-q deva existir. “É permitido que S faça q” agora se torna “PAq”; “é permitido que S se abstenha de fazer q (é falso que S deva fazer q)” se torna “P~Aq” (CHISHOLM, 1964, p.153). Desse modo podemos distinguir a ação (“Aq”) de seu objeto (“q”) e, além disso, distinguir entre dizer que uma ação deve ser realizada e dizer que seu objeto existe. Dessa explicação Chisholm afirma que podemos dizer que um ato de supererogação - um ato de bem fazer não obrigatório - é um ato que não precisa ser realizado embora seu objeto deva existir. Entretanto tais atos somente encontrariam lugar numa Ética latitudinária, ou seja, numa ética mais ampla do que aquelas teorias tradicionais que conhecemos.

Em suma, os autores apresentados aqui procuram esclarecer o que podemos entender por supererogação, o que ocorre basicamente por duas vias: uma abordagem mais ampla como a de Attfield, Mellem e Chisholm e uma abordagem mais estrita como a de Heyd. O maior benefício de uma abordagem ampla é não restringir demais o âmbito do que pode ser classificado por supererrogatório, contudo corre-se o risco de aceitarmos mais do que é apropriado e acabarmos por banalizar tais ações. Em contrapartida, Heyd apresenta uma caracterização estrita das ações supererrogatórias que possui o mérito de estabelecer fronteiras determinadas, porém talvez muito determinadas, tornando os atos supererrogatórios inatingíveis.

## REFERÊNCIAS

ATTFIELD, Robin. Supererogation and Double Standarts. *Mind*, New Series, Vol.88, N°.352 (Oct.,1979), pp. 481-499. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/2253449>> Acesso em: 02/08/2012.

BRUM, Eliane. Missão Ebola: “Me reinventei a marretadas”. *Época*, Nov., 2012. Disponível em:

<<http://revistaepoca.globo.com/Sociedade/eliane-brum/noticia/2012/11/misao-ebola-me-reinventei-marretadas.html>>

Acesso em: 19/10/2014.

CHISHOLM, Roderick M. The Ethics of Requirement. *American Philosophical Quarterly*, Vol. 1, No. 2 (Apr., 1964), pp. 147 – 153. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/20009130>> Acesso em: 07/01/2013.

ESTEVEZ, Julio. Kant, Santos e Heróis. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 35, n. 113, 2008. Disponível em: <<http://www.fage.edu/periodicos/index.PHP/sintese/.../19>> Acesso em: 08/04/2013.

HEYD, David. *Supererogation*. New York: Cambridge University Press, 2009. 191 p.

MELLEMA, Gregory. *Beyond the call of duty: supererogation, obligation, and offence*. Albany: State University of New York Press, 1991. 226 p.

URMSON, J.O. Saints and Heroes. In: MELDEN, A.I. (Ed.) *Essays in Moral Philosophy*. Seattle and London: University of Washington Press, 1958. pp 198-216.

# O reconhecimento na contemporaneidade: o debate entre Axel Honneth e Charles Taylor

**José Aldo Camurça de Araújo Neto**

*Universidade Estadual do Ceará*

## 1. INTRODUÇÃO

A palavra reconhecimento adquire uma relevância significativa na contemporaneidade. Tal afirmativa é verdadeira, ao se perceber que a filosofia política vem assistindo, nos últimos anos, a um acirrado debate em torno desse conceito. Não apenas a filosofia, mas as democracias do ocidente trabalham esse assunto de forma a incluir as minorias em políticas públicas de ascensão social. Um crescente número de autores, de diversas áreas científicas, debruça-se sobre o tema. Autores do nível de Axel Honneth, atual diretor do Instituto de Pesquisa Social e Crítica de Frankfurt, e Charles Taylor são dois exemplos interessantes desta discussão.

Nestes dois representantes do pensamento contemporâneo, a categoria reconhecimento é utilizada com o seguinte objetivo: recuperar a filosofia hegeliana, em seus escritos juvenis, segundo um registro não metafísico e aberto à investigação empírica. Porém, esse caminho investigativo é trilhado por caminhos distintos. Em outras palavras, Honneth e Taylor, cada um a sua maneira, possuem concepções distintas sobre o termo reconhecimento. A partir destas duas visões é que o presente trabalho vai se concentrar.

Dito de outro modo, o artigo tem como objetivo central mostrar as contribuições de Axel Honneth e Charles Taylor acerca da catego-

ria reconhecimento no mundo atual. A configuração política das últimas décadas tem apresentado novos desafios à reflexão nas ciências. Mais especificamente, a perda significativa da importância das contradições sociais que marcou o século passado. A questão das formas de reivindicações políticas relativamente independentes das questões distributivas econômicas têm assumido um lugar importante em todo o Ocidente, seja no centro seja na periferia do sistema. Como articular as formas de luta por igualdade econômica com as lutas por reconhecimento de diferenças culturais, de orientação sexual, de gênero ou de raça? Como podemos compreender a especificidade das lutas políticas contemporâneas? Honneth e Taylor tentam examinar o alcance e a aplicabilidade dessa ideia de reconhecimento a partir de uma sociedade complexa e múltipla que emerge tais questionamentos.

## 2. O RECONHECIMENTO EM AXEL HONNETH A PARTIR DOS ESCRITOS JUVENIS DE HEGEL

Honneth reconhece a profundidade e a fecundidade do projeto hegeliano de construção da teoria da intersubjetividade e também seus conceitos de reconhecimento e eticidade. Porém, não concorda com os rumos tomados pela filosofia de Hegel quando assume um modelo de filosofia da consciência na *Fenomenologia do Espírito*. Essa postura crítica pode ser explicada da seguinte maneira: ele se coloca simpático ao projeto, mas crítico quanto à realização.

Mesmo assim, o projeto hegeliano da intersubjetividade – inserido no contexto maior, qual seja, na efetivação da ideia de liberdade – passa por algumas etapas. Nos escritos juvenis de Hegel, por exemplo, o conceito de reconhecimento é usado com o objetivo de inverter o modelo hobbesiano de luta social. Para Hobbes, o comportamento social e individual pode ser reduzido a imperativos de poder. Tais poderes definem o homem como um animal que busca a autopreservação e autoproteção, tendo como possibilidade o aumento do poder relativo em desfavor do outro (HOBBS, 1974, p. 79-80).

Segundo o jovem Hegel, as esferas sociais não são definidas como espaços de luta pela integridade física dos sujeitos. Ao contrário, elas são na verdade os espaços da eticidade (*Sittlichkeit*), onde relações

e práticas intersubjetivas dão-se além do poder estatal ou convicção moral, individual<sup>1</sup>. Desse modo, a camada social proporciona a chance dos sujeitos se auto-reconhecerem tanto nas potencialidades quanto nas capacidades.

Com efeito, a possibilidade dos sujeitos de estarem em comunhão, reconhecendo o outro na sua singularidade e originalidade estimula novas lutas de reconhecimento. Além disso, o surgimento de uma nova etapa de reconhecimento social capacita o indivíduo em apreender novas dimensões de sua própria identidade. Para o jovem Hegel, toda identidade se constrói num ambiente de diálogo e este ambiente preexiste a qualquer prática social ou política. Esse contexto originário, preexistente, é tido como um pano de fundo ético onde existe uma espécie de aceitação intersubjetiva, ou seja, uma forma de reconhecimento anterior a toda formação dos sujeitos.

Tal reconhecimento preexistente pressupõe a existência de direitos que, no entanto, não estão explicitados e, muito menos, conscientes. Cabe ao contrato, portanto, o restabelecimento consciente e explícito daqueles direitos anteriores, isto é, o contrato é a realização, a efetivação, de direitos que já existiam. O contrato não cria direitos, ele os restabelece. Nesse aspecto, a luta social não é uma luta pelo poder, mas uma luta pelo reconhecimento. O contrato configura-se como uma luta por reconhecimento que não se constitui em autopreservação física somente. Ao contrário, é um embate que gera e desenvolve diferentes dimensões de subjetividade humana, tendo no conflito o cerne central da sociedade.

Por esse motivo, tanto a noção de contrato como as teorias contratualistas são duramente criticadas por Hegel. Em primeiro lugar, o contrato evidencia a existência de um atomismo que isola os indivíduos tornando-os independentes uns dos outros. Em segundo lugar, as teorias contratualistas não superam a perspectiva subjetivista tornando suas explicações parciais, incompletas.

---

<sup>1</sup> A eticidade em Hegel reúne os aspectos individual e coletivo num só conceito. Nesse sentido, o indivíduo em seu ser e no seu agir empírico pertence ao espírito universal (HEGEL, 1991, p. 54). Este espírito universal Hegel denomina de povo. É nele "que está posta a relação de uma multidão de indivíduos. Não é uma multidão sem relação, nem uma simples pluralidade. Ele é a singularidade absoluta." (HEGEL, 1991, p. 54-55).

Para Hegel, resulta daí a consequência de que, no direito natural moderno, uma “comunidade dos homens” só pode ser pensada segundo o modelo abstrato dos “muitos associados”, isto é, uma concatenação de sujeitos individuais isolados, mas não segundo o modelo de uma unidade ética de uma unidade ética de todos. (HONNETH, 2003, p. 39-40).

A partir da citação anterior, percebe-se a incapacidade do contratualismo de explicar a intersubjetividade (e até mesmo a subjetividade) no Estado. Isso ocorre pelo fato de que o Estado exige do indivíduo o sacrifício de sua própria vida em benefício da preservação e do desenvolvimento do Todo<sup>2</sup>. Logo, o indivíduo não participa do Estado por livre opção; ele é coagido de forma arbitrária, impositiva a participar. Desse modo, a relação entre os dois é, portanto, de outra natureza: “substantiva e não formal, efetiva e não optativa.” (BRANDÃO, 2006, p. 107).

Portanto, a partir desta contextualização do papel do reconhecimento, na filosofia hegeliana, Axel Honneth desenvolve a sua teoria crítica. Nela, o reconhecimento é alcançado pelos indivíduos através da luta, do conflito. Só assim, os homens podem atingir, na visão de Honneth, ao amor, ao direito e a dignidade.

### 3. ETAPAS DE AFIRMAÇÃO E DE NEGAÇÃO DA CATEGORIA RECONHECIMENTO EM AXEL HONNETH

Buscando construir uma teoria social de caráter normativo, Honneth parte da proposição de que o conflito é intrínseco tanto à formação da intersubjetividade como dos próprios sujeitos. Ele destaca que tal conflito não é conduzido apenas pela lógica da autoconservação dos indivíduos, como pensava Hobbes, por exemplo. Trata-se, sobretudo, de uma luta moral, visto que a organização da sociedade é pautada por obrigações intersubjetivas. Nesse sentido, o autor adota a premissa de Hegel, para quem a luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco

---

<sup>2</sup> A partir da crítica aos contratualistas, Hegel propõe a construção de um Estado, baseado em princípios éticos, nos moldes da *polis* grega. O que o atrai para essa proposta é o fato de enxergar no modelo da cidade grega o reconhecimento dos costumes, como expressão própria e particular de cada cidade. Numa palavra, cada cidade expressa a efetivação da ideia de totalidade ética. (HEGEL, 1991, p.53)

de suas identidades gera “uma pressão intrassocial para o estabelecimento prático e político das instituições garantidoras de liberdade.” (HONNETH, 2003, p. 29).

A ideia hegeliana é a de que os indivíduos inserem-se nos diversos embates através dos quais não apenas constroem uma imagem coerente de si mesmos, mas também possibilitam a instauração de um processo em que as relações éticas da sociedade seriam liberadas de unilaterizações e particularismos. Esses embates dar-se-iam, na visão de Hegel, nos âmbitos da 1) família; 2) direito (identificado com a sociedade civil) e 3) Eticidade (representada pelo Estado, que é definido por Hegel como o espírito do povo).

Honneth reatualiza o termo reconhecimento, utilizado pelo jovem Hegel nos escritos de Jena, por meio da psicologia social de Georg H. Mead (1863-1931). Assim como Hegel, o psicólogo norte-americano defende a gênese social da identidade e vê a evolução moral da sociedade na luta por reconhecimento. Mead aprofunda o olhar intersubjetivista, defendendo a existência de um diálogo interno (ora entre impulsos individuais, ora pela cultura internalizada), e investiga a importância das normas morais nas relações humanas. A partir desse *insight*, Honneth sistematiza uma teoria do reconhecimento.

São as lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco, aquilo por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente gerida das sociedades. (HONNETH, 2003, p. 156).

Ele reatualiza os argumentos de Hegel e de Mead, extraindo deles três princípios integradores: 1) As ligações emotivas fortes; 2) A adjudicação de direitos e 3) A orientação por valores.

As interações emotivas se concretizam por meio da intersubjetividade amorosa e são as mais importantes para a estruturação da personalidade dos sujeitos. Apoiando-se na psicanálise de Donald Winnicott (1896-1971), Honneth analisa as relações entre mãe e filho, indicando que tais contatos passam por uma transformação que vai da fusão completa à dependência relativa. Nessa dinâmica conflitiva, um aprende com o outro a se diferenciarem e verem-se como autônomos: ainda que

dependentes, eles podem sobreviver sozinhos. Disso advém a possibilidade da autoconfiança. Para Honneth, em cada relação amorosa se atualiza o jogo dependência/autonomia oriundo dessa fusão originária, dele dependendo a confiança básica do sujeito em si mesmo e no mundo.

A adjudicação de direito, por sua vez, pauta-se pelo princípio moral universalista construído na modernidade. O sistema jurídico deve expressar interesses universalizáveis de todos os membros da sociedade, não admitindo privilégios e gradações. Por meio do direito, os sujeitos reconhecem-se reciprocamente como seres humanos dotados de igualdade, que partilham as propriedades para a participação em uma formação discursiva da vontade. Nesse sentido, as relações jurídicas geram autorrespeito: “consciência de poder se respeitar a si próprio, porque ele merece o respeito de todos os outros” (HONNETH, 2003, p. 195).

A terceira e última dimensão do reconhecimento dá-se no domínio das relações de solidariedade, que propiciam algo além de um respeito universal. Para o autor, é no interior de uma comunidade de valores, com seus quadros partilhados de significação, que os sujeitos podem encontrar a valorização de suas idiossincrasias. E vários conflitos buscam, exatamente, a reconfiguração de tais quadros dada a revisibilidade destes.

Nas sociedades modernas, as relações de estima social estão sujeitas a uma luta permanente na qual os diversos grupos procuram elevar, com os meios da força simbólica e em referência às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas à sua forma de vida. (HONNETH, 2003, p. 207).

Por outro lado, os momentos de negação da categoria reconhecimento são ainda bem emblemáticos na teoria do autor. Após a análise dos momentos de afirmação, Honneth inverte a lógica apontando para as instâncias negativas do reconhecimento. Instâncias essas que impedem o desenvolvimento individual, sócio-político do ser humano. O autor aponta três tipos que são:

1. Aquelas que afetam a integridade corporal dos sujeitos e, assim, sua autoconfiança básica;
2. A denegação de direitos, que destrói a possibilidade do autorrespeito, à medida que inflige ao sujeito o sentimento de não possuir o status de igualdade e

3. A referência negativa ao valor de certos indivíduos e grupos, que afeta a autoestima dos sujeitos.

No primeiro tipo, exemplificado pelo estupro e pela tortura, a pessoa vê-se privada da oportunidade de dispor livremente do seu corpo, experimentando não apenas dor física, mas o sentimento de estar indefesa e à disposição de outro sujeito, o que compromete inclusive seu senso de realidade. É a forma de desrespeito que têm os impactos mais profundos sobre a pessoa, abalando a autoconfiança que ela conquistou gradualmente através da experiência, na infância, de poder coordenar seu corpo autonomamente.

No segundo tipo, cuja manifestação radical é a escravidão, a pessoa sofre uma negação ou privação de seus direitos como membro igual da comunidade, comprometendo seu autorrespeito. Dito de outro modo, sua habilidade de relacionar-se consigo como um parceiro de interação com iguais direitos em relação aos demais fica prejudicado.

Por fim, o terceiro tipo é a humilhação ou desvalorização de estilos de vida individuais ou coletivos. Nela, o sujeito deixa de participar de relacionamentos intersubjetivos que abalam, portanto, sua autoestima. Nesse sentido, a capacidade individual de ver-se a si mesmo como possuidor de traços e habilidades características que sejam merecedoras de estima são cortados, eliminados nesse processo.

Para Honneth, todas essas formas de desrespeito e degradação impedem a realização do indivíduo em sua integridade, totalidade. Mas, se, por um lado, o rebaixamento e a humilhação ameaçam identidades, por outro, eles estão na própria base da constituição de lutas por reconhecimento. O autor procura justificar por que a experiência do desrespeito pode representar uma força motriz no processo do desenvolvimento em sociedade. O desrespeito pode tornar-se impulso motivacional para lutas sociais, à medida que torna evidente que outros atores sociais impedem a realização daquilo que se entende por bem viver.

#### **4. O MULTICULTURALISMO NA FILOSOFIA POLÍTICA DE CHARLES TAYLOR**

A questão do multiculturalismo e das políticas de reconhecimento são temáticas extremamente importantes para as democracias oci-

dentais. Entretanto, antes de trabalhar mais profundamente a conexão entre tais pontos é importante esclarecer o que venha a ser o multiculturalismo. Tal noção é hoje cada vez mais utilizada não somente nos meios acadêmicos e políticos como no cotidiano por uma gama variada de pessoas, estando seu significado associado a diversos sentidos, o que faz com que esta proliferação do termo não contribua para estabilizar ou esclarecer seu significado (HALL, 2003, p. 51).

Neste sentido, são possíveis diversas leituras do termo já que associado a contextos específicos e diferenciados de variados Estados Nacionais. Entretanto, via de regra, a noção de multiculturalismo vem sendo entendida em dois principais sentidos: como um fato social e como uma teoria (CÂMARA, 2003, p.163). Enquanto fato, o multiculturalismo diz respeito à convivência de grupos distintos culturalmente num mesmo espaço territorial, o que o torna um fenômeno antigo e que atinge a quase todas as sociedades contemporâneas em virtude das migrações, tanto no nível dos Estados nacionais como no nível global (CORTINA, 2002, s/p.).

Já enquanto teoria de caráter normativo, ela se apresenta como proposta de solução para os problemas provenientes da convivência entre as pessoas e os diferentes grupos culturais que buscam na coexistência conjunta, manter suas pautas culturais e sociais num mesmo território. Relacionado a este segundo sentido é que o multiculturalismo vem ganhando espaço, especialmente nas áreas de filosofia, teoria política e nas ciências sociais ao longo das últimas décadas, pois busca efetivar estratégias de resolução dos inúmeros conflitos etnoculturais surgidos que apontam pela necessidade de reconhecimento público das minorias discriminadas existentes nos limites territoriais dos Estados.

Por tal motivo, é que se encontra uma variedade de modelos ou projetos multiculturais de cunho político-teórico, realizados tanto por setores conservadores como pelos mais progressistas. Todavia, a resposta para o gerenciamento das demandas culturais e da busca pela integração defendida neste trabalho, parte no caminho contrário às práticas assimilacionistas, segregadoras e até mesmo genocidas postas em prática por Estados nacionais. Assim, é dentro de uma perspectiva democrática e progressiva que se insere o trabalho desenvolvido pelo presente autor que é adepto da corrente filosófica da Teoria da Justiça.

Esta vertente trata de formular e justificar ideais de justiça, em especial, de justiça distributiva, dentro de um contexto plural do mundo moderno em busca dos ideais democráticos (CITTADINO, 1999, p.2).

É justamente dentre de uma das várias linhas que compõem este debate, tais como os liberais<sup>3</sup> (John Rawls), comunitários (Michel Walzer) e críticos deliberativos<sup>4</sup> (Jürgen Habermas), que se encontra a resposta comunitária de Charles Taylor à questão multicultural. Resalta-se que o comunitarismo, que também é formado por uma variada gama de autores que apresentam interpretações e posturas diferenciadas a respeito do tema, visa colocar em xeque a pressuposição de um sujeito universal e não situado historicamente, enfatizando, assim, a multiplicidade de identidades sociais e culturais étnicas presentes nas sociedades contemporâneas e concebendo a justiça como a virtude na aplicação de regras conforme as especificidades de cada meio ou ambiente social. (CITTADINO, 1999, p. 18-19).

Assim, dentro desta lógica é que Charles Taylor em sua obra *O multiculturalismo e a política do reconhecimento* (1993) parte na defesa do contexto multicultural, associado à necessidade de uma política legítima de reconhecimento público das diferenças, por parte das instituições públicas, justificando desta forma a defesa da sobrevivência das comunidades culturais presentes nas sociedades multiculturais por estarem vinculadas à formação das identidades humanas, bem como à concessão de direitos especiais aos grupos culturais específicos. Diante disto, subjaz uma noção de cidadania que prima pelo bem estar dos diferentes grupos, diante da conjugação dos direitos fundamentais, que

---

<sup>3</sup> **Liberalismo:** É uma corrente pertencente à Filosofia Política que trata de “questões como as relativas à efetividade e ao reconhecimento dos direito civis dentro da tradição kantiana, vendo a sociedade como uma combinação da afirmação de identidades e da eclosão de conflitos entre distintas concepções individuais acerca do bem e da vida digna.” (CITTADINO, 1999, p.18-19).

<sup>4</sup> **Críticos Deliberativos:** Para esta corrente da Filosofia Política, os valores normativos modernos só podem ser compreendidos por meio de leituras intersubjetivas, o princípio do universalismo moral foi encarnado de modo imperfeito nas instituições do Estado constitucional, tendo definhado a ponto de não ser mais do que uma simples palavra, só a razão comunicativa possibilita “acordos sem constrangimentos” em condições de se irradiar para toda a sociedade, e a diversidade das concepções individuais a respeito da vida digna, apregoada pelos liberais, e a multiplicidade de formas específicas de vida que compartilham valores, costumes e tradições, enfatizada pelas comunitários, estão presentes nas democracias contemporâneas, não havendo como optar por uma em detrimento da outra.” (CITTADINO, 1999, p. 19).

apresentam caráter individual com os direitos de caráter coletivo que levam em conta as particularidades culturais dos grupos, sendo ambos exercidos dentro dos limites territoriais e ideológicos do Estado.

## 5. A QUESTÃO DA IDENTIDADE E RECONHECIMENTO NA FILOSOFIA POLÍTICA DE CHARLES TAYLOR

Charles Taylor (1993, p. 43-44) inicia suas considerações com a discussão e o incentivo das possibilidades e formas de realização das políticas públicas que almejem o reconhecimento das diferenças existentes entre os indivíduos e os grupos culturais minoritários presentes nas sociedades. Para isso, começa a analisar os processos de identidades, vinculando a necessidade e exigência de reconhecimento para com as identidades, uma vez que estas são moldadas a partir do reconhecimento, ou por ausência dele, ou ainda por um falso reconhecimento por parte de terceiros, o que pode acarretar ao indivíduo e ao grupo danos, já que isto pode levar alguém a um falso, deformado e reduzido modo de ser. Diante disso, a questão do reconhecimento passa a ser vista como “uma necessidade humana vital,” (TAYLOR, 1993, p. 45) <sup>5</sup> já que a formação das identidades individuais e grupais está ligada diretamente a ele.

Para melhor analisar a questão da identidade, o autor passa a reconstruir seu trajeto no interior da história das sociedades ocidentais, explicitando que ela surgira diante da ocorrência de duas mudanças. A primeira está relacionada com a substituição do valor da honra até então ligada a uma sociedade hierárquica social que atrelava a identidade à posição social pela noção de dignidade, que passa a ter caráter universal e igualitário no qual todos possam compartilhar. A segunda mudança foi a que possibilitou o reconhecimento de uma nova interpretação do conceito, a partir da noção de autenticidade, que estabeleceu a ideia de “identidade individualizada, que é particularmente minha, e que eu descubro em mim mesmo” (TAYLOR, 1993, p. 47) <sup>6</sup>, caracterizando-se como uma nova forma de interioridade, na qual o interior possui respostas para seus questionamentos. Esta última mudança foi incentivada tanto por Rousseau que apresentou a questão moral

---

<sup>5</sup> “[...] és una necesidad humana vital”.

<sup>6</sup> “[...] identidad individualizada, que es particularmente mia, y que yo descubro en mí mismo”.

como atenção à voz da natureza que existe dentro de nós mesmos, o que denominou de Sentimento de Existência, como por Herder, a qual vinculou o ideal da autenticidade à ideia de que “cada um de nós têm um modo original de ser humano: cada um tem sua própria medida.” (TAYLOR, 1993, p.49)<sup>7</sup>. Este poderoso ideal moral que indica o homem a ser fiel a si mesmo ganha ainda mais relevo quando associado ao princípio da originalidade, no qual “cada uma de nossas vozes têm algo único que dizer [...]” (TAYLOR, 1993, p. 50).<sup>8</sup> Assim, o homem e sua identidade devem ser reconhecidos por suas particularidades e descobertas internamente, que nas palavras de Taylor (1993, p. 51):

Ser fiel a mim significa ser fiel a minha própria originalidade, que é algo que somente eu posso articular e descobrir. E ao articulá-la, também estou me defendendo. Estou realizando uma potencialidade que é minha propriedade. Esta é a interpretação de fundo do moderno ideal de autenticidade, e dos objetivos de auto-realização e autoplenitude que este ideal apresenta.<sup>9</sup>

Entretanto, Herder explicita que este ideal de originalidade também se aplica em relação às comunidades e não somente na relação entre indivíduos, o que leva estas comunidades a serem fiéis a si mesmas, ou seja, à sua cultura e às suas características, mesmo diante das trocas com os demais povos, o que pode refletir uma relação cultural de respeito entre elas. É justamente este ideal de autenticidade que pode se reconhecer como a ideia seminal do nacionalismo moderno (TAYLOR, 1993).

A fim de melhor entender a conexão entre identidade e reconhecimento, o autor indica que se deve levar em conta a “característica decisiva da vida humana que é o seu caráter fundamentalmente dialógico”<sup>10</sup> (TAYLOR, 1993, p.52). É a partir desta condição que o ho-

<sup>7</sup> “[...] cada uno de nosotros tiene un modo original de ser humano: cada persona tiene su propia medida”.

<sup>8</sup> “[...] cada una de nuestras voces tiene algo único que decir”.

<sup>9</sup> “Ser fiel a mí significa ser fiel a mi propia originalidad, que es algo que sólo yo puedo articular y descubrir. Y al articularla, también estoy definiéndome a mí mismo. Estoy realizando una potencialidad que es mi propiedad. Ésta es la interpretación de fondo del moderno ideal de autenticidad, y de los objetivos de autorrealización y autoplenitud en que este ideal suele presentarse.”

<sup>10</sup> “[...] rasgo decisivo de la vida humana es su carácter fundamentalmente dialógico”.

mem se transforma em agente humano pleno, capaz de compreender a si mesmo e de definir sua identidade por meio da aquisição de ricas linguagens humanas, utilizando-as para se expressar. A noção de linguagem abarca tanto as palavras como os modos de expressão com os quais o homem se define através do intercâmbio com os demais. Dessa forma, a identidade se define mediante o “diálogo com as coisas que nossos outros significantes desejam ver em nós, e às vezes em luta com elas. E ainda depois de termos deixado para trás alguns desses outros [...] e desaparecem de nossas vidas, a conversação com eles continuará em nosso interior enquanto nós vivamos”<sup>11</sup> (TAYLOR, 1993, p.53), ou seja, a descoberta da identidade ocorre mediante o diálogo em parte aberto, em parte interno com os demais (TAYLOR, 1993, p. 55).

Desta forma, Charles Taylor parte para o desenvolvimento de uma teoria dialógica de caráter intersubjetivo na qual a fundação do sujeito ocorre na interação com o outro. (SEMPRINI, 1999, p.101). É mediante esta relação entre autenticidade e originalidade num contexto dialógico que se ressalta a importância da pertença comunitária cultural para formação da identidade. Como afirma Semprini (1999, p.101-102):

A percepção que um indivíduo tem de si mesmo e de sua individualidade depende de estruturas cognitivas, esquemas corporais, afinidades comuns e outras qualificações inscritas num quadro que emerge somente no decurso de interações com os membros de seu grupo de pertença e dos outros grupos sociais. Em termos, a própria capacidade de um indivíduo de pensar como indivíduo e definir as qualificações destas individualidades é amplamente determinada por suas interações e experiências sociais [...] o self individual é construído e ativamente negociado pelo indivíduo em suas interações com o outro.

Dessa maneira, a teoria intersubjetiva do indivíduo busca reconhecer o enraizamento e a pertença na construção do eu, ou seja, da identidade, que somente toma forma no cotidiano do processo de educação e de aprendizagem, quando estes fornecem ao indivíduo um sis-

---

<sup>11</sup> “[...] diálogo con las cosas que nuestros otros significantes desean ver en nosotros, y a veces en lucha con ellas. Y aún después de que hemos dejado atrás a algunos de estos otros [...] y desaparecen de nuestras vidas, la conversación con ellos continuará en nuestro interior mientras nosotros vivamos”

tema de valores e de normas de conduta, que lhe permite compreender o mundo e sua posição no interior dele (SEMPRINI,1999).

Ressalta-se que no caminho de melhor compreender a questão moderna da identidade e sua relação com a política de reconhecimento, o autor explica que a identidade foi atrelada primeiramente à política de reconhecimento igualitário e, secundariamente, à política de reconhecimento da diferença. No primeiro caso, a identidade está relacionada com o princípio da dignidade universal igualitária, que enfatiza a dignidade igual de todos os cidadãos e estabelece a igualação dos direitos e dos títulos relacionados ao desenvolvimento da autonomia individual. Tal política propõe evitar a distinção existente entre cidadãos de primeira classe, que são possuidores de direitos civis, políticos e sócio-econômicos, com os de segunda classe, aqueles que são alijados dos direitos de cidadania.

Entretanto, isto acabou não sendo possível diante do contexto de desigualdade material, existindo a nítida diferença entre uma cidadania de primeira e segunda classe, com a proteção desta política ao primeiro tipo de cidadania, caracterizando-se como uma política cega às diferenças (TAYLOR, 1993) <sup>12</sup>. Ao que se refere à política da diferença, esta também apresenta uma base universalista, mas, diferentemente da política da dignidade universal que pretende a universalização dos direitos e garantias para todos os indivíduos, esta pugna pelo reconhecimento universal da identidade singular do indivíduo ou de um grupo que são distintos dos demais. Nas palavras do autor, a “ideia é que, precisamente, esta condição de ser distinto é a que tem passado por alto, tem sido objeto de críticas assimiladas por uma identidade dominante ou majoritária. E esta assimilação é o pecado cardinal contra o ideal da autenticidade” (TAYLOR, 1993, p. 61). <sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Como ressalta o autor, a existência de políticas de discriminação inversa, ainda que hoje estejam sob o jugo da “cegueira à diferença” tem por objetivo permitir as pessoas de grupos desfavorecidos diante das discriminações históricas obter vantagens competitivas por empregos ou lugares nas universidades. Essa política se apresenta como uma medida temporária que tente gradualmente nivelar o campo destes grupos ou pessoas aos grupos majoritários. Porém, o que vem ocorrendo de fato é que elas não dão conta em justificar algumas medidas que se pedem em nome da diferença, fazendo com que as diferenças étnicas acabem absorvidas pelo espaço dominante e homogenizador. (TAYLOR, 1993, p. 63.)

<sup>13</sup> “[...] idéia es que, precisamente, esta condición de ser distinto es la que ha pasado por alto, ha sido objeto de glosas e asimilada por una identidad dominante e mayoritaria. Y esta asimilación es el pecado cardinal contra el ideal de autenticidad.”

Neste sentido, a política da diferença vem denunciar e combater as discriminações e rechaços realizados pela política da dignidade universal (a cidadania de segunda classe), uma vez que para esta é muito difícil se incorporar à demanda das diferenças, já que exige que se dê reconhecimento e status a algo que não é universalmente compartilhado, ou seja, à identidade. Neste momento, fica clara a crítica de Taylor à noção de cidadania liberal tradicional, fundada numa política de reconhecimento que tem por base a dignidade universal, a qual concede direitos e obrigações iguais aos cidadãos para desenvolverem suas vidas, levando em conta, para isso, somente a caracterização de suas identidades nacionais e políticas, desconsiderando as demais particularidades que formam os indivíduos. E são somente estes cidadãos que têm direitos de participar da vida pública, ficando as demandas de caráter étnico-cultural relegadas à esfera privada apresentando, desta forma, uma cidadania excludente para com as diferenças dos grupos minoritários.

Entretanto, o autor lança luzes para a reformulação deste conceito de cidadania, na qual a igualdade agora passa a estar vinculada com o reconhecimento das diferenças, ou seja, de um reconhecimento igualitário pautado no respeito às diferenças identitárias. É justamente por meio desta nova interpretação de igualdade que serão valorizadas as demais particularidades que formam as identidades dos sujeitos e dos grupos passando a ser, inclusive, garantidas pelos Estados e reconhecidas na esfera pública.

Ainda no caminho da caracterização entre as duas políticas de reconhecimento, é interessante perceber que a origem da política da diferença vem justamente da política da dignidade, já que ambas reclamam pelo princípio da não discriminação, embora a política da dignidade universal seja cega aos modos em que se diferenciam os cidadãos. A política da diferença passa a redefinir a não discriminação como a exigência de um tratamento diferenciado a partir das distinções existentes entre os indivíduos. Ou seja, para esta política, não discriminar é tratar diferentemente os diferentes na qual suas especificidades sejam justamente a base de um tratamento diferencial em prol da igualdade.

Dessa maneira, as políticas da dignidade universal, quanto da política da diferença, apresentam características e fundamentos dife-

renciados que fazem divergir entre si, denotada nas instituições valorativas subjacentes a elas. Assim, mediante o conceito básico de igualdade de respeito em ambas às políticas, fica claro o conflito existente entre elas, que para a primeira política o princípio de respeito igualitário exige o tratamento às pessoas de uma forma cega à diferença, servindo de base para o respeito à ideia de que é igual em todos, recriado na outra corrente justamente que a política da diferença viola o princípio da discriminação.

Na política da diferença, o respeito vem associado à ideia de reconhecer e fomentar a particularidade, o que faz criticar a política da dignidade universal, justamente no ponto que esta nega a identidade, quando constrange as pessoas a viverem de um modo homogeneizador que não a pertence, sendo tal política fruto de uma cultura hegemônica (TAYLOR, 1993). Assim, a política da diferença defendida por Taylor vai além da mera tolerância à existência das diferenças individuais e grupais, posto que a tolerância, em última instância, apesar de compor o reconhecimento, enfatiza a ideia de concessão da existência da diferença por um outro, não tratando de solucionar os problemas provenientes das sociedades multiculturais.

Por isso o autor apenas aceita a ideia de reconhecimento que prima pelo respeito das diferenças pela via pública. Como explicam Costa e Werle, nessa relação entre as políticas de reconhecimento, a política da diferença acaba por não infringir o princípio da não discriminação que é o cerne do reconhecimento igualitário, “pois as exigências de uma política das diferenças, da qual o multiculturalismo é um exemplo, se dão de acordo com os princípios já estabelecidos na política do respeito igualitário: é uma extensão lógica da política da dignidade.” (2000, p. 94).

## 6. CONCLUSÃO

A partir dessas considerações, percebe-se a importância ter inserido neste trabalho, debate as filosofias do reconhecimento de Axel Honneth e de Charles Taylor. Nos dois autores há uma intenção clara de reatualização a filosofia hegeliana sob a ótica dos conflitos morais, políticos enfrentados pelas minorias nos Séculos XX e XXI. Dito de outro modo, as aberturas encontradas pelos autores ao modelo hege-

liano de reconhecimento, intersubjetividade permitiram que Honneth e Taylor satisfizessem as necessidades de uma teoria social crítica baseada no reconhecimento que pretende abarcar as questões atuais da filosofia política. Além dessa contribuição, cada autor, de maneira específica, contribui decisivamente para essa discussão.

Os motivos apresentados por Honneth para analisar a categoria reconhecimento são diversos. Em primeiro lugar, elucidar a relação existente entre subjetividade e intersubjetividade. Em segundo lugar, a retomada da filosofia hegeliana. E o terceiro motivo são os argumentos críticos que Honneth pretende desenvolver. Em outras palavras, construir um “arcabouço argumentativo” capaz de refutar as teses de outros autores.

Já a proposta de reconhecimento de Charles Taylor ressalta a importância fundamental da defesa pública de que a diferença deva ser regulada pelas instituições públicas. Além dessa defesa que exista também uma ação afirmativa que garanta tanto os direitos fundamentais como os direitos coletivos, para proteção dos grupos culturais. A necessidade do reconhecimento destes contextos culturais se dá em virtude de possibilitarem em seus espaços a formação das identidades individuais e grupais mediante processos dialógicos, apresentando as culturas valores por elas mesmas. Neste sentido, a tese de Taylor consiste em defender uma política de reconhecimento pautada no valor da diferença e na sua importância para constituição das identidades pessoais e grupais, além de fomentar uma ideia de igualdade que busca tratar desigualmente os desiguais em busca de uma igualdade substancial. Com isso, o autor rechaça a ideia de cidadania liberal tradicional consubstanciada somente na igualdade formal e abstrata entre os indivíduos e assume uma noção de cidadania que engloba as diferenças e é formada por direitos específicos.

Evidentemente que as propostas dos dois autores podem, de primeiro momento, transparecer serem ousadas ou ainda impossíveis de efetivação na realidade. Tais desconfianças são oriundas pelo fato de nossas sociedades serem plurais, diversificadas de objetivos e de propósitos.

Segundo Chambers, apesar da perspectiva de Honneth querer ser “mais prática”, “historicamente situada”, embora busque caracterizar

a injustiça e o conflito de modo mais concreto, as implicações políticas da *teoria do reconhecimento* não são muito claras – no sentido de dizer “o que deve ser feito?” – e, nesse sentido, Honneth não seria “mais político” que Habermas<sup>14</sup> (CHAMBERS, 2004, p.238). Essa crítica à “insuficiência política” da teoria do reconhecimento não atinge apenas a Honneth. Taylor também sofre dessa desconfiança em sua teoria.

Ao ler o argumento do autor canadense, Susan Wolf (1999) defende a tese de que a afirmação de Taylor - de que o reconhecimento exige que se conceda a todas as culturas a presunção de que uma vez que tenham animado a sociedade durante algum período considerável, elas tenham algo de importante a dizer a todos os seres humanos - é enganosa. Isto porque, para a autora, os graves danos que perpetua a falta de reconhecimento não têm quase nada a ver com a questão de si a pessoa ou a cultura que não é reconhecida tem algo importante a dizer ou não às pessoas. Por isso, o modo de se remediar a falta de reconhecimento não depende da suposição de que uma cultura em particular possua um valor distinto para quem esta fora dela, mas sim consiste em afirmar que as variadas culturas representam parte da cultura de alguns dos grupos sociais heterogêneos.

Mesmo com as críticas dos autores, algo não pode ser negado: Axel Honneth e Charles Taylor possuem contribuições decisivas, gigantescas para o debate atual sobre o reconhecimento. Além de contribuir, reforçam a necessidade de que as democracias ocidentais vejam o problema das minorias não como algo a parte da sociedade, mas que possam participar nas esferas públicas de participação popular.

## REFERÊNCIAS

CÁMARA, I. S. *Integración o Multiculturalismo, Persona y Derecho*, n. 49, Navarra: Universidad de Navarra, 2003, p.163-183.

---

<sup>14</sup> Essa hipótese é corroborada pela ordem cronológica das publicações envolvidas. É preciso notar que o argumento de Honneth sobre o déficit sociológico de Habermas aparece na obra sobre a crítica do poder (de 1985), e sua contraproposta aparece na obra sobre o reconhecimento, de 1992. O problema – e isso reforça a hipótese de que Honneth tem um déficit de argumentos políticos habermasianos – é que estas duas obras, centrais na crítica à Habermas, não tomam como ponto de partida a postura política madura de Habermas formulada e publicada na obra *sobre direito e democracia*, em 1992.

CASHMORE, E. *Verbete: Integração. Dicionário de relações étnicas e raciais*, Tradução de Dinah

Klevej. São Paulo: Summus, 2000, p. 271-273.

CHAMBERS, S. "The politics of Critical Theory". In: RUSH, F. *The Cambridge Companion to Critical Theory*. 2004, p. 219-247.

CITTADINO, G. *Pluralismo, direito e justiça distributiva: elementos da filosofia constitucional contemporânea*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 1999.

CORTINA, A. *Ciudadanía Intercultural*, [s/p.]. CONILL, J. (Coord.). *Glosario para una sociedad*

*Intercultural*. Valencia: Bancaja, 2002.

COLOZZI, I. *Ciudadania e bien común en la sociedad multiétnica y multicultural*. *Persona y Derecho*, Pamplona, n. 49, 2003, p.185-201.

COSTA, S.; WERLE, D. L. Reconhecer as diferenças: liberais, comunitários e as relações raciais no Brasil. In: SCHERER WARREN, I. et al. *Ciudadania e multiculturalismo: a teoria social no Brasil contemporâneo*. Florianópolis/Lisboa: Editora da UFSC/Socius, 2000, p. 82-116.

HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Tradução: Adellaine La Guardia Resende [et al]. Belo Horizonte: Ed. UFMG, Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HEGEL, G.W. F - *O Sistema da vida ética*. Lisboa: Edições 70, 1991.

HOBBS, T. - *O Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz N. da Silva, 2ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979, (coleção Os Pensadores).

HONNETH, A. - *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad: Luis Repa. São Paulo: Ed.34, 2003.

\_\_\_\_\_. - "The social dynamics of disrespect: situating critical theory today". In: DEWS, P. *Habermas: a critical reader*. Blackwell, 1999, p. 320-337.

\_\_\_\_\_. - "The other of justice: Habermas and the ethical challenge of postmodernism". In: WHITE, S. *The Cambridge companion to Habermas*. Cambridge Univ. Press, 1995, p. 289-323.

\_\_\_\_\_. - *Kampf um Anerkennung*. Suhrkamp, 1992.

\_\_\_\_\_. - *Kritik der Macht*. Suhrkamp, 1985.

SEMPRINI, A. *Multiculturalismo*. Tradução de Laureano Pelegrin. Bauru: EDUSC, 1999.

TAYLOR, C. La política del reconocimiento. In: TAYLOR, C. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Tradução de Mónica Utrilla de Neira. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 43-107.

\_\_\_\_\_ – The politics of recognition. In: GUTMANN, A (Ed). *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. Princeton: University Press, 1994, p. 25-73.

\_\_\_\_\_ – *A política do reconhecimento*. In: TAYLOR, C. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.

WALZER, M. Comentario. In: TAYLOR, C. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Tradução de Mónica Utrilla de Neira. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 139-140.

WERLE, D. L. *Lutas por reconhecimento e justificação da normatividade. (Rawls, Taylor e Habermas)*. Tese apresentada no Departamento de Filosofia da USP para a obtenção do título de Doutor. São Paulo, 2004.

WERLE, D. L e MELO, R. S. “Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth”. In: NOBRE, M. (Org). *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas, SP: Papyrus, 2008, p.183-198.

\_\_\_\_\_ - “Teoria Crítica, teorias da justiça e a ‘reatualização’ de Hegel”. In: HONNETH, A. *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

WOLF, S. Comentario. In: TAYLOR, C. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 109-122.