

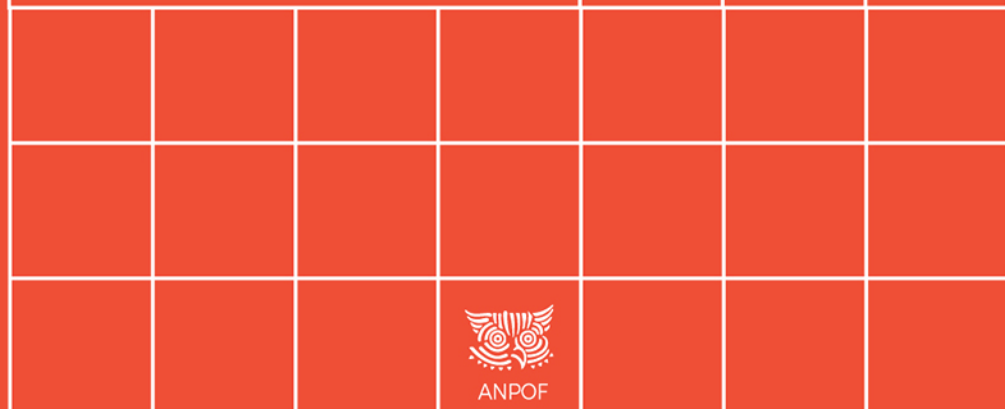
COLEÇÃO
ANPOF
XVII
ENCONTRO



FILOSOFIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA

ORGANIZAÇÃO

Adriano Correia, Maria Cristina Müller e Daniel Nascimento



ANPOF

ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2017-2018

Adriano Correia Silva (UFG)
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)
Suzana de Castro (UFRJ)
Agnaldo Portugal (UNB)
Noéli Ramme (UERJ)
Luiz Felipe Sahd (UFC)
Cintia Vieira da Silva (UFOP)
Monica Layola Stival (UFSCAR)
Jorge Viesenteiner (UFES)
Eder Soares Santos (UEL)

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)

Produção

Samarone Oliveira

Editor da coleção ANPOF XVII Encontro

Adriano Correia

Diagramação e produção gráfica

Maria Zélia Firmino de Sá

Capa

Philippe Albuquerque

COLEÇÃO ANPOF XVII ENCONTRO

Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

André Leclerc (UnB)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
Antonio Glaudenir Brasil Maia (UECE/UVA)
Arthur Araujo (UFES)
Carlos Tourinho (UFF)
Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)
César Augusto Battisti (UNIOESTE)
Christian Hamm (UFSM)
Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)
Cláudia Drucker (UFSC)
Cláudio R. C. Leivas (UFPel)
Daniel Lins (UFC/UECE)
Daniel Omar Perez (UNICAMP)
Daniel Pansarelli (UFABC)
Dennys Garcia Xavier (UFU)
Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)
Dirk Greimann (UFF)
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)
Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)
Felipe de Matos Müller (PUCRS)
Flávia Roberta Benevenuto de Souza (UFAL)
Flavio Williges (UFSM)
Francisco Valdério (UEMA)
Gisele Amaral (UFRN)
Guilherme Castelo Branco (UFRJ)
Jacira de Freitas (UNIFESP)
Jairo Dias Carvalho (UFU)
Jelson Oliveira (PUCPR)
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lívia Mara Guimarães (UFMG)
Lucas Angioni (UNICAMP)
Luciano Carlos Utteiche (UNIOESTE)
Luís César Guimarães Oliva (USP)
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)

Luiz Rohden (UNISINOS)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)
Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)
Maria Aparecida Montenegro (UFC)
Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)
Maria Cristina Müller (UEL)
Mariana de Toledo Barbosa
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Nilo Ribeiro Junior (FAJE)
Noeli Dutra Rossatto (UFSM)
Paulo Ghiraldelli Jr (UFRRJ)
Pedro Duarte de Andrade (PUC-Rio)
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)
Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Ricardo Tassinari (UNESP)
Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Rodrigo Guimarães Nunes (PUC-Rio)
Samuel Simon (UnB)
Silene Torres Marques (UFSCar)
Silvio Ricardo Gomes Carneiro (UFABC)
Sofia Inês Albornoz Stein (UNISINOS)
Sônia Campaner Miguel Ferrari (PUC-SP)
Susana de Castro (UFRJ)
Thadeu Weber (PUCRS)
Vilmar Debona (UFSM)
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F487 Filosofia política contemporânea / Organizadores Adriano
Correia, Daniel Nascimento, Maria Cristina Müller. São
Paulo : ANPOF, 2017.
330 p. – (Coleção XVII Encontro ANPOF)

Bibliografia
ISBN 978-85-88072-44-2

1. Filosofia política 2. Ciência política - Filosofia I.
Correia, Adriano (Org.) II. Nascimento, Daniel (Org.) III.
Müller, Maria Cristina (Org.) IV. Associação Nacional de Pós-
Graduação em Filosofia V. Série

CDD 100

APRESENTAÇÃO DA COLEÇÃO XVII ENCONTRO NACIONAL DE FILOSOFIA DA ANPOF

O XVII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, ocorrido em Aracaju, na Universidade Federal de Sergipe, de 17 a 21 de outubro, reuniu parte significativa da comunidade acadêmica brasileira da área de filosofia, como já é tradição nos encontros promovidos pela ANPOF desde 1984, em Diamantina/MG. Tivemos mais de 2 mil apresentações e a participação massiva de docentes e discentes de todas as partes do país. O evento, que se amplia a cada edição, refletindo a expansão e a consolidação nacional da nossa área, é oportunidade única para a divulgação e a discussão de nossas pesquisas, mas também para o debate e o intercâmbio de opiniões sobre temas relevantes para nossa comunidade acadêmica e a consolidação de redes de pesquisa.

Desde 2013 a ANPOF vem publicando parte dos textos apresentados no evento, nos Grupos de Trabalho e nas Sessões Temáticas visando registrar as atividades do evento, dar visibilidade a nossa produção e fomentar o diálogo entre as pesquisas na área. Nesta edição do evento contamos com pouco mais de seiscentos textos aprovados dentre os efetivamente apresentados e submetidos para avaliação dos Grupos de Trabalho e das Coordenações dos Programas de Pós-graduação.

Após o processo de avaliação dos trabalhos submetidos foi concedido aos autores um prazo de um mês para que revisassem seus próprios textos, uma vez que os autores respondem pela versão final do seu texto. Foi feita uma revisão geral nos livros, mas com foco antes de tudo na diagramação e na padronização da apresentação dos textos, de modo que apenas ocasionalmente foram corrigidos erros evidentes, principalmente de digitação. O processo de edição dos livros durou o tempo compatível com a magnitude do material e a estrutura da ANPOF. Os 22 volumes resultantes foram agrupados por afinidade temática, tanto quando possível, e sempre com a anuência dos coordenadores de GTs.

A edição deste material não teria sido possível sem a colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-graduação e Coordenadores de GTs, aos quais agradecemos profundamente. A reunião dos textos e a solução dos vá-

rios problemas ao longo do processo não seriam possíveis sem a contribuição competente e inestimável de Samarone Oliveira, da secretaria da ANPOF. A comunidade da filosofia no Brasil se reunirá novamente em 2018 em Vitória, por ocasião do XVIII Encontro Nacional de Filosofia. Uma boa leitura e até lá.

Diretoria da ANPOF

Títulos da Coleção ANPOF XVII Encontro

Ceticismo, Dialética e Filosofia Contemporânea

Deleuze, Desconstrução e Alteridade

Estética

Ética, Política, Religião

Fenomenologia e Hermenêutica

Filosofar e Ensinar a Filosofar

Filosofia Antiga

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia da Natureza, da Ciência, da Tecnologia e da Técnica

Filosofia do Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Hegel e Schopenhauer

Heidegger, Jonas, Levinas

Justiça e Direito

Kant

Marxismo e Teoria Crítica

Nietzsche

Pragmatismo, Filosofia da Mente e Filosofia da Neurociência

Psicanálise e Gênero

Sumário

Natureza e História em Hannah Arendt <i>Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO/UFRN)</i>	10
Espaço da aparência: a preservação do mundo comum <i>Maria Cristina Müller (UEL)</i>	27
A “Dignidade Humana”: Arendt contra Kant? <i>Sônia Maria Schio (UFPEL)</i>	39
Considerações arendtianas acerca da fundação do corpo político e do tesouro perdido das revoluções <i>José Luiz de Oliveira (UFSJ)</i>	49
Possibilidade de espaços de liberdade na sociedade de massas <i>Nathalia Rodrigues da Costa (UNICAMP)</i>	67
O terror enquanto categoria (anti) política: exemplificações <i>Fábio Abreu dos Passos (UFPI)</i>	75
Antecedentes do <i>homo œconomicus</i> neoliberal <i>Julio Cesar Lemes de Castro (USP)</i>	92
Os direitos dos governados em Michel Foucault <i>Rodrigo Diaz De Vivar Y Soler (UNISINOS)</i>	110
Filosofia política e tradição indígena amazônica: política sem autoridade entre os Katxuyana <i>Daniel Arruda Nascimento (UFF)</i>	127
Realismo, finitismo e imanência: uma interpretação do conceito do político de Carl Schmitt <i>Deyvison Rodrigues Lima (UFRJ)</i>	142
O paradigma da <i>Oikonomia</i> em Giorgio Agamben: entre o dispositivo e a máquina trinitária <i>Benjamim Brum Neto (UFPR)</i>	158
Aphorísmenos: a origem política da segregação messiânica entre povos segundo Giorgio Agamben <i>Glauber Holanda Cavalcante (UFC)</i>	179
Foucault: o dispositivo de sexualidade no discurso médico e higienista <i>Dirceu Arno Krüger Junior (UFPEL)</i>	197

Apontamentos sobre ética e política em Michel Foucault <i>Anderson Aparecido Lima da Silva (USP)</i>	210
Autonomia e movimento operário em Cornelius Castoriadis <i>Alfran Marcos Borges Marques (UFRN)</i>	219
A dimensão histórica da vida enquanto realidade radical <i>Edson Ferreira da Costa (UFMA)</i>	236
Uma análise sobre o conceito de humilhação contemporâneo a partir de Margalit, Nussbaum e Honneth <i>Diana Piroli (UFSC)</i>	243
Culpa e perdão: distinção entre perdão institucional e o espírito de perdão em Paul Ricoeur <i>Janaína Rosa da Silva (UFES)</i>	261
O limite do perdão: a simetria entre a capacidade de perdoar e punir no pensamento de Hannah Arendt <i>Éden Farias Vaz (UFG)</i>	271
Singularidade em meio à pluralidade: igualdade no pensamento de Hannah Arendt <i>Daniela Bidin Diehl (UNIOESTE)</i>	288
Estética e direito: reflexões a partir do pensamento de Arendt <i>Eduardo Jose Bordignon Benedetti (IFISP/UFPel)</i> <i>Sônia Maria Schio (UFPel)</i>	297
O totalitarismo como negação da liberdade: um estudo sobre o pensamento de Hannah Arendt <i>Ana Paula Silva Pereira (UFPB)</i>	315
A Desobediência civil como fenômeno político em Hannah Arendt <i>Elivanda de Oliveira Silva (UFMG)</i>	321

Natureza e História em Hannah Arendt

Rodrigo Ribeiro Alves Neto
(UNIRIO/UFRN)

Em seu instigante ensaio “O conceito de história – antigo e moderno” (2000), Hannah Arendt ressalta que o fundamento das comunidades políticas, entre gregos e romanos, malgrado as devidas diferenças, era superar a mortalidade da vida humana e a futilidade dos feitos humanos. A existência do homem, fora da comunidade política, era vista não somente como insegura, exposta à violência e toda sorte de ameaças, mas, sobretudo, como desprovida de significado e dignidade própria, pois perderia o abrigo artificial estável e o espaço concreto de aparência para a imortalização do mundo comum e humano. Ingressar na extrema fragilidade e vulnerabilidade da esfera pública significava fazer com que a grandeza dos feitos e palavras humanos ou tudo aquilo que os homens tinham em comum uns com os outros fosse mais permanente que as suas próprias vidas individuais. Somente a presença pública continuamente cultivada seria capaz de iluminar e salvar da ruína do tempo sucessivo-linear tudo que os homens venham a preservar de grandioso, extraordinário ou digno de recordação. Historicizar ou imortalizar significava superar a breve duração da vida individual tanto no passado quanto no futuro em um mundo que deve preexistir à nossa chegada e sobreviver à nossa partida.

O pressuposto fundamental da vida política era, então, a essencial distinção entre a mortalidade da vida individual dos homens e a imortalidade da natureza. A natureza e a história, no mundo grego, possuíam como denominador comum o conceito de *imortalidade*, ou seja, permanência ou perduração no tempo. Todavia, inserida em um transcurso que se move em linha reta do nascimento à morte, a existência humana rompe com o infindável círculo contínuo e repetitivo da natureza, pois os homens não existem apenas como espécie, mas também como indivíduos. A experiência do tempo revela, portanto, uma tensão primordial entre a imortalidade cíclica da natureza (a *dzoé*, os inflexíveis processos vitais

que condicionam o “mero viver”) e a mortalidade dos homens (portadores de uma *bíos*, uma existência singular realizada em linha reta, na qual vem a ser obras, feitos e palavras por meio dos negócios humanos – *pragmatta*). Em contraste com a finitude humana, a imortalidade da natureza e dos deuses no Olimpo é o meio em que se movem os “mortais”, o pano de fundo das coisas que existem para sempre. A finitude dos mortais se contrapõe ao ciclo infundável da natureza porque eles instauram uma trajetória retilínea no círculo sem começo nem fim do processo vital, cortando transversalmente os movimentos contínuos da natureza imortal. Conduzida pela ação sucessivo-linear do tempo cronológico, a vida dos homens arrastaria consigo, incontornavelmente, todas as coisas humanas para a morte, o desaparecimento e o esquecimento, se não fosse a capacidade humana de interromper esse processo contínuo, homogêneo e circular da natureza por meio de feitos, palavras e obras dignos de serem sempre lembrados e imortalizados.

Assim, tornar-se “histórico” o que supera a mortalidade individual em um cosmo imortal. Em contraste com a natureza, o mundo criado por mãos mortais, diz Arendt, “serve de lar aos mortais durante tempo limitado. O mundo, visto que feito por mortais, se desgasta, e, dado que seus habitantes mudam continuamente, corre o risco de tornar-se mortal com eles” (2000, p. 243). A vida prático-produtiva reivindicada e assegurada pela *pólis* procurava revelar aos mortais que eles não vivem nem morrem como animais, visto que estão sempre em luta, na fabricação de obras e no desempenho de feitos e palavras que confirmam ao mundo humano estabilidade e imortalidade. “O mundo, tanto no todo como em parte, é irrevogavelmente fadado à ruína pelo tempo, a menos que existam seres humanos determinados a intervir, a alterar, a criar aquilo que é novo” (ARENDT, 2000, p. 242). O mundo humano é constituído fundamentalmente pela confiança que cada homem possui no caráter compartilhado da realidade mundana, garantida e confirmada pela presença da pluralidade humana. A vida genuinamente *política* só existe quando os homens vivem tão continuamente próximos uns dos outros que as potencialidades inerentes à ação e ao discurso estão sempre presentes.

Os homens, “os mais instáveis e fúteis seres de que temos conhecimento” (ARENDT, 2000, p. 131), só podem ter a mortalidade compensada se a grandeza do que vem a ser e se gera pelos negócios humanos en-

trar em conexão com a imortalidade da natureza. A imortalidade é obtida pelo movimento natural sem esforço e auxílio de ninguém, mas, como diz Arendt, “imortalidade é, pois, o que os mortais precisam tentar alcançar se desejam sobreviver ao mundo em que nasceram, se desejam sobreviver às coisas que os circundam e em cuja companhia foram admitidos por curto tempo” (ARENDRT, 2000, p.78). É desse modo que sobreviver ao tempo sucessivo-linear implicava em cultivar o interesse pelo mundo comum em oposição até mesmo ao interesse vital. Ao ingressar na esfera política da existência, o homem rompe com a continuidade automática do “mero viver”, adentrando em um domínio no qual a ocupação com a vida não tem validade.

Arendt esclarece que “este senso de grandeza não poderia sobreviver intacto à era cristã, pela simples razão de que, segundo os ensinamentos cristãos, a relação entre vida e mundo é o exato oposto da existente na Antiguidade grega e latina” (2000, p. 83). Os impulsos antipolíticos do cristianismo fizeram do mundo e dos processos vitais coisas mortais, uma vez que somente a vida individual do homem poderia aspirar por uma imortalidade fora do tempo. Como esclarece Arendt: “Desde que fizemos da vida nossa suprema e primacial preocupação, não nos resta espaço para uma atividade baseada no desprezo por nosso próprio interesse vital” (2000, p. 83). Nesse sentido, na era cristã, a natureza, o mundo e o tempo histórico eram emanções da figura de Deus como origem transcendente do mundo, cujo fim constitui um “outro mundo”, distinto do presente e do passado, embora ambos nos conduzam para esse *télos* pré-definido. Cada evento histórico só adquire seu real sentido quando inserido e compreendido no interior deste plano divino da salvação. Este tempo linear possui dois eventos primordiais: a Criação e o Juízo Final. Todos os demais eventos mundanos, isolados e particulares não possuem importância em si mesmos, pois o mundo humano não pode conferir imortalidade a um ser cuja origem está fora do mundo. A decadência do Império Romano pareceu ter revelado toda a fragilidade e a mortífera transitoriedade do mundo humano, submetido à imanência corrosiva e inconclusiva do tempo sucessivo-linear. Desprovido de um campo de experiência estabilizador e um horizonte de expectativas mobilizador, o homem perdeu a segurança sobre o significado do tempo e sobre o destino coletivo dos homens no devir histórico. Se o que era vivido como du-

radouro ou atemporal, centro de gravidade da história universal, deixou de ser, isso significa que o mundo comum e humano está assentado em uma máxima contingência, pois tudo que é nele ocasionado, não apenas é perecível e deixa de ser, mas também poderia sempre não ter sido ou ter sido de outros modos, sem nenhuma garantia de necessidade, continuidade ou imortalidade. Em um mundo finito, apenas a vida individual, sagrada em sua essência, viverá por toda a eternidade. A compreensão do mundo comum e humano decorre inteiramente da visão cristã de um universo submisso à onipotência de Deus.

Por esta via, impregnada de platonismo, a era cristã também buscou encontrar um vínculo entre os homens que fosse forte o suficiente para substituir o espaço intermediário da política. A missão da Igreja seria conduzir a humanidade deste mundo para o outro, tal como a Providência Divina guia os homens da origem ao fim da história. A história não é um fim em si mesmo, mas um meio para a salvação. O tempo deriva da eternidade e a ela se dirige. Só Deus pode mudar o devir histórico e o curso do tempo em sua sucessão linear. Como diz Arendt: “Se a vida sobre a Terra segue um plano divino de salvação, nesse caso a mera continuidade deve abrigar uma importância independente e transcendente de todas as ocorrências isoladas” (2000, p. 97). A história da salvação é que poderia ser separada dos eventos históricos isolados e passíveis de narrativa cronológica e nunca o contrário. Agostinho considerou que, embora as instituições passadas dos homens sejam relatadas na narrativa histórica, a história mesma não deve ser incluída entre as instituições humanas. Jamais um evento puramente secular ou mundano, único e irrepetível, até mesmo a queda de Roma, poderia ser de importância central para o pensamento teológico cristão. A única história em que eventos únicos e irrepetíveis tiveram sentido e importância se inicia com Adão e termina com o nascimento e morte de Cristo. Comunidades políticas e poderes temporais surgem e desaparecem até o final dos tempos, mas nenhuma verdade fundamentalmente nova poderá ser outra vez revelada ou ocasionada pelos feitos humanos em um mundo comum. Se o homem é um “peregrino sobre a terra”, não pode haver “nada de novo sob o sol”, uma vez que não há “imortalidade terrena”. O *cosmo* é criado, tem um começo e está sujeito a perecer. Mas a vida do homem, feita à semelhança de Deus, partilha de sua imortalidade.

Se os gregos na *pólis* buscavam a imortalidade juntando ao mundo algo mais permanente que eles próprios, que continuasse após a morte, os cristãos se asseguravam da imortalidade pelo afastamento de todo engajamento ativo com as coisas desse mundo. Toda a luta pela imortalidade mundana passou a ser desprovida de sentido, pois o mundo se tornou mais perecível que o homem. Se, na vida política, o mundo permanece após a extinção da vida individual, na fé cristã, a vida continua após a extinção do mundo. Com o cristianismo, a imortalidade da vida individual passou a ser o credo central da humanidade ocidental e, assim, a vida na Terra passou a ser o bem supremo do homem. Trata-se aqui de uma inversão entre o *amor ao mundo* e o *amor à vida*. “Essa inversão só podia ser desastrosa para a estima e a dignidade da política”, assevera Arendt (2010, p. 393).

Arendt assinala que, além da inversão de posição entre o fazer e o contemplar na hierarquia das atividades humanas, a época moderna foi precedida por essa inversão cristã entre vida e mundo. A moderna secularização retirou da vida individual qualquer garantia de imortalidade futura, promovendo o retorno da mortalidade da vida individual em uma situação histórica na qual o mundo comum e humano se encontrava bem menos estável ou bem menos dotado da permanência e confiabilidade que outrora. Como diz Arendt: “A separação entre religião e política significava que, não importando o que um indivíduo pudesse crer como membro de uma igreja, como cidadão ele agiria e se comportaria com base na suposição da mortalidade humana” (2000, p. 108). Operando o advento do secular, a era moderna emancipou a esfera do conhecimento e o âmbito da ação política da tutela teológica. Apesar da secularização moderna ter tornado de novo os homens mortais, a antiga confiança na maior permanência do mundo comum e humano que a de indivíduos humanos não foi retomada, ou seja, perdeu-se definitivamente a concepção de que as comunidades políticas seriam uma garantia de sobrevivência terrena após a morte. Tanto a vida individual quanto o mundo comum se tornaram perecíveis, mortais e fúteis. É o que Arendt denomina como “mortalidade absoluta”:

Da época moderna até o início de nossa própria era, o mundo moderno, vemos que se passaram séculos antes que nos acostumassemos à noção de mortalidade absoluta, a ponto de não mais nos in-

comodar a sua ideia e de não mais ser significativo o antigo dilema entre uma vida imortal individual em um mundo mortal e uma vida mortal em um mundo imortal (2000, p. 109).

A era moderna elaborou um conceito de história em um período de transição no qual a confiança religiosa na imortalidade da vida perdeu sua influência sobre o domínio secular, mas ainda não havia se instaurado a “nova indiferença face a questão da imortalidade” (2000, p. 109). Antes mesmo da emergência dessa atual indiferença para com a imortalidade, a modernidade encontrou na “história” um âmbito secular de duradoura permanência que abrigaria a imortalidade potencial dos homens em ação. O devir histórico, prolongando-se na dupla infinitude do passado e do futuro, poderia assegurar imortalidade sobre a Terra, uma permanência estritamente humana e terrena nesse mundo. Essa dupla infinitude do tempo histórico só poderia se tornar significativa se não existisse qualquer garantia de uma vida futura na eternidade, pois a própria noção de um fim para o processo histórico seria inconcebível. “Essa dupla infinitude do passado e do futuro elimina todas as noções de princípio e de fim, estabelecendo a humanidade em uma potencial imortalidade terrena”, afirma Arendt (2000, p. 101). Na era moderna, o homem se viu imerso em um processo inteiramente alheio ao pensamento cristão, pois não conhece começo ou término, impedindo quaisquer expectativas escatológicas.

É neste sentido que Arendt recusa a tese de que teria ocorrido ao longo da era moderna uma transformação gradual das categorias religiosas em conceitos seculares, como tentaram estabelecer os defensores da continuidade integral entre a Idade Média religiosa e a modernidade secular. Não haveria uma continuidade entre o mundo religioso e o mundo secular moderno, como se nos tempos modernos houvesse tão somente a “transformação de categorias religiosas e transcendentais em alvos e normas terrenos e imanentes” (ARENDR, 2000, p.102). A modernidade, por ser um tempo infinito, possui uma única ordem temporal. Não haveria um final dos tempos a ser esperado. Ele não virá trazendo a eternidade cristã. E, do mesmo modo, não haveria também a queda. A história, então, não seria uma decadência ou uma degradação. O passado não é a mera promessa de uma realização futura. E o futuro já não dependeria da fé cristã, pois ele não pertence mais a Deus, como se os homens tivessem que suportar os sofrimentos impostos pelo devir histórico e esperar pela graça

de Deus. O tempo histórico passa a ser a obra e a morada do homem. Essa mudança de atitude sustentou a concepção da história como “progresso” ao longo da modernidade, desde o iluminismo do século XVIII até as diferentes formas de positivismo, historicismo e evolucionismo do século XIX. A presença do homem no mundo não é mais vista pela perspectiva da queda e da decadência, mas da ascensão que só tende a aumentar com o avançar do tempo, levando a um aperfeiçoamento maior ainda do homem num tempo indefinido. Assim, queda e decadência deram lugar às ideais de progresso e aperfeiçoamento, pois, na era moderna, o que vem depois na ordem do tempo passou a ser superior ao que vem antes.

Com as revoluções modernas, a história se tornou sujeito de si mesma, transformando-se em agente autônomo, de tal modo que Hegel pôde falar do “trabalho da história”. Quando, a partir das liberdades individuais, surgiu “a liberdade”, e das revoluções surgiu “a revolução”, a *História*, como coletivo singular, subordinou a si as histórias individuais. A revolução como índice da aceleração da história foi vista também como signo da existência de forças imanentes ao devir histórico, as quais dão origem a uma época singular e pelas quais a era moderna se distingue do passado. Abrindo mão do recurso a Deus, ocorreu a revelação de um “tempo da história”, um tempo que, ao contrário da expectativa cristã, é ilimitado, pois a história em si e diante de si não tem fim (Cf. KOSELLECK, 2006).

Entretanto, no moderno conceito de história, a perduração ou a imortalidade do mundo no tempo passou a se sustentar não na estabilidade da comunidade política como espaço concreto da liberdade e da rememoração da grandeza dos mortais, mas em um fluxo fluido de desenvolvimento ininterrupto, independente de cidades, Estados e nações, que engloba toda a humanidade. Trata-se de um conceito de história como processo no qual todo evento singular é compreendido em termos de um movimento global que absorve, abarca e cancela a espontaneidade, a particularidade e a acidentalidade dos homens em ação, anulando os significados específicos de toda ocorrência. Ao longo da era moderna, a consequência primordial do abandono da tentativa de conhecer a realidade como algo dado ao homem e do interesse apenas no que deve a sua existência exclusivamente a ele foi o radical deslocamento do interesse na substancialidade das coisas para a ênfase nos processos pelos quais elas vieram a ser e podem ser reproduzidas. A era moderna passou a conside-

rar todas as coisas como produto resultante de um processo de fabricação, em relação ao qual as coisas fabricadas se tornaram meros subprodutos quase acidentais. A história seria o processo coerente, unificado e acelerado da humanidade em direção ao futuro utópico e à emancipação racional do homem como um ser livre, ativo, autônomo e criador. Processos invisíveis passaram a abarcar todos os eventos singulares, causas distintas e específicas, feitos e palavras tangíveis, degradando-os a funções de processos globais. As filosofias da história passaram a considerar as ações e os eventos humanos inseridos em um processo abrangente ou envolvidos em um movimento contínuo. Foi assim que o advento das filosofias da história promoveu no homem moderno a convicção de que ele fazia parte integrante de um processo global e interminável, guiado por princípios gerais, tais como “desenvolvimento”, “progresso” e “movimento contínuo”, que destituem de importância o que quer que tenha vindo antes, dissolvendo qualquer autoridade tradicionalmente consagrada e tornando o passado um mero episódio cujo único propósito seria abolir a si próprio.

No entanto, as modernas filosofias da história se mantiveram inicialmente no âmbito teórico ou especulativo no qual o vislumbre retrospectivo da consciência histórico-filosófica permitia desprezar os “propósitos mais estreitos” dos homens em ação para se concentrar no processo como um todo e em seus “propósitos superiores”. Somente com Marx esses “propósitos superiores” da história se tornam princípios da ação política. Trata-se de uma identificação da ação desencadeadora de processos com o “fazer história”, transformando o sentido histórico em fins intencionais dos homens em ação. Não se trata aqui de um interesse nos homens em ação, mas sim muito mais na transformação do sentido histórico em intenções planejadas e voluntárias, ou seja, em meros fins da ação e a finalidade última da história como um produto final de um processo de fabricação, tal como a mesa é o produto final da atividade do marceneiro.

O processo histórico, então, desconectou-se do mundo comum e humano e se tornou uma interminável cadeia de objetivos, em cujo desenvolvimento ininterrupto os significados de todos os desempenhos passados constantemente se cancelam em função de metas e intenções futuras. Essa tentativa de derivar a política da história acabou fazendo do processo histórico um produto da fabricação com fim previsível e um começo pré-

-determinado, cujas leis de movimento podem ser conhecidas assim como seus segredos mais profundos (a luta de classes, por exemplo). Tudo que se passa nesse processo é cancelado e abole a si próprio, pois todo evento se torna um meio cujo sentido se conclui no momento em que o produto final é acabado. É neste sentido que a moderna secularização não promoveu um ressurgimento da antiga concepção da imortalidade terrena como fundamento da vida política, pois a ação humana, por suas características, não poderia atender à demanda da era moderna de conceber a história como resultante de uma fabricação que utiliza “sentidos”, “propósitos” ou “intenções” como fins previamente conhecidos. Incidindo sobre uma teia de relações humanas com variadas motivações e interesses antagônicos, a ação política quase nunca atinge seus propósitos ou intenções originais. De tal modo que nenhum ato pode ser reconhecido por seu ator como seu com a mesma autonomia com que um produto da fabricação pode ser identificado por seu autor. Como diz Arendt: “Quem quer que inicie um ato deve saber que apenas iniciou alguma coisa cujo fim ele não pode nunca prever, ainda que tão-somente por seu próprio feito já alterou todas as coisas e se tornou ainda mais imprevisível” (2000, p. 120).

Na medida em que se ampliaram e se aprofundaram os processos de transformação econômica, social, política e cultural decorrentes do aproveitamento industrial da racionalidade técnico-científica, a era moderna promoveu a emergência da “humanidade socializada” e, com ela, a vida da espécie se afirmou amplamente. O processo histórico passou a estar inteiramente centrado no “homem socializado”, no homem imerso na esfera socioeconômica, e não mais na vida egoísta do indivíduo liberal, como nos primeiros estágios da modernidade. A esfera pública foi considerada como uma função da sociedade e, progressivamente, a era moderna foi transformando a sociedade no sujeito coletivo desse processo vital de produção e reprodução da vida. A moderna ascensão da esfera do social transformou toda relação política entre os homens em dependência mútua em nome da subsistência. Reduzida à função de suporte do ciclo vital da produção e do consumo, a esfera pública deixa de se constituir pelo envolvimento dos cidadãos mediante atos e palavras, pois a esfera do social substitui a ação pelo comportamento repetitivo e o discurso pela informação coordenada. Passa a imperar a funcionalização, a padronização e o controle das atividades humanas, fazendo surgir uma sociedade

de massas supérfluas e desenraizadas, submersas em um gigantesco processo econômico-vitalista no qual os homens se tornam meios ou funções para o funcionamento automático. Cada vez mais, o que efetivamente importava na era moderna não era a imortalidade potencial dos feitos e desempenhos dos homens em ação garantida pelo espaço mundano da aparência, mas sim a eficiência da manutenção da vida e da propriedade, no qual a participação dos cidadãos no governo é relevante apenas para o controle do exercício da atividade estatal de proteção e incremento da esfera socioeconômica.

Assim, a perda da sanção religiosa sobre a esfera pública, com a moderna separação entre Igreja e Estado, não promoveu, todavia, uma elevação da esfera do político à dignidade do período clássico. Por isso, para Arendt, a sacralidade da vida e a inversão cristã entre vida e mundo se mantiveram intactas com a secularização e mesmo em face do declínio geral da fé cristã na era moderna. A história como processo passou a representar para os homens o mesmo que a espécie representa para os animais, pois a única coisa que podia ser potencialmente imortal, como o mundo comum na Antiguidade e a vida individual na era cristã, era o próprio processo vital da espécie humana.

O avanço da racionalidade técnico-científica, na passagem para o século XX, ao invés de exprimir a capacidade do sujeito moderno de mudar, fabricar e intervir na realidade natural e humana, manifestou, na verdade, a destituição subjetiva do homem moderno que sucumbiu na sociedade industrial do mercado, do trabalho e do consumo. O consumo do presente descarta as tensões entre o passado e o futuro a fim de manter vivo a onipresença de um movimento incessante com o qual assumimos uma relação cada vez mais extrínseca. Desta forma, a exaltação moderna do progresso culminou em um tempo que só faz funcionar as leis da economia, da inovação técnico-científica e do Estado tecnocrático, formando um sistema fechado a toda ação politicamente inovadora. O dilema de outrora, entre a mortalidade da vida individual em um mundo imortal e uma vida individual imortal em um mundo mortal se anulou em face da indiferença absoluta das massas e da sensação de descartabilidade e desenraizamento em uma sociedade na qual todas as atividades humanas foram definidas com base na capacidade de sustentar e potencializar a esfera econômica, inserindo o mundo humano no processo automático

do trabalho e do consumo. O automatismo do processo vital passa a reger os engajamentos ativos dos homens com o mundo, nutrindo em cada um a crença de que dependemos uns dos outros apenas para garantirmos as tarefas necessárias à reprodução da gigantesca esfera social e econômica. No mundo moderno, impera a “mortalidade absoluta” em um processo interminável cujo funcionamento puramente automático absorve a vida individual no movimento global da espécie. Para dizer com Arendt:

É da natureza dos processos automáticos a que o homem está sujeito, porém no interior dos quais e contra os quais pode se afirmar através da ação, só poderem significar ruína para a vida humana. Uma vez que processos históricos e artificiais se tenham tornado automáticos, não são menos destruidores que os processos vitais naturais que dirigem nosso organismo e que em seus próprios parâmetros, isto é, biologicamente, conduzem do ser para o não-ser, do nascimento para a morte. As ciências históricas conhecem a saciedade casos de civilizações petrificadas e irremediavelmente decadentes nas quais a ruína parece predeterminada, como uma necessidade biológica (2000, p. 217).

Vivendo em um regime de exterioridade com relação ao mundo comum e humano, as massas supérfluas são arremessadas em um movimento no qual *história* e *natureza* se tornaram indiscerníveis. A ideia de que existe algo assim como o progresso da humanidade como um todo, era desconhecida até o século XVII. No século XVIII tornou-se uma opinião bastante comum, tornando-se um dogma quase universalmente aceito no século XIX. Mas, para Arendt, o século XVII considerava o progresso em termos de acumulação de conhecimento através dos séculos, enquanto o século XVIII concebeu o termo como “educação da humanidade”, cujo fim coincidiria com a maioria do homem. O progresso não era ilimitado, e a própria sociedade sem classes de Marx, vista como o reino da liberdade e a consumação da História, ainda traz a marca do Iluminismo. Com o começo do século XIX, no entanto, tais limitações desapareceram. Agora, o progresso se tornou um processo ilimitado e sem sentido, um movimento sem princípio nem fim. O movimento histórico se tornou um fim em si mesmo, cristalizando o tempo em um presente contínuo no qual cada instante é substituído por outro. A inovação tecnológica se torna a regra absoluta desse processo interminável, tornando o progresso roti-

neiro. “Nessas condições, a única coisa que sobrevive é o mero esforço do trabalho, que é o esforço de se manter vivo, e desaparece a relação com o mundo como criação do homem” (2004, p. 527). É como se o processo ou movimento da história possuísse um começo e um fim em si mesmo, indiferentes aos *novos* começos ou *imprevisíveis* fins decorrentes da espontaneidade da ação e do discurso na esfera pública.

O mundo moderno insere as massas supérfluas no mero fluxo contínuo de sucessão indiferente de “agoras” descartáveis. Tal experiência do tempo histórico abole o passado e o futuro enquanto autênticas forças temporais, predominando somente a afetação constante da fugacidade do presente que, em movimento constante, afunda-nos na sucessão exterior do tempo enquanto mera transitoriedade. Impera o interesse somente no presente em seu fluxo ininterrupto de novidades e curiosidades relativas. A noção de atualidade se comprime na perspectiva estreita do “aqui e agora”, do dado pontual do instante na sua mais efêmera fluidez. Esse movimento do presente contínuo transforma o “profissional da atualidade”, o jornalista e mídia em geral em “mestre do instante”, como dizia Nietzsche: “É no jornal que culmina o desígnio particular da idade contemporânea a respeito da cultura: O jornalista, o servo do instante, tomou o lugar do grande gênio, do guia de todos os tempos, do libertador do instante” (1999, vol. 1, p. 671). O presente midiático se torna a matéria-prima de uma “camada viscosa de cola” que cimenta, engessa e enrijece a cultura e o pensamento, destruindo qualquer vínculo entre o contemporâneo e a imortalidade que redime os mortais da efemeridade fugaz do tempo vazio, sucessivo e biográfico. Um mundo ligado ao instante passa a substituir freneticamente o novo pelo mais novo, tornando a própria mudança corriqueira e correndo o grave risco de se esquecer totalmente até do que mudou, uma vez que neutraliza tudo o que o *novo* traz de historicamente transformador ou criador. A novidade tornada corriqueira não passa da reprodução da instantaneidade numa mobilidade voraz transformada em estado permanente.

Diversos pensadores contemporâneos diagnosticam o quanto, desde o fim do século XIX, vivemos hoje uma crise do tempo e um esgotamento da história como progresso. Trata-se de uma crise da historicidade e da temporalidade, ou seja, uma profunda transformação no regime temporal que nos orienta na vida e no pensamento. A insistente ênfase

sobre o tema da temporalidade na reflexão filosófica contemporânea, de Bergson a Heidegger, problematizando a predominância da representação contínua, direcionada, encadeada, cumulativa, abstrata, progressiva e sucessivo-linear do tempo, é o indício da inquietação e da perplexidade experimentadas em face da intensa desorientação que marca, desde a passagem para o século XX, a relação com o tempo e o devir histórico na cultura contemporânea. Essas transformações que alteram nossa relação com o passado, nossa ideia de futuro e nossa experiência do presente afetam a própria tripartição do tempo em presente, passado e futuro. Como diz Peter Pelbart:

Nossa navegação no tempo ganhou aspectos inusitados. Já não navegamos num rio do tempo, que vai de uma origem a um fim, mas fluímos em um redemoinho turbulento, indeterminado, caótico. A direção do tempo se dilui a olhos vistos. Também a espessura do tempo de evapora, nem mais parecemos habitar o tempo, e sim a velocidade instantânea, ou a fosforescência das imagens, ou os bits da informação. Qualquer reflexão sobre a chamada pós-modernidade gira em torno dessa mutação, que alguns apresentam de maneira mais apocalíptica ou saudosista, outros com voluptuosa euforia, outros ainda com cinismo ou sarcasmo (2000, p. 188).

O declínio do futurismo utópico iluminista, o dismantelamento da supremacia metafísica do sujeito racional emancipado como fundamento do conhecimento e da ação, a avalanche das inovações técnico-científicas, a intensa aceleração do tempo, o predomínio da velocidade instantânea, a expansão planetária da racionalidade instrumental capitalista, o agigantamento das forças produtivas e o consumo desenfreado, a substituição da política pela gestão tecnocrática da massificação e da globalização econômica, a desrealização do tempo e do espaço, a midiaticização, a transformação do progresso em rotina, a destruição da experiência e a anulação da expectativa, dentre outras transformações atuais, promoveram uma mutação no modo pelo qual passado e futuro são postos em relação na modernidade tardia, obscurecendo a localização dos homens no devir histórico.

O historiador François Hartog (2014) ressalta o quanto na atual experiência do tempo é predominante a categoria do “presente”, da qual emerge, de modo inédito, o “presentismo” como forma contemporânea da

temporalidade. Tendo como marco histórico a queda do muro de Berlim, em 1989, o historiador considera que passamos a viver em um regime de historicidade *presentista*. Com o fim do comunismo revolucionário, teria ocorrido uma mutação na moderna ordem do tempo, dissolvendo o domínio do futuro emancipacionista e utópico do Iluminismo e instaurando um porvir cada vez mais inantecipável e incontrolável. Como um túnel escuro, marcado pela insegurança, o tempo histórico em nossa época não possui mais um passado que oriente o presente e não se torna mais capaz de imaginar o futuro. Esse tempo histórico estagnado se assemelha com o que Francis Fukuyama considerou como o “fim da história”, ou seja, uma experiência temporal determinada pelo que Zygmunt Bauman (1998) denominou como “presente contínuo”. Vivemos num “cenário em que a sincronia toma o lugar da diacronia, a co-presença toma o lugar da sucessão e o presente perpétuo toma o lugar da história [...]” (BAUMAN, 1998, p. 127). Como esclarece Dosse (2003), fazendo da democracia liberal a realização última do desenvolvimento da história da humanidade, Fukuyama pensou o fim da história não como sucessão de acontecimentos, mas como “História”, isto é, um processo simples e coerente de evolução que levava em conta a experiência de todos os povos ao mesmo tempo. Nas palavras de Dosse:

Fukuyama baseia sua demonstração, na noção hegeliana de contradição afirmando que não há contradições tão grandes a ponto de operar a destotalização do ‘Presente’ e de averiguar uma situação histórica de natureza diferente da de nosso mundo liberal. Sem motor, a história estaria indo para a parada definitiva: “Hoje [...] estamos errados em imaginar um mundo que seja radicalmente melhor que o nosso [...] Nós não saberíamos imaginar um mundo que seria *essencialmente* diferente do mundo presente”. A nossa pós-modernidade, marcada por este fim da história, não teria, portanto, mais horizonte de espera e essa seria a característica de nossa consciência de época (2003, p. 249).

Na época atual teria emergido um novo regime de historicidade, surgido com o esgotamento e a crise do futurismo teleológico que abarcou a modernidade na busca pelo sentido histórico, desde 1789. Trata-se de uma ruptura radical entre passado e futuro, aprofundando uma valorização crescente do presente diante de um campo de experiência que já não ensina e um horizonte de expectativa que se apaga, pois já não mais realiza

uma utopia. “O século XX aliou, finalmente, futurismo e presentismo. Se, em primeiro lugar, ele foi mais futurista do que presentista, terminou mais presentista do que futurista”, afirma Hartog (2014, p. 140). Para o historiador, o grande evento que marcou a emergência do presentismo ocorreu no fim da década de 80, com a queda do muro de Berlim, exprimindo o esgotamento do projeto comunista revolucionário e inserindo um novo regime de historicidade no qual se encontra revogada a “tirania do futuro”, característica das “filosofias da história”, uma vez que o futuro se tornou radicalmente imprevisível, obscuro, ameaçador, trazendo dúvidas sobre o próprio progresso. O futuro é olhado a partir de um presente contínuo, sem rupturas entre nós e as gerações futuras. Assim, o passado não orienta mais o atual e não serve de horizonte para imaginar um futuro que, por sua vez, não serve mais de guia para o devir histórico e a localização dos homens nele. Trata-se de certa paralisação ou estagnação do tempo histórico mediante uma mobilização contínua do atual em velocidade onipresente. Vivemos como se cada dia fosse o último, pois, como diz uma conhecida propaganda de cartão de crédito: “a vida é agora”. Parte-se do presente, mas para retornar a ele, pois nada escapa de sua sincronia. A temporalidade contemporânea institui um tempo que se exprime sob a forma da *acronia* de um presente interminável. O presentismo abole a diferença entre o que não é mais e o que não é ainda porque instaura uma sempiterna mudança em movimento incessante. Imerso nessa *atopia* e *acronia*, os homens se tornam cada vez mais incapazes de rememorar o passado e antecipar o futuro, uma vez que, tendo em vista estar sempre imediatamente *presente*, desejam ser flexíveis em face das incertezas e riscos de um presente múltiplo, multidirecional, sem densidade e espessura. Um presente tão vazio que se exprime na ansiedade incessante de “preencher o tempo” por um ativismo avassalador que deseja sempre cada vez mais desempenho e performance em menos tempo. Passa a imperar a contração do tempo e a dilatação do presente em uma velocidade que consome cada instante em seu caráter imediato. Esse “presente monstro” (HARTOG, 2014, p. 259) se torna um regime temporal único porque não é determinado por coisas que não são mais e por coisas que não são ainda, mas apenas por si próprio. Ele é, simultaneamente, tudo, já que nada há além do presente, e quase nada, já que está condenado a deixar de ser pela “tirania do imediato” que o consome continuamente. Trata-se de uma mobilização intransitiva que nos confina na sucessão veloz

de instantes pontuais em fuga contínua e incessante, ou seja, a movimentação imóvel de um tempo estagnado e autorreferente que dilui a densidade das experiências, anulando a expectativa e a qualidade de um tempo vivido. A hiperatividade, a variação e a velocidade do presente onipresente ou da onipresença do movimento promovem de modo crescente indiferença, tédio, monotonia, apatia, cansaço, o stress como modo de vida, depressão, exaustão, ansiedade, rotina e ausência de significado.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, O. *Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Ed. Ijuí, 2009.
- ARENDT, H. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- _____. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- _____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- _____. "Trabalho, obra, ação". Trad. Adriano Correia. Em: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 7, 2/2005, p. 175-201.
- _____. *A promessa da política*. Tradução Pedro Jr. 2.ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.
- BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- CASTORIADIS, C. *Figuras do Pensável*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- DOSSE, F. *A História*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.
- HARTOG, F. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- KOSELLECK, R. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70, 1991.

NIETZSCHE, Friedrich. *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Berlin/New York: De Gruyter, 1999, vol. 1 (924 p.), vol. 7 (840 p.), vol. 14 (778 p.).

PELBART, P. *A vertigem por um fio: políticas da subjetividade contemporânea*. São Paulo: Iluminuras, 2000.

ROVIELLO, A.-M. e WEYEMBERGH, M. (Orgs.). *Hannah Arendt et la Modernité*. Paris, Vrin, 1992.

VILLA, D. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

VOLPI, F. Nihilismo, Poshistoire, Fim da História. In: *O Nihilismo*. Rio de Janeiro: Loyola, 1999.

Espaço da aparência: a preservação do mundo comum*

Maria Cristina Müller
(UEL)

INTRODUÇÃO

A presente investigação é motivada pelas seguintes perguntas: Qual é o significado da afirmativa “os seres humanos são do mundo, não apenas estão no mundo” proferida por Hannah Arendt na obra *A vida do espírito*? Se os seres humanos são do mundo, qual é o significado de mundo? Como construir e preservar o mundo comum? É objetivo refletir acerca dessas questões com o intuito de construir uma crítica acerca do mundo contemporâneo, em que há, por um lado, uma exposição exagerada da intimidade e, por outro, uma deficiência de efetiva participação no mundo público. Entende-se que é necessário reconstruir a ideia de mundo comum com o intuito de se contrapor ao reducionismo ao que o ser humano foi submetido nas sociedades de consumo.

Hannah Arendt assevera que o indivíduo é autor de sua identidade – singularidade – que, por sua vez, está em harmonia com a comunicabilidade; ou seja, a singularidade – ser único e distinto – depende do aparecimento do indivíduo num mundo comum feito de outros seres igualmente singulares. Arendt entende que o ser humano é condicionado existencialmente, isto é, tudo que toca a vida humana é condição da existência humana; além disto, é limitado pelo período de tempo em que aparece na Terra, isto é, pelo tempo entre seu nascimento e sua morte. A vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e o próprio planeta Terra são condições da existência humana. No mundo existente os seres humanos exercem atividades que correspondem a um modo de vida ativo: trabalho, obra e ação. O mundo fenomênico é o lugar dos seres humanos, pois ali homens e mulheres podem se manifestar livremente

* Esta pesquisa contou com o apoio financeiro do CNPq Processo 472871/2013-7, Chamada Universal 14/2013.

diante de outros seres humanos, que os ouvem e que podem igualmente se manifestar. Todavia, embora totalmente condicionado existencialmente, o ser humano pode aquietar-se e apartar-se das emoções da alma e das percepções sensíveis; isto é, pode transcender todas essas condições existentes apenas espiritualmente, nunca na realidade. Quando o faz, adentra o domínio do espírito, o modo de vida contemplativo, e as atividades que lhe são próprias: pensar, querer e julgar. Tais atividades denominam-se espirituais, porque do ponto de vista das aparências, a única característica visível é o alheamento, ou seja, manter-se afastado, apartado, alienado das coisas do mundo. As atividades do espírito são distinta uma das outras; no entanto, apresentam como aspecto comum a “retirada” do mundo tal como este aparece aos seres humanos. As atividades espirituais requerem recolhimento e dizem respeito ao domínio da quietude humana, o que exige um movimento em direção ao *self*¹. As atividades espirituais demandam reflexão pessoal e liberdade, pois não há nada que possa servir de guia para a tomada de posição no mundo a não ser as próprias atividades do espírito em seu pleno exercício e o *amor mundi*. Entende-se

¹ Em Arendt *self* é compreendido como *eu* ou *si próprio*. Mas há uma distinção entre o *self* de *A condição humana* e o *self* de *A vida do espírito*. Na obra *A condição humana*, Arendt apresenta a crítica a um *self* – eu – egoísta, que se fecha numa interioridade egocêntrica sem levar em conta a diversidade de seres humanos que compõem o mundo. O *self* da obra *A condição humana* refere-se a um *eu* egoísta que não está preocupado com a atividade da ação e do discurso e com a interação com os demais; trata-se de um *eu* que se apresenta enquanto indivíduo que se reduz ao mero consumismo. Na obra *A vida do espírito* Arendt compreende *self* como *eu* ou *si próprio* que dialoga consigo-mesmo e toma suas próprias decisões. É esse o sentido aqui apresentado. Segundo Assy (ARENDR, 2004, p. 42), Arendt resgata a concepção socrática de *self*, é *self* enquanto uma adaptação da ideia política de cidadão direcionada para o interior do ser humano. O *self* socrático enquanto a “medula da consciência”, como explicou Werner Jaeger na *Paideia*. Esse conceito de *self* é mais bem compreendido ao se analisarem as atividades do pensar, do querer e do julgar. Optou-se pela utilização da expressão *self* e não da expressão *eu* para que não houvesse qualquer possibilidade de confundi-la com outra problemática ou com outras searas do conhecimento. É importante advertir que não se trata do conceito de *eu* utilizado pela psicologia ou psicanálise. A abordagem da presente investigação não diz respeito às questões levantadas pela psicologia, filosofia da mente ou filosofia da psicanálise. Tampouco Arendt teve a pretensão de discutir os temas dessas vertentes teóricas ou utilizar seus conceitos. A discussão de Arendt e seu interesse pelas questões da vida do espírito – pensar, querer, julgar – prima por uma reflexão sistemática sobre o sentido da experiência consciente e isso é muito distinto da abordagem empreendida pela psicanálise, que se assenta sobre uma teoria do inconsciente. A presente investigação não trata nem pretende se aproximar das abordagens psicanalíticas, como por exemplo, as de Freud, que, para discutir as questões éticas, parte de um determinismo psíquico, o que para a filosofia de Arendt não comporta a discussão da liberdade, da responsabilidade e da ação humana.

que é a reflexão livre que habilita o ser humano a tomar posição e possibilita o estabelecimento do início, da ação, que sempre se dá no mundo, no mundo público, o da aparência. O espírito é responsável pela escolha deliberada daquilo que apraz ou não apraz; assim, é o espírito que escolhe como quer se autoapresentar ao mundo. Deste modo, enquanto seres humanos e não seres divinos, homens e mulheres retornam ao mundo das aparências do qual são membros efetivos. Se o mundo é o lugar dos seres humanos, a responsabilidade por ele parece ser uma exigência, pois sem mundo a própria dignidade do ser humano estaria comprometida. Nesse sentido, se faz pertinente compreender o significado da ideia trazida por Arendt acerca de que os seres humanos são do mundo e não apenas estão no mundo. Esse é o sentido e a importância de se investigar as ideias de aparência, mundo, mundo comum, e o significado do espaço da aparência, o domínio público do mundo.

Inicialmente se discute a ideia de aparência e se estabelece a distinção entre autoexposição e autoapresentação. O objetivo é compreender o mundo fenomênico como o local próprio dos seres humanos. A obra *A vida do espírito* de Hannah Arendt é a referência para a discussão. *A vida do espírito* compreende uma das mais importantes obras de Arendt, embora constitua obra inacabada, pois a autora não havia iniciado a redação da terceira parte, acerca do Julgar, quando morreu em 1975. Foi publicada postumamente, em 1978, numa versão organizada por Mary McCarthy. Posteriormente se discute a ideia de mundo da aparência como o espaço onde o ser humano nunca está só e onde sua singularidade pode aparecer; será privilegiada a ideia de domínio público como o domínio da pluralidade e como espaço de construção de mundo comum. As obras *A condição humana*, publicada em 1958, e *Origens do totalitarismo*, publicada em 1951, são as referências para tal discussão. *A condição humana* talvez seja a obra mais conhecida de Arendt e permanece atual por pontuar problemas da comunidade humana que ainda não foram superados; assim, voltar à obra permanece imprescindível para compreender o mundo.

SOMOS DO MUNDO: APARÊNCIA E MUNDO DA APARÊNCIA

APARÊNCIA

Os seres humanos nascem em um mundo fenomênico onde tudo aparece. O mundo fenomênico é composto de uma multiplicidade de criaturas e coisas, sejam elas naturais ou artificiais; é extraordinária a ilimi-

tada diversidade de suas aparências: composições químicas e biológicas, materiais, formas, odores, cores, sabores, sons. Igualmente admirável é a variedade de órgãos que os seres vivos desenvolveram que os capacita a perceber a diversidade de aparências. Os organismos vivos necessitam sentir o ambiente a sua volta para se adaptar a ele; os animais mais complexos, como os vertebrados, possuem uma variedade de órgãos especiais hábeis para a sensibilidade, os denominados órgãos dos sentidos, que funcionam através de terminações nervosas chamadas receptores. Os seres vivos dotados de sentidos percebem; percebem as aparências e essas dependem, por sua vez, dos sentidos para serem percebidas.

As coisas do mundo fenomênico aparecem para as criaturas vivas que as percebem, mas essa percepção depende do ponto de vista, da perspectiva, daquele que observa. Por isso, tudo aquilo que aparece pode adquirir certo disfarce que oculta ou desfigura aquilo que é observado. A aparência abarca a ideia de que cada observador pode ver o objeto percebido a seu modo. É nesse sentido que aparência significa sempre parecer para outros. O parecer – o parece-me – está relacionado à pluralidade de espectadores e a revela, cada um a perceber do seu modo.

Para Arendt (1995, p. 30), a aparência tem a dupla função de ocultar algum interior e revelar alguma superfície. Aquilo que aparece, aparece para vários observadores e cada um desses tem certa capacidade de percepção e observa de dada perspectiva; não é possível perceber sob todos os aspectos intrínsecos àquilo que é observado. O observador também pode mudar de perspectiva e observar outros aspectos que não havia percebido anteriormente. Assim, o mundo aparece a partir daquilo que parece a cada observador particular – o mundo depende do “parece-me”. Isto não apenas produz erro, mas origina *semblâncias*.

Arendt explica (1995, p. 31) que o erro pode ser corrigido mudando a posição do observador, incluindo instrumentos que aguçam a percepção ou mesmo utilizando a imaginação para ter presente outras possíveis percepções; mas não é possível corrigir a *semblância*, pois como “aparência ilusória” é causada pela permanente posição do indivíduo na terra e pela própria existência desse indivíduo como uma aparência terrena. A *semblância* é inerente ao mundo da aparência, do qual nenhum ser vivo, principalmente o ser humano, pode escapar; isto significa dizer que existem *semblâncias* naturais e inevitáveis. A *semblância* (ARENDR, 1995, p. 31) é

inerente a um mundo governado pela dupla lei do aparecer, isso é, pelo revelar e pelo ocultar; aparecer para uma pluralidade de criaturas sensíveis na qual cada uma delas também é dotada dos sentidos de percepção.

A aparência sempre exige espectadores, o que implica reconhecimento, mesmo que potencial. Como dito anteriormente, aparecer significa parecer para outros. Isso influencia largamente a compreensão de realidade, seja a realidade de cada indivíduo, seja a realidade do mundo. O estar “côncio de mim mesmo” não é suficiente para atestar realidade ao ser ou às coisas do mundo. Parte-se da ideia de que a realidade precisa ser conhecida e reconhecida por um sujeito; une-se a isto o fato de que cada indivíduo percebe o outro e as coisas do mundo a seu modo, não existindo uma percepção idêntica à outra. A certeza da existência daquilo que cada ser humano percebe e a certeza da sua própria existência estão diretamente relacionadas ao fato de que o objeto percebido aparece também para os outros e por eles é reconhecido. “Sem esse reconhecimento tácito dos outros não seríamos capazes nem mesmo de ter fé no modo pelo qual aparecemos para nós mesmos.” (ARENDT, 1995, p. 37).

Unido ao aspecto, inerente a cada indivíduo vivo, de que todo indivíduo aparece aos demais porque pode ser percebido pelos demais, cada coisa viva é essencialmente reconhecida pelo intervalo de tempo de sua aparição; pelo intervalo de tempo – finito – entre sua chegada (nascimento, aparecimento) e sua partida (morte, epifania) nesse mundo (ARENDT, 1995, p. 19). Assim, a realidade depende do contexto mundano; a realidade é fenomênica, depende do fato de muitos a perceberem. A realidade, em última instância, depende do *sensus communis*, isto é, depende de outros seres humanos que também percebem. “A realidade em um mundo de aparências é antes de mais nada caracterizada por ‘ficar imóvel e permanecer’ a mesma o tempo suficiente para tornar-se um *objeto* que pode ser conhecido por um *sujeito*” (ARENDT, 1995, p. 36). Assim, os seres vivos, ao mesmo tempo em que percebem o mundo e as coisas do mundo, são percebidos por outros seres; ou seja, são ao mesmo tempo sujeitos e objetos de percepção.

Mas como e por que aparecer? Há um “impulso de autoexposição” inerente aos seres vivos que os inserem em um mundo de aparências. As espécies animais, em geral, se manifestam no mundo espontaneamente, isto é, tudo que pode ser quer ser, tudo que vê quer ser visto, tudo que

escuta quer ser ouvido. A isso Arendt nomeia de impulso de autoexposição. Na espécie humana, em particular, o impulso de autoexposição é supervalorizado e a aparência revela o valor máximo de expressão. Deste modo, aparência não significa superfície, mas revela o que o ser humano é. A expressão do ser humano revela o ser humano, havendo uma coincidência entre Ser e Aparecer.

Os seres humanos (ARENDR 1995, p. 28), conjuntamente ao “impulso de autoexposição”, possuem a autoapresentação. A autoapresentação se dá por meio de feitos – atos – e palavras– discurso. Os seres humanos, eles próprios, indicam como *querem* aparecer, isso é, aquilo que deve ou não ser visto pelos demais. Conforme tudo indica, esta característica de escolha deliberada parece ser específica dos seres humanos e não provém de nenhuma disposição interna ou processo natural interno, pois se adviesse de um órgão interno, todos os seres humanos se mostrariam da mesma maneira, agiriam e falariam do mesmo modo. Há uma atividade que é própria da escolha, a vontade, sendo essa uma das atividades espirituais. Esse impulso de autoapresentação revela o si próprio de cada ser humano no mundo; apresenta o ser humano como singular, como único. O ser humano, portanto, ao fazer uso das atividades espirituais – pensar, querer, julgar – pode decidir como quer se apresentar. No entanto, a autoapresentação depende do discurso – da palavra falada – para se realizar; de modo que a distinção e a individuação ocorrem pelo discurso.

Os seres humanos fazem uso de verbos – ação – e substantivos – que nomeiam um ser, que apresentam sua essência, sua substância – para se autoapresentarem e isso reforça a ideia de que a distinção e a individuação ocorrem no discurso. O ser humano escolhe como quer se autoapresentar, como construirá o discurso que expressará seu ponto de vista acerca de algo. As escolhas são determinadas por variados fatores; em geral se escolhe aquilo que apraz. Todavia, o mais importante é saber que, independentemente dos motivos, a autoapresentação depende da consistência e da duração da imagem apresentada ao mundo (ARENDR, 1995, p. 30). Deste modo é possível perceber a diferença entre autoexposição e autoapresentação. A autoapresentação é uma escolha ativa, consciente e deliberada da imagem que será exibida e está relacionada ao caráter reflexivo das atividades do espírito. A autoexposição exhibe apenas as características que um ser vivo já tem. Deste modo, é importante

não confundir as afecções da alma com o que é produzido pelo espírito. As afecções da alma estão ligadas a algum processo interno, como, por exemplo, dor, fome, medo etc.; essas sim são naturalmente expressas por sons inarticulados – aqueles produzidos pelos animais – que, por sua vez, também revelam algo, mas algo ligado a alguma emoção, não algo ligado a pensamentos ou escolhas deliberadas.

Como a Aparência apresenta-se na forma de um Parecer, a fraude e o fingimento podem ser premeditados por aquele que atua – pelo ator, por aquele que se apresenta – e, em contrapartida, a ilusão e o erro passam a ser potencialidades do espectador – aquele que assiste. Assim, a única maneira de diferenciar a simulação de realidade e a verdade é pela incapacidade demonstrada pelo fingimento, pela simulação, de perdurar e manter consistência. Deste modo, o hipócrita² deve ser exposto a um teste. O teste consiste em colocá-lo diante da assertiva Sócrates “Seja como quer aparecer” (apud ARENDT, 1995, p. 30). Esta assertiva deixa claro que cada um deve ser como gostaria de parecer para os demais. Mesmo quando se está em solidão deve-se seguir esta máxima, pois o indivíduo aparece não apenas para os outros, mas para si mesmo. Há uma promessa feita ao mundo, isto é, agir de acordo com aquilo que apraz, agir de acordo com a maneira que gostaria de ser visto. O hipócrita é aquele que quebra essa promessa implícita. Portanto, “[...] não é um vilão que se satisfaz com o vício e esconde, daqueles que o rodeiam, a satisfação” (ARENDT, 1995, p. 30). Para Arendt, se o indivíduo assim agir, estará realizando um ato de escolha deliberada, pois fez uma escolha entre outras tantas potencialidades de conduta. E é desses atos de escolha deliberada que surge o caráter³ ou a personalidade do indivíduo, ou seja, a maneira que o indivíduo escolheu para se autoapresentar ao mundo; as características que deliberadamente escolheu apresentar, a maneira que escolheu aparecer.

O ser humano, mesmo condicionado existencialmente, pode transcender espiritualmente: pode se retirar do mundo tal como este lhe aparece; pode transcender o mundo existente voltando-se para as atividades

² Arendt igualmente trata da hipocrisia na obra *A condição humana*, p. 92, nota 84, onde, em termos de fenômeno religioso, a mera aparição já é hipocrisia.

³ O caráter seria o “[...] conglomerado de um número de qualidades identificáveis, reunidas em um identificável todo compreensível e confiável, e que estão, por assim dizer, impressas em um substrato imutável de talentos e defeitos peculiares à nossa estrutura psíquica e corporal” (ARENDT, 1995, p. 30)

da invisibilidade: pode aquietar-se no espírito. As atividades contemplativas – espirituais – requerem um movimento em direção à interioridade. Apesar disso, é certo que aquilo de que as atividades espirituais se ocupam – “objetos” do pensar, do querer e do julgar – são oferecidas pelo mundo, pela experiência dos seres humanos no mundo. Mesmo que seja possível ao ser humano transcender o mundo fenomênico, o seu lugar é no mundo; deste modo, volta para o mundo quando findada as atividades espirituais. Volta-se para o mundo para aparecer para outros, para aparecer em pluralidade, para estar entre outros. Neste sentido os seres humanos são do mundo e não apenas estão no mundo. E, é neste sentido que Ser e Aparecer coincidem.

MUNDO DA APARÊNCIA

Arendt, na obra *A condição humana* (2010, p.61), valoriza o domínio público como o domínio comum em que se correlacionam dois fenômenos que, mesmo sendo muito próximos, não são idênticos: a Aparência e o Mundo. Deste modo, o termo público significa, em primeiro lugar, tudo que pode ser visto e ouvido por todos. A aparência possibilita justamente que tudo seja visto e ouvido pelos outros e, igualmente, por nós mesmos. Em segundo lugar, o termo público significa o próprio mundo que é comum a todos (ARENDR, 2010, p 64). O mundo não diz respeito à Terra ou à natureza como condição da vida orgânica, mas diz respeito ao artefato humano, àquilo que é realizado entre os homens no mundo artificial criado pelos seres humanos. Deste modo, une-se aparência e mundo para trazer à tona o espaço da aparência, o mundo das aparências, o mundo comum, isto é, tudo que é realizado no convívio comum entre os homens com o propósito de garantir tão somente aquilo que os seres humanos são, homens e mulheres do mundo, capazes de atos e palavras e, por isso, livres.

O mundo comum “[...] reúne-nos na companhia uns dos outros e, contudo, evita que caiamos uns sobre os outros” (ARENDR, 2010, p. 64). A singularidade – o que é próprio de cada um – é preservada ao mesmo tempo em que essa singularidade – o caráter do que é único e distinto – só pode aparecer, se se mostrar no mundo – mundo feito de pluralidade. Para haver mundo comum deve haver presença pública, ou seja, “[...] é a

publicidade do domínio público que é capaz de absorver e fazer brilhar por séculos a tudo o que os homens venham a querer preservar da ruína natural do tempo” (ARENDT, 2010, p. 67).

Os homens e mulheres podem se relacionar tendo como referência um mundo comum. É nesse espaço, o do mundo comum, que a atividade da ação e o discurso se movimentam concomitantemente à construção do próprio domínio público. A atividade da ação e o discurso que a acompanha somente são possíveis em público, isso é, mediante a presença de outros homens e mulheres igualmente aptos para a ação e para o discurso. Homens e mulheres, ao agirem criam um espaço – a-temporal e a-espacial – denominado espaço da aparência ou domínio público; esse espaço é constituído pela pluralidade de vozes aptas a se apresentar, aparecer, nesse espaço. A pluralidade deriva do fato de o ser humano não estar só, de que existem homens e mulheres aos quais a ação e o discurso singular de cada um se dirige. A pluralidade corresponde ao fato de os seres humanos buscarem a presença constante de outros seres humanos, igualmente distintos e únicos, que possam ver seus atos e ouvir seus discursos, atestando, assim, a existência singular um do outro. A política é, assim, o espaço potencial criado entre-os-homens.

A ação e o discurso criam entre as partes um espaço capaz de situar-se adequadamente em quase qualquer tempo e lugar. Trata-se do espaço da aparência, no mais amplo sentido da palavra, ou seja, o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros aparecem a mim; onde os homens assumem uma aparência explícita, ao invés de se contentarem em existir meramente como coisas vivas ou inanimadas (ARENDT, 2010, p. 248).

No domínio público, o ser humano revela sua singularidade e compartilha um mundo que é comum a outros seres humanos igualmente singulares. É no domínio público que se constrói a igualdade, tendo como base a diferença inerente a cada um; apesar das diferenças, busca-se um mundo comum a todos; nesse mundo comum está a igualdade, não como uma categoria estranha ao próprio mundo comum, mas sendo ele, o mundo comum, o que iguala todos os singulares. Assim, a igualdade só é possível entre diferentes e diversos, onde essas diferenças são respeitadas em nome de um mundo comum. Igualdade, portanto, não significa “ser o mesmo”, mas ter um “mundo comum”. Para Arendt “Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo

por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais.” (ARENDT, 1997, p. 335).

Há um ajustamento entre singularidade – identidade – e pluralidade. Como pensar em mundo comum se não se pode pensar em compartilhamento? Este compartilhamento só pode acontecer se cada um aparecer ao outro num determinado intervalo de tempo. E o espaço em que isso acontece só pode ser o espaço da aparência, ou seja, o domínio público do mundo, o mundo comum. O espaço em que cada indivíduo atinge plenamente o duplo aspecto de singularidade e de pluralidade. Entende-se que cada indivíduo dotado de identidade própria e única conhece plenamente essa condição de singularidade no momento em que é reconhecido através do e pelo outro; cada um é visto e ouvido pelos demais que, por sua vez, também são vistos e ouvidos dentro de um intervalo de tempo que vai do nascimento à epifania e, a partir disso, consegue reconhecer-se como singular. Essa compreensão é o que permite a Arendt afirmar que: *ser* e *aparecer* coincidem – ajustam-se, afinam-se – isto é, sem o mundo das aparências, em que as interações humanas acontecem, não seria possível ao ser humano reconhecer sua própria identidade, isto é, ser.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como dito acima, os seres humanos se “apresentam” ao mundo por meio de ações e palavras (ARENDT, 1995, p. 28). A distinção e a individuação ocorrem pelo discurso. Os indivíduos se apresentam ao mundo através do discurso e podem escolher como querem se apresentar. O próprio indivíduo indica como *quer* aparecer, isto é, aquilo que deve ou não ser visto pelos demais. Mesmo que a reflexão aconteça na interioridade, só se torna manifesto pelo discurso, que, por sua vez, exige espectadores para atestar sua realidade; o mundo público permanece essencial. O significado, o quem tu és, só faz sentido no domínio público, no *entre-os-homens*.

É possível entender, a partir de Arendt, que o indivíduo, como ser singular, aparece. Aparece porque pode comunicar, pode mostrar-se aos demais – condição para a pluralidade. Assim, o ser humano se apresenta numa condição paradoxal, pois é um ser que, ao mesmo tempo, participa do mundo humano, o mundo das aparências, e pode se retirar deste mundo uma vez que possui faculdades espirituais – pensamento, vontade, ju-

ízo – sem, contudo, jamais poder deixar definitivamente o mundo humano. Isso demonstra que as atividades do espírito estão ligadas de alguma maneira ao mundo da aparência, isso é, que as atividades do espírito são visíveis, se mostram pelo discurso. Homens e mulheres, se querem ser chamados desse modo, jamais podem esquecer quem são – identidade – e onde – local – podem ser efetivamente quem são – o domínio público.

Sem o espaço da aparência e sem a confiança na ação e no discurso como forma de convivência, é impossível estabelecer inequivocamente a realidade do si-mesmo próprio, da própria identidade, ou a realidade do mundo circundante (ARENDDT, 2010, p. 260).

O ser humano está restrito ao espaço de tempo entre seu nascimento e sua morte, obrigado ao trabalho (animal *laborans*) para manter sua vida, impelido a fabricar (*homo faber*) para criar um mundo artificial que possa chamar de sua morada, e estimulado a agir para encontrar seu lugar de reconhecimento entre os muitos indivíduos distintos. Ou seja, a dignidade humana transcende tudo o que o indivíduo possa fazer e produzir e concentra-se na sua identidade, não no que faz, mas no que é.

A Era Moderna e a sociedade de massa, contudo, arremessaram os seres humanos para dentro de si mesmos, alienando-os do mundo. O valor da experiência humana foi desviado da perspectiva do mundo para a interioridade do *self*⁴. O problema é que esse retorno para o ego não diz respeito a um retorno para as atividades reflexivas, espirituais, mas a um total abandono da identidade e do eu. Trata-se da solidão, do apartar-se de si mesmo e por isso alienação do mundo. Com esse tipo de introspecção perde-se o senso comum, aquilo que nos liga aos outros e ao mundo. O que aparece é mera superfície, superfluidade, ou seja, justamente aquilo que deveria ser ocultado, simplesmente por não ser de interesse público, apenas privado. Parece que nos falta compreender que, enquanto seres humanos, somos do mundo e não apenas estamos no mundo. Somos mais do que consumidores saltitantes frente às vitrines dos *shoppingcenters* ou uma imagem de felicidade plena postada em alguma rede social.

⁴ Como explicado anteriormente, *self* na obra *A condição humana* refere-se a um *eu* egoísta que não se encontra preocupado com a atividade da ação e do discurso e com a interação com os demais, mas um *eu* que se apresenta enquanto o indivíduo que se reduz ao mero consumismo.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o Pensar, o Querer, o Julgar*. 3. ed. Trad. Antonio Abranches; César Augusto R. de Almeida; Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

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

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

_____. *A condição humana*. 11. ed. Tradução de Roberto Raposo. Revisão e Apresentação de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

A “Dignidade Humana”: Arendt contra Kant?

Sônia Maria Schio

(UFPEl)

Ao abordar o tema da “dignidade humana” no pensamento político de Arendt, assunto recorrente nos escritos dela, pois ele é fundamental, contata-se que ela pouco o explicita. Em contrapartida, a influência Kantiana em suas acepções é bem conhecida, assim como a preferência, quanto às *Críticas*, da *Crítica da Faculdade de Julgar* (KU) em detrimento da *Crítica da Razão Prática* (KpV). Isso porque, para ela, a moralidade kantiana, comandada pela razão e exercida por meio de imperativos parece-lhe inflexível, desumana¹, por não considerar as inúmeras circunstâncias que envolvem o humano. Nessa perspectiva, é incontornável iniciar² com algumas considerações expostas por ela sobre a *Crítica da Razão Prática* (KpV, de 1788). Isso porque para se compreender suas considerações faz-se necessário retomar suas acepções e compará-las ao que Kant escreveu, ampliando a reflexão por meio da averiguação de ambos.

Por exemplo, quando Arendt ([LK] 1993, p. 22-23) escreveu que “a razão prática ‘raciocina’ e diz o que devo e o que não devo fazer; estabelece a lei e é idêntica à vontade, e a vontade profere comandos; ela fala por meio de imperativos”³, ela entende que o sujeito deve obedecer incondi-

¹ ARENDT (1991b [HS], p. 38) escreveu que “a inumanidade da filosofia moral de Kant é inegável. E é-o porque o imperativo categórico é postulado como absoluto, e o seu caráter absoluto introduz no domínio inter-humano – que por natureza consiste em relações. (...) a inumanidade inerente ao conceito de uma verdade única surge em especial clareza na obra de Kant precisamente porque ele tentou fundamentar a verdade na razão prática.”

² Poder-se-ia afirmar que trata-se de “retomar”, pois a investigação referente à “dignidade humana” tem sido objeto de pesquisa desde 2014, seguindo-se no Pós-Doutoramento, em 2015 e nos textos resultantes desses estudos, aos quais se aliam a aqueles realizados no GEHAR - Grupo de Estudos Hannah Arendt da UFPEl - Pelotas/RS, em especial no primeiro semestre de 2016.

³ Em outros termos, Para Arendt (1993 [LK], p. 21), “a mais decisiva diferença entre a *Crítica da razão prática* e a *Crítica do juízo* é que as leis morais da primeira são válidas para todos os seres inteligíveis, enquanto as regras da segunda são estritamente limitadas aos seres humanos na Terra.”

cionalmente. Se ele é racional, ele se autocomanda por meio da razão e da vontade livre, e o faz internamente: a razão preceitua, manda, e a vontade livre obedece e o impulsiona a agir. O sujeito, então, está apenas consigo mesmo, ouvindo a “voz da razão”. E ainda, para ela (*Idem*, 1993, p. 28), “a questão kantiana ‘que devo fazer?’ diz respeito à conduta do eu em sua independência dos outros”, pois do contrário seria heteronomia.⁴ Nesse sentido, a principal limitação que Arendt assinala refere-se à inflexibilidade que a razão humana, em questões atinentes à moral, apresenta. Dito outramente, se a razão e a vontade livre emitem o comando, o sujeito moral obedece sem hesitação.

Entretanto, se alguém desejar eximir-se, ele o fará em segredo, não divulgando nem ensejando que os outros também permitam-se tais exceções. Arendt (*Ibidem*, 1993, p. 26. Com grifos da Autora.) explica que

eu posso querer uma mentira particular, mas não posso ‘de modo algum querer que a mentira torne-se a lei universal. Pois com essa lei não haveria promessas^[5]’. Ou: eu posso querer roubar, mas não posso querer que o roubo se torne uma lei universal; porque com essa lei não haveria a propriedade. Segundo Kant, o homem mau é aquele que abre uma exceção para si; ele *não* é o homem que quer o mal, pois isso é impossível para Kant. Assim, “a raça de demônios» não é aqui no sentido usual do termo, mas a daqueles que estão «secretamente inclinados a excetuar-se». A questão é o *secretamente*: não poderiam fazer isso publicamente, porque, obviamente estariam contra o interesse comum.

Para Kant, o sujeito moral age seguindo o que a razão ordena, sem exceções, pois somente ele pode fazê-lo (ou seja, ele deve ser autôno-

⁴ Arendt expõe uma explicação sobre o pensamento de Kant: a «solução do <conflito da política com a moralidade> deriva da filosofia moral kantiana, na qual o homem é um indivíduo singular que não consulta senão a própria razão e encontra a máxima que não é autocontraditória, da qual ele pode então extrair um imperativo. A publicidade já é o critério da retidão na sua filosofia moral.» E complementa que «no centro da filosofia moral de Kant encontra-se o indivíduo.» (ARENDR, 1993, p. 75)

⁵ A promessa, tanto para Kant quanto para Arendt (por exemplo, na obra *A condição humana*, cap. V, item 34: “A imprevisibilidade e o poder de prometer”) são importantes. Em Arendt, a promessa trata do futuro, conferindo-lhe segurança, mesmo que mínima, uma estabilidade pela palavra empenhada ou pelo contrato efetuado.

mo⁶). Embora as ações, boas ou más, recebam elogio (honras) ou desdém (quanto estiver «contra o interesse comum») dos outros seres humanos, cabe ao próprio agente a execução ou não dos atos. O desempenho, ou a omissão, então, depende de uma decisão oriunda em sua interioridade (mesmo a heteronomia é de sua responsabilidade: se ele age porque está obedecendo a uma lei espúria, como fez Eichmann⁷, ou a uma chantagem, por exemplo: sempre é possível fazer de outra maneira.) Dito outramente, o próprio sujeito decide obedecer ao imperativo ou abrir uma exceção para si (em ambos os casos há consequências). Se a opção for pela segunda alternativa, ele o faz em segredo, pois se os outros o souberem, ele pode ser repreendido, ou até tornar sua ação usual, o que viria a prejudicá-lo. Para esse contexto, Arendt (*Ib.*, 1993, p. 37) resumiu: “Homem = ser racional, sujeito às leis da razão prática que ele dá a si mesmo, autônomo, um fim em si mesmo, pertencente a um *Geisterreich*, um reino dos seres inteligíveis.” Essa é a “famosa ‹lei moral em mim›, ou seja, o fato da dignidade humana.» (ARENDR, 1993, p. 41)

Na exposição Kantiana (KANT, 2002, p. 51 [*KpV* § 7, 54]), a Lei fundamental da razão prática pura é: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal.” E explica, sem seguida que “deve-se simplesmente proceder de certa maneira. Logo, a regra prática é incondicionada” (*Idem*, 2002, p. 51 [*KpV* § 7 - *Anotação* - 55]), pois a razão comanda a vontade, que é pura, e essa obedece à «*simples forma da lei*” (*Ibidem*, 2002, p. 58. Grifo do autor. [*KpV* - *Anotação*, 55]). No *Corolário*, ele (*Ib.*, 2002, p. 59. Grifo do autor. [*KpV* § 7, 56]) escreveu que “a razão pura é por si só prática e dá (ao homem) uma lei universal, que chamamos de *lei moral*”, pois a razão coage a si mesma a obedecer.

Em outros termos, ou o ser racional obedece aos comandos da razão, e é livre ou a ignora, momento em que não é livre. Utilizando uma

⁶ No *Teorema IV*, Kant (2002, p. 55. Grifos do Autor. [*KpV* § 8 - 58]) distingue: “A *autonomia* da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conforme a elas: contrariamente, toda a *heteronomia* do arbítrio não só não funda obrigação alguma mas, antes, contraria o princípio da mesma e da moralidade da vontade.” A mesma aceção está presente em GMS, BA 74, 80 e 87.

⁷ Adolf Eichmann (1906-1962), o Funcionário Nazista que foi julgado em Jerusalém, entre 1960 e 1962, evento que Arendt assistiu em seu início e que a levou a escrever a obra: *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*.

nomenclatura da *Crítica da Faculdade de Julgar (KU)*, pode-se afirmar que a moralidade utiliza o “juízo determinante”⁸, que é dedutivo. Ou seja, Há a premissa maior, a regra moral, o comando racional, a premissa menor é a situação particular que se apresenta, na qual é necessária uma ação. A conclusão, nessa situação, é a regra moral, ditada pela razão e efetuada pela vontade livre, levando à obediência ao comando racional, ao imperativo. Pode-se perceber que, nesse caso, sendo proferido o comando, não há a aceitação de argumentos, ponderações ou relativizações. Por esse motivo, Kant o denominou de «imperativo categórico», ou seja, um «mandamento obrigatório», um dever racional a ser cumprido sem exceções.

Ainda nesse contexto, em consonância com os escritos na KpV, na obra a antecede (e a prepara), a *Fundamentação Metafísica dos Costumes (GMS - FMC, em português)*, na formulação geral do Imperativo Categórico, Kant (2005, p. 33. Grifos do autor. [GMS, BA 17]) afirmou

que a conformidade a uma lei universal das ações em geral que possa servir de único princípio à vontade, isto é: devo proceder sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*.

Tal “rigidez” da moral kantiana, não passou despercebida para Arendt (1993 [LK], p. 26): “O imperativo categórico diz: age sempre de tal maneira que a máxima de teus atos possa tornar-se uma lei geral, ou seja, ‘nunca devo agir de tal forma que não possa querer que minha máxima se torne uma lei universal’”.

Arendt, que vivenciou e investigou o Totalitarismo Nazista (1933-1945), percebeu que o ser humano precisa de um espaço de liberdade, entendida como espontaneidade, o que ela encontrou no “juízo reflexivo”⁹ de Kant. Neste juízo, não havendo uma premissa maior conhecida e disponível, ou esta sendo negada pelo sujeito, o ser humano terá que buscar, em um particular o que ele porta de universal, um substrato para o orientar a pensar e agir na situação particular que se apresenta, e da qual

⁸ Kant (1993, p. 23. Grifo do Autor. [KU, XXVI]) escreveu que “A faculdade do juízo, em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal. No caso deste (a regra, o princípio, a lei) ser dado, a faculdade do juízo, que nele subsume o particular, é *determinante*.”

⁹ Kant (*Idem*, 1993, p. 23. Grifo do Autor. [KU, XXVI]) explicou o “juízo reflexivo” da seguinte forma: “Porém, se só o particular for dado, para o qual ela [a faculdade do juízo] deve encontrar o universal, então a faculdade do juízo é simplesmente *reflexiva*.”

ele não pode eximir-se, pois ele precisa decidir e atuar (o que gera consequências, mesmo se ele se omitir). Embora essa necessidade não seja cotidiana, segundo Arendt, em alguns momentos ela se torna indispensável para manter a integridade do eu, do grupo e do mundo. Dito outramente, o juízo reflexivo é uma possibilidade do ser humano resistir e evitar a prática do mal banal, e mantendo sua a dignidade humana e a dos outros.

Ainda quanto à «dignidade humana»¹⁰, com relação ao viés kantiano, é oportuno retomar a conceituação (tradicional) presente na obra GMS, na qual Kant (2005, p. 77. Grifos do autor. [GMS, BA 77]) explicou que a vontade pode ser legisladora porque segue à ideia da

dignidade de um ser racional que não obedece a outra lei senão àquela que ele mesmo simultaneamente se dá.

No reino dos fins tudo tem um *preço* ou uma *dignidade*. Quando uma coisa tem preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como *equivalente*; mas quando uma coisa está acima de todo preço, e portanto não permite equivalente, então ela tem dignidade. (...)

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.

Mesmo ciente de que a afirmação de Kant é utilizada como base para a defesa da dignidade humana, Arendt elaborou uma consideração relevante para a Política. Entretanto, com o objetivo teórico de melhor organizar a afirmação de Arendt “contra” Kant, é preciso complementar a argumentação dele (KANT, 2005, p. 68. Grifos do autor. [GMS, BA 66-67]) com a exposição de que

O imperativo prático será pois o seguinte: *Age de tal maneira que uses a Humanidade, tanto na tua pessoa como na de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim, e nunca simplesmente como meio.*

Ele (2005, p. 68-70. Grifo do Autor. [GMS, BA 67-68]) complementa com o “dever necessário para consigo mesmo”¹¹, “pelo que diz

¹⁰ Esse termo, no pensamento de Arendt, foi explicitado com acuidade em um outro texto de Schio (2015), ainda não publicado.

¹¹ Junto aos deveres para consigo, há o “princípio de consistência”: “em Kant, a ética também está baseada em um processo de pensamento: aja de maneira tal que possas desejar que a máxima

respeito ao dever necessário ou estrito para com os outros” e o de “*conservação* da humanidade como fim em si.” Pode-se perceber que, embora a motivação do agir é dever do sujeito, Kant, em todos os momentos, considera os outros. Ressalva necessária para lembrar que a moral kantiana não esquece, ou cotorna, ou ainda desconsidera, a existência dos outros seres humanos.

Arendt, então, no texto «Trabalho, obra, ação» (*Labor, Work, Action*), ciente dos propósitos kantianos, demonstrou seus limites, fazendo uma crítica¹², aos moldes do próprio Kant:

Entretanto, mesmo a fórmula intrinsecamente paradoxal de Kant fracassa na solução das perplexidades do *homo faber*. Ao elevar o homem enquanto usuário à posição de um fim último, ele degrada até mais vigorosamente todos os outros “fins” a meros meios. Se o homem enquanto usuário é o fim mais elevado, “a medida de todas as coisas”, então não apenas a natureza, tratada pela fabricação como o “material quase sem valor” sobre o qual operar [work] e agregar “valor” (como disse Locke)³⁹[¹³], mas as próprias coisas “valiosas” tornam-se meros meios, perdendo assim sua importância intrínseca. Ou para dizer isto de um outro modo, a mais mundana de todas as atividades perde a sua significação objetiva original e torna-se um meio para satisfazer necessidades subjetivas; em e por si mesma, não é mais significativa, não importa quão útil possa ser. Do ponto de vista da fabricação, o produto acabado é um fim em si, uma entidade durável independente com uma existência própria, tanto quanto o homem é um fim em si mesmo na filosofia moral de Kant. É claro, o que está em questão aqui não é a instrumentalidade como tal, o uso de meios para atingir um fim, mas antes a generalização da experiência da fabricação, em que a utilidade e a serven-

de tua ação torne-se uma lei geral, isto é, uma lei à qual você também se submeteria.” (ARENDT, 1993, p. 50) A base disso está na necessidade de não se contradizer, como apregoara Sócrates e Lessing, citados por Arendt, neste quesito, junto a Kant (*Idem*, 1993, p. 51).

¹² Arendt (1993, p. 49) escreveu que “pensar criticamente, sinalizar a trilha do pensamento em meio aos preconceitos, em meio às opiniões não examinadas e às crenças, é uma antiga preocupação da filosofia.”

¹³ As notas 39, 40 e 41 do texto de Arendt são: **39.** John LOCKE, *Second Treatise of Civil Government*, cap. V (*Of property*), sec. 43, citado em HC [*A condição Humana*], p. 135 (cf. p. 147 da trad. bras.). Sobre “adicionar valor”, cf. John LOCKE, *Second Treatise of Civil Government*, cap. V (*Of property*), sec. 40, citado em HC, p. 103 (cf. p. 115 da trad. bras.). Neste parágrafo, Hannah Arendt recolhe e parafraseia trechos de HC, p. 155 (cf. p. 168 da trad. bras.); **40.** Citação de HC, p. 157 (cf. p. 170 da trad. bras.); **41.** Frase citada em HC, p. 154 (cf. p. 167 da trad. bras.).

tia são estabelecidas como os padrões últimos para o mundo assim como para a vida dos homens ativos que se movem nele⁴⁰. O *homo faber*, podemos dizer, transgrediu os limites de sua atividade quando, sob o disfarce do utilitarismo, propõe que a instrumentalidade governe o âmbito do mundo acabado tão exclusivamente quanto governa a atividade através da qual todas as coisas contidas nele vêm a ser. Esta generalização será sempre a tentação específica do *homo faber*, se bem que, em última análise, ela será a sua própria perdição: só lhe restará a ausência de significação no seio da utilidade; o utilitarismo nunca pode encontrar a resposta para a questão que certa vez Lessing colocou aos filósofos utilitaristas de seu tempo: “E qual é, por favor, a utilidade da utilidade?”⁴¹ (ARENDT, 2005, p. 188-189)

Ela, nesse longo estrato, demonstra como Kant, sem o pretender, teorizou o ser humano a partir da categoria da fabricação (*work*). Em outros termos, “preço” é uma categoria inerente à produção. Nos termos de Arendt, ele o tratou como *homo faber*, aquele ser humano da vida ativa do *work*, o “fazedor” de coisas que transforma a natureza (*physis*) em um mundo, um “lar” para o ser humano em sua condição humana da mundanidade (ARENDT[CH], 1991a, p. 15). Ou seja, não o entendeu como o ser da ação, o único modo que ele dispõe para se distinguir dos outros sem reduzi-los a uma repetição da espécie. Isto é, Kant não priorizou a singularidade (em si e nos outros) na pluralidade com igualdade e liberdade. Possivelmente, Kant o fez porque esse era o tipo humano que se tornara característico no tempo dele (séc. XVIII).

Reiterando, Kant pretendia impedir que o ser humano fosse julgado por categorias alheias ao humano, o que Arendt demonstra ao escrever (conforme a citação acima [ARENDT, 2005, p. 188-189]): «É claro, o que está em questão aqui não é a instrumentalidade como tal, o uso de meios para atingir um fim, mas antes a generalização da experiência da fabricação, em que a utilidade e a serventia são estabelecidas.» Em outros termos, demonstrar o valor do humano em comparação com as coisas fabricadas não é a melhor forma de expor sua dignidade ou de distingui-lo delas. Mesmo que Kant ensinasse diferenciar as relações: 1) homem-homem; 2) homem-coisa, ele as analisou no espaço ocupado por homens e por coisas: a matéria-prima e o fabricante; a mercadoria e o comprador. Para Arendt, teria sido mais profícuo se Kant tivesse pensado o ser huma-

no em um contexto em que ele se depara com outros homens, independente das coisas, isto é, no espaço da pluralidade¹⁴.

Além disso, ao enfatizar a não equivalência entre os humanos e os objetos, é necessário observar que o homem, para Kant, é o “fim último”. Mais uma vez, a categoria de “fins” pertence à fabricação, e não às relações entre os homens. Nesse viés, ela (*Idem*, 2005, p. 188-189) escreveu: “Do ponto de vista da fabricação, o produto acabado é um fim em si, uma entidade durável independente com uma existência própria, tanto quanto o homem é um fim em si mesmo na filosofia moral de Kant.” Dito de outro modo, Kant não pretendia reduzir o ser humano ao compará-lo com a produção, mas protegê-lo. Entretanto, da maneira que ele o fez, a interpretação mais simples e direta aponta para uma confusão entre o fazer (*work*) e o agir (*action*), o que certamente contraria sua própria Filosofia: as *Críticas* e as outras obras, como a referente ao Iluminismo, à História, à Doutrina do Direito e das Virtudes, entre outros possíveis exemplos, visam a resguardar o humano de qualquer instrumentalização.

E ainda, mesmo reconhecendo que Kant ensejava a evitar que o ser humano fosse tratado como “coisa”, enquanto um instrumento, pode-se perguntar se a natureza não tem uma um valor, uma dignidade que ela lhe é própria. Nesse sentido, Arendt (2005, p. 188-189) escreveu: “então não apenas a natureza, tratada pela fabricação como o ‘material quase sem valor’ sobre o qual operar [*work*] e agregar ‘valor’ (...), mas as próprias coisas ‘valiosas’ tornam-se meros meios, perdendo assim sua importância intrínseca. Ou para dizer isto de um outro modo, a mais mundana de todas as atividades perde a sua significação objetiva original e torna-se um meio para satisfazer necessidades subjetivas; em e por si mesma, não é mais significativa, não importa quão útil possa ser.” Exposto outramente, a natureza torna-se uma simples coisa, fornecedora de matéria-prima. Assim, pode-se afirmar que Kant compartilha da concepção de ciência (newtoniana) de seu tempo: resolver os problemas com o uso da razão (supervalorização da razão), com a qual ele pode conhecer as leis da natureza, dominar os processos, progredir indefinidamente (cientificismo). Ou seja, a Ciência Positivista de sua época encontra apoio em seus escritos: ele definitivamente pensava em acordo

¹⁴ A pluralidade, em Arendt, relaciona-se ao fato de que o Planeta Terra é habitado por seres humanos singulares, isto é, únicos, irrepetíveis e insubstituíveis, e não por um ser genérico: o homem.

com seu tempo. Entretanto, no texto *Reposta à pergunta: "o que isso, o Iluminismo?"*, ele explicitou sua esperança que a superstição (o medo inculcado pela religião) poderia ser superada pelo uso da razão, que o ser humano poderia auto-comandar-se, que ele poderia ser livre a partir do exercício de sua racionalidade, e responsabilizando-se pelo que faz (ou deixa de fazer). Pode-se afirmar, nesse viés, que sua confiança na razão não era ilimitada: as três *Críticas* o demonstram: os limites do conhecer, por exemplo, tema da *Crítica da Razão Pura* (KrV).

Para finalizar, pode-se afirmar que Arendt afasta-se de Kant ao valorizar a ação humana enquanto política, a única com os quesitos necessários para preservar a dignidade dos seres humanos. Segundo ela (ARENDDT, 1993[LK], p. 99), "a dignidade do homem exige que ele seja visto (cada um de nós, em sua singularidade) em sua particularidade, e como tal, refletindo a humanidade em geral." E isso não ocorre na fabricação, mas na vivência política. No espaço público e político, isto é, na pluralidade, cada um aparece em sua singularidade, com sua forma específica de pensar, falar, agir. A igualdade, experienciada nesse espaço, não é biológica, mas política, posto que é instituída pelos próprios seres humanos. E estes precisam uns dos outros mais por motivos espirituais (necessidade de companhia, de uma realidade compartilhada para evitar o *sensus privatus* ou a loucura) que movidos pela necessidade de sobreviver (proteção ou alimentação). Nesse espaço não há hierarquias sociais, econômicas, mas o pertencimento a uma mesma comunidade: a Humana. Sua continuidade depende da ação de cada componente da comunidade, organizados politicamente e agindo livremente, consolidando, assim sua dignidade.

REFERÊNCIAS

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

_____. *Homens em tempos sombrios*. Lisboa: Relógio D'Água, 1991b.

_____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

____. "Trabalho, obra, ação"; Trad. de Adriano Correia; Rev. de Theresa Calvet de Magalhães. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, USP, 7, 2/2005. (175-201)

____. *Eichmann em Jerusalém* – um relato sobre a banalidade do mal. 11 reimpr. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

KANT. Immanuel. Resposta à pergunta: "O que é isso, o Iluminismo?", *À paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988. (p. 9-18)

____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1991.

____. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

____. *Crítica da razão prática*. Trad., intr. e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SCHIO. Sônia Maria. *Hannah Arendt: do juízo estético ao juízo político*. Tese de Doutorado, Porto Alegre: PPGFil UFRGS, 2008. Disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/14684>.

____. *Hannah Arendt: história e liberdade (da ação à reflexão)*. 2 ed., Clarinete: Porto Alegre, 2012.

____. *Kant e Arendt: sobre a "dignidade humana"*. Manuscrito. 2015. (1-14)

Considerações arendtianas acerca da fundação do corpo político e do tesouro perdido das revoluções

José Luiz de Oliveira
(UFSJ)

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Para Hannah Arendt, o *momentum* de preparação para um começo inteiramente novo, a *novus ordo saeculorum*, forçou os homens de ação a vasculharem os arquivos da Antiguidade grega em busca de um instrumento que pudesse guiá-los para sustentar com bases teóricas a fundação de um novo corpo político. Para a pensadora, no que diz respeito à configuração do corpo político, o recurso à tradição política grega é enfatizado em suas análises, uma vez que o espaço oferecido pela *polis* grega se constituía determinado *locus*, no qual a experiência política se manifestava de forma traduzida na liberdade política.

Incentivados pelos caminhos trilhados pela análise arendtiana acerca da fundação do corpo político, o nosso propósito nas linhas que se seguem é demonstrar os elementos de sustentação do entendimento da filósofa em relação ao papel desempenhado pela manifestação da tradição da política grega no que se refere à nossa experiência revolucionária. Nesse sentido, a glória de Atenas e de toda a Grécia é o grande modelo e precedente. Analisaremos em que medida Arendt se amparou no recurso à tradição política grega para construir uma Filosofia Política capaz de fundamentar as suas abordagens em torno da fundação do corpo político no âmbito das Revoluções.

Interessa-nos explicitar que Arendt faz abordagens sobre o fracasso da instauração da liberdade política, também denominado de tesouro perdido. Para tal, torna-se necessário distinguirmos liberdade de libertação, pois é nessa diferença que residem as análises arendtianas que explicitam os rumos tomados pelas Revoluções Francesa e Americana.

1 O RECURSO DOS PAIS FUNDADORES À TRADIÇÃO POLÍTICA CLÁSSICA

A fundação é um dos principais temas recorrentes da Filosofia Política. A história de nosso pensamento político é perpassada pela tópica da fundação. Analisar os fundamentos que norteiam a criação de realidades novas no curso da História é tarefa de pensadores que se ocupam em buscar significados inerentes aos diversos temas que norteiam o mundo das atividades políticas. Quando se instaura algo novo no território da política, levantam-se questionamentos acerca da sua legitimidade, bem como da necessidade da manutenção da novidade estabelecida. Podemos ser surpreendidos por movimentos de ruptura no contínuo do tempo que nos são apresentados sem que haja precedentes, a exemplo dos fenômenos revolucionários ocorridos na França e nos Estados Unidos da América no século XVIII. Tais rupturas no tempo trazem à tona o problema do princípio. Temos, no pensamento arendtiano, o tema recorrente das Revoluções. Para a pensadora, “a relevância do problema do princípio para o fenômeno da revolução é óbvia” (ARENDR, 1990, p. 16). Esses acontecimentos sem precedentes na História são momentos originais salientados por Arendt, cuja tarefa se estende à sustentação e legitimação futura das instituições. É o que comenta Bárbara Gonçalves de Araújo Braga (2012, p. 249):

[...] importa para Arendt o momento original a partir do qual um mundo se constitui, sustentando e legitimando a existência do espaço público que ali se funda. Trata-se de considerar a relevância do momento de fundação da esfera política da existência humana, que traz as leis à existência, leis que retiram dessa ocorrência inicial o consentimento que sustentará a manutenção futura das instituições.

Considerando, pois, que a fundação é para Arendt o próprio evento de uma Revolução, faz-se necessário preocuparmo-nos com dois elementos que, à primeira vista, nos parecem irreconciliáveis e contraditórios. Trata-se dos elementos estabilidade e inovação. Possibilitar a durabilidade da novidade que foi inaugurada é tarefa que norteia o papel da fundação de novas realidades políticas. “O ato de fundar o novo corpo político, de idealizar a nova forma de governo, envolve uma grande preocupação com a estabilidade e a durabilidade da nova estrutura” (ARENDR, 1990, p. 178). Logo, tanto a prática quanto a teoria política, vivenciadas e acumuladas pela tra-

dição ocidental, constituem-se elementos necessários aos vislumbres tidos pelos Pais Fundadores. É nesse sentido que percebemos o quanto o vocabulário político precisou ser amparado em experiências de eventos passados. Para Arendt (1990, p. 178), “não é, de forma alguma, irrelevante que o nosso vocabulário político remonte à Antiguidade Clássica greco-latina, ou possa ser inequivocadamente identificado nas Revoluções do século XVIII”.

A pensadora apresenta, em várias de suas análises sobre o fenômeno revolucionário, a necessidade que os homens das Revoluções Francesa e Americana tiveram de recorrer às tradições hebraica, grega e romana. É bastante conhecido o quanto os chamados Pais Fundadores se orgulhavam de buscar amparos teórico e prático no passado. Eles sentiam com agudeza a novidade apresentada por meio do empreendimento do processo de fundação por haverem aplicado com ousadia e sem preconceito o que, na verdade, já era conhecido pela História e havia sido aplicado no passado (ARENDR, 1990, p. 97).

Bernard Bailyn (2003, p. 42), também, demonstra em suas análises a relevância das inúmeras fontes e tradições que fundamentam a teoria da Revolução norte-americana. Para ele, as fontes da visão de mundo assumida pelos colonos foram expressas em documentos formais e informais, em declarações de natureza particular e pública, bem como em panfletos explanatórios e discursivos. Essas fontes revelam-se, à primeira vista, um ecletismo apresentado de maneira geral e indiscriminada. Tais fontes se caracterizam por essas generalidades que lhe eram próprias e eram demonstradas a partir de uma enumeração das citações daquilo que os colonos tinham em mãos. Os colonos utilizaram grande porção da cultura ocidental (de Aristóteles a Molière, de Cícero a “Philoleutherus Lipsiensis” [Richard Bentley], de Virgílio a Shakespeare, Ramus, Pufendorf, Swift e Rousseau).

Essa investida dos homens das Revoluções ocorrida tanto nos Estados Unidos da América como na França, no sentido de remontar à tradição política da Antiguidade, contribuiu sem dúvida para a fundamentação teórica que se faz em torno do momento extraordinário da ação fundadora. Diante da insegurança da novidade que se estabelece, resta aos atores apoiarem-se na experiência de fundações do passado. Nesse caso, as formulações teóricas que fundamentaram a ação política de personagens do passado constituem-se luzes que iluminam o comportamento dos fundadores dispostos a atender à demanda da ação sinalizada no presente.

No que diz respeito à aventura do recurso dos Pais Fundadores ao passado, o que ocorreu no Novo Mundo foi que, no dizer de Bernard Bailyn (2003, p. 42), em relação aos homens da Revolução Americana, constatou-se que “[...] a influência mais notória nos escritos do período revolucionário foi a da Antiguidade Clássica. O conhecimento dos autores clássicos era universal entre os colonos com algum grau de educação e referências a eles e suas obras são abundantes na literatura”. Pensadores do iluminismo, a exemplo de Franco Venturi (2003, p. 53), destacam que, “[...] quando se fala da tradição republicana e da importância que ela teve na formação das ideias políticas do século XVIII, o pensamento corre logo para a Antiguidade, para os grandes exemplos de Atenas e de Roma”. Nesse sentido, a literatura a que os colonos recorreram possui sua relevância, enquanto ela se apresenta na forma de recurso a uma tradição clássica, na medida em que serve de guia para as suas ações.

Percebemos que a explicitação dos propósitos apresentados por Arendt referentes ao momento extraordinário do estabelecimento da fundação de um novo corpo político constitui-se parte de sua obra, que destaca a importância de retorno ao passado pelo qual os atores fundadores tiveram o intuito de lançar luzes no presente. Nessa investida de lidar com registros que enfatizam o olhar analítico ao passado, autores como Bernard Bailyn e Franco Venturi, em boa medida, contribuem para reforçar o entendimento de que os colonos se utilizaram de fontes literárias que tratam da fundação caracterizada como evento que se liga a acontecimentos de fundações anteriores. Nesse caso, os exemplos de Roma e Grécia são anunciados na forma de apelos incessantes.

2 A RELEVÂNCIA DO REFERENCIAL DA TRADIÇÃO POLÍTICA GREGA PARA A ANÁLISE DA FUNDAÇÃO DO NOVO CORPO POLÍTICO NO ÂMBITO DAS REVOLUÇÕES

Notamos que Arendt faz abordagens acerca do fenômeno revolucionário e nelas enfatiza o recurso à tradição da *práxis* política clássica sem deixar de frisar a importância da experiência do espaço público no que diz respeito à antiga *polis* grega. Em outras palavras, a experiência política grega é assinalada por Arendt em suas análises que compõem o bojo de sua Filosofia Política. Dessa maneira, o mundo do espaço público grego é referen-

ciado pela pensadora no que diz respeito à configuração do corpo político apresentado em suas abordagens em torno da experiência revolucionária. A nossa tradição de pensamento destaca o espaço oferecido pela *polis* grega como *locus*, no qual a experiência política se manifestava de forma significativa e que culminou em herança a ser lembrada como referencial para as futuras gerações de atores e espectadores políticos. Francis Wolff (1999, p. 11-12) comenta esse destacado papel da *polis*:

O terreno político pertence, para os gregos, ao *Koinon*, o comum, e ‘abarca todas as atividades e práticas que devem ser partilhadas, isto é, que não devem ser o privilégio exclusivo de ninguém’, ‘todas as atitudes relativas a um mundo comum’, por oposição àquelas ‘que concernem à manutenção da vida’. Assim, ‘fazer política’, isto é, participar da vida comum, não é, na época clássica, uma atividade entre outras possíveis: é a atividade nobre por excelência, a única que vale o sacrifício de sua vida.

A interpretação arendtiana referente ao recurso assumido pelos Pais Fundadores à tradição grega nos parece, à primeira vista, algo de pouca importância para a análise da tópica da fundação do corpo político, uma vez que a influência romana no curso das Revoluções Americana e Francesa foi muito maior. Entretanto, Arendt (1990, p. 157) faz referência a Thomas Paine como alguém que “costumasse pensar que, aquilo que Atenas foi em miniatura, a América será em magnitude”. Essa afirmação trata-se de um dado relevante que nos é apresentado para manifestar a importância do referencial ateniense no que tange ao processo de fundação do corpo político em termos de paradigma para iluminar os acontecimentos ocorridos na América do Norte do século XVIII.

Percebemos que a movimentação e a vitalidade política da antiga cidade-estado grega, bem como o conjunto de suas virtudes se constituem tradição capaz de contribuir com a busca de modelos práticos e de fundamentação teórica almejados pelos Pais Fundadores. O mundo grego era o espaço das virtudes políticas. No contexto da vida política da Antiguidade, a conotação ética ou moral está para além do que atualmente entendemos como indivíduo, pois o centro das questões não é o eu, e sim o mundo. Sobre esse assunto, Arendt (2004, p. 218) nos adverte:

Da *Ética a Nicômaco* até Cícero, a ética ou a moral era parte da política, aquela parte que não tratava das instituições, mas do cidadão, e todas as virtudes na Grécia ou em Roma são definitivamente virtudes políticas. A questão nunca é se um indivíduo é bom, mas se a sua conduta é boa para o mundo em que vive. No centro do interesse está o mundo, e não o eu. Quando falamos sobre as questões morais, inclusive a questão da consciência, queremos dizer algo completamente diferente, algo, na verdade, para o qual não temos uma palavra pronta. Por outro lado, como usamos essas palavras antigas em nossas discussões, essa conotação muito diferente está sempre presente.

Os axiomas políticos da antiga experiência da *polis* grega não deixaram de se apresentar para os fundadores do novo corpo político oriundo das Revoluções na condição de suporte, sobre o qual eles deveriam se apoiar, para então se espelhar na solução dos problemas surgidos no âmbito da aventura do ato fundador. A relevância do referencial da cultura política grega para o campo da Filosofia Política ocidental é destacada por Francis Wolff (1999, p. 7) ao salientar que:

Já se conseguiu dizer que a filosofia fala grego. É possível. Em todo caso é certo que a política, sim, fala grego. Não se pode, com efeito, falar acerca da política sem a língua grega: ‘Tirania’, ‘monarquia’, ‘oligarquia’, ‘aristocracia’, ‘plutocracia’... Todo o nosso vocabulário político saiu dela. E, em primeiro lugar, a própria palavra política.

Nessa perspectiva, Arendt (1990, p. 157) lembra a expressão anunciada por James Wilson: “A glória da América se igualará ou mesmo ofuscará a glória da Grécia”. Pelo visto, no que se refere à atuação daqueles que estavam voltados para a fundação do novo corpo político, o que se tinha era uma tentativa de equiparação ou até mesmo de superação dos grandes feitos realizados pela Grécia.¹ Buscar a superação de algo que foi

¹ Dana Villa realça o papel essencial da *polis* como referencial de vivência política. Diz a comentarista de Arendt: “The essence of Arendt’s view of Athenian politics is that it was a politics of incessant public talk. Indeed, she goes so far as to claim that this was the Greeks’ own understanding of politics: “To be political, to live in a *polis*, meant that everything was decided through words and persuasion and not through force and violence ... [It was] a way of life in which speech and only speech made sense and where the central concern of all citizens was to talk to each other” (VILLA, 1998, p. 149-150).

glorioso implica aceitar a relevância de sua grandeza. Não se busca superar com motivação aquilo que é considerado insignificante. Na tentativa de realização de nossos feitos, tratamos de ir além daquilo que significa referência, que, de alguma maneira, ilumina nossas ações. Nesse sentido, a Glória do mundo grego apresentou-se na condição de fonte de luz para iluminar a ação fundadora da nação norte-americana. Por essa razão, essa nação, cujo advento iniciou com a experiência das Treze Colônias, teve a sua fundação baseada na Glória de Atenas; ou seja, passou a ser um empreendimento fundado à luz do espaço público grego.

Para André Duarte, segundo Arendt, os revolucionários, tanto na França como na América do Norte, vasculharam os arquivos da Antiguidade em busca de referências paradigmáticas para sustentar em termos práticos e teóricos os eventos revolucionários com a finalidade de encontrar um tipo de homem ou de cidadão, no qual a forma de governo desejada por eles pudesse se espelhar. Dessa investida, o que realmente aconteceu foi o ressurgimento da política, tal como ela se efetivava na Antiguidade. Duarte afirma que os revolucionários do século XVIII queriam encontrar um modelo de homem e de República. Para isso, encontraram no homem da *polis* ateniense esse tipo de modelo almejado. Nessa perspectiva, em eventos como o das Revoluções, nos quais a política é reapropriada pelos cidadãos por meio da utilização de atos e palavras, Arendt vislumbrou o lado perdido e esquecido da política. Duarte se refere a esse período enfatizando que se trata de um momento da História dotado de fenômenos raros e singulares com a possibilidade de se renovarem no presente e no futuro (DUARTE, 2002, p. 74-75).

A compreensão de Arendt (1998, p. 531) de que o homem ao fundar novas realidades políticas apresenta ao mundo a novidade que lhe é inerente encontra-se fundamentada na sua interpretação sobre o pensamento agostiniano quando afirma que “‘o homem foi criado para que houvesse um começo’, disse Agostinho. Cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós”. Isso posto, evidencia-se que o homem é um ser capacitado a dar início a coisas novas pelo fato de ele um dia ter vindo a este mundo. Isto é, na compreensão arendtiana da interpretação da concepção agostiniana de natalidade, o homem nasce continuamente no campo da atuação política. É fundamental salientarmos que esse segundo nascimento do homem o lança no abismo da liberdade da

sua vocação de iniciador. Uma vez lançado na novidade que se instaura, o homem busca amparo nos registros de fundação ocorridos na História. É por essa razão que a leitura dos antigos é capaz de demonstrar o quanto a tópica da fundação encontra-se presente desde os primórdios da História de nossa Filosofia Política. A Antiguidade grega foi berço político e filosófico do Ocidente, cujos desdobramentos de alguns elementos que caracterizam a sua tradição ainda refletem no comportamento de atores políticos da atualidade. Portanto, o recurso a esse período utilizado pelos homens das Revoluções do século XVIII constitui-se fator relevante para sustentar o conteúdo teórico das instituições políticas que eles fundaram.

O recurso à tradição política da Grécia Antiga, admitido pelos Pais Fundadores, se dá no âmbito da narrativa quando o assunto é a tópica da fundação, porque o mundo grego se constitui espaço de discernimento político único da Antiguidade. Portanto, não é sem razão ou sem motivos que os Pais Fundadores recorreram à experiência da antiga *polis* grega para justificar o feito da fundação do novo corpo político. O retorno aos antigos, como foi o caso do recurso ao mundo grego, incluindo as narrativas lendárias, possui a sua razão de ser baseada na necessidade de modelos e precedentes que a experiência de fundação na modernidade reivindicava.

Embora o recurso aos gregos, feito pelos Pais Fundadores dos eventos revolucionários do século XVIII, apareça nas abordagens apresentadas por Arendt numa intensidade menor que o recurso feito por eles aos romanos, é imprescindível enfatizarmos que as narrativas da Antiga Grécia e de Troia aparecem nas abordagens feitas por Arendt a partir das referências sobre a fundação de Roma encaminhadas pelo poeta latino Virgílio. Arendt se utiliza da *Eneida*² de Virgílio para demonstrar o quanto as experiências

² Vejamos o que diz Henri Goelzer (1961, p. V) a esse respeito: "Virgile commence l' *Énéide* en l' année 29 avant Jésus-Crist; il y travailla onze ans et mourut em l'án 19, si désolé de n'avoír pu y mette la dernière main qu'il demanda à ses amis de brûler son oeuvre. Heureusement sa méthode de composition n'avait point ralenti sa marche; il ne s'attardait pas aux petites difficultés de la route et ne s'arrêtait pas aux endroits où il sentait lui-même faiblir son inspiration. On dit qu'il avait d'adord écrit son poème em prose, comme Racine ses tragedies. En tout cas, il avait été jusqu'au bout, laissant çà et là un vers incomplet, un passage à retoucher et ne s'était pas embarrassé de légères contradictions ou d'obscurities qui disparaítraient à la revision. 'L' *Énéide* n'est pas un poème inachevé; c'est un poème qui n'a pas été corrigé ou, pour mieux dire, dont toutes les parties n'ont pas été corrigés et étroitement ajustées. Mais le lecteur s' en aperçoit à peine. Il n' y a guère à le remarquer et parfois à em souffrir que les commentateurs et les traducteurs à qui ces imperfections donnent un peu plus de tablature".

grega e troiana podem ser reinterpretadas utilizando-se de transposição dos papéis dos personagens estabelecidos nesse tipo de narrativa.

Portanto, vale lembrarmos que, quando tratamos da experiência da fundação de Roma na condição de referência para os homens das Revoluções do século XVIII, alguns momentos voltaram-se com mais intensidade para a abordagem a respeito do recurso aos gregos, uma vez que Arendt trabalha a experiência romana apropriando-se de analogias com a experiência da destruição de Troia que foi protagonizada pelos gregos. O poeta Virgílio procura explicitar a fundação de Roma apoiando-se no referencial dos acontecimentos de Troia e empregando-se a concepção de que uma nova fundação se ampara em fundações já ocorridas. Trata-se de apresentar experiências de fundações que ocorrem motivadas pelo gesto de liberação com o objetivo de conquistar a Terra Prometida traduzida em nova liberdade. A esse respeito, salienta Sylvie Courtine-Denamy (2004, p. 128-129):

[...] é preciso destacar o paralelo que a autora estabelece entre essas duas 'lendas' fundadoras, a narrativa bíblica dos padecimentos das tribos judaicas ao longo da marcha no deserto após o Êxodo e a narrativa de Virgílio sobre o exílio de Eneias e seus companheiros para longe de Troia. Seu ponto comum é que ambas começam por um gesto de 'liberação', manifestando a vontade de conquistar uma nova liberdade, seja 'uma terra prometida que tem mais a oferecer do que o Egito, seja a fundação de uma comunidade nova, preparada por uma guerra feita para anular a guerra de Troia. Ambas as lendas colocam em cena o hiato entre uma ordem antiga, o 'não mais' e a ordem nova, o 'não ainda', ou seja, a interrupção de um encadeamento temporal contínuo, designado pelo século XVIII como 'revolução'. E não seria por acaso que os 'Pais Fundadores' da República da América, conscientes de estarem se confrontando com o inédito, com um começo radicalmente novo e, nesse sentido, naturalmente portador do arbitrário, se voltarem para a história antiga, capaz de lhes fornecer um modelo apto a desembaraçá-los da *creatio ex nihilo*, do pensamento de um começo absoluto.

É a própria Arendt (1990, p. 166) que nos lembra o fato de que "não foi por acaso que o ressurgimento do pensamento antigo e o grande esforço para resgatar os elementos da antiga vida política deixaram de lado (ou interpretaram mal) os gregos e se valeram quase exclusivamente

do exemplo dos romanos”. Para os nossos propósitos, é bom lembrarmos que Arendt se utiliza da expressão “quase exclusivamente dos exemplos romanos” e esclarece com essa afirmação que ela não quer dessa maneira demonstrar a absoluta exclusividade da herança romana no tocante à sua contribuição para a fundação do corpo político oriundo dos acontecimentos revolucionários na modernidade. A expressão “quase exclusivamente” já demonstra em si que o esplendor e a relevância da Grécia são também reverenciados e lembrados pelos Pais Fundadores envolvidos com os desdobramentos dos acontecimentos revolucionários do século XVIII.

3 A LIBERDADE HERDADA DOS GREGOS E O TESOURO PERDIDO DAS REVOLUÇÕES

Para Arendt (1997, p. 194-195), a liberdade e a política coincidem e se imbricam no interior do espaço público, pois trata-se de um tipo de liberdade que precisa ser demonstrada. No âmbito da tradição grega, existia uma relação construída no seio do espaço público, no qual o exercício da fala era *conditio sine qua non* para a efetivação da liberdade. Nessa perspectiva, não há liberdade no sentido arendtiano se não houver movimento de caráter intersubjetivo dos agentes envolvidos pela ação e pela fala no interior da esfera pública. Lidar com a tarefa constante da explicitação de opiniões distintas permite-nos que compreendamos que o papel do agente do discurso e da ação ocorra no campo da intersubjetividade, porque, de acordo com Arendt (1997, p. 194):

A liberdade necessitava, além da mera libertação, da companhia de outros homens que estivessem no mesmo estado, e também de um espaço público comum para encontrá-los – um mundo politicamente organizado, em outras palavras, no qual cada homem livre poderia inserir-se por palavras e feitos.

A vivência da ação política não implica a existência de um espaço oficialmente instituído, uma vez que, conforme Arendt (2010, p. 111), “a *polis* não era Atenas e sim os atenienses”. A *polis* é o espaço de liberdade política, no qual os homens se mostram por meio da fala e da ação conjuntas. Evidenciamos que o agir conjunto nos espaços de manifestação de liberdade política é ponto nodal para as análises arendtianas acerca das

singularidades humanas no campo da política. Comentando Arendt, Edson Telles (2013, p. 10) afirma que, “por meio da ação os homens mostram quem são, suas identidades singulares, em contraposição ao *quê* são, suas qualidades e defeitos” [grifos da autora].

A herança do espaço público grego apresentado de forma capaz de iluminar o comportamento dos Pais Fundadores do novo corpo político analisado por Arendt tem na pluralidade a chave do entendimento acerca do papel da fala e da ação. Aliada à ação conjunta, a fala permite que os atores de um espaço público em funcionamento convivam com a percepção das diversas distinções de opiniões, na qual os participantes encontram-se submetidos. Edson Telles (2013, p. 10-11) salienta que “a revelação das subjetividades permite distinguir a ação política de outra ação qualquer, sem a qual a política confunde-se com fabricação, ou seja, não passa de um meio de se produzir um objeto, de se atingir um fim”. Analisando por esse ponto de vista, percebemos que o ator principal a quem a Filosofia Política arendtiana se dirige é o próprio homem na sua vivência da dimensão pública em um espaço carregado pela tradição da *ágora* grega, cuja movimentação tem na fala o privilégio político reservado somente aos seres humanos. Por causa da habilidade da fala, cabe aos seres humanos, a exemplo dos atores envolvidos naquilo que foi a *ágora* grega, se inserirem no mundo político por meio de um *modus operandi* capaz de refutar o uso da violência e da força. A atividade política encaminhada no interior do espaço público grego não se dá pela violência, e sim pelo uso da persuasão. Arendt, em suas abordagens, diz que o termo persuasão é uma tradução fraca e inadequada para a velha *peithein*, cuja importância política evidencia-se no fato de *Peithô*, a deusa da persuasão, ter tido um templo em Atenas. Persuadir, *peithein*, era a forma especificamente política de falar. Nesse contexto, era a fala que distinguia os cidadãos atenienses dos povos considerados portadores de cultura bárbara. Os atenienses se orgulhavam da retórica, bem como da arte da persuasão, pois se tratava da arte mais alta da atividade política. O verbo *peithein* era sinônimo de discurso voltado para o convencimento de caráter persuasivo. Os gregos, na sua tradição, acreditavam que *peithein* era a forma tipicamente política utilizada pelas pessoas para que pudessem falar umas às outras (ARENDR, 1993, p. 227).

O compromisso efetivado no interior do espaço público por meio da ação e da fala garante o que Arendt considera como liberdade política.

Quando nos dispomos a voltar para a análise arendtiana sobre o fenômeno revolucionário do século XVIII, é para a partir dele extrairmos o que a pensadora metaforicamente denominou de tesouro perdido³. Sabemos que Arendt exalta a Revolução Americana no sentido de atribuir a ela o fato de que houve nos seus desdobramentos o asseguramento da liberdade nas terras no novo mundo ao contrário do que ocorreu no velho continente no que se refere à Revolução Francesa. Mas esse fato não significa que a tão almejada liberdade política tenha sido definitivamente instaurada em terras americanas. Isto é, o elogio arendtiano a uma das Revoluções não pôde significar de modo algum que a liberdade alcançada tenha sido aquela idealizada plenamente pelos atores protagonistas da fundação do novo corpo político. Não é por acaso que Arendt se utiliza da metáfora do tesouro perdido, algo que podemos julgar valioso e que foi desconsiderado pelos desdobramentos da ação encaminhada pelas Revoluções.

A Revolução Francesa desviou-se do seu objetivo de implantação da liberdade política no momento em que se deixou levar pela força da necessidade de libertação das carências de cunho biológico que moveram as massas pelas ruas da França. A multidão que se arrastou pelas ruas da França buscava solução para seus problemas voltados para a questão social. Ou seja, a opressão na qual estavam submetidos os pobres da França do século XVIII não acontecia somente no sentido político. Sua força era nitidamente no campo social. A movimentação das ruas levou Arendt a acreditar que a motivação revolucionária dos pobres era dotada do intuito de suprir as carências biológicas de um grupo social majoritário. A França revolucionária estava diante de um clamor das ruas que reivindicava suprimir as necessidades básicas da manutenção da vida humana na Terra. Não era possível estabelecer a almejada liberdade política, tal como ela era admitida pelos gregos no interior do espaço público, pois era intenso o grito de libertação das necessidades biológicas imposto pelas multidões. Dessa maneira, Arendt (1990, p. 51) nos alerta que “a abundância, e não a liberdade tornara-se

³ Hannah Arendt (1990) assume com certo relevo a expressão tesouro perdido. O exemplo dessa relevância encontra-se no fato de a pensadora ter como título do último capítulo de sua obra sobre a Revolução “A Tradição Revolucionária e seu Tesouro Perdido”. É interessante notarmos que, logo abaixo do título do capítulo VI dessa sua destacada obra, a autora utiliza como epígrafe o aforismo de René Char: “Notre héritage n’ est précédé d’ aucun testament” (nossa herança não é precedida de nenhum testamento) [p. 172].

agora o objetivo da revolução”; conseqüentemente, a referida busca por libertação impôs sua força.

Percebemos que nas análises de Arendt a perda do tesouro das Revoluções, compreendida como o não alcance da vivência da liberdade política, possui amparo também nas análises sobre a vida ativa. Nela, o homem é analisado por Arendt por meio das atividades da *vita activa* expressas por meio do trabalho, da fabricação e da ação. O homem moderno já não se reconhece na sua atividade de trabalho. A criatividade da vida humana foi substituída pela alienação do mundo industrializado, que força cada ser humano a ter que sobreviver somente para conseguir manter-se liberto da opressão das necessidades biológicas inerentes às exigências do corpo, o qual anseia por abundância a ser trilhada no ato de consumir. Nesse caso, as ações de durabilidade e da manutenção da marca da criatividade humana no mundo foram substituídas pela repetição do *labor* exigido pelas tarefas do consumo. O capitalismo industrial gerou a vitória do *animal laborans* (ARENDR, 1990, p. 105).

A modernidade capitalista desvaloriza e procura, por meio da luta desesperada para manter padrões de consumo, impedir a participação do homem contemporâneo em possíveis espaços de liberdade política. Uma vez envolvido insistentemente na luta pela sobrevivência e submetido às regras do consumo, não resta ao homem contemporâneo espaços para desencadear o processo de discutir conjuntamente as ações a serem desempenhadas no campo da esfera pública. Na contemporaneidade, as famílias sentem-se pressionadas a manter o *status quo* da *conditio sine qua non* imposta a todos aqueles que vivem sob os efeitos da sociedade pós-Revolução Industrial. Nesse caso, não é a condição humana da criatividade no campo da *poiesis* que interessa, pois a soberania do consumo encontra solo fértil entre homens e mulheres que se comportam sem expressar criatividade no que tange ao exercício da fabricação, bem como se envolverem com o exercício da faculdade do pensamento.

Mas ainda existem elementos que são característicos dos espaços públicos, a exemplo da herança grega, e que se apresentam capazes de abrigar pelo menos o que podemos chamar de oásis de liberdade pública ou política num planeta que nos dias atuais se assemelha a um deserto se considerarmos que nele reinam o *labor* e o *ethos* da exaltação da subjetividade. Podemos acreditar que ainda existam manifestações caracterizadas

por algumas formas de liberdade. Considerando as análises arendtianas em torno da Revolução Americana, é possível encontrarmos elementos para uma abordagem acerca da liberdade presentes ainda hoje no universo da vida política dos Estados Unidos da América.

Notamos que o chamado sucesso que Arendt atribui à Revolução Americana *versus* fracasso da Revolução Francesa não se encontra em admitir uma absoluta satisfação em instaurar a liberdade no sentido grego da tradição vivenciada no interior do espaço público em atos e palavras, mas em fundar instituições asseguradoras de alguns tipos de liberdade. Mais que direitos civis a serem conquistados e incluídos no conteúdo de uma Constituição, esta deveria garantir a preservação da liberdade política e do espaço público que a comporta. Se não fosse a necessidade de se recorrer à instauração da liberdade política, as Revoluções do século XVIII não teriam sido consideradas um marco histórico caracterizado por uma experiência inteiramente nova. Dito de outro modo, para Arendt (1990, p. 26), uma vez que a liberdade política é concebida na participação das coisas públicas, bem como na admissão ao mundo político, a Revolução não a teria estipulado como forma de meta a ser atingida caso essa meta significasse meramente buscar alcançar a garantia dos direitos civis. Portanto, se, por um lado, há liberdades que foram conquistadas pelo liberalismo norte-americano, a exemplo das liberdades civis, por outro, a efetivação da *práxis* da liberdade política típica dos espaços públicos do paradigma grego certamente ficou comprometida.

O direito de propriedade conquistado como direito civil nas Treze Colônias foi nelas alimentado do modo pelo qual ele foi associado ao trabalho. A conquista da propriedade foi compreendida em terras do novo mundo no âmbito da concepção lockeana, na qual afirma que quem trabalha a terra, conseqüentemente, conquista o direito de possuí-la. De acordo com Locke (1994, p. 100-101): “A superfície da terra que um homem trabalha, planta, melhora, cultiva e da qual pode utilizar os produtos, pode ser considerada sua propriedade”.

Percebemos que a política adotada pelos norte-americanos na atualidade não é a concretização daquilo que Arendt denominou liberdade política, cuja característica foi herdada do espaço público nascido da tradição grega antiga. O liberalismo contemporâneo aprendeu a viver com os retalhos ou fragmentos de liberdade, adotando um discurso abstrato

em torno da defesa dessa liberdade. O discurso da assim chamada democracia liberal assume a liberdade como sua marca. Nesse caso, como podemos admitir que os Estados Unidos da América sejam considerados um país dotado de práticas de princípios de liberdade política se eles mantêm em funcionamento a Prisão de Guantánamo? E o que dizer da Operação Condor liderada pelos Estados Unidos para reforçar nos anos 1960 e 1970 as ditaduras militares na América Latina, incluindo o Brasil?⁴ Como admitir o bloqueio estadunidense à Cuba se tal bloqueador apoia ditaduras a exemplo da Arábia Saudita?⁵

Podemos dizer que a atuação dos Estados Unidos em relação à Cuba pode ser analisada na perspectiva arendtiana no que diz respeito à questão dos Direitos Humanos. A Declaração dos Direitos do Homem significou que a fonte da lei não estaria mais em Deus ou nos costumes de privilégios de certas camadas da sociedade assumidas pela História. Eram a liberdade do homem diante de tutelas e o prenúncio de que ele já havia atingido a maioria. A Declaração dos Direitos deveria proteger os indivíduos da soberania do Estado e de arbitrariedades da sociedade. Eram direitos tidos como inalienáveis, irredutíveis e indeduzíveis de outros direitos ou leis. Em termos arendtianos, o direito de ter direitos deve ser garantido pela própria humanidade (ARENDR, 1998, p. 324). Nesse sentido, suas críticas valem tanto contra essa violência cometida pelos EUA como para o regime liderado pelo castrismo. É importante registrarmos que a liberdade compreendida na configuração com os Direitos Humanos é violada de maneira hipócrita pelos Estados Unidos da América na Base de Guantánamo, algo inadmissível aos olhos de Arendt.

Nas análises de Arendt, ela expõe que o imperialismo funciona como elemento que dá suporte ao surgimento do totalitarismo; ou seja, seus alicerces pautados na raça e na burocracia serviram posteriormente ao totalitarismo. Se Arendt poderia condenar formas de ditadura, a exemplo da cubana, referindo-se aos Estados Unidos da América, ela faz uma relevante observação no prefácio da segunda parte do livro *Origens do Totalitarismo*, que é de julho de 1967. Para Arendt, a maneira tal como se estrutura o imperialismo norte-americano deve ser vista com certa cautela por causa das

⁴ Para obter informações sobre a Operação Condor, ver McSherry (2009).

⁵ Para buscar compreender alguns elementos acerca da relação diplomática entre Estados Unidos da América e Arábia Saudita, ver Bronson (2006).

consequências desastrosas de seu expansionismo econômico direcionado a outros países, seja por meio de uma determinada “ajuda internacional” que de certa maneira funciona na condição de instrumento de dominação, ou até mesmo em razão da utilização de um serviço secreto que se apresenta de forma capaz de promover um “governo invisível” (ARENDRT, 1998, p. 159). Depreende-se daí que a condenação de Arendt ao intervencionismo norte-americano, tanto na ilha de Cuba quanto em qualquer outro país, é uma atitude pertinente, principalmente por considerarmos que no caso dos Estados Unidos da América o termo liberdade passou a ser utilizado até mesmo para intervir militarmente. Países como o Iraque e o Afeganistão foram invadidos em nome da defesa da liberdade e da democracia no âmbito da atual política externa norte-americana. Ora, as invasões ao Iraque e ao Afeganistão representam nada menos que o desrespeito dos Estados Unidos da América e aliados à chamada autodeterminação dos povos.

Diante do exposto, torna-se salutar, trilhando o caminho aberto por Arendt, ampararmo-nos no conteúdo do recurso à tradição de pensamento político vivenciada na Antiguidade grega, pois desse modo nos aproximaremos muito do paradigma da liberdade política vivenciada em palavras e ações conjuntas naquele inusitado ambiente que a história nos deixou. A Antiguidade grega nos legou algo que vai muito além da liberdade que caracteriza a chamada democracia liberal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos que o recurso à tradição de pensamento político vivenciada na Antiguidade foi uma das atitudes assumidas pelos Pais Fundadores quando estes se depararam com a necessidade de fundar novas realidades políticas. Isto é, a influência que a Antiguidade clássica teve na História do pensamento e da *práxis* da política ocidental é bastante visível nas análises encaminhadas por Hannah Arendt. Nessa perspectiva, Arendt (1990, p. 158) observa que

é bem provável que cheguemos à conclusão de que, sem esse exemplo clássico a cintilar através dos séculos, nenhum dos homens das Revoluções, em ambos os lados do Atlântico, teriam tido a coragem de empreender aquilo que resultou ser um feito sem precedentes.

Em outras palavras, em termos arendtianos, a novidade do fenômeno revolucionário, para que fosse de fato um evento sem precedentes na História, dependeu do recurso aos feitos políticos ocorridos na Antiguidade clássica.

Evidenciamos que os gregos admitiam em sua cultura política que ninguém podia se considerar pessoa livre a não ser que fosse um tipo de liberdade praticada entre os seus pares por meio do uso da palavra e da ação conjunta. A liberdade almejada teria que ir além da libertação das necessidades biológicas de tal forma que poderia ocorrer na companhia de outros homens. Ora, isso só é possível por meio da existência de espaços públicos, que na perspectiva de Hannah Arendt se constituíram o tesouro perdido das Revoluções. A obra arendtiana é repleta de abordagens sobre esse tesouro perdido. Por essa razão, temos por onde nos basearmos para não perdermos a memória dos espaços públicos que refletem como luzes o caminho a ser trilhado por atores e espectadores das demandas das ações políticas da contemporaneidade em curso.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. Tradução Fernando Dídimo Vieira. São Paulo: Ática; Brasília: Ed. da UnB, 1990.

_____. *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, 1993.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução Mauro V. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1997.

_____. *Origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *A Condição Humana*. Tradução Roberto Raposo, revista e ampliada por Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

BAILYN, Bernard. *As Origens Ideológicas da Revolução Americana*. Bauru: EDUSC, 2003.

BRAGA, Bárbara Gonçalves de Araújo. Institucionalização e estabilização do espaço público no pensamento de Hannah Arendt. In: AGUIAR, Odílio Alves; SIVIERO, Iltomar; SILVA, Ricardo George de Araújo; FAUSTINO, Lucas Rocha. *O futuro entre o passado e o presente: anais do V encontro Hannah Arendt*. Passo Fundo: FIBE, 2012, p. 245-253.

BRONSON, Rachel. *Thicker than oil: American's uneasy partnership with Saudi Arabia*. New York: Oxford University Press, 2006.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. *O cuidado com o mundo: Diálogo entre Hannah Arendt alguns de seus contemporâneos*. Tradução Maria Juliana Camboji Teixeira. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2004.

DUARTE, André. Hannah Arendt e a Modernidade: esquecimento e redescoberta da política. In: CORREIA, Adriano (Org.). *Transpondo o Abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 55-78.

GOELZER. Introduction du poème de Virgile – *Énéide*. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1961.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil – e outros escritos: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil*. Petrópolis: 1994. (Clássicos do pensamento político, 14).

McSHERRY, J. Patrice. *Los Estados depredadores: la Operación Condor y la guerra encubierta en América Latina*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 2009.

TELLES, Edson. *Ação política em Hannah Arendt*. São Paulo: Barcarola; Discurso Editorial, 2013.

VENTURI, Franco. *Utopia e Reforma no Iluminismo*. Tradução Modesto Florenzano. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

VILLA, Dana R. The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss and Sócrates. *Political Theory*, v. 26, n. 2, p.147-171, April 1998.

WOLFF, Francis. *Aristóteles e a Política*. Tradução Christina Ferreira Stummer e Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

Possibilidade de espaços de liberdade na sociedade de massas

Nathalia Rodrigues da Costa
(UNICAMP)

O que nos levou a pensar em desenvolver a questão da possibilidade de espaços de liberdade na sociedade de massas foi uma inquietação causada pelo teor bastante pessimista do diagnóstico de Arendt a respeito da crescente impossibilidade da realização da política, que adentra ao mundo moderno com o fenômeno da sociedade de massas e atinge seu auge com as atrocidades do totalitarismo.

Apesar de em *A Condição Humana* Arendt afirmar que não discute o mundo moderno, como o faz em *As Origens do Totalitarismo* (1951), os acontecimentos desse mundo estão sempre no plano de fundo de suas reflexões na obra de 1958. As conexões existentes entre as obras de 1951 e de 1958 não aparecem apenas quando Arendt trata, na obra de 1951, das características das massas como completamente alheias aos assuntos de um mundo comum e do seu próprio desprendimento desse mundo, que aparecem na obra de 1958 como a perda do senso comum, mas também na similaridade dos diagnósticos oferecidos nas duas obras.

Em *As Origens do Totalitarismo*, Arendt explica ao final da última seção do livro que quando resta ao homem apenas a atividade de suprir as suas necessidades básicas de sobrevivência, respondendo, portanto, apenas aos estímulos do seu corpo para se manter vivo e reduzindo-se a um feixe de reações, este homem encontra-se completamente dominado e o totalitarismo atingiu seu objetivo, que é o domínio total sobre o homem. Quanto a isso, diz ela:

[...] No isolamento o homem permanece em contato com o mundo como obra humana; somente quando se destrói a forma mais elementar de criatividade humana, que é a capacidade de acrescentar algo de si mesmo ao mundo ao redor, o isolamento se torna inteiramente insuportável. Isso pode acontecer num mundo cujos principais valores são ditados pelo trabalho, isto é, onde todas as

atividades humanas se resumem em trabalhar. Nessas condições, a única coisa que sobrevive é o mero esforço do trabalho, que é o esforço de se manter vivo, e desaparece a relação com o mundo como criação do homem. O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans*, cujo necessário metabolismo com a natureza não é do interesse de ninguém. (ARENDT. H. *OT*. Parte III, seção 4, p. 527).

O mesmo diagnóstico a respeito da vitória do *animal laborans* aparece no fechamento de *A Condição Humana*, onde Arendt deixa claro que após o advento do social, não só o trabalho se tornou a atividade humana mais importante, como também ação e fabricação tiveram usurpados seus significados, cujas consequências são desastrosas para a política. Arendt vai chamar atenção para algumas dessas consequências em *A Condição Humana*, que vão se intensificar com o fenômeno da sociedade de massas as quais, podemos elencar rapidamente como sendo: a funcionalização da política, a exigência de determinado tipo de comportamento em detrimento da capacidade de ação dos cidadãos, a mudança das condições de realização da política uma vez que os homens passaram a reger suas vidas com a única intenção de suprir suas necessidades vitais e imediatas e, inevitavelmente, deixam de se preocupar e de se responsabilizar com o mundo comum, e a retração do espaço público. Nas palavras da autora:

A humanidade socializada é aquele estado da sociedade na qual impera somente um interesse [...]. O que importa é que, agora, mesmo o último vestígio de ação que havia no que os homens faziam, a motivação implicada no interesse próprio, desapareceu. O que restava era uma “força natural”, a força do próprio processo vital, à qual todos os homens e todas as atividades humanas estavam igualmente sujeitos. (ARENDT. H. *CH*. Seção 45, pp. 401, 402).

O tom pessimista do diagnóstico da obra de 1958 carrega as lembranças das experiências desastrosas do totalitarismo: os poucos espaços para a política ainda existentes na sociedade de massas vieram, mais tarde, a estar completamente fechados devido ao grande acontecimento do mundo moderno, o totalitarismo. No entanto, o que queremos apontar é que, apesar desse pessimismo, Arendt sinaliza que é possível encontrar espaços

de liberdade no contexto pós-totalitário. Esses espaços reaparecem quando Arendt aborda as condições da desobediência civil e o movimento pelos direitos civis, porque estão embasados no poder criado pela ação conjunta de vários homens, isto é, embasados na capacidade de ação do homem, uma capacidade política por excelência.

Arendt nos lembra no capítulo VI, seção 35, de *A Condição Humana* que a história é feita e marcada por *eventos*, ocorrências inusitadas, que não têm como passar despercebidos porque são marcados pela imprevisibilidade e por serem inesperados, trazendo mudanças para o curso da história. Nesse sentido, acreditamos que são os eventos da desobediência civil e do movimento pelos direitos civis, que surgem na sociedade de massas, que são capazes de se configurarem como espaços de liberdade. Segundo Arendt, “eventos, por definição, são ocorrências que interrompem processos e procedimentos de rotina”¹. E a desobediência civil à lei, também afirma Arendt em *A desobediência civil* (1970), tornou-se um fenômeno de massa nos últimos anos, de modo que “o desprezo pela autoridade estabelecida, religiosa, secular, social e política, como um fenômeno mundial, poderá um dia ser considerado como o evento proeminente da última década”². Portanto, a desobediência civil pode ser compreendida como um evento que tem como consequência a abertura de espaços de liberdade.

A desobediência civil aparece quando um número significativo de cidadãos se convence de que, ou os canais normais para mudanças já não funcionam, e que as queixas não serão ouvidas nem terão qualquer efeito, ou então, pelo contrário, o governo está em vias de efetuar e se envolve e persiste em modos de agir cuja legalidade e constitucionalidade estão expostas a graves dúvidas. [...] a desobediência civil pode servir tanto para

¹ ARENDT, H. *Crises da República. Da Violência*, p. 97.

² *Ibidem. Desobediência Civil*, p. 64. Arendt ao abordar o desprezo pela autoridade política aponta que a erosão da autoridade governamental “é causada pela incapacidade do governo em funcionar adequadamente, de onde brotam as dúvidas dos cidadãos sobre a sua legitimidade” (*Desobediência Civil*, p. 64). Além disso, ela aponta pelo menos dois fatores importantes que geram essa incapacidade do governo, são eles: a crise do governo representativo, que impede a real participação dos cidadãos nas questões políticas; e a burocratização gerada pelo sistema de partidos. Essas questões são de suma importância para compreender o próprio fenômeno da desobediência civil. No entanto, não nos é possível aqui nos debruçar sobre essas questões. Contudo, é de nosso interesse trabalhar as questões do problema da democracia representativa e do sistema de partidos em momento oportuno no desenvolvimento da pesquisa.

mudanças necessárias e desejadas como para preservação ou restauração necessária e desejada do *status quo* [...]. (ARENDT. H. *Crises da República. Desobediência Civil*, pp.68,69).

Arendt chama atenção para o fato de que a lei tem a capacidade de legalizar e promover estabilidade, contudo as leis e instituições por si não são capazes de promover as mudanças. Quem as promove são os homens, que pelo ato e pela palavra criam espaços entre si através dos quais estabelecem demandas comuns e, em prol de interesses comuns, agem uns com os outros. As mudanças no âmbito político, portanto, são resultantes de ação extra-legal. E a esse respeito Arendt traz um exemplo ímpar que se configurou como um evento dentro da história e da Constituição (1787) dos Estados Unidos da América.

Após a Guerra Civil Americana foi criada, em 1868, a XIV Emenda da Constituição que estabelecia a igualdade de direitos civis entre brancos e negros no país. No entanto, apesar de institucionalizada, a mudança não ocorreu, isto é, o sul do país continuava a ignorar a igualdade racial estabelecida por lei, o que evidencia a incapacidade da lei de, por si só, promover as mudanças. A responsabilidade da Corte Suprema de fazer cumprir a lei só foi efetuada quando surgiram nos Estados Unidos movimentos em defesa dos direitos civis. Portanto, a mudança referente ao reconhecimento e cumprimento da lei de igualdade racial por todos os estados do país só foi possível porque indivíduos motivados por interesses comuns foram capazes de se organizar e de trazer à esfera pública tanto o problema da cegueira das instituições quanto o problema da discriminação, que impedia os negros de serem tratados como efetivos cidadãos dos Estados Unidos. Nas palavras de Arendt:

[...] ainda que se possa argumentar que sempre foi “total obrigação da Corte Suprema combater as leis estaduais que negassem a igualdade racial”, o fato claro é que a corte preferiu agir assim somente quando os movimentos pelos direitos civis que, no que diz respeito às leis sulistas, eram nitidamente movimentos de desobediência civil, tinham acarretado uma drástica mudança nas atitudes, tanto dos cidadãos negros como dos brancos. Não foram as leis, mas a desobediência civil que trouxe à luz o “dilema americano”, e que, talvez pela primeira vez, tenha obrigado a nação a reconhecer a enormidade do crime, não somente da escravidão, mas também dos benefícios delas esperados [...]. (ARENDT. H. *Crises da República. Desobediência Civil*, p. 74).

É justamente porque os cidadãos se organizam e se fazem ver e ouvir na esfera pública, isto é, adquirem realidade frente à sociedade e às instituições públicas, que suas demandas se tornam passíveis de serem atingidas. Como Yara Frateschi salienta:

*[...] política se faz com debate e associação, enfim, com participação ativa num ambiente que só se sustenta como um ambiente político porque é plural. Isso posto, a reclusão e a recusa de agir e participar da esfera pública são, talvez, aceitáveis em situações extremas, como na ditadura ou no totalitarismo, mas não são exemplares numa república, mesmo em crise. Pelo contrário, Arendt nos faz ver que a mobilização dos cidadãos, seja com a intenção de preservar o **status quo** ou de promover mudanças necessárias ou desejadas, ganha poder e eficácia quando estes se associam e se organizam tornando-se capazes de se fazer ouvir e de pressionar o governo. (Participação e Liberdade Política em Hannah Arendt, pp. 85,86; grifos nossos).*

Deste excerto fica bastante claro que política se faz com ação e discurso, ou, como colocou Frateschi, com ‘debate e associação’. Desse modo os espaços para a realização da política, que são espaços de liberdade, só são possíveis devido à pluralidade de seres únicos que se associam em prol de demandas comuns. Os eventos de desobediência civil, cujo exemplo citado foi o do movimento pelos direitos civis, por se configurarem como erupções inesperadas e imprevisíveis na esfera pública de algo novo e que estão embasados na ação conjunta de homens e mulheres por interesses comuns, têm a capacidade de criar espaços de liberdade na sociedade de massas, mesmo que escassos.

Isso mostra que, apesar da tendência da sociedade de massas para o nivelamento do comportamento e para a exclusão da capacidade de agir, ainda assim esta capacidade não está completamente aniquilada e pode se manifestar na criação de espaços efetivos de liberdade. É nosso objetivo analisar as condições de possibilidade para o surgimento desses espaços em contextos distintos, mais ou menos favoráveis. Por exemplo, Arendt mostra com clareza na obra de 1951 que o totalitarismo é uma forma de governo sem precedentes na história porque destruiu todas (ou quase todas, porque não se pode esquecer da Revolução Húngara) as possibilidades de ação dos homens ao impossibilitar a inte-

ração entre eles, ao impossibilitar qualquer espaço entre eles pelo qual fosse possível trazer a público uma diversidade de opiniões e perspectivas. Desse modo, a pluralidade, condição da ação política, não tem lugar e, tampouco, portanto, a ação. Percebe-se, assim, que sem os canais de comunicação entre os homens, que o totalitarismo não tardou em destruir, a ação política não é possível (ou, pelo menos, muito dificultada).

Não obstante, a ação política está ancorada não apenas na pluralidade, mas também na existência da novidade, que é em si inerente ao homem. Pois, devido ao fato da natalidade, isto é, ao fato de que cada ser que nasce representa o novo no mundo, é possível atribuir à capacidade de ação do homem, à capacidade de trazer o novo à esfera pública a possibilidade de configurar espaços de liberdade através da erupção de eventos. Em suas últimas linhas de *As Origens do Totalitarismo*, Arendt diz:

O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivale à liberdade do homem. *Initium ut esset homo creatus est* – “o homem foi criado para que houvesse um começo”, disse Agostinho. Cada novo nascimento garante esse começo, ele é na verdade cada um de nós. (ARENDR. H.OT. Parte III, seção 4, p. 531).

Contudo, tanto os canais de comunicação entre os homens quanto a capacidade para a espontaneidade e para o surgimento do novo na esfera pública estão relacionados com a existência de *instituições políticas* que sejam permeáveis à entrada de novas demandas, de instituições que funcionem efetivamente como canais entre os cidadãos e o poder público. Pois instituições burocratizadas, isto é, fechadas ao diálogo, são em si barreiras para o estabelecimento da política.

Tanto a completa falta de ação política, como ocorre no totalitarismo, quanto a sua existência, mesmo que escassa, como nos momentos de crise ou na sociedade de massas, estão diretamente relacionadas com condições políticas reais, isto é, dependem do modo de funcionamento das instituições políticas. Se no totalitarismo não é possível que se construa espaços de liberdade, isso se deve à completa burocratização das instituições e ao fechamento dos espaços de comunicação, de modo que se tornou impossível a expressão da espontaneidade. Agora, por outro lado, se há na sociedade de massas instituições que não se encontram completamente fechadas, isso torna possível em alguma medida a contestação e

o aparecimento do novo, de novas demandas, como foi o caso do surgimento do movimento pelos direitos civis.

É imprescindível notar que esses espaços de liberdade são propriamente os espaços onde a política se efetiva através da possibilidade de ação homem, pois a liberdade é a própria capacidade de ação do homem, é a própria efetivação da participação dos cidadãos nos assuntos públicos. Arendt só pode dizer que a sociedade de massas não é completamente apolítica porque nesta sociedade os indivíduos ainda podem ser livres de algum modo, isto é, ainda encontram condições favoráveis, mesmo que escassas, para que sejam livres, isto é, para participarem da esfera pública. É preciso perceber, como bem explica Jeromy Kohn, que a liberdade não é inata ao homem, não nascemos com ela “Seria um erro inferir que Arendt simplesmente supõe a liberdade como uma propriedade inerente e essencial da natureza humana. [...] O homem não nasce livre, como Rousseau acreditava, mas nasce para a liberdade”³, mas a vivenciamos através de nossa capacidade de ação. Não somos naturalmente livres, mas nos tornamos politicamente livres através da ação conjunta de indivíduos plurais.

Por fim, se a criação de espaços de liberdade é possível pela condição mesma da natalidade e diante de condições políticas favoráveis, que permitem a comunicação entre os homens, ao mesmo tempo, os espaços de liberdade só se estabelecem e se mantêm enquanto houver a participação de cidadãos que lutem por instituições políticas que sejam permeáveis à entrada de novas demandas. São necessárias para a criação de espaços de liberdade, portanto, a estabilidade concedida pelas instituições e a participação ativa dos cidadãos.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. *As Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Crises da Republica*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

³ Tradução nossa. Cf. KOHN, JEROME. *Freedom: the priority of the political*. Cambridge Companions: Cambridge University Press, 2006, p. 115.

NATHALIA RODRIGUES DA COSTA

FRATESCHI, Yara. Participação e Liberdade política em Hannah Arendt. *Cadernos de Filosofia Alemã n° 10* | P. 83 - 100 | JUL-DEZ 2007.

KOHN, Jerome. *Freedom: the priority of the political*. Cambridge Companions: Cambridge University Press, 2006.

O terror enquanto categoria (*anti*) política: exemplificações

Fábio Abreu dos Passos
(UFPI)

INTRODUÇÃO

Prioritariamente, devemos lembrar que no interior das reflexões arendtianas, o Terror é caracterizado como a exacerbação da violência. Essa análise de Arendt encontra em uma passagem de *Sobre a Violência*, obra escrita entre os anos de 1968 e 1969, fomentada por um contexto de rebeliões estudantis, pela guerra do Vietnã e pela discussão no âmbito da “nova esquerda” e, fundamentalmente, pela reflexão em torno do papel dos meios violentos de resistência à opressão. Arendt, nessa obra, além de afirmar o que “não é”, nos aponta para o que “vem a ser” o Terror. Para ela, “O Terror não é o mesmo que violência; ele é, antes, a forma de governo que advém quando a violência, tendo destruído todo o poder, em vez de abdicar, permanece com o controle total” (ARENDDT, 2010, p. 72).

Percebemos, no interior do pensamento arendtiano, um duplo movimento que aponta, primeiro, para o fato do Terror não poder ser amalgamado a uma ação violenta e, segundo, que a violência destrói o poder. Podemos dizer que o Terror mantém ou mesmo exacerba a destruição do poder colocada em marcha pela violência.

Nessa franja argumentativa, para Arendt o Terror genuíno aparece somente quando não há mais inimigos a ser presos e torturados até a morte, o que deve ser realizado pela violência, que faz com que a sociedade emudeça e não seja capaz de nenhum tipo de ação em conjunto que venha a se opor ao regime. O Terror, nessa perspectiva, constitui-se como um desdobrando da violência, uma vez que tendo a violência destruído todo o poder, o Terror deve ser colocado em marcha no intuito de que o controle se faça de maneira total.

A explicitação do Terror enquanto exacerbação da violência nos coloca diante de dois eixos que buscam esvaziar o espaço público e ameaçar

a ação conjunto de homens em torno de assuntos de cunho comum. Esses dois eixos colocam em marcha um movimento que se caracteriza da seguinte forma: primeiramente, temos a utilização da violência como exato oposto do *poder* que, uma vez solapaçado, abre o caminho para a presentificação do Terror que se constitui em uma categoria (*anti*) política.

Sem sombra de dúvidas, o Terror, enquanto “desdobramento” da violência já fora utilizado em diversos regimes de exceção, quando as leis ou são suspensas ou subvertidas em prol da manutenção da segurança em momentos “excepcionais”, que são considerados “excepcionais” por que assim deseja o soberano: aquele que tem o “poder” de nomear o inimigo objetivo – os que maculam a boa ordem civil. Entre as exemplificações de momentos na história da política que lançaram mão da utilização do Terror estão a Revolução Francesa e o Totalitarismo nazista: dois fenômenos políticos que serão os alvos do presente texto.

O TERROR NA CENA POLÍTICA: REVOLUÇÃO FRANCESA

Tomar a Revolução Francesa e, posteriormente, o Totalitarismo, fundamentalmente em sua versão nazista, como exemplificações do Terror na cena política, constitui uma análise argumentativa que, em hipótese alguma, procurará desfazer as diferenças constitutivas que esses regimes políticos possuem e, conseqüentemente, influenciaram na função que o Terror exercerá no interior desses regimes. Em uma perspectiva generalista, podemos dizer, prioritariamente, que o Terror serviu, em ambos os regimes, como um mecanismo de posse do poder, a partir da eliminação da diferença.

Nessa perspectiva, nossa hipótese é que o Terror, enquanto uma categoria (*anti*) política¹, não deve ser compreendido como um fenômeno

¹ O Terror, enquanto uma categoria (*anti*) política, é compreendido por Hannah Arendt como a essência do domínio totalitário, enquanto torna possível à força da natureza ou da história propagar-se livremente por toda humanidade. Nessa esteira argumentativa, no interior de um regime totalitário, o Terror ocupa o lugar das leis positivadas, no intuito de converter em realidade a lei do movimento da revolução, da natureza ou da história. O Terror enquanto uma categoria (*anti*) política, se configura como pedra de toque de governos dismanteladores do verdadeiro sentido da política.

exclusivamente contemporâneo, como adverte Newton Bignotto.² Essa assertiva emerge das reflexões acerca da utilização do Terror na Revolução Francesa.

No bojo dos eventos oriundos da Revolução Francesa, percebemos que uma de suas características é a nomeação, a partir de um tribunal superior, dos oponentes daqueles que naquele momento ocupavam o lugar do poder, fato que aponta para a presença do Terror na esfera dos fenômenos revolucionários franceses. Para corroborar nossa reflexão, podemos dizer que o Terror dividiu a sociedade em duas classes distintas: os que têm medo e os que não têm, ou seja, entre traidores e patriotas. Esse cenário da Revolução Francesa lança luz sobre o fato de que nesse momento a sociedade estava dividida de maneira bipolar, cujo fomento dessa divisão é realizado a partir da fala do ator político, ou seja, alguém (Robespierre) que fala a partir do fundamento da experiência política, que encarna em seu ser os papéis de legislador e tirano, mas que, contudo, procura delegar a outrem o papel de tirano, ou seja, ao rei e seus correligionários.

Nessa perspectiva, segundo Newton Bignotto, a forma de nomeação do inimigo objetivo possui, como fundamento, um mecanismo abstrato, de valores que transcendem a esfera política, e que são proclamados através da fala do *chefe*, que encena os papéis do legislador e do tirano.

Para que essa nomeação dos inimigos do povo, a partir de um tribunal superior, tenha, de fato, a eficácia que a fala do *chefe* almeja, é necessário que essa fala exerça a pressão sobre os indivíduos que a ouvem. Nessa esteira argumentativa, se a tradição filosófica, desde Platão, nos legou uma visão da opinião como uma fala que se distancia da “verdadeira verdade”, pois a opinião sempre foi vista como algo pertencente à sombra das incertezas e, portanto, aquém da verdade, no final do século XVIII há uma mudança dessa visão, pois a partir desse momento a “[...] opinião pública, passa a ser encarada positivamente” (NASCIMENTO, 1989, p. 15).

² Na reflexão acerca do Terror, além de utilizarmos as referências bibliográficas pertinentes a este tema, servimo-nos também das anotações feitas durante aulas ministradas pelo Professor Doutor Newton Bignotto de Souza, na disciplina “Política e Terror”, do curso da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, do programa de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado), aulas essas que aconteceram entre os meses de julho a dezembro de 2006.

Essa reabilitação da opinião, transubstanciada em opinião pública, marcará as lutas ideológicas entre o *Círculo Social*³ e os jacobinos durante os momentos transcorridos na Revolução francesa. Esse embate girava entorno da obtenção da verdade, que compreendida como uma força racional que se materializa na opinião pública, seria capaz de agregar uma multidão que viesse a corroborar com os ideais dos grupos divergentes. Segundo Marilena Chauí, no Prefácio à obra de Milton Meira *Opinião Pública e Revolução*,

Para os jacobinos – e Robespierre é exemplar –, a verdade nasceria do debate das opiniões em igualdade de condições, momento democrático em que todos têm igual direito à manifestação de suas idéias, mas sucedido por um segundo momento, autoritário, quando uma das opiniões vence as demais, é afirmada como verdade, exclui as outras como falsas, retirando-lhes o direito à expressão, momento da tirania da verdade cujo desenlace é o ruído seco da guilhotina, silêncio mortal. A verdade jacobina é obtida pela supressão física dos “inimigos do povo”; a do *Círculo*, por uma paradoxal democratização da palavra que conduz à exigência de uma língua única e universal (CHAUÍ, In: NASCIMENTO, 1989, p. 16).’

O embate entre o *Círculo* e os jacobinos descortina uma problemática que é apontada por Hannah Arendt em diversos momentos de sua obra⁴, ou seja, o risco em mitigar o verdadeiro sentido da política pela substituição da opinião pela verdade, pois, de fato, o que esse embate pretende não é coagir pela força da opinião, mas por uma verdade disfarçada em opinião pública.⁵A verdade, assim, emudece a pluralidade divergente,

³ Os membros que se reuniam no circo do Palais Royal, fundaram o *Círculo Social*, cujo idealizador foi Nicolas de Bonneville, um franco-maçom simpatizante da seita dos iluministas. O *Círculo Social*, juntamente com o jornal *Bouche de fer*, “[...] pretendeu articular, política e teologia do Verbo Divino, apropriando-se de conceitos de Rousseau para modificá-los e, ao fazê-lo, tornando-se adversário de outro grupo que também fizera do filósofo o inspirado da ação política, os jacobinos” (CHAUÍ, In: NASCIMENTO, 1989, p. 13).

⁴ Cf. ARENDT, *A dignidade da política*, p. 91ss.

⁵ “Quando se trata da relação da verdade com a política, as alternativas que se oferecem são estas: ou a verdade se forja e se revela no interior das práticas políticas, ou já está dada antes, e essas práticas devem apenas realizá-la. Em outras palavras, ou se entra no jogo político com a intenção de produzir uma verdade, aceitando-se, pelo menos nesse momento, o pluralismo das posições políticas, ou então as cartas já estão marcadas e o que importa, a qualquer preço, é a vitória da facção. Tanto num caso como no outro, o resultado é a impossibilidade da convivência de discursos diferentes no mesmo espaço político, por muito tempo. O partido vencedor precisa eliminar o adversário, que se transforma imediatamente em inimigo público, real ou imaginário” (NASCIMENTO, 1989, p. 83).

importando, tão somente, a vitória daqueles que estão “do lado da verdade”, o que faz com que aqueles que estão ao “lado da mentira” sejam “naturalmente” nomeados como “inimigos da verdade”, verdade esta, uma vez estando com o povo, coagido pela opinião pública, transforma todos os demais em “inimigos do povo”.

Para avançarmos na franja argumentativa que estamos abrindo nesse momento, se faz necessário lançar luz sobre o papel que o Jacobismo exerceu na história da França do século XVIII, uma vez que a ele se associam muitos eventos que, em seu conjunto, constituem a Revolução francesa e, para o nosso propósito, os eventos que marcaram as páginas do Terror na França naquele período.

Essa relação entre o Jacobismo e o Terror⁶ deve ser pensada a partir do fio condutor que se desenrola nos acontecimentos de outubro de 1792, que selaram o destino do rei Luís XVI, sobretudo a decisão da Convenção no primeiro dia desse mesmo mês, isto é, de reunir os documen-

⁶ Embora as reflexões arendtianas, as quais sustentam nossas análises no presente texto, não tenham se debruçando de maneira fecunda sobre o totalitarismo em sua versão russa, acreditamos que apontar para a relação entre jacobinismo e totalitarismo russo seja de grande valia para os nossos propósitos. Assim, iluminar o período de Terror na França revolucionária, utilizando o papel que o jacobinismo desempenhou nesse processo, nos dota de importante ferramenta argumentativa para o mote de nosso texto, ou seja, exemplificar fenômenos políticos que se utilizaram do mecanismo do Terror, como a Revolução Francesa e o Totalitarismo. Ao lançar mão da relação entre o jacobinismo e o Terror, construímos uma ponte que conecta a França revolucionária e o totalitarismo em sua versão russa. Isso se deve ao fato de que o bolchevismo reivindica, desde os seus primórdios, uma filiação ao jacobinismo. Quais são os pontos nevrálgicos que unem o jacobinismo e o totalitarismo russo? “Em primeiro lugar, desde cedo, a ausência de escrúpulos na concepção da violência, o que daria mais tarde, no uso e na justificação do Terror. Em segundo lugar, um certo modelo centralizado de organização, quaisquer que sejam as diferenças, muito grandes, entre o clube dos jacobinos e o partido leninista” (FAUSTO, 2008, p. 171). Outros elementos que sustentam a tese de haver uma vinculação entre jacobinismo e totalitarismo russo é a violência, a organização “mecânica” e o voluntarismo. O encontro entre violência e voluntarismo equacionaria na ideia de progresso. Essa equação é analisada por Ruy Fausto da seguinte maneira: “Progresso dos modernos e jacobinismo é, um pouco, a matriz original do bolchevismo. Longe de se anular, essa mistura de neojacobinismo com a filosofia do progresso [...] é literalmente explosiva. Porém, a fusão não fica apenas nisso. O legado do jacobinismo vai encontrar uma filosofia da história que acolhe os determinismos; e agora as ‘linhas de determinismo’ e os ‘esquemas da história’ se cristalizam propriamente em ‘leis’. O voluntarismo jacobino se transfigura quando entra em contato com a versão leninista da ideia marxista de história. Não que ele desapareça. O paradoxo é que ele se radicaliza, ao coexistir com uma história determinada por leis que se supõem análogas às que regem o mundo natural. Progresso, determinismo, voluntarismo” (FAUSTO, 2008, p. 174 e 175).

tos apreendido pela Comuna, o que levou à morte do rei. A partir dessa decisão, abre-se uma tópica importante no que tange à construção do cenário de Terror no âmbito da Revolução Francesa. O rei, a partir de 1º de outubro de 1792, passa a ser designado não como um cidadão culpado de ações que deve ser julgado por um tribunal, a partir de leis prefixadas, mas como um inimigo, ou seja, alguém que não poderia reivindicar para si o sólido império das leis para a preservação de sua vida, uma vez que esse é visto como alguém que estava fora do contrato e, por isso, em estado de guerra contra aqueles que desejam a instauração de um novo governo: o republicano.

Uma vez que o rei não pode reivindicar para si o império das leis, havia uma caracterização de que o monarca se encontrava fora do corpo político, levado para uma zona de anomalia criada por estados de exceção, possibilitando que o rei fosse morto como se mata um inimigo em um campo de batalha.

É nessa cena política que a clássica tópica republicana do “tiranicídio”⁷ volta à tona, uma vez que o rei, que nessas circunstâncias, reveste-se

⁷ O “tiranicídio”, ou em outras palavras, a necessária morte do tirano em proveito do bem comum, aparece, de fato, como uma clássica tópica republicana que é vislumbrada em diversas obras, como as *Catilinárias* de Cícero. As *Catilinárias*, ou seja, as acusações violentas que Marco Túlio Cícero profere contra Lúcio Catilina são divididas em quatro orações: na primeira e na quarta, Marco Túlio Cícero se direciona aos homens que compunham o Senado romano; na segunda e terceira, o discurso se volta para o povo de Roma. Em seu conjunto, o tema norteador das orações é unívoco: extirpar o mal que paira ameaçador sobre a república romana. As acusações que são direcionadas a Catilina se constroem em um ambiente específico, ou seja, em 63 a.C, ano em que Cícero alcança o mais alto posto da república romana, ou seja, é eleito cônsul. Nesse diapasão, podemos dizer que Cícero personifica o *homo novus*, isto é, uma categoria formada por *plebeus* que se enriqueceram atuando, principalmente, no comércio. Assim, Cícero não herdou quaisquer vantagens políticas referentes aos seus ancestrais, mas chega ao posto de cônsul por sua capacidade política e por sua oratória, que fora construída com anos de estudos, inclusive na Grécia. Esse pano de fundo é determinante para o fomento dessa obra, uma vez que as eleições que colocam Marco Túlio Cícero no posto de cônsul, também representaram a ruína de Lúcio Catilina. Essa ruína se deve ao fato de que Catilina, já decadente, perde a disputa do consulado para Cícero, disputa essa que aparecia aos olhos de Catilina como a única solução para findar as suas desventuras. Esse cenário de caos que se abateu sobre a vida de Catilina, após sua derrota, fez com que ele tramasse um golpe para dissolver o Senado romano, na tentativa de tomar o poder. A ameaça que o nome Catilina trazia consigo não dizia respeito somente a Cícero, mas sobretudo à república de Roma. Portanto, além da explícita preocupação quanto à preservação da república, há paralelamente também uma nítida distinção entre o público e o privado, pois Marco Túlio Cícero argumenta ao Senado que, enquanto Catilina se utilizava de subterfúgios para ameaçar a vida do cônsul, ele se defendeu com “ferramentas privadas”, mas quando Catili-

da figura do tirano, é compreendido como o principal obstáculo à epifania de um novo regime, pautado na liberdade e na igualdade. Além do rei, aqueles que lhe são correligionários são tomados como “inimigos” da república, devem ser presos e, em último caso, se assim for necessário, mortos para que o novo possa nascer em segurança (BIGNOTTO, 2010, p. 299).

Contudo, a morte de Luís XVI, a efetivação do “tiranocídio”, não findou as perseguições contra aqueles que atemorizavam a instauração do novo regime, pois esses mesmos ainda se faziam presentes na cena política, espreitando ameaçadoramente contra o nascimento da República. A morte do rei, ao contrário, foi o estopim para uma série de perseguições e mortes que se convencionou nomear de período de Terror. Para Newton Bignotto, “[...] o combate do julgamento não cessará com a morte do rei. O lugar perigoso da exceção permanecerá como horizonte da concepção jacobina da Revolução” (BIGNOTTO, 2010, p. 305). Liberdade, fraternidade e igualdade, tópicos basilares da Revolução Francesa, terão que permanecer como algo latente, mas ainda não efetivado, até que todos os inimigos do povo sejam expurgados e a ameaça de se matar o novo ainda no ventre tenha sido extirpado.

O principal órgão responsável em levar a cabo o prolongamento do “tiranocídio” foi o Tribunal Revolucionário, criado por uma lei de 10 de março de 1793 e complementada por outra lei de 07 de maio do mesmo ano. O argumento basilar para a criação do Tribunal era a ameaça que o exército francês corria no que tange à invasão de território por forças estrangeiras. No entanto, sua principal atividade foi levada a cabo entre 29

na se volta contra a *res publica*, necessário se faz utilizar de “ferramentas públicas”, como exílio ou sentença de morte. Cícero, de maneira eloquente, diz que “Enquanto me armaste traições, Catilina, sendo eu cônsul designado, não me defendi com guardas públicas, mas com diligências particulares; quando nos últimos comícios consulares me quiseste matar, reprimi teus perversos intentos com o socorro dos amigos e soldados, sem tumulto algum; enfim todas as vezes que me acometestes, pessoalmente te resisti, posto que visse andar a minha ruína emparelhada com grande calamidade da República; agora, já investiste abertamente toda a República, os templos dos deuses eternos, as casas de Roma, a vida dos cidadãos, e em uma palavra, intentas arruinar e destruir toda a Itália (*Catilinária I*)”. É notório que as orações que Cícero pronuncia em razão da conspiração de Catilina contra a república romana exemplificam e materializam elementos conceituais presentes na compreensão política desse pensador: a preocupação com a preservação do corpo político que é ameaçada pela figura de um tirano, trazendo à baila a necessidade do fomento do “tiranocídio”.

de março de 1793 e 27 de julho de 1794, ou seja, condenar à morte 2.585 pessoas.

Sem sombra de dúvidas o Tribunal Revolucionário deve ser analisado no horizonte dos fenômenos transcorridos durante a Revolução, como o principal órgão do Terror em Paris, cujo mote era purificar a nação francesa dos que tramavam contra a instauração da República. Durante os quase dezesseis meses de atividades, o Tribunal Revolucionário teve três presidentes que nortearam as ações desse Tribunal: Montané, Herman e René-François Dumas, que, pelas mãos desse último, colocou em marcha a “era dos massacres”, pois “[...] imprimiu um ritmo frenético ao processo de eliminação dos que ele acreditava serem os inimigos da república” (BIGNOTTO, 2010, p. 315).⁸

A “era dos massacres” foi fomentada pela lei de 17 de setembro de 1793, que instituiu a maneira como os suspeitos seriam, a partir daquele momento, tratados. Essa lei, que foi elevada a um grau máximo pelo “Decreto de 22 Prairial, impunha a pena de morte para todos os que eram julgados e condenados pelo Tribunal Revolucionário” (BIGNOTTO, 2010, p. 319).

Tendo como fio condutor a lei acima exposta, a sombra do medo desceu sobre a sociedade parisiense e permaneceu como uma cobertura impermeável, fazendo do Terror o principal esteio da perseguição e aniquilação dos inimigos políticos do novo regime. As ferramentas que o Tribunal Revolucionário utilizava em sua ação dicotômica de “separar o joio do trigo”, os inimigos e maus dos amigos e bons, eram variadas:

⁸ “O Tribunal Revolucionário contava com um presidente, que foi mudando ao sabor da radicalização política do país. A presidência do tribunal foi ocupada por três homens. Montané, que o presidiu de abril até julho de 1793, parecia ainda acreditar que estava à frente de um verdadeiro tribunal de justiça e concedia tempo para a defesa dos acusados, ou mesmo tentava salvá-los de uma condenação iminente. Destituído Montané, passou a ocupar seu lugar Herman, que conduziu o tribunal até o processo de Danton. A tarefa de julgar e condenar um dos ídolos da Revolução ultrapassou as forças desse advogado de profissão, amigo de Robespierre e que, durante o processo dos girondinos, ainda tentou fazer funcionar o órgão que presidia dentro de um espírito que lembrava o comportamento das cortes de justiça de antes da Revolução. Com ele se encerrou a fase em que havia pelo menos um simulacro de procedimento judicial para se iniciar o que Walter classificou como ‘a era dos massacres’. Para presidi-la, foi escolhido René-François Dumas, mas um próximo de Robespierre, que soube como poucos imprimir um ritmo frenético ao processo de eliminação que ele acreditava serem os inimigos da república. Todos esses nomes, são, de alguma maneira, circunstanciais” (BIGNOTTO, 2010, p. 314 e 315).

cartas pessoais, boatos, recortes de jornais e delações.⁹ Essas diversas ferramentas transformavam em fração de instantes um cidadão em “inimigo do povo”, que, por ser inimigo, deveria ser aniquilado para que a tirania não prevalecesse sobre a República.

Essa ação do Tribunal Revolucionário exemplifica a característica fundante do Terror: movimento ininterrupto, um substituo perverso das leis, que, no interior de um corpo político, dá sustentação e garantias para a ação política. Assim, o rei, o primeiro inimigo que foi nomeado pelos revolucionários, que assim o foi por estar fora do contrato, ou seja, fora das leis, constitui-se no primeiro elo da cadeia maniqueísta do Terror, que apanha em seu cinturão de ferro todos aqueles que ameaçam a instauração de um regime pautado pelo contrato, demonstrando que a lei do movimento, encarnada no Terror, necessitava se estender a outros, pois “Enquanto seus inimigos persistirem, a república não pode se encarnar em leis e regulamentos que evitem os abusos” (BIGNOTTO, 2010, p. 318). É nesse diapasão que podemos afirmar que

[...] o traço mais marcante dos processos revolucionários seja o fato de que eles fizeram do movimento eterno a condição da política. Qualquer ação que visasse a estabilizar as formas de vida em comum colocava em perigo o mundo abstrato, que estava ameaçado por qualquer forma de duração de experiência humana. Para o Terror, só ele podia ser uma instituição no momento de construção da república, pois só ele conseguiria evitar a possibilidade de sua destruição (BIGNOTTO, 2010, p. 326).

⁹ Nessa linha interpretativa, segundo Alexandre Koyré, em seu texto “Réflexions sur le mensonge”, a mentira, elemento constitutivo de regimes baseados no Terror, pode ser considerada tolerável em casos específicos e excepcionais, como o da guerra. Isso se deve ao fato de que, nessa circunstância, o grupo que está no poder pensa que está rodeado por um perigo eminente e constante, ou seja, em um perpétuo caso de guerra, no qual o grupo que não está ocupando o poder pretende destituí-lo das mãos daqueles que o possuem. Nesse caso, o grupo detentor do poder não protela em mentir para continuar em tal posto. Isso se faz com a utilização da ideia da divisão da sociedade entre “nós” e “eles”. Nesse sentido, os governos totalitários, que são fundados sobre a prioridade da mentira, utilizam e continuam a utilizá-la, como o faziam as sociedades secretas, em função de não ter, ainda, alcançado seu objetivo de domínio total. Assim, segundo Koyré, “Les gouvernements totalitaires ne sont, hélas, rien moins que des sociétés secrètes, entourées d’ennemis menaçants et puissants, et obligés, de ce fait, de chercher la protection du mensonge, de se cacher, de se dissimuler” (KOYRÉ, 1998, p. 34).

Analisar prioritariamente o fenômeno do Terror no interior da Revolução Francesa nos possibilita entrever que essa categoria (*anti*) política é utilizada em momentos em que o movimento necessita substituir a estabilidade e segurança das leis e, conseqüentemente, desestabilizar o corpo político. Exacerbar a violência pelo Terror, prolongando o período de perseguições e mortes, a partir da nomeação do “inimigo objetivo”, é o mote de regimes de exceção que fazem do movimento a base de sustentação da política, a exemplo do Totalitarismo nazista.

O TERROR NA CENA POLÍTICA: O TOTALITARISMO NAZISTA

No âmbito dos regimes totalitários, o Terror funciona da seguinte maneira: pelo simples fato de poder agir de maneira autônoma e, portanto, imprevisível, todos os homens são, potencialmente, suspeitos e inimigos do regime. Para evitar tal perigo, era necessário criar um ser de reações previsíveis, reduzindo-o a seu denominador comum, isto é, um ser cuja única “ação livre” consiste em preservar a vida. Nas palavras de Hannah Arendt:

Esse movimento seleciona os inimigos da humanidade contra os quais se desencadeia o Terror, e não pode permitir que qualquer ação livre, de oposição ou de simpatia, interfira com a eliminação do “inimigo objetivo” da História ou da Natureza, da classe ou da raça (ARENDE, 1989, p.510).

Nessa perspectiva totalitária, culpado é todo aquele que impede que os movimentos processuais da natureza ou da história sigam o seu rumo. É esse o objetivo do Terror: proporcionar o livre curso das forças sobre-humanas.¹⁰

O totalitarismo, que se fundamenta no Terror e tem como princípio de ação a ideologia,¹¹ inaugura um novo momento no que diz respeito ao

¹⁰ “A força sobre-humana da Natureza ou da História tem o seu próprio começo e o seu próprio fim, de sorte que só pode ser retardada pelo novo começo e pelo fim individual que é, na verdade, a vida de cada homem” (ARENDE, 1989, p.517).

¹¹ Segundo Odílio Alves Aguiar, “para Arendt, o reino da ideologia é o reino da ficção, no qual o real é fabricado e não fruto das experiências vividas espontaneamente. A ideologia articula, em Arendt, a ficção e a fabricação da vida. Como doutrina, explica tudo; como propaganda, realiza-se na prática por intermédio das organizações. Por meio da ideologia é possível o cálculo e o controle do real a partir da ficção. Ideologia é sinônimo de doutrina, mas também de disciplina. O totalitarismo é o regime das massas solitárias organizadas ideologicamente” (AGUIAR, 2009, p. 212).

político.¹² Esse novo momento é fomentado, fundamentalmente, nos campos de concentração. Os campos de concentração constituem a marca dos regimes totalitários, a “esfera do Terror”. É na circunscrição de suas cercas que os regimes totalitários aproximaram-se de alcançar seu principal objetivo, ou seja, eliminar qualquer pluralidade humana, juntamente com qualquer tipo de espontaneidade e individualidade. É nesse sentido que salienta Arendt:

A experiência dos campos de concentração demonstra realmente que os seres humanos podem transformar-se em espécimes do animal humano, e que a ‘natureza’ do homem só é ‘humana’ na medida em que dá ao homem a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não-natural, isto é, um homem (ARENDDT, 1989, p. 506).¹³

Diante deste quadro argumentativo, podemos dizer que os regimes totalitários se fundamentam em dois eixos: o Terror e a ideologia. O segundo ponto estrutural do regime totalitário – a ideologia – não será explorada por nós no que diz respeito aos nossos propósitos. Circunscreveremos nossas análises ao primeiro eixo: o Terror, procurando explicitá-lo no interior do regime totalitário nazista.

¹² Segundo Adler, “o Terror aniquila o espaço entre os homens, garantia da diversidade, e constrói uma jaula de ferro onde, literalmente, os homens são esmagados uns contra os outros. Todos os homens se tornam apenas Um, objeto do totalitarismo, podemos ser sucessivamente vítima e/ou carrasco. Hitler e Stalin utilizaram as ideologias do nazismo e do comunismo para justificar suas políticas, explicar o presente e esboçar o futuro, eximindo-se de qualquer ideia de realidade em proveito de uma ‘realidade mais verdadeira’ que se dissimularia por trás de todas as coisas. Para Arendt, a lógica do totalitarismo tende a apagar a distinção entre o fato bruto e a ficção, o verdadeiro e o falso. É isso o que aconteceu quando as pessoas perdem o contato com seus semelhantes: elas perdem ao mesmo tempo suas faculdades de experiência e de pensar”. (ADLER, 2007, p. 213)

¹³ Pelo fato de os campos de concentração procurarem fabricar o modelo ideal dos regimes totalitários, ou seja, um ser supérfluo, sem espontaneidade, rebaixando-o a algo determinado unicamente pelo seu aspecto orgânico, eles podem ser descritos como uma verdadeira imagem do inferno, como salienta nossa autora: “Last came the death factories – and they all died together, the young and the old, the weak and the strong, the sick and the healthy; not as people, not as men and women, children and adults, boys and girls, not as good and bad, beautiful and ugly – but brought down to the lowest common denominator of organic life itself, plunged into the darkest and deepest abyss of primal equality, like cattle, like matter, like things that had neither body nor soul, nor even a physiognomy upon which death could stamp its seal. It is this monstrous equality without fraternity or humanity – an equality in which cats and dogs could have shared – that we see, as though mirrored, the image of hell” (ARENDDT, 2005, p. 198).

Nessa perspectiva, o Terror deve ser compreendido como a fronteira última da política, pois se assim não o fosse, estaríamos diante de um estado de natureza, em que não há nenhuma forma de legalidade e, portanto, não poderíamos realizar uma análise filosófico-política. Contudo, não basta apontar para o fato de que o Terror deve ser compreendido como a fronteira última da política, necessário se faz explicitarem as características constitutivas do Terror que possibilitam dizer que ele é a fronteira última da política, ou melhor dizendo, uma categoria (*anti*) política.

O que pretendemos salientar é que, especificamente no que tange aos regimes totalitários, o Terror permite às forças da natureza e da história propagarem-se, sem o perigo da ação autônoma de indivíduos livres. É nessa perspectiva que se encontram as reflexões de Hannah Arendt, pois para ela os regimes totalitários têm como objetivo movimentar um processo irresistível,¹⁴ que culminaria na vitória da raça superior ou de uma classe social. Dessa forma, percebemos que o arcabouço ideológico dos regimes totalitários, o qual está embasado na teoria da evolução das espécies e nos fundamentos das teorias históricas do século XX, demonstra que as duas leis (da natureza e da história)¹⁵ se baseiam em uma só, pois os processos da natureza se concretizam na história.¹⁶ Vislumbra-se que cada etapa da história ou da natureza

¹⁴ Odílio Alves Aguiar, referindo-se às características do homem de massa, afirma que: “Outra característica da mentalidade do homem de massa, capturado pelos movimentos totalitários, é o fato de ele ser atraído pelas explicações científicas. A coerência, o necessitarismo cientificista, elide a contingência, naturaliza a realidade humana, apresentando-a como guiada pelas ‘forças das coisas’. Diante dessa situação, nada pode ser feito a não ser colocar-se na direção do fluxo natural. O veredicto científico funciona como sucedâneo do poder (OT, p. 394), a raça superior entifica essa força e fluxo natural. Trata-se de um elemento abstrato diminuído do caráter supérfluo das massas e doador de sentido a sua existência, situando-as ao lado dos mais fortes, melhores e puros, além de justificar o assassinato daqueles que não se situam ao lado dos vitoriosos. Ligar-se a esse fluxo é atrelar-se à ‘boa sorte’ na corrente da fatalidade natural ou histórica (OT, p. 395)” (AGUIAR, 2009, p. 204).

¹⁵ “O fato de Darwin haver introduzido o conceito de evolução na natureza, sua insistência em que, pelo menos no terreno da biologia, o movimento natural não é circular, mas unilateral, numa direção que progride infinitamente, significa de fato que a natureza está, por assim dizer, sendo assimilada à história, que a vida natural deve ser vista como história. A lei ‘natural’ da sobrevivência dos mais aptos é lei tão histórica – e pôde ser usada como tal pelo racismo – quanto a lei de Marx da sobrevivência da classe mais progressiva” (ARENDR, 1998, p. 515-516).

¹⁶ “O principal objetivo do Terror é tornar possível à força da natureza ou da história propagar-se livremente por toda a humanidade sem o estorvo de qualquer ação humana espontânea”, pois “o extermínio vira processo histórico no qual o homem apenas faz ou sofre aquilo que, de acordo com leis imutáveis, sucederia de qualquer modo” (ARENDR, 1989, p. 399 e 498).

configura-se como algo de cunho necessário para que elas – história e natureza – possam alcançar seus “objetivos”.¹⁷

A afirmação monstruosa e, no entanto, aparentemente irresponsável do governo totalitário é que, longe de ser “ilegal”, recorre à fonte de autoridade da qual as leis positivas recebem a sua legitimidade final; que, longe de ser arbitrário, é mais obediente a essas forças sobre-humanas que qualquer governo jamais o foi; e que, longe de exercer o seu poder no interior de um só homem, está perfeitamente disposto a sacrificar os interesses vitais e imediatos de todos à execução do que supõe ser a lei da História ou a lei da Natureza (ARENDDT, 1998, p. 515).

Para Arendt, o Terror se reveste de uma roupagem de legalidade quando a lei não garante as ações dos homens, mas garante o movimento de alguma força sobre-humana: ou a Natureza ou a História. Nessa perspectiva, o Terror teria como fim ulterior a fabricação da humanidade, sacrificando as partes em benefício do todo.

Esse processo natural e histórico somente será possível de ser concretizado, caso o mundo seja limpo daqueles que são indignos de viver: os “inimigos objetivos”. Nessa perspectiva é que ganha plausibilidade a ideia da divisão da sociedade em dois extremos distintos: de um lado, os virtuosos, de outro, os viciosos, pois essa é a clara expressão da “seleção natural”, que é levada a cabo pelo Terror no âmbito dos regimes totalitários.

Devemos enfatizar que o ponto de apoio dos regimes totalitários seria a natureza e a história, na medida em que essas representariam a própria esfera do transcendente, de onde emanam os decretos de vida e morte. Nessa esfera, não há nenhum tipo de ética ou de verdade, uma vez que o conteúdo normativo da eleição dos inimigos é dado de fora. Portanto, o Terror cria o próprio inimigo (oposto), através de uma ideia abstrata, ou melhor, de ideias abstratas. Esse fato lança luz, conseqüentemente, na demonstração de que

¹⁷ “In the totalitarian interpretation, all laws become, instead, laws of movement. Nature and History are no longer stabilizing sources of authority for laws governing the actions of mortal men, but are themselves movements. Their laws, therefore, though one might need intelligence to perceive or understand them, have nothing to do with reason or permanence. At the base of the Nazis’ belief in race laws lies Darwin’s idea of man as a more or less accidental product of natural development – a development which does not necessarily stop with the species of human beings such as we know it”. (ARENDDT, 2005b, p. 340-341)

esse processo é circular, tautológico, já que o movimento, essência do governo totalitário, não pode ter fim, pois, caso contrário, esse fim decretaria o próprio esfacelamento do regime totalitário.¹⁸

Portanto, o que pretendemos apontar com essas reflexões é que a sentença de morte, em um regime político baseado no Terror, é determinada por um *tribunal superior*, que procura identificar a lei com a própria seleção natural ou histórica, desfazendo o hiato existente entre legalidade e justiça. Newton Bignotto explicita da seguinte maneira a forma com que o totalitarismo desfaz o hiato entre legalidade e justiça.

Fundado sobre a destruição das instâncias de mediação próprias aos regimes tradicionais, ele [totalitarismo] pode ser definido pelo fato de que em seu funcionamento todas as leis foram convertidas em leis do movimento da natureza ou da história. O desejo de erigir um regime estável baseado em leis naturais é substituído pelo desejo de fundar um poder que esteja baseado em forças mais essenciais do que aquelas que regem as atividades políticas. (BIGNOTTO, In: BIGNOTTO & MORAIS, 2001, p. 113).

Esta sentença de morte tem como meta derradeira fabricar uma humanidade homogênea, eliminando, assim, os inimigos dos regimes: a pluralidade humana. Ao eleger quem são os inimigos do regime, o sistema totalitário proclama quem é ou não merecedor de viver junto aos membros do partido, na tentativa sempre recorrente de exterminar o maior número possível de “mundos”, ou seja, da pluralidade humana.

O Terror, nesse cenário, procura sacrificar as partes em benefício do todo. Dessa forma, o Terror não procura apenas destruir as fronteiras e os canais de comunicação dos indivíduos, os quais são erigidos pelas leis. Esse tipo de ação é perpetrada pelas tiranias convencionais, nas quais o governo não tem leis, o “poder” é exercido por um único homem, segundo seus interesses, e o medo, como salientou Montesquieu, é o princípio de ação.¹⁹

O que Montesquieu aponta com sua percepção do medo como princípio de ação de governos tiranos é que no interior de tais corpos políticos

¹⁸ “Não se deve esquecer que somente uma construção pode ter estrutura, e que um movimento – se tomarmos o termo tão sério e literal como o queriam os nazistas – pode ter apenas direção, e que qualquer forma de estrutura, legal ou governamental, só pode estorvar um movimento que se dirige com velocidade crescente numa certa direção” (ARENDDT, 1989, p. 448).

¹⁹ Cf. MONTESQUIEU, *Do espírito das Leis*.

há a destruição da liberdade e, conseqüentemente, do espaço público, mas ainda resta a possibilidade de ações inspiradas pelo medo. Ao contrário, o totalitarismo não pode ser compreendido a partir da oposição clássica entre o reino das leis e a vontade do tirano, mas deve ser pensado como um regime político que opera segundo a orientação de leis sobre-humanas (leis da natureza ou da história), que se configuram como fonte de autoridade, cujo objetivo é engendrar a humanidade como produto final.

Para alcançar tal mote, o Terror constrói um *cinturão de ferro* que une os homens de tal maneira que eles passam a formar um aglomerado uniforme, identificado com a palavra “Um”: “Um Único Homem”, de dimensões gigantescas. O que fica evidente é que os regimes totalitários buscam eliminar os espaços que unem e separam os homens e lhes permitem agir. Não basta erigir desertos inaptos à vivência pública; é necessário eliminar qualquer possibilidade de ação autônoma, o que somente poderá ser alcançado pela eliminação de ações imprevisíveis e irreversíveis. Esse objetivo somente poderá ser alcançado dentro de um movimento total. Logo, transformar a humanidade em algo coeso e uniforme, com movimentos previsíveis se constitui no objetivo fundante do Terror, o qual, para ser efetivado necessita suprimir e mitigar o máximo possível a esfera pública.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procuramos mostrar que o Terror fez-se presente em regimes políticos que precisam, prioritariamente, esvaziar a possibilidade de ação conjunta, ao substituir as fronteiras e os canais de comunicação entre os indivíduos por um cinturão de ferro que os prende, pressionando-os uns contra os outros, amalgamando-os em “Um-Só-Homem de dimensões gigantescas” e atos previsíveis.

Para sustentar nosso escopo, apontamos para o fato de que o Terror, em suas linhas constitutivas, procura exacerbar a violência ao seccionar a sociedade entre os bons e os maus. A partir desse movimento interpretativo, pudemos definir o Terror, à luz do pensamento arendtiano, como uma categoria (*anti*) política, que não deve ser concebida como um fenômeno exclusivamente contemporâneo, nascido do âmago dos regimes totalitários, uma vez que sua aparição já se faz presente em outros

momentos da cena política, como é o caso da Revolução Francesa, período em que o Terror foi utilizado para aniquilar os oponentes do movimento revolucionário.

Se o Terror, categoria (*anti*) política, não deve ser visitado como um fenômeno circunscrito a um período de tempo determinado – entre os séculos XVIII e XIX, período no qual se desenrolou a Revolução Francesa e o Totalitarismo – isso aponta para o fato de que o nosso tempo não está imune à epifania do Terror. Dividir a sociedade entre “amigos” e “inimigos” é uma tópica recorrente em regimes de exceção, que pode desencadear um novo processo de Terror.

REFERÊNCIAS

ADLER, Laure. *Nos passos de Hannah Arendt*. Trad. Tatiana Salem Levy e Marcelo Jacques. Rio de Janeiro: Record, 2007.

ADVERSE, Helton. Arendt, a democracia e a desobediência civil. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte, n. 105, pp. 409-434, jul./dez. 2012.

AGUIAR, Odilio Alves. *Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Ed. UNIJUI, 2009.

ARENDT, Hannah. *Essays in Understanding: 1930-1954*. New York: Schocken Books, 2005.

_____. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

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

_____. *Sobre a violência*. 2. Ed. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books, 2005b.

BIGNOTTO, Newton. Hannah Arendt e a Revolução Francesa. *O Que nos Faz Pensar* (PUCRJ), v. 29, p. 41-58, 2011.

BIGNOTTO, Newton; MORAIS, Eduardo Jardim de (Org.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

_____. *As aventuras da virtude: as ideias republicanas na França do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CÍCERO, Marco Túlio. *Orações*. São Paulo: Edipro, 2005.

FAUSTO, Ruy. Em torno da pré-história intelectual do totalitarismo igualitarista. *Lua Nova*, São Paulo, 75: 143-198, 2008.

MONTESQUIEU. *Do Espírito das Leis*. Trad. Gonzaque Truc. São Paulo: Nova Cultura, 1997 (1º vol.).

NASCIMENTO, Milto Meira do. *Opinião Pública & Revolução – Aspectos do discurso político na França revolucionária*. São Paulo: Nova Stella, 1989.

KOYRE, Alexandre. *Reflexiones sur le mensonge*. Paris: Editions Allia, 1998.

Antecedentes do *homo œconomicus* neoliberal

Julio Cesar Lemes de Castro
(USP)

A proposta deste trabalho é rastrear as origens do *homo œconomicus* neoliberal, entendido como o sujeito de empreendimento, que se dedica a investir em seu próprio capital humano. Pretende-se mostrar não apenas os débitos do neoliberalismo com seus antecedentes teóricos, mas também o que ele traz de novidade. Por um lado, o sujeito de empreendimento do neoliberalismo é produto de uma construção progressiva, congregando vários elementos de etapas precedentes: como o sujeito de interesse do liberalismo clássico, está voltado para si; como o sujeito de cálculo do utilitarismo, mensura permanentemente suas atividades e seus atributos; como o sujeito de valor do marginalismo, é medida de valor através de suas escolhas e embute valor através de seu capital humano. Por outro lado, esse processo envolve uma certa ruptura: após a inflexão marginalista, a preocupação moral do liberalismo clássico e do utilitarismo em conciliar o bem individual com o coletivo é revertida sob o neoliberalismo, que descarta qualquer orientação deliberada em favor do bem coletivo.

LIBERALISMO CLÁSSICO: O SUJEITO DE INTERESSE

Na fase inicial da modernidade a filosofia moral reflete a transição do feudalismo para o capitalismo, do etos aristocrático para o burguês, da centralidade da guerra para a centralidade do comércio. Isso se traduz, consoante a conhecida análise de Hirschman (1997), pelo questionamento das paixões. Para alguns, certas paixões podem desempenhar o papel de contrabalançar outras. Assim, Bacon (1915, p. 172) afirma que poetas e escritores demonstram como “dispor afeto contra afeto, e dominar um pelo outro”. Mas são os interesses que terminam por sobressair como contraponto às paixões. Em Locke (1988), o interesse de cada indivíduo em proteger sua propriedade conduz à passagem do estado de natureza para

o contrato social. Em sua célebre fábula das abelhas, Mandeville (1962) advoga a compatibilidade entre “vícios privados” e “benefícios públicos”, relacionando aqueles aos interesses individuais subjacentes à prosperidade geral. Hume (1998, p. 183) é ainda mais incisivo, garantindo que “o amor do ganho prevalece sobre o amor do prazer”.

O interesse, que para Hirschman se situa a meio caminho entre a paixão e a razão, denota especialmente interesse material, pois a operação racional embutida na ideia de interesse está presente tipicamente no terreno econômico (não por acaso, na língua inglesa “*interest*” tem o sentido a mais de “juros”). Ele corresponde a uma força constante, isto é, não tem limite temporal (persiste por toda a vida) nem quantitativo (pode-se acumular sempre mais), por isso traz maior previsibilidade do que a paixão. De qualquer modo, confrontar interesse e paixão implica admitir que eles estão presentes concomitantemente, indo além de uma visão redutora que valoriza quer um, quer outra.

Vale lembrar que na ética protestante descrita por Weber (2016) se patenteia outrossim a problemática interesse/paixão. A ascese calvinista está a serviço da realização da vocação individual, a qual se translada no impulso à acumulação de riqueza, medida daquela realização e, por extensão, das chances de salvação. Se em Mandeville o vício figura como interesse, aqui é a virtude que se manifesta como tal. Num caso a paixão equivale diretamente ao interesse, no outro é a superação da paixão que é associada ao interesse, mas em ambos o interesse é tributário em alguma forma da paixão. Com o tempo o interesse, enquanto impulso à acumulação, se torna um fim em si. Isso já é visível no século XVIII, com Benjamin Franklin (2004, p. 200), que exprime inclusive a constância do interesse, mediante o lema “tempo é dinheiro” e a ideia de que “o dinheiro pode gerar dinheiro, e seus descendentes podem gerar ainda mais, e assim por diante”.

A tensão entre paixão e interesse está igualmente no cerne de *das Adam Smith Problem*, expressão pela qual a escola histórica alemã aborda o liame polêmico entre a *Teoria dos sentimentos morais* e *A riqueza das nações*. Na primeira dessas obras, não obstante discuta as diversas paixões, Smith (1984, p. 50) realça o interesse, ao correlacionar a “busca de riqueza” (herdeira do “amor do ganho” de Hume) ao “grande objetivo da vida humana que chamamos melhorar nossa condição”. E aí já sobrevém a ponte entre o individual e o coletivo: o homem “é sensível

também ao fato de que seu próprio interesse está conectado com a prosperidade da sociedade” (ibid., p. 88). Na segunda, cujo foco se concentra justamente no interesse, o arrazoado para destacá-lo é retomado: “Um aumento de fortuna é o meio pelo qual a maior parte dos homens propõe e deseja melhorar sua condição” (SMITH, 1981, p. 341). Retoma-se ademais a reflexão moral que assegura a conformidade do interesse de cada um com o dos outros: “Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos que saia nosso jantar, mas sim de seu olhar para seu próprio interesse” (ibid., p. 26-27). Tal reflexão culmina com a metáfora da mão invisível do mercado, que afiançaria a harmonia entre interesses distintos (ibid., p. 456). O foco no interesse, contudo, não significa ignorar as paixões: o que sucede na transição da *Teoria dos sentimentos morais* para *A riqueza das nações* é o deslocamento delas para o *background*, não sua supressão.

Para Foucault (2004), o sujeito de interesse que emerge com o empirismo britânico de Locke e Hume é uma das mudanças mais importantes no pensamento ocidental desde a Idade Média. Interesse, aqui, refere-se a escolhas individuais atomísticas, irredutíveis e intransmissíveis. É o sujeito de interesse, e não o sujeito de direitos, que define o liberalismo clássico. Primeiro, porque a própria estrutura jurídica é edificada sobre o interesse. Depois, porque a emergência de direitos não se sobrepõe ao interesse: em última instância, o contrato não é obedecido por ser um contrato, mas pelas vantagens que advêm de respeitá-lo. Além disso, trata-se de mecânicas de funcionamento diferentes: o sujeito de direitos é alguém que se submete a certos limites, ao passo que do sujeito de interesse não se espera nenhum tipo de renúncia. Pelo contrário, ele é incitado a perseguir ao máximo seu interesse, a vontade de cada um conciliando-se sem dificuldade com a dos outros.

É esse sujeito de interesse que encarna o *homo oeconomicus* no século XVIII. Presume-se que a incidência pioneira do sintagma “homem econômico” na língua inglesa seja a de Ingram (1915, p. 105), a propósito justamente de Smith, numa obra originalmente publicada em 1888: “Foi sustentado que, em *A riqueza das nações*, ele conscientemente, embora tacitamente, se abstraiu dos princípios benevolentes na natureza humana, e como um artifício lógico supôs um ‘homem econômico’ acionado por motivos puramente egoístas”. E, posto que as paixões propiciam a emer-

gência do sujeito de interesse e em seguida saem de cena, ou ao menos da ribalta, podemos dizer que elas operam como “mediador evanescente” ou “termo evanescente”, para lançar mão das expressões, respectivamente, de Jameson (2008) e Badiou (2009).

UTILITARISMO: O SUJEITO DE CÁLCULO

Se o liberalismo clássico está vinculado à ascensão do comércio, o utilitarismo corresponde ao primado da indústria. É verdade que a preocupação mais evidente de Bentham é com reformas sociais no campo penal que introduzam maior eficiência neste. A obra que condensa sua visão da racionalidade do comportamento humano (BENTHAM, 1843a) surge como uma introdução ao código penal, nela discutido extensamente. Seu modelo de instituição disciplinar, o panóptico (BENTHAM, 1843b), é uma prisão. Mas deve-se considerar que peças de legislação como a Nova Lei dos Pobres, impulsionada pelos adeptos de Bentham em 1834, intentam coibir a ociosidade e a mendicância e estimular o trabalho fabril, e que, como assinala Foucault (1975, p. 229), “a prisão se assemelha às fábricas”. Em última instância, a racionalidade e a disciplina, que alicerçam as reflexões morais utilitaristas, são inseridas na ordem do dia por força da padronização dos processos de trabalho e da concentração dos operários nas fábricas, disseminando-se em seguida para outros aspectos da conduta humana.

Bentham (1843c, p. 5) reconhece a importância do interesse apontada pelo liberalismo clássico: “No curso geral da vida, em todo peito humano, o autointeresse predomina sobre todos os outros interesses em conjunto”. Nele, porém, o destaque ao par interesse e paixão dá lugar à ênfase no par utilidade e prazer/dor, a dualidade do primeiro par sendo substituída pela unidade do segundo. Na fórmula original do utilitarismo, a utilidade consiste na maximização do prazer e na minimização da dor. Para mensurar o nível do prazer ou da dor em um indivíduo, Bentham propõe os critérios de intensidade, duração, certeza ou incerteza, proximidade ou afastamento, fecundidade e pureza; no caso de um grupo, aplica-se adicionalmente o critério de extensão, que diz respeito ao número de pessoas afetadas. Mill (1863, p. 11), por sua vez, estende o fator quantitativo a experiências qualitativamente singulares – intelectuais, éticas e

estéticas –, postulando “a superioridade dos prazeres mentais sobre os corporais”. No utilitarismo, como se pode depreender, a calculabilidade das ações humanas vem a servir de base à moral (é isso que o distingue do epicurismo, que também entroniza o prazer). No lugar do sujeito de interesse do utilitarismo, temos agora o sujeito de cálculo, em que pese nem Bentham nem Mill recorrerem diretamente à matemática.

Se as reflexões morais utilitaristas têm seu fulcro no primado da indústria, pode-se inferir que a utilidade e a calculabilidade sejam facilmente aplicáveis à economia. Com efeito, no que tange ao comportamento dos agentes econômicos, elas manifestam-se diretamente à guisa da comparação entre benefícios e custos. Mais precisamente, a divisa de maximização do prazer e minimização da dor desdobra-se na busca da maior quantidade de bens com a menor quantidade de esforço, que caracteriza o *homo œconomicus* no utilitarismo.

Comparado com o *homo œconomicus* como sujeito de interesse do liberalismo clássico, o *homo œconomicus* como sujeito de cálculo do utilitarismo sinaliza uma concepção ostensivamente reducionista do ser humano. Mill (1844, p. 137) assevera que a economia política “não trata da totalidade da natureza do homem”, mas “está preocupada com ele somente enquanto um ser que deseja possuir riqueza” e “faz inteira abstração de qualquer outra paixão ou motivo humano”. Tal posição decorre de uma aposta epistemológica: “Quando um efeito depende de uma concorrência de causas, essas causas precisam ser estudadas uma de cada vez” (ibid., p. 139). A tentativa de isolar os estímulos atuando nos agentes econômicos almeja circunscrever o objeto da economia e conferir-lhe autonomia como ciência. É verdade que o próprio Mill reconhece a existência de motivos “que podem ser vistos como princípios perpetuamente antagonistas ao desejo de riqueza, nomeadamente a aversão ao trabalho e o desejo de usufruto presente de indulgências caras” (ibid., p. 137-138). Tendo isso em mente, ele procura refinar sua posição:

A economia política pressupõe uma definição arbitrária de homem como um ser que invariavelmente faz aquilo através do qual ele pode obter a maior quantidade de itens necessários, comodidades e luxos com a menor quantidade de trabalho e sacrifício físico com a qual eles podem ser obtidos no estado existente de conhecimento (ibid., p. 144).

Mesmo assim, o reducionismo utilitarista é criticado por cercear a compreensão do comportamento dos agentes econômicos e por projetar-se em outras esferas da vida. É aí que se enquadra, por exemplo, a crítica de Lacan (1986, p. 269), que, em sua discussão sobre Bentham, no *Seminário VII*, ressalta a necessidade de não omitir aquilo que transcende a utilidade: “Nessa coisa [...] há no início outra coisa além de seu valor de uso – há sua utilização de gozo”. Em termos psicanalíticos, efetivamente, é possível conceber um gozo oriundo da dor ou da pobreza.

Como ocorre no liberalismo clássico, no utilitarismo os escopos individuais são consentâneos com os coletivos. Visando salientar essa ideia, Bentham (1843a, p. 3n.) altera a fórmula original do utilitarismo, que passa a ser enunciada como “a máxima felicidade para o maior número de pessoas”, conjecturando uma congruência entre os cálculos feitos por diferentes pessoas. Essa dedução automática do bem de todos a partir do bem de cada um é ironizada por Marx (1962, p. 190) num conhecido trecho de *O capital*, segundo o qual a operação de compra e venda da força de trabalho entre burguês e proletário é regida por “Liberdade, igualdade, propriedade e Bentham”:

Bentham! Pois cada um dos dois cuida apenas de si. O único poder que os coloca juntos e em relação um com o outro é seu egoísmo, sua vantagem particular, seus interesses privados. E, justamente porque cada um cuida apenas de si e não do outro, todos realizam, em consequência uma harmonia preestabelecida das coisas ou sob os auspícios de uma Providência toda sagaz, somente a obra de sua vantagem mútua, do bem comum, do interesse geral.

Numa trilha similar à de Bentham, Mill (1863, p. 24) declara: “A felicidade que constitui o padrão utilitário do que é certo em conduta não é a felicidade própria do agente, mas a de todos os envolvidos”. Ou seja, a condição para pensar em felicidade é que ela abarque também os outros. Visto que, para ele, “a economia política considera a humanidade como ocupada unicamente em adquirir e consumir riqueza” (MILL, 1844, p. 138), a coerência entre o individual e o coletivo em termos econômicos vem da constatação de que em ambos os casos a busca de riqueza é central.

Embora as formulações econômicas do utilitarismo resultem de uma reflexão moral, a preocupação em conceder à economia estatuto

científico acaba levando Mill a endossar sua emancipação da moral. Para ele, a ciência lida com fatos, não com preceitos; é uma coleção de verdades, não de regras de procedimento; sua linguagem é “isso é ou isso não é, isso acontece ou isso não acontece”, e não “faça isso, evite aquilo”; em termos gramaticais, conjuga-se no modo indicativo, não no imperativo; empenha-se em descobrir a lei de um fenômeno, e não a estratégia para alcançar um alvo (MILL, 1844, p. 124). E, se a economia política não está voltada para a natureza integral do homem nem para a modificação de suas atitudes, segue-se que “as palavras ‘economia política’ há muito deixaram de fazer grande sentido” (ibid., p. 137).

MARGINALISMO: O SUJEITO DE VALOR

O marginalismo, que surge simultaneamente mas de forma independente com Jevons, Menger e Walras, nos anos 1870, retoma tanto o interesse, do liberalismo clássico, quanto a utilidade, do utilitarismo. Num enunciado acrescentado posteriormente à edição inaugural de sua obra principal, Jevons (2013, p. 21, destaque no original) explica que “a teoria exposta aqui pode ser descrita como *a mecânica de utilidade e autointeresse*”. O marginalismo qualifica o utilitarismo por intermédio da distinção entre utilidade total e utilidade marginal, de onde deriva seu nome. Seu ponto de partida é o paradoxo do valor cunhado por Smith (1981, p. 44-45): conquanto o diamante seja um bem supérfluo e a água seja um bem essencial à existência, o valor do diamante é muito superior ao da água. A solução desse problema pelos marginalistas é engenhosa. Para eles, a satisfação fornecida por um bem tende a declinar na proporção em que são consumidas mais unidades dele. A unidade que provê menor satisfação – que tem o “grau final de utilidade”, na expressão de Jevons (1871, p. 61), ou a “raridade”, na de Walras (1874, p. 80) – é a que vale menos, e é seu valor que delimita o valor desse bem. Não obstante a utilidade total da água ser maior que a do diamante, como ela é um bem relativamente farto, a partir de um certo instante, ou seja, além da quantidade que nos é indispensável, sua utilidade marginal – e por conseguinte seu valor – se torna drasticamente inferior.

Na economia política clássica de Smith e Ricardo, o valor de uma mercadoria tem substrato objetivo, sendo determinado pela quantidade

de trabalho requerida para produzi-la. Essa asserção da objetividade do valor remete a uma tradição que enfatiza o mundo da produção, coadunando-se com a ética protestante do trabalho e sendo impulsionada pela Revolução Industrial no século XVIII. Há, contudo, uma linha paralela de pensamento, predominantemente católica, que realça a subjetividade do valor. Para a Escola de Salamanca, no século XVI, a utilidade de um bem varia de uma pessoa para outra e de uma época para outra, e é a interação das decisões que elas adotam no mercado que determina seu valor. Sarabia de la Calle (1949, p. 54) argumenta que “os que definem o preço justo das coisas não olham o que custou, mas a abundância ou a falta que há na cidade de tal coisa”. Francisco García (1952, p. 105) exemplifica: “Dissemos que o pão é mais valioso que a carne porque ele é mais necessário para a preservação da vida humana. Mas pode advir um momento em que o pão seja tão abundante e a carne tão escassa que o pão se torne mais barato que a carne”. Em *O comércio e o governo*, publicado no mesmo ano que *A riqueza das nações*, Condillac (1776, p. 11) comenta: “É natural que uma necessidade sentida mais fortemente dê às coisas um valor maior, e uma necessidade menos premente lhes dê um valor menor. O valor das coisas, portanto, cresce com a escassez e diminui com a abundância”.

Essa linha de pensamento que valoriza a subjetividade do valor é resgatada pelo movimento chamado amiúde de “revolução marginalista”, por conta da ruptura com o paradigma até então dominante, ainda que o adjetivo “marginalista” não conote exatamente o que está sendo revolucionado. No marginalismo “o valor não é inerente aos bens, não é uma propriedade dos mesmos” (MENGER, 1871, p. 86). Ele é determinado pelo desejo do consumidor, o “pêndulo” cujas “oscilações são minuciosamente registradas em todas as listas de preços dos mercados” (JEVONS, 1871, p. 14). E o desejo depende da quantidade de satisfação esperada de cada unidade do produto, a qual, por sua vez, varia de acordo com o estoque total disponível do produto.

Mas por que esse resgate se dá numa conjuntura histórica específica, na qual confluem os esforços independentes de vários autores? Nos anos 1870, Europa e Estados Unidos vivem a chamada Longa Depressão, que para alguns se prolonga até os anos 1890, colocando em xeque a ortodoxia econômica da época. O marginalismo pode além disso ser encarado como uma reação do *mainstream* da economia como disciplina às mobi-

lizações operárias do século XIX, tencionando relativizar a importância da esfera produtiva em prol da troca. Notemos o contraste com a revolução paralela protagonizada pela economia política marxista, que não se descola da esfera produtiva, embora, como constata Hicks (1976, p. 211-212), transfira o eixo da produção propriamente dita para a distribuição. De mais a mais, o deslocamento de ênfase do pensamento econômico para o mundo do consumo é impulsionado pela ascensão do consumo de massa na virada do século XIX para o século XX, que engloba a promoção do desejo do consumidor (CASTRO, 2016a). O marginalismo coincide igualmente com o fenômeno de financeirização da economia que ocorre no período, caracterizado pela globalização, pela liberalização do mercado e pela especulação, e que só é encerrado com a crise de 1929. Finalmente, em termos epistemológicos, esse movimento teórico é influenciado pelas transformações na física do século XIX (MIROWSKI, 1989).

Assim, se a subjetividade está relacionada no liberalismo clássico ao interesse e no utilitarismo ao cálculo do prazer e da dor, no marginalismo sua relação primordial é com o valor: o *homo oeconomicus* do marginalismo é o sujeito de valor. Isso significa não apenas que o sujeito é medida de valor, mas também que ele funciona como um dispositivo que acumula valor. Num contexto em que o papel do trabalho na economia *mainstream* refluí, prospera a ideia de considerar atributos humanos (que da perspectiva marxista constituem o valor da reprodução da força de trabalho) como uma espécie de capital. Tal ideia, a bem da verdade, já é aventada por Smith (1981, p. 282): “A aquisição desses talentos, pela manutenção de quem os adquiriu durante sua educação, estudo ou aprendizado, sempre custa uma despesa real, que é um capital fixo e de certa forma encarnado em sua pessoa”. Walras (1874, p. 219) sugere que, “se o capital pessoal está fora da troca, o rendimento pessoal, ou trabalho, é oferecido e demandado todo dia no mercado, e portanto o próprio capital pessoal pode e deve muitas vezes ser ao menos avaliado”. Mas essa ideia sobreleva efetivamente com Marshall (2013, p. 469), da segunda geração do marginalismo, para quem “o mais valioso dos capitais é aquele investido em seres humanos”.

A associação direta do *homo oeconomicus* do marginalismo ao valor, e mais ainda ao capital, redundante em que o cálculo ganhe relevo. Se no utilitarismo o recurso ao cálculo tem um sentido metafórico, no marginalismo

trata-se de algo literal, abrangendo o uso crescente de ferramentas matemáticas pelos economistas. “Parece-me que nossa ciência deve ser matemática, simplesmente porque ela lida com quantidades”, justifica Jevons (1871, p. 4). “A economia política pura”, defende Walras (1874, p. 31-32), “não deve temer empregar os métodos e a linguagem das matemáticas.” Visando atingir um público mais amplo, Marshall (2013) relega a matemática aos apêndices de seus *Princípios*, mas esse instrumento é fundamental para que ele chegue a suas conclusões, conforme o diagnóstico de Schumpeter (1941, p. 240): “Ele nunca deu o devido crédito a sua fiel aliada. Ele escondeu a ferramenta que tinha feito o trabalho”. Entre os nomes de proa do marginalismo, somente Menger, o fundador da Escola Austríaca, tece restrições à formalização matemática da teoria econômica.

A separação entre valor e trabalho representa uma autonomização do valor *vis-à-vis* seu suporte social. Isso permite ao marginalismo efetuar uma importante inflexão, que, como vimos, já havia sido antecipada por Mill: deixar a preocupação normativa para o segundo plano (a despeito de uma certa consciência social transparecer em autores como Walras e Marshall). Uma substância pode ser procurada por sua serventia seja como remédio, seja como veneno, pondera Walras (1874, p. 23), e “não é o caso de levar em conta aqui a moralidade ou a imoralidade da necessidade à qual responde a coisa útil e que ela permite satisfazer”. Isso se liga à premissa de que “na ciência econômica tratamos os homens não como deveriam ser, mas como são” (JEVONS, 1871, p. 45-46). Discutindo os rendimentos da terra e do capital, Menger (1871, p. 143n.) alega que “a questão do caráter legal ou moral desses fatos está além da esfera de nossa ciência”. No mesmo diapasão, a economia política começa a ser denominada meramente economia, opção adotada por Marshall (2013, p. 36) ao intitular sua obra principal, pois ela “abstrai muitas questões políticas que o homem prático não pode ignorar”.

NEOLIBERALISMO: O SUJEITO DE EMPREENHIMENTO

Desenvolvendo-se teoricamente a partir dos anos 1930, o neoliberalismo retoma em nova chave elementos do liberalismo clássico, do utilitarismo e do marginalismo. Sua ascensão na prática, a partir dos anos 1970, reatualiza os fatores que presidem à emergência do marginalismo

um século antes: ele desponta como alternativa numa época em que a estagflação desafia o paradigma keynesiano até então vigente, representa uma reação ao fortalecimento do poder de barganha dos trabalhadores no segundo pós-guerra, coincide com a consolidação da sociedade de consumo e o aparentemente emponderamento do consumidor (CASTRO, 2015), corresponde a um novo ciclo de financeirização da economia, e “emerge em conexão com desenvolvimentos científicos em meados do século XX, que lhe fornecem ferramentas para pensar sobre o mercado e a sociedade” (CASTRO, 2016b, p. 92). Em especial, o neoliberalismo leva às últimas consequências a concepção de *homo oeconomicus* herdada das vertentes teóricas descritas anteriormente, incluindo a amoralidade apensada a essa concepção pelo marginalismo.

Considerado como um sujeito hipotético movido tão-somente pelo egoísmo e pela ambição, que prioriza a busca de riqueza, de lucro ou de qualquer intuito estritamente material, o *homo oeconomicus* é “fictício”, é um “fantasma”, pontifica Mises (1998, p. 64), expoente da Escola Austríaca. Sua crítica, contudo, abre a possibilidade da emergência de um *homo oeconomicus* caracteristicamente neoliberal, com base na generalização a todas as áreas de uma racionalidade abstrata, mas em última instância econômica.

Para Mises (2003, p. 18), “a ação humana é necessariamente sempre racional”, de modo que a expressão “ação racional” é um pleonismo. A racionalidade da ação independe de seus fins; o que a define como tal é a escolha dos meios para alcançar um fim. Por exemplo, se o tabagismo funciona para alguém como expediente para obter satisfação, isso faz dele um hábito racional, apesar dos danos notórios que causa à saúde. São racionais igualmente os comportamentos do neurótico e do psicopata, na medida em que eles organizam suas vidas em pós de determinados desígnios. O mesmo se estende a idealistas, ascetas e assim por diante.

Tudo isso vale tanto para a praxeologia, a teoria da ação humana em geral, quanto para a catalaxia, que concerne à ação no âmbito específico do mercado. Transações econômicas, como a compra de um produto, envolvem motivações de todo jaez. “As noções de anormalidade e perversão, portanto, não têm lugar na economia” (MISES, 1998, p. 95). Mas não se trata aqui só de uma esfera entre outras, pois “é [...] sobretudo na economia que encontramos a ciência universalmente válida da ação humana”

(MISES, 2003, p. 18). O estatuto especial da economia deve-se ao fato de que nela a articulação entre meios e fins aparece com maior evidência. Em particular, avulta nessa articulação o empreendedorismo, que pressupõe um estado de incerteza no qual a atenção mira continuamente novas oportunidades de fins que merecem ser buscados e novos meios disponíveis para ser empregados. “Em qualquer economia real e viva todo ator é sempre um empreendedor” (MISES, 1998, p. 95).

Malgrado as diferenças entre a Escola Austríaca e a de Chicago, que representam linhagens teóricas distintas dentro do neoliberalismo, entre elas há pontos de convergência. Também a Escola de Chicago parte da racionalidade associada à articulação entre meios e fins. Para Knight (1969, p. 35, destaque no original), um de seus fundadores, o *homo Œconomicus* “é o homem *racional*, o homem que sabe o que quer e ordena sua conduta inteligentemente com vistas a obtê-lo” Uma escolha é reputada racional quando envolve procurar meios adequados aos fins, dadas as informações existentes, e “não no sentido de um processo de deliberação fundamentado completamente ou explicitamente, ou mesmo de uma ponderação consciente de alternativas” (BECKER; POSNER, 2009, p. 4). As escolhas são balizadas pelo cálculo de custos e benefícios, sem preocupação normativa e aplicável a todas as esferas da existência, refletindo a colonização da vida cotidiana pela economia, sua subsunção ao circuito do capital. Num relato autobiográfico, Gary Becker (1976, p. 8) observa que, baseado em seu trabalho e no trabalho de outros, ele foi levado a acreditar que “a abordagem econômica era aplicável a todo o comportamento humano”.

A epítome do *homo Œconomicus* neoliberal é o conceito de capital humano, que já tinha assomado de alguma forma em Smith e Marshall, como foi mostrado, mas no contexto teórico da Escola de Chicago é empregado profusamente e assume um papel central. Para Theodore Schultz (1961, p. 4), ganhador do Prêmio Nobel em 1979, “os trabalhadores se tornaram capitalistas [...] a partir da aquisição de conhecimentos e habilidades que têm valor econômico”. Becker (1993, p. 11), Prêmio Nobel em 1992, explana que as “atividades que influenciam rendimentos monetários e psíquicos futuros aumentando os recursos em pessoas [...] são chamadas investimentos em capital humano”. E não somente instâncias exteriores ao sujeito, como os governos e corporações, passam a executar esse gênero de cálculo econômico, mas o próprio sujeito neoliberal internaliza essa prática.

Enquanto detentor de uma certa quantidade de capital humano, cada um funciona não como um trabalhador, mas como uma empresa, de sorte que temos “uma sociedade feita de unidades-empresas” (FOUCAULT, 2004, p. 231). Converter os trabalhadores em capitalistas implica esvaziar a mobilização coletiva por direitos, por um lado, e promover a responsabilidade individual, por outro. “Os cidadãos de uma democracia liberal devem regular-se a si próprios; os mecanismos governamentais os interpretam como participantes ativos de suas vidas” (ROSE, 1999, p. 10). A responsabilidade de cada um é investir em si para ampliar seu capital humano. O *homo oeconomicus* neoliberal é pois o empreendedor de si mesmo, diferentemente do *homo oeconomicus* do século XIX, que era o parceiro de trocas (FOUCAULT, 2004, p. 232). E, ao propagar a ideia de capital humano a todas as áreas de conduta, o neoliberalismo amplia o campo do que é quantificável e calculável, em comparação com o utilitarismo e o marginalismo. Grande parte das formulações de Becker (1993) sobre capital humano consiste na operacionalização do comportamento com o auxílio de expressões algébricas.

O sujeito de empreendimento congrega portanto elementos de seus antecedentes: está voltado para seu interesse (como o sujeito de interesse do liberalismo clássico); calcula suas atividades e seus atributos (como o sujeito de cálculo do utilitarismo); é medida de valor e embute valor (como o sujeito de valor do marginalismo) através respectivamente de suas escolhas e de seu capital humano.

Todavia, após a inflexão marginalista, a preocupação moral do liberalismo clássico e do utilitarismo com o bem coletivo é revertida sob o neoliberalismo. Para este, a ideia de bem coletivo tende a ser associada a algum tipo de modelo central a ser compartilhado, o que entraria em choque com a liberdade individual. Mises (1998, p. 113) considera iniciativas nesse sentido formas de “engenharia social” intrinsecamente limitadas: “A ideia é tratar seres humanos do mesmo jeito que o engenheiro trata o material com o qual ele constrói suas pontes, estradas e máquinas”. Hayek (2007, p. 180) não fica atrás, condenando o “húbris intelectual que está na raiz da demanda por direção abrangente do processo social”. Os austríacos preferem inclusive o termo “catalaxia” a “economia” porque o último, que em grego designa a administração doméstica, poderia sugerir uma comunidade de propósitos entre os agentes. Inquietação análo-

ga aparece em Friedman (2002, p. 33), da Escola de Chicago, para quem “o fundamento paternalista para a atividade governamental é de muitos modos o mais perturbador para um liberal”. Mas, para os teóricos neoliberais, o buslis da preocupação moral, que envolve uma reflexão sobre a coletividade e seu aperfeiçoamento, não é simplesmente o fato de que essa preocupação propende a desembocar em soluções planejadas, logo artificiais e centralizadas. Suas ressalvas se estendem à própria existência do coletivo enquanto tal. Hayek (1988, p. 114) critica o substantivo “sociedade” e sobretudo o adjetivo “social”, que para ele “se tornou provavelmente a expressão mais confusa em todo o nosso vocabulário moral e político”. Essas ressalvas são condensadas na frase famosa de Margaret Thatcher de acordo com a qual “não há essa coisa de sociedade, só existem indivíduos e famílias”.

Ainda assim, por conta da flexibilidade de suas motivações, o *homo Œconomicus* neoliberal sujeita-se a uma governamentalidade *ad hoc*, através de alterações no ambiente que tenham impacto nessas motivações. O controle via ambiente, que compele cada sujeito humano (ou outros agentes econômicos) a adaptar-se a certos parâmetros de comportamento, é sintetizado por Becker (1976, p. 167): “Mesmo unidades de decisão irracionais precisam aceitar a realidade e não poderiam, por exemplo, manter uma escolha que não estivesse mais em seu conjunto de oportunidades”. Esse controle externo pode assumir a forma de um direcionamento meticuloso com o auxílio de técnicas de *marketing* e administração de dados. De todo modo, em lugar da mão invisível em Smith ou da maior felicidade para o maior número em Bentham, processos que abarcam toda a coletividade e lhe proveem sentido, temos uma gestão modulada do social, customizada para diferentes sujeitos e isenta de um sentido moral que os vincule ao bem coletivo.

REFERÊNCIAS

BACON, Francis. *The advancement of learning*. London: J. M. Dent & Sons/New York: E. P. Dutton, 1915.

BADIOU, Alain. *Theory of the subject*. Translated by Bruno Bosteels. London and New York: Continuum, 2009.

BECKER, Gary S. *The economic approach to human behavior*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1976.

BECKER, Gary S. *Human capital: a theoretical and empirical analysis, with special reference to education*. 3rd ed. Chicago and London: University of Chicago Press, 1993.

BECKER, Gary S.; POSNER, Richard A. *Uncommon sense: economic insights, from marriage to terrorism*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2009.

BENTHAM, Jeremy. An introduction to the principles of morals and legislation. In: *The works, vol. I*. Edinburgh: William Tait/London: Simpkin, Marshall, 1843a. p. 1-154.

BENTHAM, Jeremy. Panopticon, or, the inspection-house. In: *The works, vol. IV*. Edinburgh: William Tait/London: Simpkin, Marshall, 1843b. p. 37-172.

BENTHAM, Jeremy. Constitutional code. In: *The works, vol. IX*. Edinburgh: William Tait/London: Simpkin, Marshall, 1843c.

CASTRO, Julio Cesar Lemes de. O consumidor como agente no neoliberalismo. *Matrizes*, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 273-288, julho/dezembro de 2015.

CASTRO, Julio Cesar Lemes de. Discourse of hysteria as the logic of mass consumption. *Psychoanalysis, Culture & Society*, Basingstoke, 2016a. Disponível em: <<http://link.springer.com/article/10.1057/s41282-016-0003-2>>. Acesso em: 13 out. 2016.

CASTRO, Julio Cesar Lemes de. Social networks as dispositives of neoliberal governmentality. *Journal of Media Critiques*, Lincoln, v. 2, n. 7, p. 85-102, 2016b.

CONDILLAC, Etienne Bonnot, Abbé de. *Le commerce et le gouvernement*, considérés relativement l'un à l'autre. Amsterdam et Paris: Jombert & Cellot, 1776.

DE LA CALLE, Sarabia. *Instrucción de mercaderes*. Madrid: Joyas Bibliográficas, 1949.

FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.

FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France, 1978-1979*. Paris: Gallimard/Seuil, 2004.

FRANKLIN, Benjamin. Advice to a young tradesman, written by an old one. In: *The autobiography and other writings on politics, economics, and virtue*. Cambridge (UK) and New York: Cambridge University Press, 2004. p. 200-202.

FRIEDMAN, Milton (with the assistance of Rose D. Friedman). *Capitalism and freedom*. 40th anniversary ed. Chicago and London: University of Chicago Press, 2002.

GARCÍA, Francisco. Tratado utilísimo y muy general de todos los contractos. In: GRICE-HUTCHINSON, Marjorie. *The School of Salamanca: readings in Spanish monetary theory, 1544-1605*. Oxford: Clarendon Press, 1952. p. 103-108.

HAYEK, Friedrich A. *The fatal conceit: the errors of socialism*. London: Routledge, 1988.

HAYEK, Friedrich August. *The road to serfdom: text and documents – the definitive edition*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

HICKS, John R. 'Revolutions' in economics. In: LATSIS, Spiro J. (ed.). *Method and appraisal in economics*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1976. p. 207-218.

HIRSCHMAN, Albert O. *The passions and the interests: political arguments for capitalism before its triumph*. 20th anniversary ed. Princeton: Princeton University Press, 1997.

HUME, David. Of interest. In: *Selected essays*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1998. p. 177-188.

INGRAM, John Kells. *A history of political economy*. London: A. and C. Black, 1915.

JAMESON, Fredric. The vanishing mediator; or, Max Weber as storyteller. In: *The ideologies of theory*. London and New York: Verso, 2008. p. 309-343.

JEVONS, W. Stanley. *The theory of political economy*. London and New York: Macmillan, 1871.

JEVONS, W. Stanley. *The theory of political economy*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, 2013.

KNIGHT, Frank Hyneman. *The ethics of competition and other essays*. Freeport: Books for Libraries Press, 1969.

LACAN, Jacques. 1986. *Le séminaire, livre VII: l'éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil.

LOCKE, John. *Two treatises of government*. student ed. Cambridge (UK), New York, Port Melbourne, Madrid and Cape Town: Cambridge University Press, 1988.

MANDEVILLE, Bernard. *The fable of the bees, or Private vices, public benefits*. New York: Capricorn, 1962.

MARSHALL, Alfred. *Principles of economics*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, 2013.

MARX, Karl. *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie, Buch I – der Produktionsprozess des Kapitals*. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Werke, Bd. 23*. Berlin: Dietz, 1962.

MENGER, Carl. *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*. Wien: Wilhelm Braumüller, 1871.

MILL, John Stuart. *Essays on some unsettled questions of political economy*. London: John W. Parker, 1844.

MILL, John Stuart. *Utilitarianism*. London: Parker, Son, and Bourn, 1863.

MIROWSKI, Philip. *More heat than light: economics as social physics, physics as nature's economics*. Cambridge (UK), New York and Melbourne: Cambridge University Press, 1989.

MISES, Ludwig von. *Human action. A treatise on economics*. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 1998.

MISES, Ludwig von. *Epistemological problems of economics*. Translated by George Reisman. 3rd ed. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2003.

ROSE, Nikolas. *Governing the soul: the shaping of the private self*. 2nd ed. London and New York: Free Association Books, 1999.

SCHULTZ, Theodore W. Investment in human capital. *American Economic Review*, Pittsburgh, v. 51, n. 1, p. 1-17, Mar 1961.

SCHUMPETER, Joseph A. Alfred Marshall's Principles: a semi-centennial appraisal. *American Economic Review*, Pittsburgh, v. 31, n. 2, p. 236-248, Jun 1941.

SMITH, Adam. *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations, vol. 1*. Indianapolis: LibertyClassics, 1981.

SMITH, Adam. *The theory of moral sentiments*. Indianapolis: Liberty Fund, 1984.

WALRAS, Léon. *Éléments d'économie politique pure, ou, Théorie de la richesse sociale*. Lausanne: L. Corbaz/Paris: Guillaumin/Bâle: H. Georg, 1874.

WEBER, Max. *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*. Wiesbaden: Springer VS, 2016.

Os direitos dos governados em Michel Foucault

Rodrigo Diaz De Vivar Y Soler
(UNISINOS)

INTRODUÇÃO

Nosso texto procura pensar a partir das contribuições desenvolvidas por Michel Foucault as condições de possibilidade para uma leitura dos direitos dos governados tanto em relação as formas de governamentalidade e a razão de Estado quanto a uma problematização da biopolítica e dos dispositivos de segurança na nossa sociedade. Ao empreendermos tal análise constatamos o papel dos direitos dos governados em relação a produção de práticas de liberdade e de modos de vida no sentido de se pensar uma outra atitude ética e política como alternativa aos dispositivos de controle a práticas de assujeitamento no nosso mundo contemporâneo.

GOVERNAMENTALIDADE E CRÍTICA DA RAZÃO DE ESTADO

Em *Omnes et Singulatim* Foucault (2015a) alerta para o fato de que, se por um lado, depois de Kant, o papel da filosofia tornou-se o de impedir a razão de ultrapassar os limites daquilo que é dado na experiência, por outro, é indiscutível que a filosofia moderna deveria ser compreendida como uma ferramenta de combate contra toda forma de arbitrariedade através de um processo permanente de vigilância em relação aos excessos cometidos pela razão de Estado. Mas, o que vem a ser essa vigilância da qual fala Foucault (2015a)?

Colocar-se em vigilância contra a atrocidade da razão de Estado significa, para Foucault (2015a) promover a desarticulação dos dispositivos aos quais cada forma de racionalidade obedece, pois Foucault (2015a) compreende que nossa sociedade ocidental caracteriza-se por um duplo efeito: o primeiro estruturado pela totalidade e a segundo, caracterizado por um poder individualizante. Deste modo, enquanto que a estrutura

totalizante é responsável por legitimar-se através da razão de Estado, o poder individualizante exerce seus procedimentos através da experiência do poder pastoral. Nesse sentido, de acordo com Senellart (1995) pode-se dizer que enquanto a razão de Estado fundamenta seus argumentos através da soberania, o poder pastoral se encarrega de conduzir o rebanho à salvação pelo governo das condutas. É justamente por conta desse aspecto que fazer a crítica da razão de Estado não significa somente elaborar a leitura das estruturas da razão política perguntando-se pela legitimidade ou não de suas ações, mas sim procurar problematizar os efeitos dessa racionalidade através do problema do governo.¹ O caminho seria então o de procurar elaborar outras formas de condutas capazes de escapar dos procedimentos de governamentalização.

A análise das formas de governamentalidade seria à maneira de se proceder a crítica em relação aos excessos das formas de razão de Estado encontrada por Foucault (2015a) no sentido de se afastar de três perspectivas provenientes da prática política no caso, o discurso revolucionário, o discurso liberal e o discurso libertário. Na opinião de Senellart (1995) Foucault irá constatar que o discurso revolucionário é limitador porque confunde poder e violência. Já o discurso liberal, por sua vez, é incapaz de perceber a noção de indivíduo como resultado de procedimentos ou técnicas de governo individualizantes. Por fim, o discurso libertário é incapaz de perceber a necessária correlação entre a experiência do pensamento e a prática política.

Entretanto, essa questão recai sobre o próprio conceito de crítica formulado por Foucault (2015a) em relação ao problema da governamentalidade e aos processos de subjetivação. Nesse sentido, cabe aqui nos determos sobre as possibilidades para a compreensão da correlação entre a crítica e a governamentalidade a partir de dois traços fundamen-

¹ Dentro de todas essas propostas críticas que atravessam todo o contexto da filosofia moderna, uma das vozes mais potentes, sem sombra de dúvida, é a Escola de Frankfurt, responsável por interpelar à racionalidade moderna através da formulação de uma teoria crítica voltada para a compreensão histórica da realidade. Nesse sentido, nos lembra Leopoldo e Silva (1997) que um dos maiores projetos delineados por intelectuais como Adorno e Horkheimer consiste em estabelecer as possíveis estratégias para a efetivação de uma estratégia de leitura sobre a realidade a partir da construção do que poder-se-ia chamar de *dialética do iluminismo*, isto é, o desenvolvimento de uma leitura crítica acerca das contradições presentes no próprio uso da razão desde a emergência da Modernidade.

tais. Em primeiro lugar, ela não deve ser compreendida como uma ferramenta para a elaboração de um reformismo moderado. Dado o fracasso das lutas políticas em que Foucault esteve envolvido nos anos 70,² pode-se supor que a crítica representaria uma maneira de se instituir um apaziguamento quando a luta revolucionária deixara de ser desejável? Por outro lado, emerge o problema mais interessante que seria perguntar-se sobre a aproximação da crítica com a governamentalidade a partir da retomada foucaultiana do pensamento de Kant. Essas provocações são necessárias para pensarmos as implicações entre a atitude que a crítica assume a partir das resistências perante as práticas de poder, estratégias de saber e os processos de subjetivação no que se refere ao diagnóstico do tempo presente, pois segundo Foucault (2013a, p. 351-368)

Aquilo que, nós o vemos, traz como consequência que a crítica vai se exercer não mais na pesquisa das estruturas formais que têm valor universal, mas como pesquisa histórica através dos acontecimentos que nos levaram a nos constituir e a nos reconhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos, dizemos. Nesse sentido, essa crítica não transcendental e não tem por finalidade tornar possível uma metafísica: ela é genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método. Arqueológica – e não transcendental – no sentido de que ela não procurará depreender as estruturas universais de qualquer conhecimento ou de qualquer ação moral possível; mas tratar tanto os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos como os acontecimentos históricos. E essa crítica será genealógica no sentido de que ela não deduzirá da forma do que somos o que para nós é impossível fazer ou conhecer; mas ela deduzirá da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos.

Destaca-se no interior do pensamento foucaultiano um profundo debate com Kant, desde a publicação de *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant* (FOUCAULT, 2011a), passando por *As Palavras e as Coisas*

² Essas intervenções acompanharam a trajetória acadêmica de Foucault, sobretudo após sua indicação como professor no *Collège de France* e a publicação de *Vigiar e Punir*. Destas intervenções destacam-se a experiência na formação do Grupo de Informações Sobre as Prisões – GIP – composto por intelectuais que se reuniram para dar visibilidade a vida dos condenados dentro das penitenciárias francesas, além de sua cobertura jornalística sobre os desdobramentos da revolução iraniana. Ver mais detalhes em: FOUCAULT, 1990, FOUCAULT, 2014a, FOUCAULT, 2015b.

(FOUCAULT, 2008) até o seu penúltimo curso no *Collège de France* intitulado *O Governo de Si e dos Outros* (FOUCAULT, 2012). Na realidade, o grande mérito de Foucault foi o de perceber em todas essas leituras como o pensamento moderno encontrava-se mergulhado numa espécie de encruzilhada desde Kant. De um lado, a presença de uma grande tradição crítica responsável por pensar as condições de possibilidade para o exercício do conhecimento. De outro lado, uma outra tradição crítica da qual fazem parte o conjunto de intelectuais responsáveis por pensar uma analítica da verdade designada pela maneira em que na nossa modernidade a *Aufklärung* converte-se em uma ontologia histórica de nós mesmos. Trata-se, portanto – e sem sombra de dúvida Kant é o melhor exemplo disso – de duas possibilidades de se percorrer a porosidade da crítica. Ou pelo viés do exercício analítico da razão pura ou pelo critério da produção histórica da verdade através do trabalho do sujeito sobre si mesmo através de três desdobramentos. O primeiro deles seria a coragem. Como se sabe Kant (2011) percebe a *Aufklärung* como o momento preciso pelo qual o sujeito é levado a exercer o que ele chama de *Sapere Aude*, isto é, a coragem do sujeito servir-se de si mesmo através do exercício da autonomia. Já o segundo desdobramento se inscreve na possibilidade de se compreender essa autonomia não somente como uma experiência ética, mas também como categoria política a qual a atividade intelectual não se deixa contaminar pela cólera ou violência da revolução, mas pelo seu entusiasmo pulsante. Por fim, Foucault (2013a) considera que não se trata simplesmente de referendar o modelo kantiano como horizonte de uma obediência incondicional aos desdobramentos da crítica.

Deste modo, enquanto que a tradição kantiana prioriza a função da crítica a partir do estudo da legitimidade de todo o conhecimento possível, uma ontologia histórica de nós mesmos irá empreender um estudo pelos quais se articulam as estratégias de saber, as práticas de poder e os processos de subjetivação e, nesse caso, a pergunta a ser feita seria: sobre quais desdobramentos do nosso tempo presente devemos-nos obrigar a pensar? Trata-se, portanto de deslocar a veia da experiência reflexiva para a potência da experiência política as quais somos constituídos desde o nascimento da modernidade.

Esse efeito é atrelado a perspectiva de se procurar analisar a conjectura das maneiras pelas quais, principalmente a partir do século XV fo-

ram sendo incorporadas às práticas de governo das almas, nas cidades dos homens. Incorporações estas que procuravam responder à inquietante pergunta: *o que é governar?* Portanto, a experiência fundamental da nossa crítica política não se dá, em absoluto, pelo desenvolvimento das grandes ideologias contratualistas, nem muito menos pelas estruturas econômicas, mas sim pela perspectiva originária segundo a qual à crise do poder pastoral no final da Idade Média teria levado a emergência de formas de governamentalidade que impactaram na produção de regimes de administração da vida a partir do que Foucault (2010) chama de biopolítica.

BIOPOLÍTICA E DISPOSITIVOS DE SEGURANÇA

Em *Segurança, Território, População e Nascimento da Biopolítica* Foucault (2007, 2010) elabora a noção de governo como forma de gestão da vida. Esse modelo encontra seus primeiros modos de articulação dentro do poder pastoral, passando pela governamentalidade até atingir seu ápice na modernidade com a biopolítica. Entretanto, antes que se prossiga é necessário realizar o seguinte questionamento: qual o interesse por parte de Foucault em estudar as formas de governo na nossa sociedade? Uma primeira resposta nos levaria ao seu objetivo em delimitar a distinção entre a dinâmica do poder pastoral e a política moderna. Segundo Foucault (2007), é preciso desconstruir a tese de que a soberania é o espaço fundamental da política.

Na nossa contemporaneidade assistimos um animado debate sobre a instituição de formas legítimas de exercício da soberania. Desde as epistemes mais ortodoxas até as mais radicais são pensadas inúmeras maneiras de compreender a formulação estrutural do Estado, desde a interpelação do sujeito enquanto indivíduo como no caso de Althusser (1980) até a propagação da visibilidade de formas *menores* de identidades culturais como no caso de Stuart Hall (2000) e outros autores vinculados ao multiculturalismo.

Na realidade, Foucault irá propor outra forma de análise. Uma forma em que o poder se manifesta como regime de governo das condutas. De certa maneira, a denúncia elaborada por Foucault (2007) consiste em nos fazer enxergar como a noção de governo para além de uma questão de economia política é resultado de uma profusão de sentidos e de significados os quais está em jogo não a administração dos processos gerenciais

da máquina soberana, mas a gestão das pessoas. A esse respeito escreve Foucault (1997, p. 83) que

A “razão de Estado” não é o imperativo em nome do qual pode-se ou deve-se infringir todas as outras regras; é a nova matriz de racionalidade segundo a qual o Príncipe deve exercer sua soberania governando os homens. Está-se longe da virtude do soberano de justiça, longe também dessa virtude que é a do herói de Maquiavel. O desenvolvimento da razão de Estado é correlato ao desaparecimento do tema imperial. Roma, enfim, desaparece. Uma nova percepção histórica se forma; ela não é mais polarizada no fim dos tempos e na unificação de todas as soberanias particulares no império dos últimos dias; abre-se a um tempo indefinido em que os Estados têm de lutar uns contra os outros para assegurar a sua própria sobrevivência. Mais do que os problemas de legitimidade de um soberano sobre um território, o importante será o conhecimento e o desenvolvimento das forças de um Estado: num espaço “ao mesmo tempo europeu e mundial” de concorrência estatal, muito diferente daquele em que se confrontavam as rivalidades dinásticas, o problema maior é o de uma dinâmica das forças e das técnicas racionais que permitam intervir nele.

Dentro do contexto da biopolítica passa a ser importante o gerenciamento da população em todos os seus limites, pois a gestão proveniente da economia política substitui o autoritarismo pelo governo das condutas e, é justamente esse processo que interessa a Foucault (2010) para elaborar um diagnóstico sobre a emergência da biopolítica como o conjunto de estratégias de conduta sobre os outros.³

Embora sejamos conscientes do princípio formal da soberania, deve-se ressaltar que ela possui pouco impacto em torno do problema

³ Embora os estudos foucaultianos sejam fortemente marcados pelo conceito de biopolítica deve-se deixar claro que ele não fora criado pelo intelectual francês. Na realidade, trata-se de um conceito que contorna o pensamento de vários intelectuais já a partir da primeira metade do século XX. Deste modo, pode-se perceber uma problematização sobre a biopolítica em Hannah Arendt e Walter Benjamin, por exemplo no sentido de explicitar uma crítica sobre os modos de vida na sociedade moderna. De acordo com Chignola (2015) as origens da biopolítica remetem as reflexões elaboradas por Rudolf Kjellén – cientista político sueco do início do século XX – que compreendia a biopolítica como a capacidade do Estado moderno em apresentar-se como unidade orgânica produtora de uma identidade étnica correlativa a uma determinada forma de vida. Ver mais detalhes em: CHIGNOLA, 2015.

de gestão da vida uma vez que os princípios de governamentalidade passam, pelas diretrizes da biopolítica marcada por um movimento paradoxal, pois ao mesmo tempo em que se é sujeitado as diretrizes da razão de Estado, se é governado por formas de condutas refinadamente marcadas pelos dispositivos biopolíticos. Entretanto, pode-se perguntar: como desembocamos na biopolítica? Para que tal pergunta seja respondida de maneira minimamente satisfatória deve-se proceder o que Foucault (2007) chama de genealogia das formas de governamentalidade. Isso porque segundo opinião de Foucault (2007) o Estado moderno não nasce a partir da formulação das leis ou dos aparatos ideológicos, mas sim a partir da racionalização e otimização da arte de governar. Nesse sentido, a governamentalidade torna-se o elemento de “(...) prática política e refletida (...)” (FOUCAULT, 2007, p. 219) ” na condução da vida dos indivíduos.

Percebe-se, portanto que a biopolítica pensada por Foucault (2010) efetiva-se como um problema prático desdobrado em diferentes possibilidades de análises. Sobretudo, a partir da segunda metade da década de 70, Foucault associara a biopolítica a pelo menos quatro percursos. As primeiras menções remontam a série de duas conferências proferidas por Foucault (1998a, 1998b) no Brasil e publicadas no livro *Microfísica do Poder* em que a biopolítica é compreendida como um elemento intrínseco a formação da nossa sociedade de uma medicina social. Já no curso *Em Defesa da Sociedade* ela é analisada como elemento correlativo aos problemas relacionados ao racismo e à guerra (FOUCAULT, 2003). Enquanto que os cursos *Segurança, Território, População e Nascimento da Biopolítica* exploram a perspectiva dessa maquinaria com o problema do governo (FOUCAULT, 2007, 2010). Justamente por conta dessa pluralidade é que a biopolítica deve ser compreendida como uma prática de gestão da vida nos seus mais variados contextos, já que ela inverte o efeito soberano do poder – que até a emergência da modernidade consistia em, segundo Ruiz (2016) *fazer morrer e deixar viver* para se converter em *fazer viver e deixar morrer* – pela capacidade de operar modos de gestão duramente marcados por práticas de controle responsáveis por agir sobre as condutas através de práticas de governança.

Contudo, é interessante destacar que nem sempre a biopolítica se constitui como uma prática asséptica. De acordo com Castelo Branco (2015) existem momentos em que os dispositivos biopolíticos conver-

tem-se em verdadeiras máquinas de guerra principalmente quando algum grupo passa a se configurar como uma ameaça à ordem política. Nesse momento o racismo orquestrado pela razão de Estado age por meio de instituições como a polícia ou mesmo o exército no sentido da suspensão das garantias fundamentais. Segundo Candiotto (2013, p. 94)

As pessoas abandonadas, tolhidas de alternativas e escolhas compatíveis com as atribuições da cidadania, são transformadas em ameaças iminentes para o restante da sociedade. Em virtude disso, os dispositivos de segurança estatais são acionados. Em nome da vida a ser protegida, elimina-se a ameaça e é fortalecido e justificado o poder soberano.

O fundamento da biopolítica é a racionalidade e, quando Foucault (2015a) evoca a elaboração de uma crítica em relação a razão de Estado a faz para assegurar um papel político em relação a necessidade de se produzir o estranhamento em torno das armadilhas presentes nos dispositivos de assujeitamento. Em seus estudos sobre a biopolítica Foucault (2010) parece inclinado em mostrar as razões pelas quais foram construídas, na nossa sociedade os elementos de uma prática de poder voltada para a administração da vida da população como um problema de governo.

Observa-se, portanto que para a biopolítica, a questão da conduta torna-se elemento central da prática política. Essa tese aponta para o fato de que a biopolítica orchestra o entrelaçamento de todas as práticas jurídicas e administrativas correlativamente aos desdobramentos das práticas sociais. Entretanto, mesmo dentro dos espaços democráticos as formas de gestão da vida costumam solapar em alguns momentos e, nesse caso, os padrões normativos de condutas sofrem violentas transformações dentro do seu panorama de aplicabilidade. Esse processo de solapamento pode ser entendido pelo que Foucault (2010) chama de golpe de Estado, isto é, a criação de uma estratégia radical de ruptura em relação a certas formas de se governar dos dispositivos jurídicos. Essa leitura é essencial para que compreendamos os acontecimentos do nosso tempo presente a partir dos problemas de governo, pois desde seu aparecimento, a Modernidade não cessou de produzir a instigante pergunta: *quais estratégias devem ser desenvolvidas em relação ao governo das populações?* Por sua vez, a formulação de tal questionamento nos auxilia a pensar o

conjunto de práticas de resistências deslocando seu efeito da ortodoxia revolucionária, para lança-la no terreno da busca por uma forma de governo que se desdobra no terreno da autogestão e não no controle da vida. Nesse sentido, a pergunta anteriormente enunciada pode ser formulada da seguinte forma: *que estratégias devemos empregar para sermos autossuficientes em relação a esse ou aquele governo?*

Um outro ponto que merece destaque dentro dos estudos foucaultianos sobre a biopolítica consiste em perceber como, no contexto democrático o processo de gestão da vida aliado a administração do tempo produz uma noção de população compreendida como categoria abstrata. Isso significa que as formas de governo pelas quais as sociedades democráticas são estruturadas muitas vezes renunciam a normatividade jurídica pela qual são constituídas em nome da proliferação de dispositivos de segurança. Entretanto, cumpre ressaltar que a biopolítica não supera o espaço de legitimidade soberana. Isso significa que as formas de governamentalização não são, portanto, uma forma de vida superior ao paradigma jurídico normativo. Ocorre que, o único espaço por meio do qual tal paradigma se impõe é dentro da arbitrariedade do golpe de Estado.⁴

Nesse sentido, é correto pensarmos a ideia do golpe de Estado como o conceito mais apropriado para entendermos o espaço agônico no qual se encontram a soberania, as formas de governamentalidade e os dispositivos de segurança muito embora Foucault não tenha se debruçado sobre a constituição de uma teoria sobre as formas absolutas de exercício de poder por parte do Estado.

Por sua vez, é interessante observarmos o funcionamento desses dispositivos na nossa contemporaneidade a partir de um estranho efeito

⁴ Mesmo que Foucault raramente faça menção aos trabalhos de Carl Schmitt é perceptível, em muitos de seus trabalhos a presença de uma problematização sobre os modos de vida provenientes da biopolítica a partir de uma leitura crítica sobre os pressupostos defendidos pelo jurista do III Reich, sobretudo aqueles referentes a Democracia por aclamação. É Giorgio Agamben quem denunciará na discursividade schmittiana as alegorias de uma composição polifônica sobre o fascismo não somente como modo de vida, mas também como categoria estética que se faz presente não apenas nos momentos de suspensão das garantias fundamentais, como também em períodos de alta estabilidade democrática. De certa forma, Agamben, segundo a trilha aberta por Foucault não é um entusiasta do consenso jurídico normativo, mas um profundo crítico dessa forma de gestão por entende-la como gesto preparatório para o nascimento de práticas autoritárias. Ver mais detalhes em: AGAMBEN, 2011; SCHMITT, 2006.

de duplicação: por um lado, percebe-se a presença de um aparato gestual de administração do corpo espécie (FOUCAULT, 1977) através da sanção e padronização de normas de condutas. Por outro lado, a ação de uma máquina de extermínio prestes a agir quando esse corpo espécie procura rebelar-se colocando sob suspeita seus padrões normalizadores.

OS DIREITOS DOS GOVERNADOS COMO FORMA DE VIDA

Em uma de suas últimas entrevistas concedidas, Michel Foucault (2014b, p. 261), ao ser interpelado sobre o papel da ética e da liberdade no contexto da nossa sociedade contemporânea elabora a seguinte problematização: “A liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida assumida pela liberdade.” Essas palavras apontam para um desdobramento da atitude ética no que se refere ao enfrentamento, por parte do sujeito, em relação aos dispositivos e práticas de assujeitamento.

Especificamente no curso *A Coragem da Verdade*, Foucault (2011b) trata de elaborar um panorama sobre essa condição ao explorar os aspectos do cinismo como forma, por excelência da vida marcada pelo escândalo da verdade. Foucault (2011b) trata-nos de lembrar que a importância do cinismo para o contexto da atividade intelectual consiste no fato de que, essa era uma das poucas escolas presentes no mundo antigo que não se ocupava em meramente enunciar uma verdade, mas sim implicar-se diretamente nessa verdade através da prática corrosiva da aleturgia e, isso por duas razões: a primeira delas referente à forma radical em que o cínico se vinculava à verdade através da aproximação tensa em relação ao seu discurso e sua prática e a segunda relacionada à constituição de uma atitude performática, um gesto corporal capaz de fazer transparecer os elementos da ironia e do deboche como emblemas do seu modo de subjetivação já que, o cínico, segundo aponta Foucault (2011b, p. 274), deveria ser “(...) a estátua visível da verdade.” Característica imprescindível de alguém despojado de quaisquer ornamentos e possuidor de uma saúde corporal invejável.

Deste modo, percebe-se como o procedimento indicado por Foucault (2011b) em relação ao resgate das formas originárias de vida implica diretamente na formulação de uma crítica radical aos modos autoritários e intransigentes de governo. Esse processo consiste na elaboração da própria “(...) nudez irreduzível (...) (FOUCAULT, 2011b, p150)” através da

qual a performatividade das ações devem se constituir não somente como uma estratégia de resistência, como também pela potencialização de uma vida marcada pelo escândalo da verdade. Contudo, é preciso que se pergunte: em que consiste essa vida marcada pelo escândalo da verdade no contexto dos direitos dos governados? Tomando o cinismo como exemplo podemos ler nas entrelinhas do horizonte foucaultiano, as condições de possibilidade para compreendermos a noção de governo não apenas como uma busca incessante, por parte do sujeito, na constituição de uma homologia entre discurso e vida, mas também a radicalidade de tomar a si mesmo como alegoria de visibilidade em que cada atitude converte-se em espaço de um *dizer-a-verdade-sobre-si-mesmo* a partir da aleturgia. Dentro desse contexto é que podemos elaborar os indicativos de uma crítica em relação a biopolítica, as formas de governamentalidade e à razão de Estado. Nesse caso, podemos falar dos direitos dos governados como atitude aletúrgica cujo impacto se dá na estetização da existência em contrapartida as práticas de assujeitamento já que, segundo Foucault (2011b), não estamos mais diante de um mero desafio intelectual da compreensão da realidade que pouco ou nada contribuem para uma problematização das práticas sociais e das lutas políticas na nossa contemporaneidade. Nesse sentido, a herança deixada pelos cínicos vai muito além de uma mera acepção originária do exercício filosófico, para se constituir numa prática animalesca da constituição de si mesmo como sujeito que produz o martírio da verdade. Emblema significativo este, pois para Foucault (2011b), a crítica em relação a biopolítica não deve se restringir a análises teleológicas da história e da política, mas deve estar inscrita nos modos de vida pelos quais os sujeitos produzem uma performatividade crua e violenta contra os dispositivos presentes na miserabilidade existencial na qual nossa sociedade se encontra. Percebe-se, portanto, como a vida cínica é, na nossa atualidade, uma condição imediata para a proliferação dos direitos dos governados.

A ressonância desse efeito consiste na possibilidade de compreendermos os direitos dos governados como uma prática revolucionária voltada não para a derrubada do Capital, mas sim como uma estética da existência. Trata-se, nesse caso, de percebermos a importância da vida como escândalo da verdade como um processo de imersão do sujeito em relação ao desenvolvimento de uma espécie de *ethos* do militantismo

como forma de testemunho de vida. Um testemunho que se efetiva pela ruptura em relação a práticas de apequenamentos em nome de uma atitude revolucionária.

Fazem parte dessas práticas as revoltas de condutas a multiplicidade de agenciamentos que colocam em evidência a instituição de um testemunho pela vida. De fato, quando atentamos para o problema dos direitos dos governados devemos perceber que sua performatividade se inscreve não somente pelo combate e resistência aos dispositivos, mas também na criação de todo um exercício de um fundamento ético em que as lutas sociais só podem ser compreendidas pela perspectiva das formas de vida. Nesse sentido, torna-se um militante, um estrategista combativo, um *performer cínico* não significa, em absoluto, aderir a nenhum projeto epistemológico de doutrinação política. Tornar-se um militante significa adotar a insurgência como modo de convicção no intuito de buscar-se empreender uma prática revolucionária permanente.

Na realidade, Foucault (2011b) insiste em mostrar-nos a operatividade dos direitos dos governados não como uma mera categoria abstrata. Ou seja, não nos encontramos diante de uma nova forma de conversão ou estruturação dos direitos humanos. A questão seria a de percebermos os direitos dos governados como uma prática de veridicção. Isto é, uma prática de produção de modos de subjetivação radical em que se faz uso de determinada verdade colocando em risco a sua própria existência.

O Monge que pratica a autoimolação, o suicídio coletivo e político dos índios Kaiowa's e o desconhecido que se impõe perante os tanques na Praça da Paz Celestial são exemplos emblemáticos dessa performatividade cínica dos direitos dos governados na qual o que está em jogo é própria manifestação da verdade.

Contra o efeito devastador proveniente das formas de racionalidades neoliberais, faz-se necessário recorrer as práticas de outros modos de subjetivação e seus desdobramentos tanto no campo da política quanto no campo da ética. Através dessa constatação é que se pode promover uma problematização em relação à figura do sujeito de direito e seus universais em nome de uma nova categoria pluralista da qual faz parte os direitos dos governados formados por grupos que agem na transversalidade das lutas políticas exercendo o que Foucault (2013b) chama de heterotopia. Dessa forma, não se trata mais de reivindicar um modelo de

sujeito portador de direitos e garantias fundamentais, mas fazer eclodir ecos de revolta que não sejam tão manipuláveis pelos dispositivos de poder, pelas práticas de saber e pelos processos de subjetivação.

O escapismo produzido por grupos ligados aos direitos dos governados proporciona a abertura de rupturas capazes de instituir um outro modo de vida responsável por ultrapassar os limites próprios aos do *cidadão-polícia*. Aquele que, segundo Passetti (2015) é tão somente capaz de monitorar a si mesmo exercendo um regramento ético que nada mais é do que uma atualização do poder pastoral.

A busca por direitos traz consigo diversas forças que não cessam de se chocar. O problema relacionado ao conjunto de reivindicações provenientes de diversos grupos faz proliferar uma arena na qual se encontram as posições conservadoras e abstratas dos direitos humanos e a transversalidade dos direitos dos governados. Enquanto que os defensores do primeiro procuram legislar sempre a partir da generalização, os praticantes ligados a segunda perspectiva fazem suas vozes sublevarem-se através das pequenas táticas de guerrilha. Enquanto que os direitos humanos limitam-se a fomentar o ajustamento dos indivíduos considerados excluídos pela sociedade a partir da busca pela criação de padrões normalizadores de condutas, os direitos dos governados reivindicam a vida sem norma. De acordo com as palavras de Passetti (2015, p. 16)

Minorias potentes são ingovernáveis; elas atentam contra a nova configuração em que já não há mais a distinção entre o normal e o anormal, mas consideram os humanos normais, e essa normalidade deve ser constantemente atualizada (ainda que os chamados monstros, hediondos, drogados, mendigos e desvalidos permaneçam perambulando ou assombrando os cidadãos de bem, todo investimento deve ser equacionado para reduzir o fragmento anormal pela programática resiliente capaz de *tratar os transtornos* e elevar em cada um seu exponencial capital humano e suas correlatas responsabilidades por seus próprios riscos).

Exatamente por conta desse aspecto é que os direitos dos governados correspondem a um enfretamento constante perante todas as tentativas de humanizações elaboradas pela sociedade de controle. O efeito dos direitos dos governados se constitui na promoção de uma minoria potente, um devir molecular revolucionário que é da ordem do ingovernável já

que não se ocupa em procurar se enquadrar dentro de uma norma para garantir um suposto papel de representatividade. Esses elementos estariam presentes nas radicalidades necessárias para situarmos os direitos dos governados não somente como uma estratégia de resistência, mas como um exercício político de uma vida não fascista presente na recusa pela adoção e captura de políticas de identidade.

Em defesa dessa perspectiva Passetti (2015) aponta que a potencialidade das lutas políticas das quais fazem parte os direitos dos governados não consiste somente na capacidade das minorias resistirem ao apossamento dos dispositivos. Os direitos dos governados implicam na elaboração de uma luta pela vida. Trata-se, nesse contexto, de ultrapassar não somente as malhas dos refinados dispositivos aos quais somos sujeitos, mas instituir uma prática de esfacelamento do próprio sujeito provocando a abertura de outras formas de subjetivação.

Enquanto que os direitos humanos procuram pacificar, os direitos dos governados declaram guerra contra toda tentativa de reduzir uma potência criativa à miserabilidade existencial de uma vida disciplinarizada. Em oposição as formas habituais de se trabalhar com a violação de direitos e garantias fundamentais, o que Foucault (2010b) irá propor é que, paralela à investigação jurídica normativa, existe uma espécie de contra efeito por meio do qual se produzem outras formas de governamentalidade que são da ordem de todo um conjunto de saberes e práticas que não cessam de produzir a multiplicidade das práticas de liberdade. Em unísono caminha os direitos humanos na luta pelo reconhecimento dos valores fundamentais do homem. Em descompasso e no mais absoluto devir os direitos dos governados entoam a seguinte frase: *Meu nome é Legião, pois somos muitos*.⁵

⁵ Relata os Evangelhos de Marcos, Mateus e Lucas que Jesus, ao chegar a região de Garasenos tomara conhecimento da existência de um homem que havia sido possuído não por um, mas por vários demônios. Os moradores dessa região relataram a Jesus que o homem passava seus dias e noites rondando pelos cemitérios e pelas colinas gritando e se cortando com pedras. Ao deparar-se com a presença de Jesus, o homem prostrou-se ao chão gritou: “Que tenho eu contigo, Jesus, Filho do Deus Altíssimo? Por Deus te conjuro que não me atormentes.” ao que Jesus lhe respondeu: “Qual é teu nome?” “Legião é meu nome, pois somos muitos.” Em seguida os demônios imploraram a Jesus para que pudessem incorporar nos porcos que pastavam naquela região. Ao consentimento de Jesus, os demônios habitaram a vara de porcos e logo em seguida, cerca de dois mil deles se atiraram no penhasco afogando-se nas profundezas do mar. Ver mais detalhes em: Bíblia Sagrada: Harpa Cristã. Rio de Janeiro: CPAD, 1995.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Propusemos-nos em apresentar uma leitura sobre a problemática dos direitos dos governados em Michel Foucault a partir da formulação de uma crítica em relação as formas de governamentalidade provenientes da razão de Estado e da biopolítica. Nesse sentido, é correto afirmar que a analítica do pensamento foucaultiano ajuda-nos a pensar que, diferentemente de alguns estudos – principalmente aqueles relacionados à área do direito – que insistem em opor as formas de exceção a legitimidade dos direitos humanos, a problemática dos direitos dos governados implica na possibilidade de pensarmos as múltiplas maneiras de procedermos um rastreamento do exercício ético proveniente dos governados para além da ambiguidade relacionada a soberania e as práticas de legalidade.

Embora deva-se reconhecer que Foucault não sistematizara ao longo de sua trajetória uma reflexão sistemática sobre o papel dos direitos dos governados, isso não significa que ele não tenha dedicado especial atenção ao problema das contra condutas enquanto estratégias intrínsecas as lutas políticas do nosso tempo presente. O próprio fato do último Foucault revisitar os gregos na tentativa de galvanizar o conceito de estética da existência consiste na elaboração de pensar a necessidade de uma atualização dessas lutas políticas através da produção da vida como uma obra de arte que se coloca como iminência dos direitos dos governados, no sentido de se pensar as correlações entre ética e política na atualidade a partir da formulação dos modos de vida.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. São Paulo: Boitempo, 2012.

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos Ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

CASTELO BRANCO, Guilherme. *Michel Foucault: filosofia e biopolítica*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CANDIOTTO, César. Cuidado da Vida e Dispositivos de Segurança. In: VEIGA-NETTO, Alfredo & CASTELO BRANCO, Guilherme. *Foucault: filosofia e política*. pp. 81-96. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

CHIGNOLA, Sandro. A Vida, o Trabalho, a Linguagem: biopolítica e biocapitalismo. *Cadernos IHUideias*. UNISINOS: São Leopoldo. 13 (228), pp. 01-20, 2015.

EVANGELHOS DE MARCOS, LUCAS & MATEUS. *Bíblia Sagrada*: Harpa Cristã. Rio de Janeiro: CPAD, 1995.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1977.

__. *Vigiar e Punir: História do nascimento das prisões*. Petrópolis: Vozes, 1990.

__. Nascimento da Biopolítica. In: FOUCAULT, Michel. *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*. pp. 87-98. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

__. O Nascimento da Medicina Social. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. pp. 143-170. Rio de Janeiro: Graal, 1998a.

__. O Nascimento do Hospital. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. pp. 171-189. Rio de Janeiro: Graal, 1998b.

__. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

__. *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

__. *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

__. *Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

__. *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011a.

__. *A Coragem da Verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2011b.

__. *O Governo de Si e dos Outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

__. O Que São as Luzes? In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos II: arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. pp. 351-368. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013a.

__. *O Corpo Utópico, As Heterotopias*. São Paulo: NA-1, 2013b.

__. É Inútil Revoltar-se? In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos V: ética, sexualidade, política*. pp. 76-80. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.

__. A Ética do Cuidado de Si Como Prática da Liberdade. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos V: ética, sexualidade, política*. pp. 258-280. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.

__. *Omnes et Singulatim*: para uma crítica da razão política. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos IV: estratégia, poder-saber*. pp. 348-378. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015a.

__. Manifesto do G.I.P. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos IV: estratégia, poder-saber*. pp. 1-3. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015b.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: D & PA, 2000.

LEOPOLDO E SILVA, *Conhecimento e Razão Instrumental*. Psicol. USP, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 11-31, 1997. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65641997000100002&lng=en&nrm=iso>. access on 08 Nov. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-65641997000100002>.

KANT, Immanuel. Resposta à Pergunta: que é esclarecimento? (*Aufklärung*). In: *KANT, Immanuel*. pp. 63-71. Petrópolis: Vozes, 2011.

PASSETTI, Edson. Prefácio. In: CASTELO BRANCO, Guilherme. *Michel Foucault: filosofia e biopolítica*. pp. 9-20. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

RUIZ, Castor Bartolomé. *O Poder Pastoral, as Artes de Governo e o Estado Moderno*. UNISINOS: São Leopoldo. 14 (241), pp. 01-24, 2016.

SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SENEILLART, Michel. A Crítica da Razão Governamental em Michel Foucault. *Tempo Social*. USP: São Paulo. 7 (1-2): pp. 1-14, 1995.

Filosofia política e tradição indígena amazônica: política sem autoridade entre os Katxuyana

Daniel Arruda Nascimento
(UFF)

Com uma frequência cada vez maior e com uma solicitação que reúne teóricos e ativistas políticos, alguns autores têm esboçado a preocupação com o esgotamento da forma estatal para a organização do convívio e dos negócios humanos, bem como levantado questões sobre a possibilidade de se conceber formas outras que ajudem a solucionar antigos e novos problemas políticos. Giorgio Agamben, considerado aqui como um desses porta-vozes, está atento às angústias de fins de século e tem uma intenção bem clara ao publicar *La comunità che viene* em 1990, com um novo lançamento em maio de 2001: provocar um debate sobre a supressão da forma estatal, embora aí a sua reflexão apareça mais como a reivindicação de uma singularidade qualquer, sem identidade e sem pertencimento. Segundo o filósofo italiano, o reconhecimento do regime democrático-espetacular no qual vivemos (esse espaço histórico da linguagem alienada e nociva à humanidade), atualmente hegemônico, sendo a culminância da forma estatal, exige de nós o pensamento de uma comunidade sem Estado (cf. AGAMBEN, 2001, pp. 66-69). “Porque o fato novo da política que vem é que ela não será mais a luta pela conquista e controle do Estado, mas a luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade)” (AGAMBEN, 2001, p. 67, grifos do original). No mesmo par de anos, com a publicação de *Império*, Antonio Negri e Michael Hardt compreendem que no caminho da constituição de uma nova subjetividade política contra o que eles denominam de poder imperial – constituição essa que é simultaneamente necessidade e possibilidade do nosso tempo – está a crítica à legitimidade do Estado, cujo funcionamento não pode ser dissociado do seu nascimento e dos anseios absolutistas modernos. Quando a comunicação política oficial se ocupa de nos convencer de que tanto o poder imperial quanto a forma estatal a seu serviço são naturais ou universais, a política aparece como algo dado, como algo imediato ou imanente. “A neutralização da imaginação transcendental é o primeiro

sentido no qual o político, no domínio imperial, é ontológico” (HARDT; NEGRI, 2001, p. 376). Seria o Estado então o inimigo comum da filosofia política contemporânea? Seria apropriado à filosofia buscar alternativas à organização política nomeada de *Estado*?

O axioma de que o Estado é fruto de um estado superior ou último de qualquer organização política entre homens que vivem juntos precisa ser assim posto em questão. E diante da pergunta *se é possível uma organização social que não dependa da fórmula estatal*, convém observar que, especialmente para nós que somos do continente sul-americano, um paradigma nos é dado tanto por testemunhas que entre nós ainda resistem aos programas de assimilação ou genocídio, quanto por teóricos da antropologia política que delas se ocuparam. O livro clássico de Pierre Clastres, intitulado *A sociedade contra Estado*, se inicia com uma citação de Friedrich Nietzsche, no qual o poder é definido em termos de uma relação de comando-obediência, e normalmente articulado com o uso da violência, mas quer ponderar a existência de outros modos de conceber o poder político. Contornando habilmente as dificuldades impostas pelo nosso etnocentrismo europeu, o antropólogo francês nos mostra que há outros modelos de poder que orientam a organização de sociedades de homens. A alternativa que o interessa, que aqui também nos motiva, é encontrada entre as comunidades indígenas da América Latina, especialmente as amazônicas, infelizmente chamadas por nós de *arcaicas* ou *primitivas* (CLASTRES, 1979, p. 07). A maioria das etnias indígenas amazônicas possui um arranjo político que ainda se assemelha à descrição proposta no livro. Ou melhor, embora os povos amazônicos sejam dinâmicos e possam sofrer reconfigurações políticas, isto é, não são povos sem história, ou povos que estacionaram em um determinado estágio histórico, a descrição do livro é ainda bastante atual¹. Um bom exemplo é o povo Katxuyana². Imprescindível

1 O presente artigo se insere no âmbito das ações do Programa de Extensão Educação Patrimonial em Oriximiná da Universidade Federal Fluminense, de cuja equipe faz parte o autor. Trata-se de uma intervenção em etnoeducação em escolas de comunidades indígenas, quilombolas e ribeirinhas do município de Oriximiná, no Estado do Pará, na fronteira com o Estado do Amazonas, que funciona já há alguns anos com o apoio do Programa de Extensão Universitária do Ministério da Educação. As linhas que se seguem são motivadas pela surpreendente afinidade entre a realidade encontrada junto às aldeias indígenas nas quais trabalhamos e as análises teóricas de Pierre Clastres.

2 Os *Katxuyana* são um grupo indígena de aproximadamente quatrocentas pessoas que pertencem ao conjunto de povos ameríndios da família linguística *karib* e se reconhecem como gente do rio *Katxuru*, um dos afluentes do rio Trombetas, por sua vez um volumoso afluente do rio

é estarmos dispostos, ao cogitar alternativas ao impasse estatal, a procurar modos outros que iluminem o campo das possibilidades.

Impõe-se antes de tudo a superação de dois preconceitos comuns no meio acadêmico. Primeiro, que somente é permitido à filosofia descer de sua posição encastelada para um empirismo de primeiro contato em ocasiões muito especiais, e na maioria das vezes por gente que já demonstrou anteriormente habitar o mesmo castelo. Poderia a filosofia política civilizada se permitir visitar uma aldeia indígena amazônica? Se a filosofia precisa assumir no nosso tempo a tarefa e o risco de pensar a nossa realidade política e contribuir não apenas para o seu desvelamento, mas para a transformação do mundo, “autores como Pierre Clastres são muito úteis. Eles demonstram com rigor que a opção pelo Estado e pelo poder coercitivo que o funda não é mais do que isso: uma entre várias outras possibilidades de organização social” (MATOS, 2014, p. 275). Segundo preconceito, que diante de problemas políticos sérios em uma sociedade complexa como a nossa, acenar para o exame de espaços políticos considerados primitivos só pode ser uma piada de mau gosto. Isto porque estamos acostumados a tratar sociedades organizadas politicamente sem a referência estatal como sociedades carentes de algo, sociedades privadas de algo, como se a história tivesse um único sentido, como se toda comunidade de homens devesse cumprir etapas evolutivas até chegar a um único estado ótimo, como se o Estado fosse o destino de toda sociedade. “Com efeito, cada um de nós traz em si, interiorizada como a fé do crente, essa certeza de que a sociedade existe para o Estado” (CLASTRES, 1979, p. 183). Todavia as comunidades indígenas amazônicas não têm Estado.

Um conceito que pode nos ajudar a bem compreender as questões que aqui se pretende abordar é aquele da *autoridade*. A ideia de autoridade é anterior à ideia de Estado na história do pensamento político ocidental, pelo menos no que se refere à sua expressão moderna mais própria, mas o Estado não teria se consolidado sem o apoio do conceito de autoridade, não na forma como o concebemos. Inversamente, é hoje

Amazonas. Habitam basicamente em duas aldeias: Santidade e Chapéu. Sua escolha para iluminar a reflexão que se propõe nestas linhas se justifica tanto pela proximidade permanente com o Programa de Extensão Educação Patrimonial em Oriximiná quanto pelo seu pequeno número demográfico. Em recente revisão da forma escrita de sua língua, ficou decidido que a melhor grafia para identificá-los seria *Katxuyana* e não *Kaxuyana*, embora esta última seja a forma mais encontrada na literatura acadêmica.

possível avaliar a crise do Estado, bem como da representação de todo tipo, pela crise da autoridade. Bem entendido, a autoridade está em crise. Este é o motivo pelo qual Hannah Arendt inicia o seu capítulo sobre o tema corrigindo o seu título e indagando *o que foi a autoridade*, visto que ela desapareceu no mundo contemporâneo (cf. ARENDT, 2009, p. 127). A autoridade é algo que exige sempre a relação hierárquica entre aquele que exerce a autoridade e aquele que a reconhece. Ancorada no reconhecimento e no respeito, a autoridade é incompatível com a persuasão por não depender de uma relação igualitária e procedimentos de argumentação. O diálogo que tem como finalidade o convencimento do outro deve tomar esse outro como um interlocutor que está em uma relação simétrica, como alguém capaz de compreender o que se diz e capaz de estabelecer uma livre convicção sobre o que se diz, toda vez que o discurso é demandado. A diferença fundamental que distingue os homens entre si, permitindo que cada homem pense e fale diferentemente, deve ser colocada de lado quando os homens se reúnem no espaço do discurso comum (cf. ARENDT, 2004, pp. 188-189). A autoridade é também incompatível com a violência por não demandar meios externos de coerção ou força bruta. Qualificamos como autoritário um comportamento que abusa da autoridade, que extrapola os limites, normalmente com o uso da violência física ou verbal. É provável que o mais contundente indício de que vivemos uma crise da autoridade seja a sua trivial e frequente associação com a violência, o que parece ser uma decorrência de uma outra confusão que tem assolado o nosso universo político, a identificação entre poder e violência (cf. ARENDT, 2011). Se o pai precisa convencer com a força de argumentos ou usar da força física para com o seu filho toda vez que lhe pede para fazer ou se abster de fazer algo, a sua autoridade se encontra ameaçada, ou ele já a perdeu inteiramente. O mesmo vale para a relação entre professor e aluno, médico e paciente, governante e governado.

A autoridade estava ausente da experiência política grega, mas o seu nascimento enquanto realidade política no mundo romano só foi possível mediante a contribuição de um filósofo grego já cansado da maneira usual ateniense de lidar com os negócios da coletividade, dependente demais da persuasão nos assuntos internos ou da violência nos assuntos externos (cf. ARENDT, 2009, pp. 129-131). Platão buscava encontrar um conceito que comunicasse permanência e durabilidade ao espaço públi-

co, que pudesse ao mesmo tempo fundamentar a legitimidade (ou legitimizar o exercício do poder), justificar a obediência e manter a liberdade daqueles que deveriam obedecer. O conceito de autoridade serviu muito bem a este fim. O nascedouro do corpo político ocidental viu crescer em relevância a autoridade, que se transformou no ponto de apoio dos organismos políticos e nas subsequentes formas estatais. Posteriormente, mesmo onde a tradição sucumbia, a autoridade mantinha-se como um pilar para o edifício político ocidental. “Dentre a tradição, a religião e a autoridade [...] a autoridade se mostrou o elemento mais estável” (ARENDRT, 2009, p. 130). Não sem motivos a crise da autoridade, bastante recente se a compararmos com o ocaso da tradição e da religião, agarra-se onde pode e lança mão corriqueiramente da violência que se tornou a ela adjacente. O recurso ao elemento que ainda resta no edifício político-jurídico ocidental, se bem que já completamente transfigurado, traz para o campo da justiça a violência institucional ainda sob a licença da autoridade. Não é à toa que em linguagem popular os policiais – justamente a extremidade capilar do poder institucional, o braço oficial de força física, o lugar no qual o Estado materializa o seu celebrado monopólio da violência – sejam conhecidos e apelidados de *autoridade*.

Platão muda sensivelmente o seu posicionamento teórico e a sua estratégia argumentativa ao longo da vida. A razão como governante na *República* dá lugar à lei como um princípio legítimo de coerção, comando e ordem, em *Leis* (cf. ARENDRT, 2004, pp. 145-148). Platão percebeu ao longo de uma vida de experiências e reflexões que o governo de leis é melhor que o governo de homens. Ele percebeu que, entre governantes e governados, a autoridade é necessária para tornar possível a convivência entre os homens na cidade e que a lei deve ser a fonte da autoridade. Isto ficou para a história do pensamento filosófico-político ocidental como uma cláusula pétrea. O fato de sermos educados para obedecer às leis (e aos governantes em razão da competência que lhes é outorgada pelas leis) é a fonte da autoridade das leis. Nós as reconhecemos como dignas de obediência. Reconhecemos que elas devem pairar sobre nós e que nossa vida depende deste reconhecimento. Sendo assim, uma vez criadas as instituições que encarnam a autoridade, a relação de comando e obediência está bem sedimentada e terá livre curso entre os homens. Desde a argumentação platônica e a sua realização política pelos romanos, com todo

o reforço teórico adicionado pelos contratualistas e pela moral eclesiástica medieval, sabemos que o respeito à autoridade garante a ordem social e a paz. Não foi isto que aprendemos de Thomas Hobbes de Malmesbury? O filósofo inglês diria que “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito” (HOBBS, 1979, p. 75). Afinal, a geração do Estado tem como objetivo “assegurar a paz” (HOBBS, 1979, p. 106).

As comunidades tradicionais, herdeiras em sua tradição do que convencionamos denominar de sociedades primitivas, são sociedades caracterizadas pela ausência de formação estatal e da autoridade hierárquica. Isto não significa dizer que nelas não exista poder político. O que parece mais certo é que o próprio poder político seja definido de outro modo.

Não é evidente para nós que coerção e subordinação constituam a essência do poder político *em toda parte e em todo o sempre*. [...] A nossa cultura, desde as suas origens, pensa o poder político em termos de relações hierarquizadas e autoritárias de comando-obediência. [...] Decidir que certas culturas são desprovidas de poder político porque nada oferecem de comparável ao que a nossa apresenta não é uma proposta científica: antes denota, no fim das contas, uma pobreza evidente do conceito (CLASTRES, 1979, pp. 11-15, grifos do original).

Nas sociedades indígenas estudadas por Clastres não se consumou a grande separação entre os que mandam e os que obedecem. Nelas, o poder não se destaca da sociedade, como ocorre em nossa realidade, na qual o poder é exercido sobre a sociedade e, se necessário, contra ela. No mundo dos selvagens, o poder político se confunde com a própria sociedade, e é essa coincidência que torna possível a negação de coisas similares ao Estado e à economia de mercado, constructos separados da comunidade (MATOS, 2014, p. 276).

As comunidades indígenas brasileiras, atualmente concentradas na região amazônica, são comunidades que não conhecem o Estado nem a autoridade, embora conheçam o poder político. Se “os primeiros cronistas diziam, no século XVI, acerca dos índios brasileiros, que estes eram gente sem fé, sem rei, sem lei” (CLASTRES, 1979, p. 181), acertavam em cheio

ao menos em uma das suas impressões: os índios brasileiros não têm rei³. Os Katxuyana admitem claramente a figura do cacique em suas aldeias, do assim chamado *pata yotono* (que significa literalmente *dono da aldeia*, ainda que a palavra *dono* não possua aí nenhum sentido próximo a *proprietário*), mas não permitem qualquer comportamento ou governo que seria comparável à postura de um rei, nem deixam que o cacique arrogue a si um poder que não lhe fora confiado⁴. A figura de um cacique geral para todas as aldeias seria inconcebível e visto mais como uma artimanha dos brancos para controlá-los com maior facilidade. É difícil mesmo distinguir quem são os caciques das aldeias, seja porque não há traços de distinção no cotidiano da vida comunitária, seja porque o nome às vezes é empregado para designar simplesmente um adulto pai de família. É possível também encontrar entre eles os que entendem que o nome de cacique deve se estendido às esposas dos caciques, ou vice versa, para o caso de ser uma mulher a cacique, o que não é de todo raro na região.

Não há pois rei na tribo, mas um chefe que não é um chefe de Estado. O que é que isso significa? Simplesmente que o chefe não dispõe de autoridade alguma, de qualquer poder de coerção, de nenhum meio de dar uma ordem. O chefe não é um comandante, as pessoas da tribo não têm nenhum dever de obedecer. *O espaço da chefia não é o lugar do poder*, e a figura (muito mal designada) do “chefe”

³ Com relação à existência de *leis*, uma profunda diferença é necessário pontuar. Nas comunidades indígenas brasileiras, quem faz as vezes de lei é a tradição, da qual são testemunhas os mais velhos. Mas a *tradição* tem aí outro sentido e outra função que as leis civis. A tradição guarda os *saberes tradicionais*, ela se mantém em uma relação de sustento existencial com uma cultura própria. Esses saberes tradicionais permitem a uma comunidade tradicional se identificar e se preservar enquanto tal, eles são aqueles saberes que permitem a essas comunidades não somente solucionar os problemas que se apresentam no cotidiano, mas fazer a memória de sua constituição enquanto grupo distinto e transmiti-lo aos mais novos. O estatuto foi anuído pelo Decreto nº 6.040/2007, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais e definiu as comunidades tradicionais como grupos culturalmente diferenciados que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

⁴ A adequação da aplicação das teses de Pierre Clastres aos povos da região, identificados também como povos guianenses, já fora notada por Peter Rivière, onde a frouxidão da organização social não é encarada como uma negatividade ou desvantagem diante de sociedades com estruturas sociais complexas e formalmente institucionalizadas (cf. RIVIÈRE, 2001, p. 25; GIRARDI, 2011, p. 41).

selvagem não prefigura em nada a de um futuro déspota. Não é certamente da chefia primitiva que se pode deduzir o aparelho estatal em geral (CLASTRES, 1979, p. 199, grifos do original).

Nas denominadas sociedades primitivas, o poder político é exterior à chefia, está em outro lugar. “O atributo mais notável do chefe índio consiste na sua carência quase completa de autoridade; a função política parece ser, no seio dessas populações, só muito tenuemente diferenciada” (CLASTRES, 1979, p. 26). O cacique exerce um poder impotente e uma governança sem autoridade, ele é apenas o responsável por fazer a paz quando a comunidade está perturbada, moderar os diversos interesses correndo as casas da aldeia, ser generoso com os seus bens e estar atento às necessidades materiais do grupo, fazer o uso da palavra e falar em público. O chefe tem o uso da palavra conciliatória e a primazia do recurso à tradição e aos mais velhos da comunidade (cf. CLASTRES, 1979, p. 200), mas o seu discurso não é um discurso de poder, “sua palavra não pode ser palavra de poder, de autoridade, de comando” (CLASTRES, 1979, p. 152). O cacique entre os Katxuyana é aquele que *trabalha bem*, administra bem os trabalhos comuns da aldeia, como a coordenação das construções ou a organização das roças e dos dias de mutirão. Na escolha do cacique há eleição, com variados sistemas de votação e apuração de votos, onde votam todos os homens e mulheres acima de quatorze anos, onde, se há uma forte tendência à influência hereditária, ela não é determinante para a escolha. Desde jovens, os membros da comunidade são observados nas tarefas da lida diária. A sua reputação será averiguada pelos trabalhos que já realizou na aldeia, organizando expedições na mata para tirar madeira ou caçar, subindo o rio para pescar, organizando refeições comuns, a escola ou o culto. O bom cacique é aquele que *arruma bem* as coisas da aldeia. E, longe de ser alguém que se beneficia da posição social, é o cacique aquele que *mais trabalha*, que deve estar a serviço da comunidade, que deve dar o exemplo. Por isso, a sua ausência na aldeia é sempre sentida.

Alguns autores já chamaram a atenção para o fato da chefia indígena ser sempre precária. Eduardo Viveiros de Castro, analisando em especial o caso dos índios Tupinambá, se refere a uma característica da constituição política das comunidades indígenas que considero oportuno identificar de *dinâmica da insegurança permanente*. O antropólogo carioca salienta que os índios brasileiros, por não terem soberanos ou por não

estarem sujeitos a ninguém, estavam tão mal acostumados a obedecer que o padre jesuíta espanhol José de Anchieta, no ano 1554 da colonização, reclama das condições das novas terras e de seus habitantes, escrevendo em carta que “não há quem os obrigue pela força a obedecer” (CASTRO, 2002, p. 216). Antes dele, Peter Rivière havia sublinhado que os índios guianenses tinham uma formação política tão diversa e que a autoridade política era tão débil que as disputas mais sérias não podiam ser resolvidas, resultando invariavelmente em migração, geralmente dos insatisfeitos (RIVIÈRE, 2001, p. 51). Os caciques Katxuyana reconhecem que a sua permanência enquanto caciques é precária. Lá nos pequenos grupos da floresta amazônica, a autoridade é substituída pela *aceitação*. Os caciques sabem que podem ser destituídos se a comunidade entender que eles não estão mais preparados para liderar, que mediante a fragilização de suas posturas diante da aldeia outros podem ser escolhidos para ocupar o lugar de cacique. Para se manterem na posição de cacique, eles possuem apenas a aceitação do grupo fundada no prestígio que conquistaram ao longo do tempo.

Deste modo, são as decisões na aldeia tomadas coletivamente. Todas as decisões importantes, com exceção das decisões de mero expediente, devem ser coletivas. Não existem decisões sem a consulta aos outros caciques e à aldeia em reunião, sem a escuta aos mais velhos que estão ali para ensinar. Os caciques Katxuyana não cogitam decidir sozinhos simplesmente porque uma decisão assim não tem efeito, eles não têm como impor a decisão ao grupo, nem teriam como sozinhos realizar materialmente as tarefas maiores. Nem passaria pela cabeça de um cacique de uma aldeia amazônica decidir contra a sua comunidade. Um cacique deve ter a habilidade de compreender a vontade do grupo ao qual pertence, lá onde sua voz é uma, apenas mais uma voz destinada a convencer e a ser convencida.

Planificador das atividades econômicas e cerimoniais do grupo, o líder não possui qualquer poder de decisão; nada lhe assegura que as suas “ordens” serão executadas: esta fragilidade permanente de um poder que não cessa de ser contestado dá o seu *tom* ao exercício da função: o poder do chefe depende unicamente do muito bem querer do grupo (CLASTRES, 1979, p. 35, grifos do original).

Se a expressão *política sem autoridade* pode dar a entender que se cuida de uma carência, precisamos aqui desfazer a má impressão do título para um leitor de primeira viagem. O que as denominadas sociedades primitivas pretendem com a manutenção de um poder político precário é evitar a apropriação e a conseqüente acumulação de poder, sempre pernicioso para a alma humana e para o grupo que dela dependerá. Estamos diante de uma estratégia amadurecida por uma sabedoria que não é recente. A opção pela liderança sem autoridade não é acidental. “O poder é exatamente o que estas sociedades quiseram que ele fosse” (CLASTRES, 1979, p. 41). Quem dera que a nossa civilização aprendesse um pouco dessa esperteza indígena. “Descobrimo o grande parentesco do poder e da natureza, como dupla limitação do universo da cultura, as sociedades indígenas souberam inventar um meio de neutralizar a virulência da autoridade política”. Elas cuidaram para que o poder não aparecesse “senão como negatividade imediatamente dominada” (CLASTRES, 1979, pp. 42-43).

O cacique Katxuyana está diretamente acessível, uma vez que mora ao lado. A casa de sua família nuclear não se distingue da casa das demais famílias nucleares. Trata-se de algo bem diverso de uma imagem transcendental do poder, inatingível como o castelo kafkiano, no qual são criadas estruturas burocráticas de separação, instâncias, hierarquias e representantes. Os índios amazônicos não adotaram internamente aquela tática comum dos governos dos brancos de criar órgãos intermediários de poder, mais ou menos autônomos, com o objetivo exclusivo de tornar o centro do poder mais distante e menos sensível às necessidades do grupo e às demandas das relações horizontais de poder.

As normas das sociedades sem Estado são igualitárias, dado que sustentadas por um consenso social interno cuja principal função é impedir o surgimento de órgãos autônomos de poder, entendidos como estruturas separadas da sociedade. Essa é a mais importante função do chefe nessas sociedades: marcar, com sua presença, um lugar que deve ser constantemente vigiado e controlado pela tribo (MATOS, 2014, p. 280).

De acordo com Clastres, os selvagens sem Estado da América do Sul pressentiram que uma autoridade exterior à sociedade representaria um risco mortal, potente o suficiente para negar a diferença entre cultura e natureza. Tal autoridade, uma vez admitida na sua

legalidade própria separada da natureza, se traduziria em ações violentas muito próximas das forças naturais, sendo ambas as experiências limitadoras da cultura (MATOS, 2014, pp. 276-277).

Isto vale inclusive para as funções de justiça. Para dirimir os conflitos internos que eventualmente surjam, e inevitavelmente algum conflito vai surgir do convívio humano, os caciques Katxuyana não tem mais que a palavra. Há normalmente três caciques em cada aldeia, que devem intervir quando necessário para reestabelecer o equilíbrio entre os membros da comunidade. Se surge um conflito no cotidiano da aldeia, se, por exemplo, um homem invade um terreno que foi destinado à roça de outro homem, o primeiro cacique, tomando pé da situação, envia o terceiro cacique para conversar. Se a visita não é suficiente para solucionar o conflito, o segundo cacique é enviado, também para conversar. Se nenhum avanço é obtido, vai lá o primeiro cacique para conversar mais um pouco. A rigor, nenhum deles tem meios de obrigar o homem a liberar o espaço para o outro homem. O que temos aqui é um revezamento da palavra, usada somente para convencer e conciliar. Outra saída é fazer uma reunião com todos da aldeia na casa grande, ou aproveitar uma ocasião em que estão todos reunidos, como na celebração religiosa. A ação da justiça é mais uma espécie de insistência parental, de onipresença da palavra de alguém que vive junto e quer que a vida siga.

Notei entre os índios o uso da palavra *autoridade*. Tive a oportunidade de participar como ouvinte da primeira etapa da Conferência Nacional de Política Indigenista, realizada na aldeia Chapéu em maio de 2015, reunindo mais de quinze etnias que habitam a região em que hoje está o município de Oriximiná⁸. Quando não há palavra na própria língua para designar algo do mundo dos brancos, do mundo dos *karaiwá*, os índios amazônicos usam a palavra em português mesmo. Não havia nas duas línguas mais faladas no evento de quatro dias, Katxuyana e Waiwai, uma palavra correspondente para traduzir *autoridade*, assim como para traduzir, por exemplo, *respeito*. Mas se a palavra *autoridade* era tomada por empréstimo dos brancos, nem por isso designava a mesma coisa: nas poucas vezes em que foi empregada, não se referia a qualquer relação interna da comunidade, mas ao fato dos caciques quererem ser respeitados pelos brancos, mais enquanto índios do que enquanto líderes. O uso transposto da palavra indicava que as lideranças indígenas revindicavam ser rece-

bidos pelos brancos como se fossem autoridades. Já a palavra *respeito*, foi empregada com maior assiduidade. Os índios amazônicos sabem que essa é uma palavra que os brancos entendem bem, embora a esvaziem de sentido quando se trata do relacionamento com os povos indígenas, e por isso a repetiam muitas vezes diante das autoridades estatais que lá se fizeram presentes para a conferência. Não ter palavra correspondente na própria língua não significa, porém, que os índios não saibam o que é respeito, mas que o uso da palavra não se faz necessário. As sociedades indígenas possuem uma forte estrutura social com posições sociais bem definidas. Cada um, jovens e adultos, mulheres e homens, sabe qual o seu lugar no grupo e o que lhe cabe fazer: os deveres de cada um torna a vida possível. Isto reduz consideravelmente, se compararmos ao nosso mundo competitivo, as precauções com a própria imagem e o receio de não agradar. Também os rancores com eventuais palavras duras ou atitudes descabidas no cotidiano. Além disso, dificilmente encontraremos entre os índios uma cordialidade britânica, uma educação de *por favor, obrigado, desculpe-me*. Eles simplesmente não precisam disso. Entre os Katxuyana, uma saudação comum, tal como *oktxe*, parece servir para quase toda situação. A razão para não usarem a palavra *respeito* é não ser tão sentido o desrespeito.

O poder político na tradição indígena amazônica pode nos ajudar a enxergar que alternativas à forma estatal não são de todo impossíveis. Apesar da história do pensamento político ocidental ter nos condenado à impotência toda vez que precisamos enfrentar o problema do poder soberano, consagrado na passagem da natureza ao Estado, e ter nos tornando constitutivamente incapazes de pensar uma política não estatal (cf. AGAMBEN, 1995, pp. 121-122), os pontos de resistência que ainda avistamos comunicam qualquer coisa de espantoso, no sentido mais filosófico da expressão. Os elementos de nossa cultura, a educação formal e a historiografia herdada nos guiam no mundo moderno, mas têm para nós um papel suficientemente dúbio. O abandono, nem que seja momentâneo, da leitura que fazemos do nosso próprio mundo contém riscos mas libera forças criativas, tão necessárias aos que anelam por justiça.

Hannah Arendt achou por bem incluir no final de *Entre o passado e o futuro* um ensaio no qual procurava responder à pergunta *a conquista do espaço pelo homem aumentou ou diminuiu sua estatura?*, formulada

provocativamente por um congresso em 1963, em plena corrida espacial e dois anos depois do primeiro homem ter visto o nosso planeta do espaço sideral. Não vemos no ensaio, entretanto, nenhuma animação com a conquista do espaço e o desenvolvimento da ciência. Antes, está a autora preocupada com o rebaixamento (ou a possibilidade de destruição) da estatura humana. O acesso ao ponto arquimediano, ou a um ponto no universo exterior ao planeta terrestre, muda o olhar que o homem lança sobre si mesmo. À pensadora política alemã pareceu que

se, desse ponto, olhamos para o que se passa na terra e para as diversas atividades dos homens, isto é, se aplicamos o ponto arquimediano a nós mesmos, essas atividades nos parecerão então, de fato, nada mais que “comportamento manifesto”, que podemos estudar com os mesmos métodos que utilizamos no estudo do comportamento de ratos (ARENDDT, 2009, p. 343).

O risco do olhar exterior projetado sobre nós mesmos é grande. Ele pode revelar o que a proximidade dos olhos tornou imperceptível. Agradável ou desagradável a impressão que desse olhar virá, não podemos evitar que ao final a humanidade tecnológica possa inclusive se assemelhar a um bando de ratos. Mas há vantagens de um olhar exterior e pontos exteriores ao nosso mundo que acessamos sem que o deslocamento para o espaço sideral seja preciso. Estar no coração da floresta amazônica e olhar o mundo civilizado do exterior nos auxiliam a compreender esse mundo civilizado, ou pelo menos olhá-lo sob outro ângulo, vale dizer, um ângulo inovador. A renovação da nossa política também depende desses olhares.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. *La comunità che viene*, Torino: Bollati Boringhieri, 2001.

AGAMBEN, G. *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 1995.

ARENDDT, H. *Entre o passado e o futuro*, tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida, São Paulo: Perspectiva, 2009.

ARENDDT, H. *A condição humana*, tradução de Roberto Raposo, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

ARENDR, H. *Sobre a violência*, tradução de André de Macedo Duarte, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

CASTRO, E. V. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo: Cosac Naify, 2002.

CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado: investigações de antropologia política*, tradução de Bernardo Frey, Porto: Afrontamento, 1979.

GIRARDI, L. G. "*Gente do Kaxuru*": *mistura e transformação entre um povo indígena karib-guianense*. 2011, 150p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

GRUPIONI, D. F. Tempo e espaço na Guiana Indígena in *Redes de relações nas Guianas*, organização de Dominique Gallois, São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2005.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Império*, tradução de Berilo Vargas, Rio de Janeiro: Record, 2001.

HOBBS, T. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*, série Os Pensadores, tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, São Paulo: Abril Cultural, 1979.

MATOS, A. S. M. C. *Filosofia radical e utopia: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia*, Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

MELLO, A. R. T. *Tamiriki, Pata Yotono Kwama: a reconstrução de uma casa, a valorização de uma cultura e o protagonismo dos ameríndios Kaxuyana às margens do Rio Cachorro (Oriximiná-PA)*. 2014. 275p. Tese (Doutorado em Memória Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

NASCIMENTO, D. A. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*, São Paulo: LiberArs, 2012.

NASCIMENTO, D. A. *Umbrais de Giorgio Agamben: para onde nos conduz o homo sacer?*, São Paulo: LiberArs, 2014.

QUEIROZ, R. C.; GIRARDI, L. G. Dispersão e concentração indígena nas fronteiras das Guianas: análise do caso Kaxuyana, in *Revista Brasileira do Caribe*, vol. XIII, nº 25, São Luis, Jul-Dez 2012, pp. 15-42.

RIVIÈRE, P. *O indivíduo e a sociedade na Guiana: um estudo comparativo sobre a organização social ameríndia*, tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura, São Paulo: USP, 2001.

VILAÇA, A. O que significa tornar-se o outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia, in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 15, nº 44, outubro/2000.

Realismo, finitismo e imanência: uma interpretação do conceito do político de Carl Schmitt

Deyvison Rodrigues Lima
(UFRJ)

INTRODUÇÃO

As dificuldades encontradas ao tratar da relação entre poder e violência são as mesmas referentes ao lugar da racionalidade na ação política. Diante deste problema, a questão que colocamos é a seguinte: como distinguir entre violência e autoridade? Nesta análise, propomos uma interpretação da teoria tardo-weimariana de Carl Schmitt como um realismo monista ou imanentista, ou seja, as condições de justificação da ação não são exteriores à própria ação. O que está em jogo nesta investigação é a possibilidade de uma validade *in re* e a rejeição da estrutura política baseada na distinção metafísica entre ser e aparecer. A partir da ruptura entre imanência e transcendência, movimento final de uma paradoxal secularização, elaboramos a compreensão do conceito de *das Politische* (o político) como diferença e antagonismo irreduzível à ordem e, por conseguinte, demonstramos o ataque à fundamentação metafísica da política. Para sustentar esta tese, expomos o argumento da finitude, isto é, consideramos que há um fio condutor na obra schmittiana que executa uma guinada, não assumida em todas suas consequências, ao final da década de 1920. Este argumento possibilita uma reinterpretação do critério amigo-inimigo: dá-se ênfase à relação e, sobretudo, ao conflito que a relação expressa, ou seja, ao invés de partir de indivíduos ou sujeitos, a categoria política mais originária seria a relação e o conflito. Esta releitura da teoria do político de Schmitt permite considerar o corpo político como algo fragmentado e constituído por múltiplas relações orientadas por afetos e não por normas. A partir disso, prepara-se um ultrapassamento do conceito de Estado através de um monismo em teoria política por realizar uma ruptura da diferença entre transcendência e imanência. Por fim, apontamos

a ausência de uma substância ou de forma política abstrata a partir da qual haja adequação das configurações concretas (legitimidade). Schmitt estaria no início do movimento que pensa o político como prática social e, no final das contas, elabora uma intuição teórica não apenas pós-liberal, mas também pós-estatal ao pensar o político como finitude, ausência (de fundamento) e conflito, numa expressão, imanentismo político. Assim, na primeira parte, o conceito a ser considerado é o de mediação ou representação, pressuposto metafísico que retira a autonomia do político e assegura a articulação entre racionalidade e ação através da cisão entre transcendência e imanência. Na segunda, caracterizamos *das Politische* e as consequências da tese da diferença como antagonismo em *Der Begriff des Politischen*: a tarefa de pensar a partir da diferença e a crítica à noção substancialista de política.

(I)

Um dos paradoxos tradicionais da teoria política moderna refere-se ao seguinte: como a unidade do poder surge da multiplicidade das vontades? Este paradoxo trata do problema da representação e pressupõe uma questão ainda mais trivial: qual o fundamento da autoridade? Sob a influência dos antigos, a política moderna elaborou uma nova solução a estes problemas: critérios normativos e universais para legitimação do poder em distinção ao mero arbítrio e dominação. Neste contexto, surgem categorias como validade, legitimidade e obrigação política, entre outras, que justificam a ação a partir do pressuposto da ordem e a soberania pela separação entre imanência e transcendência presente de diversas formas na teoria política. Através desta cisão, a tradição moderna é exposta em sua lógica interna pela necessidade de mediação entre poder e normas ou, de outra forma, a racionalidade como condição da ação política, tendo em vista a neutralização da violência. Esta solução proposta pelo paradigma da mediação racionalista aposta na existência de uma instituição política em conformidade com a exigência da ideia de direito para realizar justiça, isto é, ao confirmar-se em uma instância empírica, reforça a relação metafísica entre validade do direito e faticidade do poder, demonstrando a transformação da *potestas* em *auctoritas*: dá-se a violência autorizada. Esta é a forma de justificação do Estado moderno, por exemplo, nas teo-

rias contratualistas dos direitos naturais subjetivos que, apesar de alterações, preserva a estrutura política da distinção metafísica entre ser e aparecer ao partilhar da concepção de validade *ante rem* que implica tanto na permanência ou estabilização do poder na estrutura formal da moral ou do direito quanto na separação ou verticalização através dos conceitos de representação e soberania. No entanto, o hiato entre realidade e ideia permanece intocável e a própria realização do conceito torna-se problemática. É através desta contiguidade entre ação política e violência que percebemos as teses schmittianas.

A partir da elaboração da teoria da decisão (*Entscheidung*) nos primeiros escritos, Schmitt desenvolve a teoria do estado de exceção (*Ausnahmenszustand*) perseguindo o problema da mediação (*Vermittlung*) entre ideia de direito e realidade concreta. Inicialmente, sua proposta encontra no Estado a principal expressão de realização do direito: abandona o paradigma individualista e normativista das teorias modernas, mesmo prosseguindo com a tese da incomunicabilidade entre esfera do direito ideal e esfera da realidade empírica. O que está em jogo para Schmitt durante a década de 1910 é a condição de uma mediação que torne possível uma forma concreta e, dessa maneira, uma organização do poder político legítimo fora das teses contratualistas. Por isso, a permanência da descontinuidade entre faticidade e validade. No *parti pris* schmittiano, não há vinculação necessária entre as esferas do ser e do dever-ser, sendo a realidade empírica marcada por um desamparo normativo originário, isto é, pelo domínio da contingência. Entretanto, a justificação da ordem não se dá a partir da esfera fática – pressuposto – mas apenas da relação ainda buscada entre normas de direito e normas de realização de direito que, afinal, empresta sua legitimidade racionalista, constituindo uma tese denominada aqui como *realismo fraco ou moderado* ao apostar em uma *validade ou perspectiva externa* da ordem. A instância determinante da ordem jurídica passa a ser concreta, porém refere-se ainda à forma abstrata como *locus* da legitimidade, como a seguir se demonstra.

Nos textos posteriores ao *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* (O valor do Estado e a importância do indivíduo) de 1914, Schmitt continua o esforço na proposta de uma teoria jurídico-política que realize a ideia de direito e consiga auferir sua legitimidade a partir da instância ideal (formal) das normas de direito, porém com algumas mo-

dificações fundamentais que vão configurar um novo *topoi*: o argumento desloca a investigação da norma de direito e da norma de realização do direito para a consideração das situações fáticas que permitem tal realização. De fato, apoia-se em uma concepção carregada por um realismo, mesmo que moderado ou fraco, que alcança significado decisivo no texto de 1921 *Die Diktatur* (A ditadura) sobre o conceito de ditadura (comissária e soberana). Neste texto, Schmitt utiliza a distinção entre ditadura comissária e ditadura soberana (*kommissarischer und souveräner Diktatur*). Enquanto a ditadura comissária tem a tarefa de restituir a ordem pública existente diante de um caso de ameaça interna ou externa que, por isso, provoca a suspensão da ordem jurídica e os poderes extraordinários do ditador para a proteção da ordem, a ditadura soberana obedece outra lógica: sua finalidade é a constituição de uma nova ordem. Se, por um lado, a ditadura comissária é uma instituição, depende de uma constituição já existente, embora dela não receba legalidade, mas apenas a previsão ou reconhecimento legal de que – não sendo a norma capaz de agir no caso concreto – autoriza a ação ditatorial para sanar a situação problemática; por outro, a ditadura soberana possui plena liberdade de proceder de maneira efetiva na criação de um novo ordenamento constitucional tal como um *pouvoir constituant*. O ditador soberano não está vinculado a limites normativos, o que comprova o caráter contingente da ação, mesmo que não careça de legitimidade, pois engendrada a partir da própria ação na situação concreta¹.

De forma mais explícita, no texto *Politische Theologie* (Teologia política) de 1922, Schmitt conduz suas discussões até a elaboração do conceito de exceção (*Ausnahmen*), isto é, uma situação na qual a ordem jurídica pressupõe sua suspensão para poder, em seguida, ser efetiva. Com o argumento da relação entre normatividade e normalidade – normas necessitam de uma situação normal – ele sustenta que a ação é o pressuposto ou a condição de possibilidade empírica para a efetivação da ordem. Dessa

¹ Sobre o conceito de ditadura comissária, cf. SCHWAB, 1989, p. 82: “The essential points of a commissarial dictatorship which emerge are: (1) that it occurs at the moment when an established state of affairs is sufficiently threatened to warrant the appointment of a dictator, (2) the dictator is appointed by the sovereign to accomplish a specific mission, and when it has been accomplished the dictator’s task ceases, (3) in order for the mission to be successful, Schmitt said, the commissarial dictator may temporarily suspend or make extreme inroads into the constitution and the domain of ordinary legislation, but he may not abrogate existing laws from the statute books”.

maneira, ocorre um deslocamento semântico do termo decisão (*Entscheidung*): simultaneamente, esta ação é a origem e a preservação da ordem como um dispositivo mediador entre norma e realidade que desempenha tanto a função de mediação originária não normativa que captura o ideal jurídico para realizá-lo no mundo empírico, isto é, representação, quanto a função de manutenção ou criação da ordem concreta no caso crítico (*Ernstfall*), isto é, exceção. Apesar de solucionar a questão da mediação entre forma e experiência ao propor um nexos constitutivo originário entre forma jurídica e realidade concreta (*konkreten Wirklichkeit*), Schmitt utiliza o conceito de *Entscheidung* como algo que estabelece a ordem no interior do direito, porém fora da história, pois se refere não apenas à exceção, mas também ao excesso, isto é, à representação.

Expõe-se a impossibilidade de dedução racional ou de um fundamento normativo para a exceção, porém esta se mostra ainda transcendente à experiência. Ou melhor, deve sua configuração à representação da forma política, aliás, conforme a tese da secularização. Assim, após afirmar que “o soberano é quem decide sobre o estado de exceção” (SCHMITT, 2004[b], p. 13), o autor logo pondera esta tese com outra: “todos os principais conceitos da doutrina do Estado moderno são conceitos teológicos secularizados” (SCHMITT, 2004[b], p. 43). Por isso, a justificação da validade da ordem nunca se dá a partir da esfera fática – pressuposto – mas apenas da relação que ainda perdura entre normas de direito e normas de realização de direito que, afinal, emprestam sua legitimidade, demonstrando que toda decisão é decisão pela ordem. Por isso, denominamos este período como realismo fraco ou moderado por reservar um papel importante à representação ou forma política².

² Em relação ao paradigma da legitimação racionalista de Schmitt, HOFMANN, 2002, p. 64-65, esclarece: “Der Begriff der Autorität bezeichnet in diesem Zusammenhang das spezifische Vermögen des Staates, rechtsverbindliche Entscheidungen zu treffen, d. h. im allgemeinen wie auch im besonderen Recht und Unrecht zu bestimmen, und letztlich Zwangsakte zu legitimieren. Allein aus dem Grunde seiner Autorität gewinnt der Staat als je vorhandene faktische Machtorganisation, welche sich in einer Unzahl von Machtäußerungen manifestiert, juristisch begreifbare Form oder – was für Schmitt dasselbe ist – Kontinuität, welche den jeweiligen Augenblick jeweiliger Machtäußerung umfaßt und übergreift. Diese Staatsautorität aber, die Rechtsmacht des Staates, ruht nicht in sich selbst, die Quantität der Macht kann niemals und nirgends zur Rechtsqualität umschlagen, die potentia setzt sich nicht einfach in potestas um, sondern die Autorität wächst der Faktizität der Staatsgewalt aus einer ganz anderen Sphären, aus der Welt des Normativen, zu”. Sobre isso, GALLI, 2010 e FERREIRA, 2004.

Segundo Schmitt, a decisão soberana é a decisão por uma representação para instauração da ordem. Em outras palavras, é a exigência de uma forma política: a ideia de ordem é espelhada através do Estado, instituição que se legitima através da representação da ordem. Este processo de realização da ideia ou do direito através do Estado é um dos sentidos da secularização. Nesta, o paradigma teológico (transcendência) e o Estado (mediação) pressupõem uma cisão entre ideia e realidade que considera o plano de imanência como contingência, destituído de racionalidade, embora dele dependente para sua realização. Por conta disso, qualquer ação na imediação é sinônima de fanatismo e terror ou simplesmente irracional e, portanto, ilegítima. Como exposto, porém, por não haver uma transposição completa da ideia de direito à realidade concreta – pois a secularização ao mesmo tempo em que aponta a solução também expõe a diferença entre forma política e realidade contingente – a indeterminação entre ação e racionalidade causa dificuldades para a solução teológico-política e provoca a radicalização do argumento do finitismo ou da validade *in re*. Interessante notar que a transcendência da ideia de direito expõe o caráter contingencial da realidade e, ao perceber o papel constitutivo da ação/decisão – mesmo vinculada à realização da forma de direito (representação) – e rejeitar o paradigma teológico-político – diante da paradoxal realização da secularização – não há outra saída a não ser aceitar a ausência de fundamento e a imanência da ordem. Senão, vejamos.

(II)

Ao considerar os textos da década de 1920, parece-nos que não se pode afirmar uma simples contiguidade entre, por exemplo, *Römischer Katholizismus und politische Form* (Catolicismo romano e forma política) de 1923 e *Der Begriff des Politischen* de 1927-1933. No final da década de 1920, a categoria do político sofre uma alteração e passa a ser considerado como rejeição da mediação da forma transcendente, propondo um realismo político forte ou uma espécie de monismo em política, ou ainda como eco das teses de Maquiavel no capítulo XV do *Il Principe* como “*verità effettuale della cosa*”. Neste paradigma da guinada política tardo-wei-mariana, não se encontra mais o teorema da secularização sob a leitura

da teologia política e, por conseguinte, da vinculação da decisão soberana à mediação e desta à exigência de ordem; ao contrário, o político passa a ser compreendido fora da lógica da representação através do tema do conflito e, a partir daí, uma leitura do político distante da lógica da representação e da transcendência da política moderna.

Se a fase anterior privilegiou a instância normativa, mesmo ao tratar a questão através de uma mediação decisionista; na época tardo-weimariana, Schmitt reelabora sua teoria referindo-se ao contexto prático das relações concretas. Assim, se a teoria da decisão do jovem Schmitt é dependente da realização idealista do direito, articulando um realismo fraco que incorre em uma teoria formalista ao pressupor uma decisão concreta fora da história, pois vinculado ao *Recht* universal e abstrato, a fase tardo-weimariana de Schmitt dá à sua teoria política uma conotação cada vez mais concreta e existencial. Nesta fase, expõe-se a estrutura fundamental de seu realismo agora dotado de uma validade interna ou *in re* (realismo forte), pois referente à configuração ou relações sociais de conflito. O jurista tedesco investiga os pressupostos elementares do conceito do político que pode ser exposto em seis proposições centrais, como a seguir tratamos.

(i) A tese proposta no *Der Begriff des Politischen* trata a categoria do político através de uma abordagem existencial (ou afetiva) em detrimento da normativa: o antagonismo entre amigo-inimigo expressa a estrutura original do poder – a oposição e a heterogeneidade de formas de vida – e apresenta outro critério para a justificação – a polemicidade. O *polémos*, por assim dizer, é o afeto como experiência instauradora do poder, o dado último possível: normas de direito, normas de realização de direito, normas de ação técnica ou decisão sobre a exceção não constituem mais a forma de legitimação do poder, mas sim o político como relação concreta. Este *political turn* no final da década de 1920 revela uma transformação do realismo fraco caracterizado na teoria da decisão em *Die Diktatur* e na *Politische Theologie*: se pelo mecanismo da exceção, a ordem possui uma origem concreta, porém submetida à exigência da forma abstrata para ser legítima; na teoria do político, a ordem se estabelece ainda a partir de alguma relação concreta, porém a exigência da forma é inexistente, ou melhor, é constituída de maneira contingencial e nisso reside sua legitimidade denominada aqui de existencial e a proposição de um realis-

mo que assume uma validade *in re*. Entre universal e particular, Schmitt aposta na seguinte tese: a originariedade particular da ordem articula sua legitimidade a partir de um ato de vontade entendido como um fundamento existencial, uma existencialidade concreta originária que dá a medida (*seinsmäßige Ursprünglichkeit*). Ao invés de analisar a legitimação do poder, ou seja, sua adequação a algum padrão ou tipo ideal, exige-se investigar se, de fato, existe ou não existe, pois nenhum procedimento racional ou jurídico pode justificar um fato, uma vez que “não se pode falar de legitimidade de um poder público (*Staatsgewalt*). Um Estado, isto é, a unidade política de um povo, existe na esfera do político; este, muito menos, admite uma justificação, juridicidade, legitimidade (*Rechtfertigung, Rechtmäßigkeit, Legitimität*)” (SCHMITT, 2003, p. 89). Para Schmitt, há uma contiguidade imediata entre existência e legitimidade que desvela o fundamento originário da ordem como uma instância não racional e contingente. Tal fundamento – se é adequado utilizar este termo – não está vinculado a formas jurídicas ou procedimentos, pois “não necessita de justificação (*Rechtfertigung*) em uma norma ética ou jurídica; tem seu sentido na própria existência política. O específico modo da existência política não necessita nem pode ser legitimado” (SCHMITT, 2003, p. 87). A legitimidade é resolvida quanto à existência do poder e, dessa forma, a antítese entre ser e dever-ser resolve-se em outra: ser ou não-ser. Segundo Schmitt, seria um erro afirmar “o poder é legítimo”; melhor seria: “o poder é ou não é” ou “existe ou não existe”, pois seu fundamento de validade é sua existência que resolve a distinção entre *quaestio iuris* e *quaestio facti*, ressaltando a origem da ordem a partir desta última, assumindo uma legitimação existencial em detrimento de uma legitimação racionalista. Entretanto, diagnostica-se a derradeira virada ao enfatizar uma legitimidade histórica do poder e a co-originariedade entre fato e norma, isto é, a ruptura entre imanência e transcendência.

(ii) Além disso, o político deve ser compreendido como uma relação de antagonismos e não como descrição de essência. A tese do jurista estabelece apenas um critério para a identificação do político, ao contrário de um conteúdo substantivo, pois a autonomia do político reside precisamente neste ponto. Ao afirmar que “o político não tem substância própria” (SCHMITT, 1994, p. 160), recusa-se a bipolaridade entre transcendência e imanência. Logo, se não é uma substância ou conjunto de objetos, mas

sim uma relação, uma função ou modo decorre daí a tese da imediatidade relacional como medida do político, bem como uma ontologia política que seria, a rigor, uma ontologia relacional e não substancialista. Assim, a (in)determinação do político, de forma histórica, seria dada a partir de um “critério conceitual” (*Begriffsmerkmal*) e não por uma “definição de essência” (*Wesensbestimmung*), ou seja, o objetivo é apenas trazer as características determinantes de uma noção, pois, caso contrário:

o político significaria uma substância própria ao lado de outras substâncias de “associações sociais”; ele ofereceria, assim como a religião, a economia, a língua, a civilização e o direito, um teor particular (...) a unidade política torna-se então uma unidade substancial particular, nova, justaposta a outras unidades (...) De fato, o que resta do Estado, enquanto unidade política, quando se abstrai todos os outros conteúdos: religioso, econômico, cultural, etc.? Se o político não é nada além do resultado de tal subtração, ele é, na verdade, igual a zero. Entretanto, é justamente aí que reside o mal-entendido (...) Como o político não tem substância própria, o ponto do político pode ser atingido por qualquer domínio, e todo grupo social – Igreja, sindicato, grande empresa, nação – se torna político e, conseqüentemente, estatal, quando se aproxima desse ponto de intensidade intensa (SCHMITT, 1994, p. 159-16).

Desse modo, o político pode referir-se a qualquer atividade desde que estabelecida por uma referência às relações marcadas por contextos específicos concretos, isto é, nem abstratos nem universal ou *a priori*: a politização das relações humanas seria dada por uma relação cujo conhecimento é sempre *post factum* ou *in re*. A postura anti-essencialista provoca, por conseguinte, uma imprevisibilidade do fenômeno e o torna potencialmente indelimitável. Nesse sentido, Schmitt afirma que o político possui um caráter relativo e relacional que provoca sua indeterminação substancial ou uma subdeterminação ontológica. Não é outro o motivo pelo qual Schmitt prefere o adjetivo substantivado “o político” (*das Politische*) ao tradicional substantivo “a política” (*die Politik*), pois o que interessa não é uma esfera de coisas políticas, mas relações que possam ser consideradas como tais, a partir de qualificações ou critérios que seriam averiguados nos casos como potencialmente políticos. Dessa forma, para Schmitt, não há nenhuma normalidade vital (*vitale Normalität*), pois a teoria política moderna, marcada pelo conceito moderno de existência, sig-

nificando basicamente a experiência na contingência, passa a ser caracterizada pelo abandono de qualquer referência essencial, pois a condição política seria considerada na ausência de uma essência política ou uma estrutura apriorística. As condições políticas se referem, nesta releitura, às relações e afetos dos corpos em associação e dissociação, levando em conta a intensidade e a possibilidade de morte como características do político: esta é a virada em direção à legitimidade existencial, ou melhor, uma postura pragmática com primazia do existencial que leva a marca da finitude e se resigna com a característica da ação na contingência³.

(iii) A partir da indeterminação substancial, libera-se o político da referência externa. Assim, desvinculado da necessidade de autorização (legitimidade), resta investigar nas relações concretas quais podem ser consideradas políticas e quais não podem. Como assevera Leo Strauss (2007, p. 108), “Schmitt deseja conhecer apenas *o que é*”. Tal averiguação é feita através de um critério que serviria de hermenêutica da ocorrência do político. O critério do político seria o grau de intensidade de uma relação humana, pois, como afirma o autor: “o político designa somente o grau de intensidade de uma unidade. Assim, a unidade política pode ter diversos conteúdos e englobá-los nela. Porém, ela sempre define o grau mais intenso de unidade, e é a partir desse grau que se encontra determinada, em consequência, a distinção mais intensa” (SCHMITT, 1994, p. 159). Entretanto, o que significa intensidade em relação ao político? O critério é esboçado por Schmitt a partir da constatação descritiva do comportamento humano agonístico ou conflitual, isto é, ao alcançar a lógica agonística, qualquer relação da prática humana torna-se política; então, da mesma forma, se, por um lado, o político não se fixa enquanto instância ou esfera de objetos determinada (*Bereich; Sachgebiet*), pois, assim como a liberdade e a igualdade, entre outras relações, são indissociáveis da situação de conflito, a medida (*Maßnahmen*) das instituições e das

³ HOFMANN, 2002, p. 156-157, assevera: “Nicht vermöge seine logos, nicht kraft seiner dadurch bestimmten Natur ist der Mensch für Schmitt – im Gegensatz zur aristotelischen Lehre – ein politisches Wesen, sondern gerade aus dem Mangel eines bestimmten natürlichen Wesens des Menschen, aus seiner naturlosen Existenz ergibt sich nach Schmitt die Totalität des Politischen (...) Das Bewußtsein der absoluten Kontingenz des uns zugefallenen Daseins treibt zwangsläufig den Vorrang der Existenz – vor der Essenzfrage heraus, welcher das Kernstück der sog. Existenzphilosophie aller Schattierungen ausmacht (...) Daß eine politische Einheit existiert, ist für ihn bedeutungsvoll, relativ gleichgültig dagegen die Frage nach dem Wesen ihrer Einheitlichkeit”.

leis justas são elaboradas através da forma de sociabilidade que orienta a realidade política estruturalmente polêmica, uma vez que “a oposição política é a oposição mais intensa e mais extrema e qualquer situação de oposição concreta é tão mais política quanto mais se aproxima do ponto extremo que é o agrupamento entre amigos e inimigos” (SCHMITT, 2002, p. 30); por outro lado, no entanto, para que qualquer relação social possa tornar-se uma grandeza política, é necessário não apenas a polemicidade, mas sobretudo a qualidade da intensidade, isto é, ao chegar no “ponto decisivo” (*entscheidenden Punkt*), caracterizado pela intensidade da oposição existencial, torna-se especificamente política, pois “o que interessa é o caso de conflito. Se as forças antagônicas econômicas, culturais ou religiosas forem tão fortes a ponto de definirem, por si mesmas, a decisão sobre o caso crítico, elas terão se convertido na nova substância da unidade política” (SCHMITT, 2002, p. 39). No caso, o que determina a ordem política são os modos e circuitos dos afetos, aliás, até neste ponto, Schmitt mostra-se um hobbesiano consequente, porém com uma distinção: ao contrário de Hobbes, os afetos constitutivos não são sacrificados diante da ordem, mas permanecem como arcano ineliminável.

(iv) A característica da intensidade provoca outra consequência para a inteligibilidade do fenômeno do político em Schmitt: a unicidade. Em outras palavras, por conta da intensidade caracterizadora do político, ao ocorrer o agrupamento necessário entre cooperadores e não-cooperadores há o movimento de unificação e submissão de todas as outras esferas da vida àquela hegemônica, isto é, política. Esta característica provoca o fenômeno de totalização do político, pois a unidade política é sempre a unidade suprema porque nivela todas as outras relações através de afinidades e similaridades (não como uma *Artgleichheit*, mas sim como uma *Gleichartigkeit*) e impede os outros agrupamentos conflitantes de convergir até a hostilidade extrema (a guerra civil). Entretanto, ao mesmo tempo em que assevera a tendência à totalização da política, mantém-se a abertura constitutiva, ou seja, a dialética entre abertura e fechamento, *das Politische e die Politik* é proposta como estrutura da teoria política. No lugar onde exista essa unidade, os conflitos dos indivíduos ou dos grupos sociais podem ser resolvidos de maneira tal que exista uma ordem, ou seja, uma situação normal. A unidade mais intensa está ou não está aí; ela pode se dissolver, e então a situação normal de-

saparece, porém, ela é sempre irremediavelmente unidade, mesmo que se dê como unidade provisória ou meramente hegemônica.

(v) A qualidade da polemicidade articulada à intensidade das relações entre corpos sociais dá à relação concreta sua politicidade. Em termos mais claros: o político se manifesta na sua imediatidade como conflito através da distinção entre amigos e inimigos. A polemicidade, portanto, traz consigo a necessidade de uma relação heterogênea conflitiva, ou seja, um âmbito da vida humana caracterizado por uma oposição existencial ao outro que, por via indireta, termina por afirmar a identidade hegemônica da unidade política. Se o político é marcado por um grau extremo de intensidade entre grupos humanos, então tal relação, paradoxalmente, tem como questão anterior à associação ou dissociação o conflito:

na realidade concreta da existência política não reinam ordens e normas abstratas, sendo, ao contrário, sempre pessoas ou associações concretas que governam outras pessoas e associações concretas, também aqui, naturalmente, visto de uma perspectiva política, o 'domínio' da moral, do Direito, da economia e da 'norma' possui apenas um sentido político concreto (SCHMITT, 2002, p. 72).

Desse modo, o político refere-se ao corpo social imediato como existência concreta diante de outro corpo cujos afetos se mostram irredutíveis e contrários: marcam a característica pluralidade do político. A identificação coletiva através do conflito não é determinada simplesmente pelo par conceitual amigo e inimigo, identidade e alteridade, mas sim pelo tipo da relação que se instaura, isto é, relação marcada pela diferença e violência. Esta é a pedra de toque de toda problemática schmittiana e a coerência da teoria do político depende, em última instância, no correto assentamento desta questão. A diferença como a contingência radical da condição humana apresenta o político como destino trágico.

Como decorrência, há uma relação subjacente entre guerra e político: para Schmitt, embora o político seja caracterizado fundamentalmente por ser uma relação polêmica e extrema, não há identificação entre político e guerra, mas uma pressuposição sempre presente, pois a guerra não é o objetivo, mas o pressuposto como possibilidade real, é "a realização extrema de inimizade (...) tendo antes que permanecer existente como possibilidade real" (SCHMITT, 2002, p. 33). A eventualidade do confli-

to garante a lógica política como comportamento polêmico, mas não se determina como belicista, militarista ou imperialista, pois embora a guerra seja um ato político, este não é a origem da política, mas sim a disposição à guerra que, nomeadamente, Schmitt refere-se como atitude polêmica. Portanto, a polemicidade ou a disposição à guerra e não a guerra em si é a estrutura política originariamente agonística já que é a partir desta extrema possibilidade que a vida humana adquire seu sentido mais elevado, qual seja, especificamente político. Nesse contexto, o que interessa para Schmitt é a demonstração de uma originariedade da hostilidade que caracteriza o político, ou seja, a polemicidade concreta que se manifesta, em última instância, no conflito que põe em jogo vida e morte e, por conseguinte, mobiliza o ser humano numa dimensão originária existencial (*seinsmäßige Ursprünglichkeit*):

A guerra, disposição para a morte por parte dos homens em combate, a morte física de outras pessoas que estão do lado do inimigo, nada disso tem um sentido normativo e sim apenas um sentido existencial, mais precisamente na realidade de uma situação do combate real contra um inimigo real e não em quaisquer ideais, programas ou normatividades. Não há nenhum fim racional, nenhuma norma por mais correta que seja (...) nenhuma legitimidade ou legalidade que possam justificar o fato de que, por sua causa, os seres humanos se matem uns aos outros. Se tal extermínio físico da vida humana não ocorre a partir da afirmação fática da própria forma existencial perante uma negação igualmente fática dessa forma, esse extermínio não pode ser justificado (SCHMITT, 2002, p. 49-50).

Neste excerto, Schmitt argumenta sobre o caráter pragmático do político: não há normas nas quais se possam fundamentar a ordem política, pois o político carrega esta contingência originária consigo, qual seja, é, para além de legalidades ou legitimidades, o ato concreto que institui polemicamente a ordem diante do desafio posto pela decisão contra um inimigo real. Para Schmitt, esta estrutura justifica a existência política: a decisão polêmica e discriminatória sobre a exclusão, sem fundamentos normativos, pois baseada na existencialidade concreta de uma comunidade que a partir disso constitui sua identidade e torna-se política. Na verdade, o político é caracterizado como esta comunidade do conflito e a decisão sobre a guerra mostra ainda o trágico no político: apesar de não

o caracterizar enquanto tal, a possibilidade real e presente sobre a morte física dá a chave de leitura para do político como momento fundamental da vida humana e, sobretudo, para a formação da identidade polêmica via dissenso, pois ao afirmar na sequência do texto que não se pode fundamentar guerra alguma com normas éticas ou jurídicas (*“Auch mit ethischen und juristischen Normen kann man keinen Krieg begründen”*), o jurista tedesco propõe a tese do existencialismo político como uma tese pragmática, ou seja, são as relações concretas de poder e não princípios racionais ou normativos que determinam o corpo político.

(vi) Há, ainda, a partir do conceito de relação e de oposição pressupostos na lógica constitutiva da politicidade, outra característica: sua ilimitabilidade porquanto se expressa em qualquer relação social que alcance o grau de intensidade em associação e dissociação, isto é, potencialmente qualquer relação pode tornar-se política. Assim, a autonomia do político se expressa na sua irredutibilidade e especificidade em relação aos âmbitos da experiência, pois não se reduz a uma esfera determinada, podendo contaminar e transformar qualquer relação por mais anódina que pareça em uma relação política desde que alcance o momento intenso da polêmica ao produzir consenso e dissenso, amigo e inimigo com a possibilidade do conflito real, ou seja, transformar mera quantidade de poder em qualidade política. Tal passagem ou transformação se realiza no âmbito mesmo da existência, isto é, não depende de qualquer instanciação de qualidades a partir de normas – como no realismo fraco –, mas apenas da caracterização especificamente política, pois para Schmitt assim como não há distinção entre político e público, também não há distinção entre político e legítimo. O autor arremata de forma decisiva a peculiaridade do político enquanto relação e conflito ou, em uma palavra, enquanto polemicidade e intensidade que não conhece fronteiras estabelecidas por sua própria natureza ao estabelecer a necessária consequência do conflito:

contraposições religiosas, morais, entre outras, intensificam-se como contraposições políticas e podem provocar o agrupamento decisivo do tipo amigo-inimigo; porém, se ocorrer este agrupamento de combate, a contraposição que dá a medida passa a ser não mais puramente religiosa, moral ou econômica, mas sim política (...) Nada pode escapar desta consequência do político (SCHMITT, 2002, p. 36).

Daí extrai-se, mais uma vez, a tese da totalidade do político, pois da maneira como foi caracterizado torna-se, na verdade, ubíquo com uma força irresistível e ineliminável.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conceito do político, por um lado, evidencia a indeterminação do direito e a impossibilidade da representação ou transcendência; por outro, a tessitura de contradições do corpo político expressa o afeto mais potente: o antagonismo. A imanência da relação, na estrutura dos afetos do corpo político expõe a ausência de fundamento ou substância, pois submetido à abertura irreduzível do conflito, isto é, a relação como dado mais originário e negatividade. Na teoria do político, Schmitt assume como ponto de partida que a cisão entre transcendência e imanência é uma impossibilidade: a autoridade não recebe legitimidade a partir de uma instância ideal. Desse modo, a organização do poder é engendrada através de uma relação concreta, mais especificamente, a ação se dá contingência, ou seja, numa in-finitude entre crise e decisão. A decisão, porém, possui um caráter inédito em relação ao texto do *Politische Theologie*: decide-se sobre o inimigo a ser combatido e não sobre as condições fáticas para a realização do direito, isto é, tem um caráter declaratório e não constitutivo. O político, como já destacado, parte desta situação marcada pela polemicidade uma vez que o inimigo concreto, ou melhor, a relação polêmica, é estabelecido por meio da exclusão e da diferença. O *factum brutum* do político como hostilidade originária refere-se à distinção do corpo e dos afetos, ao contrário dos parâmetros universais, inserindo a violência ou simples a ação sem lastro normativo como constitutiva da ordem.

Se com Schmitt percebemos a ausência de substância e o conflito como pressuposto político da política, podemos propor a partir dele uma dialética negativa entre *das Politische* e *die Politik* como uma potente abertura para a compreensão da teoria política que, sem excluir unidade e ordem, considere estas realidades como constituídas na imanência. Como afeto e relação, Schmitt deixa entrever o político como ação: exclui a metafísica da decisão e permite pensar a ordem como resultado contra-hegemônico das forças em ação.

REFERÊNCIAS

FERREIRA, B. Schmitt, representação e forma política. *Lua Nova*, nº 61, p. 25-51, 2004.

SCHWAB, G. *The Challenge of exception*. 2ª ed. New York: Greenwood, 1989.

GALLI, C. *Genealogia della politica*. 2ª ed. Bolonha: Il Mulino, 2010.

HOFMANN, H. *Legitimität gegen Legalität*. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts. 4ª ed., Berlim: Duncker & Humblot, 2002.

SCHMITT, C. *Glossarium*. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951. Berlim: Duncker & Humblot, 1991.

_____. *Positionen und Begriffe*. 4ª ed., Berlim: Duncker & Humblot, 1994.

_____. *Der Begriff des Politischen*. 6ª ed., Berlim: Duncker & Humblot, 2002.

_____. *Verfassungslehre*. 9. Auf. Berlim: Duncker & Humblot, 2003.

_____. *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*. 5ª ed., Berlim: Duncker & Humblot, 2004[a].

_____. *Politische Theologie*. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. 8ª ed., Berlim: Duncker & Humblot, 2004[b].

_____. *Die Diktatur*. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankes bis zum proletarischen Klassenkampf. 7ª ed., Berlim: Duncker & Humblot, 2006.

_____. *Römischer Katholizismus und politische Form*. 5ª ed., Stuttgart: Klett-Cotta, 2008.

STRAUSS, L. "Notes on Carl Schmitt, The Concept of the Political". In: SCHMITT, Carl. *The Concept of the Political*. Tradução de Matthias Konzen e John McCormick. Chicago: University of Chicago Press, 2007, p. 97-122.

O paradigma da *Oikonomia* em Giorgio Agamben: entre o dispositivo e a máquina trinitária

Benjamim Brum Neto
(UFPR)

INTRODUÇÃO

“Definível é apenas aquilo que não possui uma história”.
Nietzsche

O conceito de dispositivo ganhou lugar na reflexão filosófica contemporânea a partir da noção de “dispositivo da sexualidade” em *A vontade de saber*, primeiro volume da *História da sexualidade* de Foucault. Para o filósofo francês, “o dispositivo é: um conjunto de estratégias de relações de força que condicionam certos tipos de saber e por ele são condicionados” (FOUCAULT, apud. AGAMBEN, 2009, p. 28). O impacto desse conceito levou Deleuze a afirmar que “a filosofia de Foucault se apresenta, muitas vezes, como uma análise de ‘dispositivos’ concretos” (DELEUZE, 1999, p. 155). Num sentido análogo, porém mais amplo, também Agamben pode ser lido como um autor dos dispositivos, definidos pelo filósofo italiano pela “capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas e os discursos dos seres vivos” (AGAMBEN, 2009, p. 40). Dessa forma, o conceito de dispositivo se mostra como termo técnico central para a reflexão foucaultiana e agambeniana concernente à “governabilidade” ou, como prefere Agamben, ao “governo dos homens e das coisas”.

Malgrado a proveniência do termo, Agamben, na busca por um uso alargado do conceito de dispositivo, revela um funcionamento que claramente escapa à lógica estratégica de Foucault. Em Agamben, os dispositivos ganham uma densidade produtiva e articulatória que extrapola definitivamente o conceito de dispositivo do pensador francês. É nesse contexto que o conceito de máquina entre em cena. Apesar de Agamben jamais ter escrito um texto sobre o conceito de máquina, suas investigações linguísticas, antropológicas e teológicas deixam claro que se trata

de um verdadeiro termo técnico agambeniano. A partir da premissa de que há uma conexão entre o conceito de dispositivo e o conceito de máquina, procuraremos nesse texto investigar um possível ponto comum entre ambos os conceitos técnicos. Nossa hipótese é a de que esse ponto de conexão reside no conceito de *oikonomia*, que, ao mesmo tempo, seria um conceito chave para a compreensão da específica apropriação agambeniana do conceito de dispositivo, mas também seria um conceito chave para a compreensão da noção de máquina.

Tendo em vista esse objetivo, num primeiro momento nos deteremos no esboço da ideia que suscitou a escrita de *O reino e a glória* (2011), a qual consiste na formulação de dois paradigmas “antinômicos, porém funcionalmente conexos”, a saber, o da teologia política e o da teologia econômica. Num segundo momento, após ter esclarecido a razão pela qual o resgate da teologia econômica se faz necessário, explicitaremos a investigação da história semântica da noção de *oikonomia* feita por Agamben, a fim de esclarecer um duplo movimento do trabalho do italiano: por um lado, a construção do dogma da trindade, cara à consolidação do cristianismo nascente, e a consequente confirmação da paradigma econômico cristão, e por outro lado, a constituição de um paradigma articulatório (de uma relação funcional) que caracteriza a noção de máquina, paradigma esse que foi particularmente bem definido por Prósperi de “máquina elíptica” (PRÓSPERI, 2015). Não pretendemos de forma alguma realizar uma análise exaustiva do conceito de máquina ou de dispositivo em Agamben, mas apenas apontar para um possível ponto em comum de ambos os conceitos, passível de ser verificado na obra do italiano a partir da história do conceito *oikonomia*. Ao longo da presente reflexão, duas características metodológicas de Agamben devem operar ativamente. A primeira delas diz respeito ao *paradigma*¹ como modo de apreensão dos fenômenos; a segunda diz respeito ao cuidado filológico de Agamben, que nada mais é que a expressão de um modo de fazer filosofia que privilegia a terminologia como o momento verdadeiramente poético do pensamento.

1. DA TEOLOGIA POLÍTICA À TEOLOGIA ECONÔMICA

É no interior mesmo da série *Homo sacer* que Agamben dá início ao projeto de uma genealogia teológica da economia e do governo. Dife-

¹ Cf. AGAMBEN, G. *Signatura rerum* : sur la méthode. Paris : Vrin, 2008.

rentemente dos primeiros volumes da série – *O reino e a glória* (2011) se apresenta como a segunda parte do segundo volume da saga – onde a proposta de Agamben visava a problemática do Estado de exceção e, mais precisamente, do dispositivo da exceção, agora trata-se para o italiano de investigar o que ele chama de dispositivo teológico da glória. Isso não significa, no entanto, que se deva enxergar nesse volume da série uma ruptura com seus trabalhos precedentes, mas antes uma complementação (BOLTON, 2012, p. 174). Isso fica bastante claro quando o italiano afirma que “a dupla estrutura da máquina governamental, que em *Estado de exceção* (2004) apareceu na correlação entre *auctoritas* e *potestas*, assume aqui a forma da articulação entre Reino e Governo” (AGAMBEN, 2011, p. 9-10) e também quando o filósofo nos surpreende com a acepção de ‘exceção’ adquirida pelo termo *oikonomia* ao longo do século VI, sobretudo no âmbito do direito canônico bizantino (AGAMBEN, 2011, p. 63). Apesar dessa continuidade que pode ser vista entre os volumes da série, não há dúvidas de que há muitas novidades em *O reino e a glória* (2011), dentre as quais a que ressaltaremos nesta investigação que diz respeito à interrogação pela relação mesma que entretém as polaridades no pensamento de Agamben. Isto é, não se trata tanto de se perguntar o que é a soberania, o que é o governo, mas, antes, de apreender ambos os polos que traduzem a constituição do poder político no Ocidente e de interrogá-los em sua mútua inteligibilidade, em sua elucidação recíproca. Isso também significa que Agamben não pretende realizar uma investigação de natureza teológica propriamente dita, mas, na esteira de Carl Schmitt, investigar a pragmática, a operação e a eficácia de conceitos *surgidos* ou *densificados* no âmbito teológico e que ainda persistem na tradição ocidental e que, portanto, são importantes para a compreensão do fenômeno político no Ocidente.

Uma das principais teses presentes na genealogia teológica empreendida por Agamben é de que:

da teologia cristã derivam dois paradigmas políticos em sentido amplo, antinômicos porém funcionalmente conexos: 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 (AGAMBEN, 2011, p. 13).

Dessa citação podemos concluir que Agamben questiona em certa medida a validade do paradigma teológico-político proposto por Carl Schmitt, cujo mote estaria representado na famosa afirmação: “Todos os conceitos decisivos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados”² (SCHMITT, 1988, p. 46). Seguindo o raciocínio de Schmitt, pode parecer bastante lógico que de forma sucessiva às suas investigações sobre o Estado de exceção Agamben tenha se dedicado à uma genealogia teológica. Haveria, afinal de contas, entre teologia e “jurisprudência”, entre milagre e exceção uma analogia estrutural. Isso não significa, no entanto, que para Schmitt a teologia política seja uma questão de natureza teológica, mas, pelo contrário, se trataria antes de um problema concernente à teoria da ciência jurídica e a história das ideias, a saber, o da identidade de estrutura entre os conceitos da argumentação e do conhecimento jurídico e teológico³. Afinal de contas, Schmitt era antes de tudo um jurista, e não um teólogo⁴. No entanto, a tese de Agamben vai além da proposta schmittiana, tendo em vista que ele empreende um estudo arqueológico para entender as razões pelas quais um dos paradig-

² « *Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés* » (SCHMITT, 1988, p. 46) E Schmitt continua : « (...) *Et c'est vrai non seulement de leur développement historique, parce qu'ils ont été transférés de la théologie à la théorie de l'État - du fait, par exemple, que le Dieu tout-puissant est devenu le législateur omnipotent -, mais aussi de leurs structure systématique, dont la connaissance est nécessaire por une analyse sociologique de ces concepts. La situation exceptionnelle a pour la jurisprudence la même signification que le miracle pour la théologie. C'est seulement en prenant conscience de cette position analogue qu'on peut percevoir l'évolution qu'ont connue les idées concernant la philosophie de l'État au cours des derniers siècles* »

³ “*Néanmoins, elle [la théologie politique] n'a rien à voir avec un dogme théologique, puisqu'il s'agit d'un problème concernant la théorie de la science juridique et l'histoire des idées : celui de l'identité de structure entre les concepts de l'argumentation et de la connaissance juridiques et théologiques* » (SCHMITT, 1988, p. 92).

⁴ Esse posicionamento de Schmitt como jurista e não como teólogo é bastante claro na obra de Taubes: “*Carl Schmitt était un juriste, non un théologien, mais un juriste qui s'était aventuré sur le dangereux terrain que les théologiens avaient abandonné. Les théologiens ont tendance à définir l'ennemi comme quelque chose qui doit être détruit. En tant que juriste, Carl Schmitt pensait pouvoir échapper à la conséquence mortelle de cette définition théologique de l'ennemi* » (TAUBES, J. Carl Schmitt, un penseur apocalyptique de la contre-révolution. In. *La théologie politique de Paul : Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*. Paris : Seuil, 1999, p. 153).

mas essenciais ao pensamento cristão teria sido deixado de lado. Segundo Agamben, o cristianismo teria sim um sentido político, mas, e talvez mais primordialmente, teria um sentido econômico.

O destaque e a importância do paradigma econômico proveniente da teologia cristã fica bastante evidente quando Agamben propõe um releitura da história do pensamento Ocidental tendo como fio condutor a teologia econômica. Posicionando-se num verdadeiro debate extemporâneo com Blumenberg, Löwith, Marquard e Schmitt – debate centrado sobretudo sobre a noção de secularização, razão pela qual o nome dado a esse evento é “querela da secularização”⁵ -, o italiano alarga a tese de Löwith em seu livro de 1953 *Weltgeschichte und Heiligeschehen* [História mundial e acontecimento salvífico] segundo a qual “tanto a filosofia da história do idealismo alemão quanto a ideia de progresso do Iluminismo nada mais são do que uma secularização da teologia da história e da escatologia cristã” (AGAMBEN, 2011, p. 17). Expandindo essa tese numa chave ainda mais abrangente de leitura, Agamben afirma que a verdadeira compreensão dos momentos que culminaram no idealismo alemão e no Iluminismo é tributária da noção de *oikonomia* divina, isto é, a concepção da forma como deus age no mundo⁶.

Segundo Peterson, o italiano mostra como a tese do motor imóvel aristotélico serviu de modelo para as “sucessivas justificações teológico-políticas do poder monárquico no âmbito judaico e cristão” (AGAMBEN, 2011, p. 21), o que tornou possível e predominante a imagem de um único “Deus que reina, mas não governa” como o paradigma da teologia-política. No entanto, tendo em vista as controvérsias relativas ao arianismo⁷, Peterson concluiu pela impossibilidade teórica de existir uma teologia-política cristã. A controvérsia sobre o arianismo diz respeito à negação

⁵ Sobre a querela da secularização conferir MONOD, J.-C. *La querelle de la sécularisation: de Hegel à Blumenberg*, Paris : Vrin, 2002.

⁶ Agamben fundamenta essa leitura em trechos de Hegel e de Schelling, que teriam, segundo Agamben, plena consciência do aspecto econômico que determinava a leitura teológica da história em suas filosofias. Cf. AGAMBEN, 2011, p. 17. Foge ao escopo do presente texto a análise das passagens em que Agamben articula as noções seculares de reino e governo com as teorias da providência. Optamos por deixar essa análise para uma outra oportunidade.

⁷ Para a compreensão do arianismo, segue a nota do tradutor do texto *Teologia Política*, de 1969 de Schmitt: « *l'arianisme, doctrine hérétique propagée par le prêtre Arius à partir de 315, professait que dans la Trinité le Fils est subordonné au Père. Il fut condamné au premier concile de Nicée, en 325. Les ariens se divisèrent rapidement : pour le plus radical, le Fils était anhoimos, dissemblable ; les ariens les plus proches de la doctrine orthodoxe le déclaraient homoiousios, semblable par la substance ; mais la doctrine du concile de Nicée qui a prévalu est celle de l'homoiousios, de même substance (que le Père)* » (SCHMITT, 1988, p. 93)

de uma unidade substancial entre Cristo e seu Pai, o que estaria em plena consonância com a doutrina cristã caso essa corrente de pensamento da igreja primitiva tivesse prevalecido. No entanto, como bem se sabe, o dogma da igreja estabelece que Deus é uno e trino ao mesmo tempo, sendo Pai, Filho e Espírito Santo uma unidade em seu ser, e trino em seu agir. Logo, o paradigma teológico-político da monarquia divina estaria em plena contradição com o modelo do dogma trinitário cristão, o que leva Peterson a afirmar que “só no terreno do judaísmo e do paganismo pode existir algo como uma teologia política” (PETERSON, apud AGAMBEN, 2011, p. 23). É dessa forma, através de uma “liquidação teológica da teologia política”⁸ que Peterson irá afirmar o “ocaso do monoteísmo como problema político”.

A partir dessa conclusão de Peterson, Agamben entende que uma compreensão completa da teologia cristã passaria por uma apreensão tanto da monarquia, quanto da economia, isto é, tanto do paradigma teológico-político, quanto, como veremos em pormenores na seção seguinte, do paradigma econômico trinitário, cuja compreensão exige uma investigação da linguagem, da história e de todas as articulações da economia no pensamento Ocidental cristão. Na esteira de Foucault, isto é, consciente de que a tradição do pensamento político no Ocidente se deteve por muito tempo nas questões da soberania e da filosofia política, Agamben enuncia a necessidade de nos determos na teologia econômica, que, de maneira análoga à relação entre teologia política e soberania, está diretamente relacionada à biopolítica do governo dos homens. Sem pretendermos exaurir o debate sobre a teologia econômica, e muito menos de explorarmos todos os seus desdobramentos na reflexão sobre o poder no Ocidente, passaremos agora à reflexão sobre a língua econômica dos primeiros Padres.

2. HISTÓRIA SEMÂNTICA DA OIKONOMIA

A *oikonomia*, após uma breve aparição em *O que é um dispositivo?* (2009), ganhou espaço e fôlego em *O reino e a glória* (2011), mostran-

⁸ « L’auteur de cette négation polémique de toute théologie politique, Erik Peterson, n’est pas un positiviste comme Auguste Comte, ce n’est pas un anarchiste comme Proudhon ou Mikhaïl Bakounine, et pas davantage un scientifique d’allure moderne : c’est un théologien chrétien de grande ferveur. La fin qu’il annonce est précédée d’une dédicace à Sancto Augustino et, en guise d’exergue, d’une prière à ce grand Père de l’Église. Sa liquidation est une liquidation théologique de toute théologie politique. Nul athée et nul observateur extérieure à la théologie n’accepteront de voir dans cette liquidation le dernier mot » (SCHMITT, 1988, p. 84)

do que se trata de uma das noções mais essenciais do pensamento de Agamben e que orienta, de forma mais ou menos consciente, todos os seus trabalhos. Isso se deve à presença mais geral do tema da articulação e da interrogação sobre as cisões na história do pensamento Ocidental, que opera de forma específica em vários momentos distintos de sua obra de acordo com os temas sobre os quais o autor se debruça. Dessa forma, nossa hipótese é a de que tanto os trabalhos da série *Homo sacer* quanto os não inclusos nesse projeto, com destaque para *Infância e história* e *O aberto* podem ganhar um maior grau de inteligibilidade a partir da arqueologia que Agamben realiza do conceito de *oikonomia* em *O reino e a glória* (2011). Seguindo uma orientação já indicada por Edgardo Castro que afirma que o conceito de máquina é um desenvolvimento do conceito de dispositivo⁹, consistindo, genealógicamente, em sua formulação mais original¹⁰, nossa hipótese é a de que a *oikonomia* também está conectada, como mostra a genealogia *teológica* agambeniana, ao conceito de máquina. A genealogia da economia e do governo proposta em *O reino e a glória* (2001) teria a finalidade, caso nossa hipótese se confirme, de restituir ao dispositivo sua máxima envergadura, o seu máximo poder explicativo e analítico para a compreensão do fenômeno do poder no Ocidente, o que é feito por meio das características que formam o conceito de máquina. É mediante a reconstituição genealógica dos principais usos estratégicos da noção de *oikonomia* que Agamben, ao mesmo tempo, empreende uma genealogia da noção de governo na esteira de Foucault, mas também destaca, de forma inédita, a abordagem do poder no Ocidente a partir do re-

⁹ “As máquinas agambeniana [...] são precisamente dispositivos bipolares que giram em torno de um centro vazio” (CASTRO, 2012, p. 163).

¹⁰ Em *O que é um dispositivo?* (2009), Agamben se propõe a traçar uma genealogia do termo dispositivo, que está intimamente relacionado ao conceito de *oikonomia*: “O termo latino *dispositio*, do qual deriva o nosso termo ‘dispositivo’, vem, portanto, para assumir em si toda a complexa esfera semântica da *oikonomia* teológica” (AGAMBEN, 2009, p. 38). Ademais, a genealogia teológica empreendida por Agamben revela que a *oikonomia* possui uma riqueza significativa capaz de ser aproximada não apenas do dispositivo foucaultiano, mas também da positividade do jovem Hegel e da *Gestell* do último Heidegger: “Comum a todos esses termos é a referência a uma *oikonomia*, isto é, a um conjunto de práxis, de saberes, de medidas, de instituições cujo objetivo é gerir, governar, controlar e orientar, num sentido que se supõe útil, os gestos e os pensamentos dos homens” (AGAMBEN, 2009, p. 39). A relação do conceito de dispositivo com a noção de *Gestell* em Heidegger e *Positivität* de Hegel é também confirmada por Esposito (2013, p. 18). Já a tradução de *oikonomia* por *dispositio* ou ainda *dispensatio* é confirmada por D’Alès (1919) e Markus (1958, p. 92). Também é válido destacar uma proveniência alternativa do termo dispositivo apresentada por Juith Revel, que busca a origem do dispositivo já no conceito de “espítême” presente em *As palavras e as coisas*. (CHIGNOLA, 2014, p. 2).

curso gnosiológico da máquina. Com efeito, como veremos, a *oikonomia* é, por um lado, o termo que explica a ruptura com o mundo antigo, levada ao seu apogeu pela teologia cristã, mas também elucida, por outro lado, a relação funcional que as polaridades em tensão exercem no pensamento de Agamben. Como resultado, de um só golpe, como discurso e como realidade (AGAMBEN, 2011, p. 80), a *oikonomia* é a condição de possibilidade do surgimento da teologia cristã, tendo em vista que ela torna possível a fratura entre o ser e o agir divino (ontologia e práxis), sem deixar de arranjá-los de forma articulada. A *oikonomia* torna possível a articulação da vida interna à trindade, mas também a conciliação entre a transcendência de Deus e a imanência da práxis do governo divino.¹¹

É no capítulo dedicado ao “mistério da economia” que nossas reflexões irão se concentrar. Nele, Agamben dirige inúmeras críticas aos modernos comentadores do cristianismo primitivo¹² – mas sobretudo comentaristas de Hipólito e de Tertuliano – a propósito do uso teológico do termo *oikonomia*, tendo como fundamento dessa crítica a advertência linguística de separação entre “sentido” (*Sinn*) e “extensão analógica da denotação” (*Bedeutung*)¹³. A base da polêmica que motivou e dividiu os intérpretes se deve à suposta existência de dois significados claramente distintos de *oikonomia*: “o primeiro, que se refere à articulação da única substância divina em três pessoas; e o segundo, que diz respeito à dispensação histórica da salvação” (AGAMBEN, 2011, p. 65).¹⁴ Essa observação de Agamben em relação as leituras já feitas dos primeiros Padres se confirmam no estudo realizado por Markus (MARKUS, 1958, p. 89), segundo quem há ao menos duas tradições de leitura do conceito de *oikonomia* em Tertuliano. A primeira, desenvolvida por Harnack e Loofs, pretende estabelecer uma relação en-

¹¹ “[é] entre o unitarismo inarticulado do monarquismo e do judaísmo e a proliferação gnóstica das hipóstases divinas, entre a estranheza em relação ao mundo do Deus gnóstico e epicurista e a ideia estoica de um deus actuosus [deus ativo] que provê o mundo” que a *oikonomia* irá se situar (AGAMBEN, 2011, p. 65). Da mesma forma, a *oikonomia*

¹² Giorgio Scarpato, George L. Prestige, P. Nautin, Robert A. Markus, Joseph Moingt (AGAMBEN, 2011, p. 50).

¹³ A diferenciação entre *Sinn* e *Bedeutung* tem uma longa tradição. Acreditamos que o debate mais próximo estabelecido por Agamben seja com Derrida em “*La voix et le phénomène*”.

¹⁴ “A polêmica entre os intérpretes repousa, assim, sobre o falso pressuposto de que o termo *oikonomia* teria – assim como os *Urworte* de Abel – dois significados contraditórios, entre os quais os Padres se servem dele oscilariam de modo mais ou menos consciente. Uma análise mais atenta mostra que não se trata de dois significados do mesmo termo, mas da tentativa de combinar em uma única esfera semântica – a do termo *oikonomia* – uma série de planos cuja conciliação parecia problemática: estranheza em relação ao mundo e governo do mundo, unidade no ser e pluralidade de ações, ontologia e história” (AGAMBEN, 2011, p. 66).

tre os textos de Tertuliano escritos entre o primeiro e o segundo séculos e a doutrina trinitária do quarto século, de forma a aproximar os textos de Tertuliano aos de Marcellus de Ancyra sob a rubrica dos *ökonomisch-trinitarianisch Anschauungen*. Essa tradição se caracterizaria por um tratamento de processão das pessoas da divindade em termos históricos. De outro lado, Markus situa a tradição liderada por Prestige, segundo a qual a concepção de “economia” presente em Tertuliano fora aparentemente ignorada e teria caído no esquecimento, de forma que a formulação trinitária no quarto século seria totalmente distinta da de Tertuliano, tendo como única similaridade o uso estratégico do termo *oikonomia* na argumentação. Seguindo essa segunda tradição, Markus afirma, por um lado, que Prestige tem razão ao afirmar que há uma diferença entre o trinitarismo de Marcellus de Ancyra e o de Tertuliano; no entanto, o erro de Prestige residiria na insuficiência da fundamentação dessa diferença: segundo Markus, “esquecimento” e “erro histórico” não são válidos na explicação dessa suposta ruptura (MARKUS, 1958, p. 90). Para ele, o uso do termo *oikonomia* no século quarto confirmaria uma interpretação histórica do termo, visando assim a formação da Trindade historicamente: a mônada se torna díade na Incarnação e tríade em Pentecostes (MARKUS, 1958, p. 91), mas como ele mostra em seu artigo, essa não parece ser a concepção de Tertuliano, razão pela qual o autor se lança na investigação desse suposto esquecimento do trinitarismo tertuliano e a especificidade do conceito de *oikonomia* em sua argumentação trinitária. Como veremos, também para Agamben o trinitarismo de Tertuliano é um momento chave do cristianismo e da fundação da máquina elíptica trinitária.

A estratégia agambeniana para criticar e superar os comentadores será justamente a de demarcar o que é “sentido” e o que é “extensão analógica da denotação” em relação aos *usos* do termo *oikonomia*¹⁵ – partin-

¹⁵ Nesse sentido, Agamben se mostra novamente um bom aluno de Carl Schmitt, que em seu *O conceito do político* (1992) marca em variados momentos o “uso linguístico corrente” ou “atual” e o “sentido polêmico” dos termos. A tese de Schmitt é a de que “questões terminológicas tornam-se aí assuntos altamente políticos; um termo ou uma expressão pode ser ao mesmo tempo reflexo, sinal distintivo e arma de uma querela entre inimigos”. Como se pretende deixar claro, a *oikonomia* exerce sobretudo esse papel de arma contra as heresias no período de formação do pensamento cristão, tanto em relação aos gnósticos, quanto em relação ao pensamento dito pagão. Em *Estado de exceção* (2004) encontramos outra referência implícita pertinente a essa advertência sobre as palavras quando Agamben afirma que “a terminologia é o momento propriamente poético do pensamento, então as escolhas terminológicas nunca podem ser neutras” (AGAMBEN, 2004, p. 15).

do de Aristóteles e indo até Clemente de Alexandria -, mostrando que os sentidos contraditórios que fundamentam a divergência entre eles nada mais são do que falsos pressupostos amparados num engano quanto à polissemia do termo. Pelo contrário, afastando-se da hipótese de uma mera pluralidade de significados o que está em questão é a combinação em uma única esfera semântica – a do termo *oikonomia* – de uma série de planos cuja conciliação parecia problemática. O resultado dessa investigação revela o que Agamben chama de “relação funcional”, um tipo de relação por meio da qual dois elementos distintos e, ao mesmo tempo, inseparáveis se articulam. Esse é o caso do duplo sentido adquirido pelo termo *oikonomia*, que *sem se contradizer* se refere concomitantemente à organização interior da vida divina e à história da salvação. Muito mais do que se contradizerem, o que essa *relação funcional* permite é uma mútua inteligibilidade.

Os dois pretensos significados do termo – o que se refere à organização interior da vida divina e o que tem a ver com a história da salvação – não só não se contradizem, como são correlatos, tornando-se plenamente inteligíveis em sua relação funcional. Constituem, assim, as duas faces de uma única *oikonomia* divina, na qual ontologia e pragmática, articulação trinitária e governo do mundo remetem um ao outro para a solução de suas aporias (AGAMBEN, 2011, p. 66).

Uma vez esclarecida essa “advertência linguística” de Agamben, podemos então passar para a investigação genealógica do termo *oikonomia*.

Não é novidade que o *oikos* na Grécia era o termo apropriado para “casa”. Arendt, em *A condição humana* (1958) faz a distinção entre *oikos* e *pólis* e afirma que a antiguidade enxergava essa distinção como “axiomática e evidente por si mesma” (ARENDR, 1995, p. 37). O mesmo é válido para Agamben, que a essa certeza acrescenta que:

oikos não é a casa unifamiliar moderna nem simplesmente a família ampliada, mas um organismo complexo no qual se entrelaçam relações heterogêneas, que Aristóteles distingue em três grupos: relações despóticas” senhores-escravos [...] relações ‘paternas’ pais-filhos e relações ‘gâmicas’ marido-mulher (AGAMBEN, 2011, p. 31).

Essa noção aristotélica é essencial, pois já aí encontramos um dos traços mais fundamentais do conceito de *oikos*, a saber, o fato de que as relações concebidas na lógica do *oikos* não tem caráter epistêmico, mas apenas “gerencial”. Isso significa que as relações de natureza econômica não possuem regras predeterminadas e não constituem uma ciência em sentido estrito. Num primeiro momento, portanto, a *oikonomia*¹⁶ – termo que resulta da fusão de *oikos* e *nómos*¹⁷ – se refere ao funcionamento ordenado da casa, à administração da casa, articulando, harmonicamente, os elementos heterogêneos que a constitui numa unidade, e se afastando, portanto, da noção de *pólis* e de política, que por sua vez se definem pela multiplicidade.¹⁸

Mas se a distinção entre *oikos* e *polis* é relativamente segura e consensual, tanto entre os gregos como entre os comentadores, o mesmo não acontece com o emprego do termo *oikos* e até mesmo o emprego do termo *oikonomia* em Paulo. Agamben afirma que “é opinião corrente que Paulo foi o primeiro a atribuir ao termo *oikonomia* um significado teológico”

¹⁶ A primeira e fundamental definição de *oikonomia* foi fornecida por Agamben nos seguintes termos: “*Oikonomia* significa em grego a administração do *oikos*, da casa, e, mais geralmente, gestão, *management*. Trata-se, como diz Aristóteles (*Pol. 1255 b 21*), não de um paradigma epistêmico, mas de uma práxis, de uma atividade prática que deve de quando em quando fazer frente a um problema e a uma situação particular” (AGAMBEN, 2009, p. 35)

¹⁷ Essa etimologia da palavra *oikonomia*, embora Agamben não comente, parece reforçar a ideia presente no capítulo “*Nómos basileús*” de *Homo sacer* em que Agamben se filia à Carl Schmitt para recusar a redução do sentido de *nómos* à ideia de norma ou lei (*Gesetz*). A ideia de *nómos* remete na verdade ao poder soberano, *topos* de indistinção entre direito e violência, justiça (*Dike*) e violência (*Bia*), natureza e cultura, animalidade e humanidade, exterior e interior. O *nómos* presente no termo *oikonomia* parece apontar para o caráter anárquico da prática de governo, isto é, para a impossibilidade de haver uma práxis política detentora de um fundamento ontológico. Talvez esse esclarecimento terminológico possa aproximar – trata-se de uma hipótese nossa –, portanto, a *oikonomia* da ideia de *patria potestas*, na medida em que também o poder do soberano da casa não pode ser contido por uma norma a ele superior. No fundo, o que Agamben parece estar sugerindo é a ausência de fundamento ontológico para o exercício do poder, seja ele soberano, seja ele governamental, ou ainda, seja ele político ou doméstico. Isto é, Agamben desde já parece estar sugerindo que se há um fundamento do poder em geral, este fundamento não é senão a anarquia.

¹⁸ Nesse sentido, comenta Agamben: “Como se sabe, a distinção entre *oikos* e *polis* não aparece em Platão nos termos de uma oposição, como em Aristóteles. Nesse sentido, Aristóteles pode criticar a concepção platônica da *polis* e acusar seu mestre de ter levado demasiado longe o caráter unitário da cidade, correndo assim o risco de transformá-la em uma casa: ‘é evidente que se o processo de unificação é levado para além de certo ponto, já não haverá cidade alguma. Uma cidade é, por natureza, algo múltiplo, e se se torna demasiado uma, será antes uma casa [*oikia*] que uma cidade” (AGAMBEN, 2011, p. 35).

(AGAMBEN, 2011, p. 35). O caminho seguido por Agamben irá na contra-mão desse senso comum entre os comentadores, argumentando que em Paulo haveria na verdade a presença do termo *oikonomia* num sentido pré-teológico¹⁹. É nesse contexto que a perspicácia linguística de Agamben pode ser vista em ato. A partir da análise do texto paulino, não mais se confundem nível textual, nível lexical, sentido (*Sinn*) e denotação (*Bedeutung*).

Num primeiro momento - no nível textual - percebe-se que “Paulo recebeu o encargo de anunciar a boa nova vinda do messias, e esse anúncio cumpre a palavra de Deus” (AGAMBEN, 2011, p. 36). Há, portanto, uma obrigação, uma tarefa confiada por Deus a Paulo, de modo que a *oikonomia* é a missão – ou ainda, tarefa²⁰ - que lhe foi confiada (*pisteuó*). Com efeito, Paulo não age livremente, como senhor de si, mas segundo um vínculo fiduciário (*pistis*). A obrigação *se funda em Deus*, e tem por exequire Paulo²¹. Portanto, em Paulo, a *oikonomia* aparece com o significado de atividade ou encargo. Num segundo momento - no nível lexical - o que se tem com Paulo é o reflexo de um processo de mutação semântica, de modo que as questões políticas – inclusive as questões relativas à comunidade cristã – passam a ser designadas por um vocabulário tipicamente doméstico (econômico, portanto)²². É nesse sentido que se deve compreender a afirmação segundo a qual “o léxico da *ekklésia* paulina é ‘econômico’ e não político; e os cristãos são, nesse sentido, os primeiros homens integralmente ‘econômicos’” (AGAMBEN, 2011, p. 38). Segundo o autor de *O reino e a glória* (2011), a distinção entre *oikos* e *pólis*, que era evidente na antiguidade, começa a desaparecer já no início da idade helenística, e é consumada na idade imperial.

¹⁹ Já a respeito do conceito de *sacer* em *Homo sacer* (2010) Agamben alerta para o fato de que um dos equívocos que marcaram o nosso tempo foi o de ter tomado fenômenos jurídico-políticos por fenômenos genuinamente religiosos (AGAMBEN, 2010, p. 86). Em *O reino e a glória* (2011) um movimento análogo parece estar ocorrendo quando Agamben busca neutralizar certas acepções pretensamente teológicas como primeiras e originárias.

²⁰ Agamben emprega reiterada e sistematicamente o termo italiano *incarico* para se referir a este sentido do termo.

²¹ Esse fundar-se em Deus e a ausência de vontade livre no fundamento da prática são os dois elementos que serão colocados radicalmente em questão com o desenvolvimento da noção de *oikonomia*.

²² Assim, “*doulos* (‘escravo’), *hypérétes*, *diakonos* (‘criado’), *oikonomos* (‘administrador’). O próprio Cristo (ainda que o nome seja sinônimo de soberano escatológico) é definido sempre com o termo que designa o dono do *oikos* (*kyros*, em latim, *dominus*) e nunca com os termos mais diretamente políticos *anax* ou *archón*” (AGAMBEN, 2011, p. 38).

Após mostrar outras ocorrências da noção de *oikonomia* no sentido de tarefa (*incarico*) ou atividade (*attività*) – como nos textos de Inácio de Antioquia e de Justino – ou ainda no sentido propriamente retórico do termo de “disposição da matéria” em Teófilo, Agamben se encarrega de um outro autor – dessa vez, Taciano – cujos escritos *parecem* inaugurar um sentido verdadeiramente teológico de *oikonomia*, tendo em vista a utilidade a que ela se destina, que é a de explicar como se dá a relação entre *logos* e o Pai. Como Agamben irá mostrar, trata-se mais uma vez de uma falsa conclusão, tendo em vista que em Taciano, muito mais do que um sentido teológico, o que há é um *translado* da já existente noção de *oikonomia* no sentido retórico para um contexto teológico. Ainda não há, portanto, um uso especificamente teológico do termo *oikonomia*. Isso pode ser percebido novamente a partir dos usos do termo e sua proximidade com outros termos típicos da tradição retórica estoica. A *oikonomia*, nesse contexto, aparece como “disposição ordenada”, ou ainda “disposição da matéria”, sendo usada inclusive para demarcar a organização do próprio corpo humano²³. O mesmo se dá no texto de Atenágoras: lança-se mão de uma metáfora retórica – ou ainda, de termos intimamente conectados a *oikonomia*, como *diáresis* (ordem) – para significar as articulações pretendidas. No caso de Atenágoras, as articulações vão desde a relação entre Pai, Filho e Espírito Santo²⁴, até a relação entre o Deus criador e artesão e seus anjos e assistentes, *distribuídos* e *ordenados* de modo a assegurarem a ordem do universo. Esse sentido retórico de que os teólogos da época lançaram mão para suas argumentações levam, inclusive, Agamben a afirmar que “a relevância do significado retórico do termo *oikonomia* para a constituição do paradigma trinitário escapou aos modernos historiadores da teologia” (AGAMBEN, 2011, p. 44).

²³ “O conjunto [*systasis*] do corpo consiste de uma só organização [*mias estin oikonomia*] [...] uma parte é olho, outra orelha, outra, certo tipo de cabelo e certa disposição das entranhas [*entos-thión oikonomia*] e certa conjunção de ossos e nervos; e mesmo que cada parte se diferencie da outra, há uma harmonia e uma consonância segundo a disposição funcional [*kat’ oikonomia symphónias estin harmonia*]” (TACIANO, apud AGAMBEN, 2011, p. 43).

²⁴ O espírito santo, terceira pessoa da trindade, só passa a aparecer como tema problemático da trindade de forma sistemática e efetiva no transcurso do século IV, razão pela qual o aspecto cristológico da economia foi privilegiado pelos primeiros padres e também o é por Agamben (AGAMBEN, 2011, p. 58).

Apesar dessa confusão entre sentido (*Sinn*) e extensão da denotação (*Bedeutung*), entre um mero deslocamento de âmbito e a criação de um novo sentido, que no caso de Taciano e de Atenágoras se deu por um traslado, outro traço essencial da *oikonomia* se destaca, a saber, o da “separação sem corte” ou “separação sem cesura”. A partir dessa concepção da *oikonomia*, a qual Agamben chama de retórica, torna-se possível pensar um tipo de separação que não implica um corte, uma quebra com os demais elementos da relação, isto é, como se no interior de uma unidade houvesse um *arranjo topológico* que permitisse que dois diferentes - e, portanto, opostos²⁵ - coabitassem harmonicamente.²⁶ É por isso que Agamben pode concluir que o primeiro esboço da articulação trinitária ocorreu por meio de um paradigma econômico-retórico e, portanto, que “a relevância do significado retórico do termo *oikonomia* para a constituição do paradigma trinitário escapou aos modernos historiadores da teologia” (AGAMBEN, 2011, p. 44).

Como já dito, a leitura que Agamben realiza tem como premissa a cuidadosa demarcação entre uma mera extensão da denotação (*Bedeutung*) do termo *oikonomia*, em contraposição a um efetivo acréscimo de sentido (*Sinn*), isto é, à criação de um novo sentido possível para o termo. Essa advertência linguística é necessária para situar a *oikonomia* em seu verdadeiro contexto problemático, ou seja, para além das contradições exegéticas e divisões que impediram os estudiosos - teólogos, canonistas,

²⁵ Neste sentido, se entende-se por enigma, segundo a definição aristotélica, a ‘conjunção de opostos’, a *oikonomia* mostra-se como um verdadeiro arranjo topológico operacionalizador de enigmas (AGAMBEN, 2010, p. 37).

²⁶ Essa mesma *estrutura* já foi apresentada por Agamben em *Homo sacer* (2010). Na ocasião, no entanto, com respeito à relação entre estado de exceção e estado de direito. Agamben refere-se a duas figuras para ilustrar esse arranjo topológico, a saber, a fita de Moebius e a garrafa de Leyden: “O estado de exceção, logo, não é tanto uma suspensão espaço-temporal quanto uma figura topológica complexa, em que não só a exceção e a regra, mas até mesmo a estado de natureza e o direito, o fora e o dentro transitam um pelo outro. É justamente nesta zona topológica de indistinção, que deveria permanecer oculta aos olhos da justiça, que nós devemos tentar em vez disso fixar o olhar” (AGAMBEN, 2010, p. 43). O mesmo vale para a referência à garrafa de Klein referida por Agamben em *Meios sem fim: notas sobre a política* (2015), cuja nota do tradutor é esclarecedora da estrutura que o autor parece privilegiar em seus estudos: “Garrafa de Klein é uma superfície não orientável, na qual não há distinção entre interno e externo. Ela foi descrita pela primeira vez, em 1882, pelo matemático alemão Félix Klein. A garrafa de Klein é um espaço topológico obtido pela união de duas fitas de Moebius, no entanto, diferente da fita de Moebius, que tem uma superfície e uma borda, a garrafa de Klein não possui borda” (AGAMBEN, 2015, p. 32)

historiadores, filósofos - de apreender a questão em sua máxima problematidade, ao contexto verdadeiramente polêmico (*contesto polemico*)²⁷ de ocorrência do termo. A densificação do termo *oikonomia* – sua transformação em *terminus technicus* da teologia ortodoxa – teve seu início apenas com Irineu de Lyon, mas foi com seu discípulo Hipólito e o contemporâneo Tertuliano que esse processo se consumou. Isso se deve sobretudo à estratégia de inversão do sintagma paulino – de “economia do mistério” para “mistério da economia” – que possibilitou o acréscimo de um verdadeiro novo sentido à palavra, de uma verdadeira densificação do termo. Agamben afirma que “[E]m Paulo, a economia era a atividade desenvolvida para revelar ou realizar o mistério da vontade ou da palavra” (AGAMBEN, 2011, p. 52), ou ainda “uma atividade de realização e de revelação” (AGAMBEN, 2011, p. 65). Com a inversão do sintagma para “mistério da economia” o resultado foi que a economia deixou de simplesmente mencionar uma tarefa (*incarico*) por meio da qual alguém foi fiduciariamente encarregado ou um encargo atribuído por Deus e nele fundamentado a alguém mediante a *pistis*, a confiança. A própria *oikonomia* passou a constituir o centro do sintagma, e, portanto, o mistério deixou de ser o cumprimento ou a revelação do mistério divino, mas a própria práxis divina (*pragmateia*) se tornou o mistério. “Não há uma economia do mistério, ou seja, uma atividade voltada para cumprir e revelar o mistério divino, mas misteriosa é a própria ‘pragmateia’, a própria práxis divina” (AGAMBEN, 2011, p. 53).

Nesse sentido, Agamben mostra os limites dos estudos realizados até então sobre Tertuliano, abrindo a dimensão problemática da *oikonomia* a novas possibilidades interpretativas. O que os estudiosos fizeram foi basicamente projetar sobre o plano do sentido aquela que é simplesmente uma extensão da denotação no âmbito teológico. Mesmo quando

²⁷ Como destacamos já acima, essa ideia de “sentido polêmico” remete ao jurista Carl Schmitt, cuja crítica aos teóricos da política e do direito era justamente a de apreender os fenômenos em sua normalidade, naturalidade, pacificidade. Segundo Schmitt, “palavras como Estado, República, Sociedade, Classe e, mais, Soberania, Estado de Direito, Absolutismo, Ditadura, Planejamento, Estado Neutro ou Total, etc., são incompreensíveis quando não se sabe quem, em concreto, deve ser atingido, combatido, negado ou refutado com tal palavra”. Pode ser dizer que no caso de Agamben a *oikonomia* ganha importância quando enxergada justamente em seu sentido polêmico. Talvez possamos arriscar e dizer inclusive que é apenas a partir desse nível polêmico que um novo sentido pode ser criado; este ao menos parece ser o caso da criação de um sentido propriamente teológico para a *oikonomia* conforme apresentado por Agamben.

conscientes da inversão proposital do sintagma paulino por parte de Tertuliano e Hipólito, os comentadores se resignaram a destacá-la sem, no entanto, extrair devidamente as consequências desse gesto. O ganho do estudo de Agamben, portanto, em relação aos comentadores consagrados do cristianismo nascente, residiria nessa depuração linguística do termo, somado à aposta numa verdadeira quebra de paradigma a partir da inversão do sintagma paulino. Atento a esse momento específico da história do termo *oikonomia*, Agamben pode afirmar que até a ocorrência dessa inversão o que houve em todos os casos apresentados até então foi um deslocamento de sua denotação para o âmbito teológico, e não o descobrimento ou a criação de um sentido propriamente teológico. Somente após um longo processo de *tecnicização* (*tecnicizzazione*) do termo – iniciado com Irineu e, consumado por Hipólito e Tertuliano com a inversão do sintagma paulino –, isto é, após um reiterado *uso estratégico*²⁸ da *oikonomia* no âmbito das disputas teológicas, é que ela começou a contar com um novo sentido²⁹ (AGAMBEN, 2011, p. 35). Somente numa época

²⁸ Esse uso estratégico – que assim chamamos numa analogia infiel à metodologia foucaultiana - diz respeito ao uso que é feito de um termo para combater um argumento que nesse mesmo termo se fundamenta. É nesse sentido que as controvérsias teóricas do cristianismo primitivo vão sendo mapeadas por Agamben: com a gnose, o monarquismo, o arianismo, o monotelismo, e assim por diante. Seu objetivo é o de restituir o signo linguístico ao verdadeiro contexto polêmico em que ele aparece. O que Agamben parece enxergar em Irineu é a criação de uma *técnica de redefinição conceitual*, baseada sobretudo na inversão sintagmática. Nesse sentido, Agamben comenta que Irineu inverteu a expressão paulina “economia do pleroma” por “cumprir, realizar a economia” a fim de inviabilizar a interpretação gnóstica que fazia da expressão paulina um princípio de processão infinita das hipóteses. Hipólito e Tertuliano também recorreram a essa estratégia, invertendo outros sintagmas paulinos, como “economia do mistério” para “mistério da economia” ou para, no caso de Tertuliano, “*oikonomia sacramentum*”. É justamente por desconsiderar o uso do termo *oikonomia* em seu contexto histórico polêmico que Gerhard Richter – autor do livro provavelmente mais importante sobre o conceito de *oikonomia* já escrito “*Oikonomia: Der Gebrauch des Wortes Oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert*” – é criticado por Agamben. Segundo o italiano, Richter omitiu o fato de que a tecnicização do termo *oikonomia* na língua e no pensamento dos Padres ocorreu de forma estratégica em contraposição ao uso do termo feito por parte dos gnósticos. Ou seja, o que faltou à investigação de Richter foi a reconstrução do sentido polêmico do termo. Essa perspectiva se torna ainda mais fundamental no caso da *oikonomia*, “conceito que os gnósticos foram talvez os primeiros a elaborar de maneira estratégica” (AGAMBEN, 2011, p. 49).

²⁹ Agamben deixa bem claro que a criação de um novo sentido ao termo *oikonomia* não se deu de forma direta, por meio de uma nova definição. Antes, Hipólito e Tertuliano lançaram mão de “dispositivos inequívocos” para tanto, a saber, a remissão metalinguística do termo – entre aspas e transliterado do grego – e a estratégia de inversão do sintagma paulino. (AGAMBEN, 2011, p. 49-50).

bastante posterior, quando teologia e economia se separam³⁰, é que a *oikonomia* deixa de se referir à organização da vida divina, especializando-se no significado de história da salvação, o que de forma alguma implica o desaparecimento completo e definitivo desse sentido, que parece continuar operando de forma latente. Pelo contrário, Agamben parece afirmar a indissolubilidade e a permanência da unidade funcional do sentido (da esfera semântica), razão que o leva a afirmar que “[o] arcano da divindade e o arcano do governo, a articulação trinitária da vida divina e a história e a salvação da humanidade são, ao mesmo tempo, distintos e inseparáveis” (AGAMBEN, 2011, p. 65).³¹

É por meio da consolidação de um sentido teológico da *oikonomia* que a vida divina teve sua formulação paradigmática formulada. A *oikonomia* serviu como operador estratégico na conciliação da unidade do ser com a trindade do agir divino. “Assim, a primeira articulação do problema trinitário acontece em termos ‘econômicos’, e não metafísico-teológicos” (AGAMBEN, 2011, p. 50) como seria de se esperar segundo uma leitura

³⁰ Segundo Agamben, a fratura entre ser e práxis é ainda terminologicamente ausente em Hipólito (ca. 170 – ca. 236 d.C.), Tertuliano (ca. 160 – ca. 220 d.C.) e Clemente de Alexandria (150-215 d.C), mas está prefigurada pela distinção entre *dynamis* e *oikonomia*. Em Eusébio de Cesareia a mencionada oposição aparecerá plenamente articulada, mas é apenas “a partir dos capadócius, especialmente com Gregório di Nazianzo, [que] a oposição entre teologia e *oikonomia* tecniciza-se a fim de indicar não apenas dois âmbitos distintos (a natureza e a essência de Deus, de um lado, e sua ação salvífica, de outro, o ser e a práxis), mas também dois discursos e duas racionalidades diferentes, cada uma com sua própria conceitualidade e suas próprias características específicas” (AGAMBEN, 2011, p. 75). A distinção entre teologia e *oikonomia* continua ao longo de inúmeras controvérsias teológicas. Agamben destaca a controvérsia do monotelismo, na qual Pirro defende que as distinções feitas na teologia não devem se aplicar à economia, e, de outro lado, Máximo que afirma que o que vale para a teologia vale necessariamente para a economia. A aposta de Agamben vai no sentido da necessária articulação dos âmbitos, de modo que “assim como a dogmática trinitária e a cristologia se formaram juntas e não podem de modo algum ser divididas, assim também a teologia e a economia não pode ser separadas” (AGAMBEN, 2011, p. 78).

³¹ Num sentido muito semelhante, Carl Schmitt pensava que a linguagem é capaz de carregar consigo os antagonismos políticos essenciais nos quais os termos foram estratégicos nas disputas. “Entretanto, o fato de que na referência a um antagonismo concreto encontra-se a essência das relações políticas é expressado pelo uso corrente da linguagem. Mesmo lá onde se perdeu completamente a consciência do ‘caso de guerra’” (SCHMITT, 1992, p. 56). Além disso, Agamben deve ter em mente um ensinamento nietzschiano da segunda dissertação da *Genealogia da Moral* (2009) segundo o qual num determinado momento um termo pode já não mais apresentar um único sentido, mas uma síntese de ‘sentidos’, de modo que “todos os conceitos em que um processo inteiro se condensa semioticamente se subtraem à definição; definível é apenas aquilo que não tem história” (NIETZSCHE, 2009, p. 63).

tradicional com a qual estamos acostumados. Da mesma forma que para Irineu a *oikonomia* serviu como termo estratégico no combate à gnose - sobretudo no que diz respeito à multiplicação das hipóstases e a consequente ameaça de reintrodução do politeísmo - a *oikonomia* serviu à Hipólito e à Tertuliano no combate ao chamado monarquismo - uma espécie de escola que defendia um rigoroso monoteísmo e que chegava a negar a própria realidade de Cristo como proclamado pelas Escrituras (AGAMBEN, 2011, p. 51). Numa conjunção de concepções estoicas e patrísticas a *oikonomia* passou a designar uma espécie de articulação econômica (também chamada de administrativo-gerencial ou ainda pragmático-retórica), em oposição a uma separação substancial. Isso a revelou como um artifício estratégico na formulação da trindade, pois, distinguindo e articulando ontologia e práxis, a realidade do único ser divino pode ser perfeitamente articulada à sua trina práxis divina. (AGAMBEN, 2011, p. 55). Nesse sentido, afirma Agamben: “É decisivo, porém, que a articulação trinitária seja concebida aqui como funcional a uma atividade de governo doméstico, na qual se resolve integralmente, sem implicar uma cisão no plano do ser” (AGAMBEN, 2011, p. 57).

3. CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho pretendemos ter esclarecido algumas das questões que impulsionaram a investigação que compõe *O reino e a glória* (2011) de Agamben, sobretudo a complexidade do estatuto da *oikonomia* nas reflexões do filósofo. Como pretendemos demonstrar, a *oikonomia*, diferentemente do que Agamben deixa transparecer claramente em *O que é um dispositivo?* (2009), não seria um conceito ligado exclusivamente à noção de dispositivo, mas, conforme o desenvolvimento da própria história semântica do termo, estaria também conectada ao conceito de máquina, na medida em que a *oikonomia* estabelece uma relação de funcionalidade e articulação entre termos opostos, e, no entanto, complementares. A *oikonomia*, é o que indica nosso estudo, aparece em Agamben ao mesmo tempo como um evento histórico, no sentido de sua importância para o pensamento cristão nascente, mas também, numa espécie de metanarrativa do conceito, como o elemento que torna possível relações em “divergente acordo”, ou ainda, “antinômicas, porém funcionalmente conexas”.

Ao longo de sua genealogia teológica, Agamben multiplica as polaridades em jogo: ontologia e práxis, reino e governo, transcendência e imanência, vontade geral e vontade particular, poder legislativo e poder executivo, *ordenatio* e *executio*, providência e destino. Isso nos leva a pensar que talvez a *oikonomia* seja ela mesma um paradigma, o paradigma da articulação, o paradigma que coloca elementos opostos em uma inteligibilidade co-dependente, um paradigma, por fim, que torna a própria noção de máquina possível.

Vários aspectos interessantes, tanto da teoria de Agamben quanto de sua metodologia, puderam vir à tona com a reflexão sobre a *oikonomia*. Um dos pontos mais interessantes do pensamento do italiano diz respeito à sua investigação paradigmática, que visa os fenômenos de um ponto de vista privilegiado, que permite estabelecer relações – muitas vezes ousadas e inéditas – entre fenômenos que aparentemente não se comunicam, isto é, fenômenos que apenas em sua visada paradigmática deixam transparecer seus graus de parentesco. Além disso, com a reflexão sobre a história semântica do termo *oikonomia*, pudemos ter um acesso prático à perspicácia linguística de Agamben, para quem “não há filosofia sem filologia” (AGAMBEN, 2014, p. 10), de modo que a filosofia agambeniana passa pela paciência do conceito, que expressa tanto o seu amor pela palavra quanto pela verdade. Por fim, a investigação aqui feita invoca o debate de Agamben com a história do pensamento cristão, sem o qual um verdadeiro confronto com a metafísica jamais será possível, bem como a superação da questão metafísica por excelência que, conforme propõe Heidegger, corresponde à técnica, ou, nos termos de Agamben, à “*oikonomia*, ou melhor, [a]o dispositivo teológico de governo do mundo” (AGAMBEN, 2011, p. 274).

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução Henrique Burigo. 2.ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

_____. *Categorias italianas. Estudos de poética e literatura*. Trad. Carlos Eduardo Schmidt Capela e Vinícius Nicastro Honesko. Florianópolis: UFSC, 2014.

_____. *Estado de exceção*. Tradução de Iraci D. Poletti, São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução Vinícius Nicastro Honisko. Santa Catarina: Argos, 2009.

_____. *O Reino e a Glória: uma arqueologia teológica da economia e do governo*. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. AGAMBEN, G. *Signatura rerum : sur la méthode*. Paris : Vrin, 2008.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. 7. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

BOLTON, R. K. La máquina gubernamental. Soberanía y Gobierno en el pensamiento de Giorgio Agamben. In. *Res Publica: Revista de Filosofía Política*, 28, 2012, p. 159-193, p. 174.

CHIGNOLA, S. *Sobre o dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze*. Cadernos IHU ideias, ano 12, nº 214, vol. 12, 2014.

D'ALÈS, A. Le mot OIKONOMIA dans la langue théologique de Saint Irénée. In: *Revue des Études Grecques*, tome 32, fascicule 146-150, 1919. pp. 1-9;

DELEUZE, G. ¿Que és un dispositivo? In: *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1999, pp. 155-161.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité : la volonté de savoir*. Paris : Gallimard, 1976.

MARKUS, R. A. Trinitarian theology and the economy. *The Journal of Theological Studies*, New Series, Vol. 9, No. 1 (April 1958), pp. 89-102.

MONOD, J-C. *La querelle de la sécularisation: de Hegel à Blumemberg*, Paris : Vrin, 2002.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PRÓSPERI, G. O. La máquina elíptica de Giorgio Agamben. In. *Profanações*, Ano 2, n. 2, p. 62-83, jul./dez. 2015.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Tradução de Alvaro L. M. Valls, Petrópoles: Editora Vozes, 1992.

_____. *Théologie politique*. Trad. Jean-Louis Schlegel. Éditions Gallimard, 1988.

TAUBES, J. Carl Schmitt, un penseur apocalyptique de la contre-révolution. In. *La théologie politique de Paul : Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*. Paris : Seuil, 1999, p. 153-170.

Aphorísmenos: a origem política da segregação messiânica entre povos segundo Giorgio Agamben

Glauber Holanda Cavalcante
(UFC)

INTRODUÇÃO

O pensamento fundamentalmente ocidental possui textos que marcam a Tradição como cicatrizes silenciosas oriundas de um profundo açoite. À grosso modo, o discurso escrito por Paulo de Tarso, denominado ΠΡΟΣ ΡΩΜΑΙΟΥΣ ΕΠΙΣΤΟΛΗ, possui um características caráter inegavelmente messiânicas, muito embora, com a passagem de dois milênios de sua tradução, coincidentemente mesmo período da história das Igrejas cristãs, as *Cartas* encontram-se dissociadas de sua marca peculiar: o messianismo, ou ainda, o próprio temos “messias”.

Mesmo que, por ventura, não se trate de uma conspiração proposital da própria Igreja efetivar uma neutralidade do messianismo, tanto na Igreja quanto na Sinagoga houveram tendências *antimessiânicas*, em períodos e formas diversas. Algumas razões mais fundamentais se fazem presentes, visto que uma sociedade que visa se apresentar como instituição se depara aí com um problema paradoxal.

Em tempos de calamidade, de barbárie como marcha fúnebre rumo à catástrofe, de vigor sintomático de um sistema imperialista global, de capitalismo totalitarista e na qual uma sociedade soterra a si mesma sob escombros e entulhos de uma profunda crise, não só cultural, como também de valores, a ponto de que uma certa proximidade do Messias pode vir a ser uma condição desconfortável para esse sujeito inserido.

É a partir dessa aporia que o filósofo Giorgio Agamben (1942-Vive) publicou um livro, no ano 2000 (d.C), intitulado *Il Tempo che Resta* (O Tempo que Resta). As ideias são debatidas pelo viés de uma constante permanente, ou seja, a escolha do estilo visa ilustrar esse caráter. Como se trata de comentários, *ad litteram*, as linhas nos levam a desbravar o sentido do sintagma inicial da carta paulina à cidade de Roma.

Diante desse cenário inicial do texto de Agamben, então, podemos assimilar o Comentário à Carta Aos Romanos (2000) como uma busca filológica acerca do princípio desta carta, da base sólida que o fundamenta, na qual o autor reconhece nela (carta) o *telos* (finalidade) do texto messiânico à civilização ocidental.

Desta forma, o objetivo de analisar o sentido do “tempo restante” como “único tempo real” é o que impulsiona o autor italiano sobre esta dimensão messiânica. A vista de Agamben é o prisma para atingirmos uma verdadeira compreensão, ou algo de mais próximo a isso, zarpando sobre um debruçar-se necessário sobre os dez primeiros conceitos do preâmbulo. São neles (nos conceitos) que encontraremos a clareza necessária para compreensão do *restante* do texto.

De fato, esta pesquisa possui duas vias que se entrelaçam: por um lado seguir uma linha de raciocínio que analisa e orienta o discurso de Giorgio Agamben, mais precisamente na Terza Giornata (Terceira Jornada), na qual o autor arqueologiza o conceito ἀφορισμένος; e por outro, tende a amplificar a relevância do pensamento do autor italiano, visto que até o ano de 2016 não havia ainda tradução desta obra para o português (agora facilmente encontrado em qualquer livraria do mercado). Esta pesquisa foi finalizada um ano antes, em 2015.

De fato, essas duas vias alimentavam o fio condutor, a ponto de se tornarem uma só. O que trazia no corpo do texto era um turbilhão de categorias italianas, comparadas à traduções francesas e espanholas. Agora, atualizada com algumas citações da tradução feita por Davi Pessoa e Cláudio Oliveira, esta pesquisa ora se homogeniza com o vocabulário apertuguesado, ora se confronta com esse movimento.

A TERZA GIORNATA E OS APHORISMENOS DE PAULO

Il Tempo Che Resta (2000) é um livro que reuni alguns seminários e diálogos ministrados por Agamben. O livro é dividido em seis capítulos, que o autor carinhosamente chama de *Giornata* (Jornada), e um pequeno tomo denominado *Limiar ou Tornada*. O objetivo central desta pesquisa é trabalhar a categoria grega ἀφορισμένος utilizada por Paulo de Tarso em seu anúncio messiânico.

É neste sentido que esta pesquisa se lança sobre à Terza Giornata (Terceira Jornada), por se tratar do capítulo que mais especificamente trata este termo proveniente da Carta aos Romanos. De fato, é nesta epis-

tola, direcionada à única comunidade que não fora fundada por Paulo de Tarso, que o ἀφορισμένος se dá, como um *separado*, ou ainda *segregado*.

Vejamos a oração completa, as dez palavras preambulares da Carta aos Romanos: Παῦλος, δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ, κλητὸς ἀπόστολος, ἀφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον Θεοῦ (PAULOS DOULOS CHRISTOU IESOU, KLETOS APOSTOLOS APHORISMENOS, EIS EUAGGELION THEO¹). O sétimo termo é exatamente o que interessa a esta pesquisa. Se Paulo utiliza esta categoria, por quê, então, na *Vulgata Editio*² (tradução latina utilizada pela Igreja durante séculos), Jerônimo traduzira este passo como: *Paulus servus Jesu Christi, vocatus apostolus, segregatus in evangelium Dei*³?

Em outras palavras: esta adaptação, convencionada pelo poder do hábito, seria suficiente para responder a uma pesquisa com rigor e critério pela sabedoria da Filosofia, a partir do conhecimento científico da Filologia? Ou ainda, não haveria certa Teologia Política na opção do apóstolo do universalismo acerca do conceito ἀφορισμένος?

Estes questionamentos nortearão o fio condutor desta pesquisa. Para tanto, é fato que ainda na Primeira Jornada, Agamben chega a discordar desta adaptação convencionada pelo poder do costume. Contudo, é na Terceira Jornada que, o autor, não só chega a aceita-la como também, chega a desenvolvê-la em sentido lógico, como em sentido genealógico.

De forma metódica, o autor debruça-se sobre o conceito em si, partindo de suas características históricas enquanto tal, porém sem deixar de lado a perspectiva filosófica e sua relação com uma rede de conceitos que auxiliam na compreensão e no alcance da pesquisa.

Diante do exposto, voltamos o fio condutor às dez palavras preambulares que trouxemos em grego (original) e a transposição para latim. Já no que tange a modernidade, Agamben nos sugere que traduzamos o passo, desta forma: *Paulo chamado como escravo de Jesus Messias, separado como apóstolo por anúncio de Deus*⁴.

Entretanto, o autor chama atenção para esta aparência, como também para a necessidade de superá-la, dado a constatação da perda de seu sentido de princípio. Em outros termos, esta aparência já não abrange mais o sentido messiânico fundamentalmente contido nas cartas paulinas.

¹ AGAMBEN, 2000, p. 169.

² Conhecida também como *Vulgata Lectio* ou *Vulgata Versio*. Provavelmente escrita entre o fim do séc. IV e início do sec. V. Livro base da tradição ocidental, foi traduzida do grego para o latim a pedido do bispo Damásio I.

³ *Ibid.* p.18.

⁴ AGAMBEN, 2000, p. 19.

Muito embora a Carta aos Romanos seja o principal discurso de Paulo de tarso, há trechos de outras epístolas que remetem ao tema desta pesquisa. No qual acabam por munir a análise a partir de comparações ou complementações. Como acontece, em Efésios (2, 14): αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὰ ἀμφοτέρωθεν ἐν καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας [...]

Textualmente, segundo Agamben, quando Paulo de Tarso escreve, τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ (to mesótoichon tou phragmou), esta passagem nos remete à dimensão na qual o messias teria criado em si mesmo, de forma universal (católico), um novo julgamento sobre o homem no qual dois povos se tornariam um só.

Logo, no âmbito filosófico, cabe a esta pesquisa questionar se ao eliminar à *muralha da separação*, Paulo de Tarso teria posto fim a concepção antropológica que vigorava em seu tempo (hebraica)? E mais, a *união messiânica entre os povos* dependeria diretamente deste paradigma acerca da separação geral entre os homens (hebreus e não-hebreus)? Teria o Messias estabelecido um novo homem?

Com esses questionamentos em pauta, nos dirigimos ao próximo tópico desta pesquisa que trata especificamente da relação entre o conceito grego ἀφορισμένος e o conceito moderno *separado*.

APHORISMENOS E O SENTIDO DE SEGREGADO

Logo nas primeiras linhas da Terceira Jornada, Agamben define ἀφορισμένος como [...] *participio passado de aforizo, (o que) significa separato* (em italiano), *segregatus* (em latim). Ora, sendo este o sentido empregado pelo autor, de tratar o conceito (aphorismenos) a partir de um exercício crítico, filosófico, de forma que põe em cheque a própria verdade do anúncio messiânico.

No tópico anterior vimos uma passagem de Efésios que continha a categoria central desta pesquisa. Por este modo, recorramos ao discurso do apóstolo em Galáatas (1, 15), no qual consta o passo emblemático do anúncio messiânico, visto que trata da ἀφορίσας με, ou seja separação (seleção) de Paulo de Tarso por intermédio do καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ (chamou através da graça de Deus).

Esta acepção confere com a de Agamben, visto que ele traduz este passo como “*Colui che avendomi separato* (aphorísas) *nel seno de mia madre e avendome chiamato per la sua grazia* (...)”. Nesse ponto, entra o ques-

tionamento do filósofo italiano, se o pai do universalismo teria definido a si próprio como *separado, escolhido, destacado ou fendido*.

De fato, uma categoria grega se abre para um vasto leque léxico na modernidade. Seria, então, esta a primeira concepção de ἀφορισμένος para o apóstolo? Logo, seria aquela (concepção) na qual Paulo de Tarso caracteriza a si próprio pelo prisma da diferença que segrega o hebreu do não-hebreu? Poderia um homem doutrinar outros partindo de um princípio dualista no qual o telos dele seja segregar universalmente o homem como categoria e enquanto povo?

O fio condutor nos induz a analisarmos não apenas o discurso, em *separado*, mas também a questão estética que trata da intensidade que esta expressão traz consigo, posto que segundo Agamben, é ela própria (a expressão) que põe em cena *um ponto crucial no fundamento judaico*⁵: a verdade do anúncio messiânico.

Apesar de não termos aprofundado a questão do homem segregado em duas espécies (hebreu e não-hebreu), já pincelamos isso no tópico anterior. De certa forma, essa caracterização tipificadora remete-nos à outra passagem bíblica consonante com o que expomos anteriormente, um texto apócrifo (oculto), intitulado Carta de Aristéia, escrita a Filócrates (Aristeia, 105): *O nosso legislador (...) nos cercou com paliçadas ininterruptas e com muros de ferro para evitar que nos misturássemos de qualquer modo com os outros povos [ethné]*.

Segundo Agamben, a clareza necessária da definição do homem hebreu como um legislador, no qual possui o ato de gerar leis, e visto como uma cerca que visa evitar a mescla com os “menores”, com outros povos, ou seja, à nível de ethné⁶.

Ao tratarmos da Carta de Aristéia, traçamos um cenário da tradição hebraica que permanece nos textos de Paulo de Tarso. Para tanto, analisemos um passo legitimamente paulino, O Perigo da Hipocrisia: nesse passo o apóstolo haveria criticado publicamente, de forma rígida, Pedro, seu companheiro de apostolado, quando se encontraram em Antioquia.

Textualmente, em Gálatas (2, 12): πρὸ τοῦ γὰρ ἔλθεῖν τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθηεν· ὅτε δὲ ἦλθον, ὑπέστειλε καὶ ἀφώριζεν ἑαυτὸν, φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς. Há aqui, Ἰακώβου (Jacob), para nós

⁵ AGAMBEN, 2000, p. 19.

⁶ Agamben: *il nostro legislatore (...) ci ha cinti di palizzate ininteriorrette e di mura di ferro per evitare che ci mescolassimo in alcunché agli altri popoli (ethné)*. (Aristeas, 139).

Tiago, como representante da subtração e separação entre hebreus e *não-hebreus*. Em outros termos, temos aqui o dois seres distintos, porém a nível de universalidade deveriam ser apenas um, visto que todos somos homens.

Ainda na mesma carta (2, 14), Paulo questiona Pedro sobre sua conduta. Neste ponto, o que parece um equívoco apenas no campo da Teologia, ao nosso ver, se abre para o campo da Filosofia, ou ainda no campo da Ética e da Política. Este passo é lapidar visto que trata da ação humana universal, e da ação humana universal em comunidade. Logo, um *hebreu* é um *hebreu* e um *não-hebreu* é um *pagão*. Como então é possível essa divisão do homem universal?

Agamben traduziu esse passo como [...] *Se tu che sei ebreo vivi come i non-Ebrei e non come gli Ebrei* (ethnikos kai ouchi Ioudaikos), ou seja, para nós, questionamos *como pode forçar um não-hebreu a viver como um hebreu?*

Ora, a verdade do anúncio messiânico não significa o ato de separar a si como homem, *verità dell'annuncio messianico* (ten aletheian tou euaggelíou), visto que a indelicada situação em que Paulo entreviu sobre nessa ação de Pedro perante tantas pessoas, nos faz entende-la como uma questão de *dever*.

Por hora, adotaremos a indicação de Agamben, diante do fato de um povo escolhido, munido de ferramentas sobrenaturais, que tem por fim forçar os *não-hebreus* a viverem como *Iodaízein* (judeus). De fato, podemos buscar material em outras passagens que venham a ilustrar esta *segregação messiânica* como critério universal do homem, a díade hebreus e não-hebreus.

CATTOLICA E O PRETENSO UNIVERSALISMO

O objeto desta pesquisa é o sentido exato do termo *aphorismenos no discurso messiânico paulino e sua característica de segregação*. Já no que tange o filósofo italiano tem por objetivo o sentido mais amplo, ou seja, o *problema fundamental do anúncio messiânico*⁷: o universalismo.

Aos olhos de Agamben, trata-se aqui, de um *pretensão universalismo* defendido por Paulo de Tarso, visto que a vocação da comunidade messiânica é exatamente esta: *cattolica* (católica), ou ainda, universal.

Para tanto, o fio condutor desta pesquisa leva-nos agora a questionar, em caráter analítico, acerca não só do sentido concernente à auto-

⁷ AGAMBEN, 2000, p.62.

biografia de Paulo contida em suas cartas, como também no que trata da relevância da segregação universal do homem e dos povos no ocidente.

Na Terceira Jornada, o autor sugere que *a autobiografia de Paulo está diretamente ligada ao texto messiânico*⁸, não apenas de modo direto, como podemos constatar nos *excursus* da Carta aos Gálatas, e concomitantemente ao que concerne às alusões necessárias para uma maior compreensão e clareza, visto que o termo *aphorismenos* possui um caráter obscuro, logo, não-claro.

Segundo Agamben, quando Paulo define-se como *segregatus*, este é o momento oportuno para trazer à tona o seu passado como elemento constituinte do discurso, a ponto de evocar um tempo distinto, que não seja o presente, mas sim o tempo que ainda ferve em sua memória particular. Em Gálatas (1, 13), Paulo de Tarso afirma que era um perseguidor violento da Igreja, sem medir esforços para exterminá-la.

Gálatas (1, 13) sinaliza os pontos pertinentes às pretensões desta pesquisa, posto que transita pelo método do próprio autor. Trata-se aqui de uma análise crítica com rigor ontogenealógico sobre o termo *aphorismenos*.

Isto posto, se faz necessário remetermos à pesquisa em direção à compreensão a origem do termo grego *fariseu* como uma tradução do termo hebraico *parus*, ou *peris* do aramaico⁹. De fato, o leitor precisa ter como norte o fato do elemento grego *pharisaíos* provir de outro idioma, ou seja, o idioma aramaico. Agamben tem por fim a clareza da existência de uma carga cultural impregnada no conceito.

Não por acaso, Agamben aponta para o fato de que quando Paulo fala sobre si mesmo, não trata-se apenas de uma fala acerca de um homem em particular. Ao contrário, o homem em si, enquanto categoria universal, reivindica para si o respeito proveniente de sua tradição judaica, fruto da classe social e política na qual faz parte: “circoncisos” (hebreus) separadamente dos “prepúcios” (não-hebreus).

Na Carta aos Filipenses, Agamben sugere que Paulo de Tarso deixa transparecer que o apóstolo utiliza a classe social para sua própria identificação, em sentido de que a sua identidade como fariseu assinala a própria lei política, como determina neste *katá nomon Pharisaíos* (quanto à lei, Fariseu). Vamos analisar de forma mais exaustiva esta categoria grega tão

⁸ AGAMBEN, 2000, p. 62.

⁹ Ibid. p. 62.

simbólica no anúncio messiânico e seu reflexo de segregação entre povos.

2. Φαρισαῖος E O IDEAL FARISÁICO

No primeiro tópico, pudemos destacar que Paulo era um Φαρισαῖος (fariseu), adjetivação esta que abre o conceito grego para um leque de dimensões, como à política, à social e à jurídica do homem universalmente segregado. Contudo, porquê isso se dá no texto messiânico? O que significa, então, esse reflexo de ser fariseu em sentido político nas *cartas*?

O viés político do anúncio messiânico, para Agamben, passa pelo trato da ciência filológica, sem perder de vista o critério filosófico e arqueogenalógico do termo *aphorismenos*. De fato, Agamben vê nesse texto *a representação capital do anúncio messiânico, em consonância com os interesses e preconceitos característicos da facção farisaica, que legisla a cidade e doutrina os cidadãos, hebreus ou não-hebreus*. Portanto, um fariseu significa ser um segregado, logo, Paulo é um separado¹⁰.

Vejamos, estas palavras de Agamben sobre o tema:

eles são a origem desta seita – ou melhor, deste movimento hebraico –, que os historiadores fazem, as vezes, rastrear *hasidim* (os piedosos?) da época *macabea*, é certo que os fariseus são dos *separatti*, que por distinguirem-se da massa, obrigam-se a observar estritamente as regras da pureza sacerdotal [...]¹¹.

De acordo com essa citação, o autor destaca a dimensão segregaria, ou divisória, ou ainda separatista, na qual um “fariseu” visa não somente afirmá-la e aplicá-la perante os gentios, ao mesmo tempo que almeja mormente distinguir-se dos *am-hares* (povo da terra).

Segundo Agamben, os *am-hares*, são *agricultores ignorantes que não observem a lei*¹². O filósofo italiano alerta-nos que a sociedade hebraica é, dominada e legislada por fariseus, marcada pela característica fundamental da segregação, da separação, visto que de um lado estão os *am-hares*, e do outro os guardiões denominados como *parus* (fariseu).

Tragamos um recorte histórico, mais aproximadamente ao fim do séc. I a. C, no qual os fariseus fundaram uma classe dominante na Pales-

¹⁰ AGAMBEN, 2000, p. 62.

¹¹ Ibid. p. 48.

¹² Ver a fábula kafkiana intitulada O Agricultor, como aquele que está *davanti ala legge* (a frente da lei, ou fora da lei). Agamben diz que esta fábula pode ser vista por este viés da separação.

tina. Nesse cenário de dominação, Paulo de Tarso manifestou seu *κατὰ νόμον Φαρισαῖος* (quanto à lei, fariseu):

(...) quanto à lei, fariseu, é por esse *ideal farisaico* que constituíram um ordenamento *nomístico* integral da vida de seus adeptos. Mas o que distingue os fariseus em relação às outras correntes do judaísmo, era que a lei, para eles, não era apenas a *Torah* oral, a tradição é concebida como uma *parete divisoris* ou uma *siepe* em torno à *Torah* que deve protegê-la de todo contato impuro¹³.

Ao definir *ἀφορισμένος* como um separado, ou segregado, Paulo de Tarso assina sua separação de um tempo. É nesse ponto que recorreremos à interpretação de Agamben, na qual o apóstolo assinala o pano de fundo messiânico, farisaico, à nível visível de sua segregação política e teológica como homem, como povo.

Paulo não só retoma-a (a separação), como também a nega em nome de outra divisão, desta vez não apenas seguindo o *nomos* (lei normativa), mas sim a partir do *eis euaggélion théou*, ou seja, do anúncio messiânico divino.

2.1 DIVISÃO DA DIVISÃO

No tópico anterior, abordamos uma *outra divisão*, além daquela primeira entre *hebreus* e *não-hebreus*. É partindo desta orientação, que lemos o texto messiânico. De acordo com o fio condutor, em um dado primeiro momento havíamos traduzido o sintagma *il muro della separazione*, como *o muro da separação*, mas que literalmente, segundo Agamben pode valer como *il muro divisório della siepe*, o que para nós ficaria como *o muro divisório do tapume*¹⁴.

Chegamos a um ponto na qual a primeira divisão já não mais no responde Às indagações que surgiram no desenrolar da pesquisa. Para Agamben trata-se, aqui, de uma clara divisão da divisão, ou ainda uma alusão à *parete divisória* (parede divisória) e a *siepe* (tapume ou cerca) identificada em torno a *Torá* que constituía o ideal dos fariseus¹⁵.

¹³ AGAMBEN, 2000, p. 63.

¹⁴ AGAMBEN, 2000, p. 63.

¹⁵ Ibid. p. 63.

Segundo o filósofo italiano Agamben, o anúncio messiânico profere o muro dos *aphorismenos* a fim de derrubar aquele que o fariseu de um tempo mantinha em torno à *Torah*, sob o objetivo ferrenho de protegê-la dos *am-hares*, dos *goijim*, os não-hebreus.

A “separação do parus” que vem a ser ἀφορισμένος nos demonstra que o aforisma-messiânico possui estrutura demasiado complexa. Porém, para atingir esse objetivo é aceitável práticas desonestas de manipulação da crítica sob a finalidade na qual os adeptos possam fixar suas bases? De outra forma, se quisermos captar corretamente o sentido do ἀφορισμένος como a separação de povos e do homem universal de Paulo de Tarso.

Ao ver de Agamben, o fato de toda a relação de Paulo de Tarso com a lei (nomos), em fatos, ocupa uma posição decisiva em seu texto, portanto, no anúncio messiânico como marca original da segregação de povos no ocidente.

Essa relação passa pontualmente por uma série de divisões, como já vimos em tópicos anteriores, entre as quais, vamos nos debruçar sobre a oposição *sarx* (carne) e *pneuma* (sopro).

Diante desta nova polarização, qual o sentido e a função estratégica dessa divisão para Paulo de Tarso, no que tange o movimento contra as divisões nomísticas?

O anúncio messiânico paulino principia por contestar o fato de que o *nomos* (lei normativa) opera a partir da instituição de ἀφορισμένος, ou seja, separações, divisões e segregações. Deste modo, o que para os judeus se tratava da *Torá Hebraica*, após repaginação paulina passa a ser designada pelo termo grego *nomos* (e seu significado etimológico), ou seja, a lei em geral, proveniente de *nemó*, ou seja, do italiano: *dividere*, *attribuire delle parti* (dividir, atribuir às partes).

No que tange à esfera social, política e ética do anúncio, vejamos uma passagem cristalizada, na qual Paulo de Tarso escreve sobre a *vocação*, em Coríntios, mais precisamente em, 7, 17, passagem esta que trata de um certo determinismo (chamado) de condição social, fundamentado a partir de um critério de segregação divino, no qual o ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ Κύριος marca uma condição universal diferenciada entre os homens e os povos, graças ao ὁ Κύριος (O Senhor).

É esta a ordem constituinte de todas às igrejas. Quando Paulo de Tarso disse *hos emérisen ho kýrios*, por sua vez, Agamben interpreta *come il Signore ha compartito, attribuito in sorte*, ou seja, o italiano aponta que há referência às diversas condições em que os homens encontram-se

separados, divididos e segregados por motivos de acaso, sorte, ou ainda algo sobrenatural.

Desta forma, ainda no primeiro tópico desta pesquisa vimos que em Efésios (2, 14), o *muro della separazione* abolido pelo messias, agora coincide com o *nomos ton entolón*, a *legge dei comandante*, ou seja, a lei do comandante, que segundo Agamben é responsável pela divisão *prepuzio* e *circuncisione* entre os homens¹⁶.

O POVO DIVIDIDO E A DIVISÃO INCESSANTE

Vimos no tópico anterior que, a partir do anúncio messiânico paulino, não somente o homem encontra-se dividido e separado universalmente, mas também o fato de que o seu coletivo político (do homem), por sua vez, encontra-se segregado. Nas palavras de Paulo de Tarso, é clara a separação (segregação) entre *Ioudaíoi* e *ethné*. Dito isso, podemos seguir o fio condutor para concluirmos algo sólido, de fato o princípio da lei é a segregação (separação).

Segundo Agamben, a divisão fundamental da lei hebraica é esta entre *hebreus* e *não-hebreus*, como já havíamos pincelado em tópicos anteriores. Contudo, Agamben põe em cena o fato de que na Bíblia, o conceito *povo* tem por característica a divisão bipolar entre *am* e *goj* (pl. *gojim*). Ainda segundo o filósofo italiano, *Am é Israel, o povo eleito, com o qual jahvé estabeleceu uma berit, um pacto; gojim são os outros povos*¹⁷.

Os Setenta, ao traduzirem *am* como *laos* e *gojim* como *ethné*, deram início à um capítulo fundamental na história semântica do termo *povo*, dada a pertinência do uso moderno do adjetivo *étnico* em sentido de *conflitos étnicos*¹⁸.

PRINCÍPIO DA DIVISÃO INCESSANTE

Entretanto, cabe a esta pesquisa indagar as razões que induziram os Setenta a não utilização de outro termo grego para *povo* como no caso tão prestigiado em nossa tradição filosófica-política: *démos*. Por isso, Agamben vê com clareza o fato de o termo *povo* ter como característica

¹⁶ Ver Agamben, *Il Tempo che Resta*, p.50.

¹⁷ AGAMBEN, 2000, p. 50.

¹⁸ *Ibid*, p. 64.

fundamental estar sempre dividido, dado que isto se deu através de uma falha teológico-política de origem.

Portanto, se o todo do *am* chama-se Israel, porque são possíveis diversas denominações? Agamben, em seu seminário, enumera algumas dessas referências, como no caso do termo *jehudi* (gr. loudaíos), que indica originariamente os habitantes naturais do reino de Judá, porém, isto estende-se progressivamente a todos os membros do *am*, sobretudo quando falam os não-hebreus.

Há também o termo *ibri* (gr. Hebraíos) que, a princípio, possui conotação jurídica, mas que na literatura rabínica designa em particular o hebraico enquanto língua santa (lason hakodes), para assim estender-se a todos os três termos: *Israel*, *Hebraíos* e *loudaíos*. Podemos dizer que o mesmo nome divida-se, que a lei, que constituía Israel como *am*, segundo Agamben, é o princípio de uma divisão incessante¹⁹.

HEBREUS E NÃO HEBREUS

Como já vimos anteriormente, a divisão nomística fundamental é aquela, entre hebreus e não-hebreus, expressa por Paulo de Tarso de forma cruel, nas antíteses *circuncisão/prepúcio*. É fato que ele recebe da tradição profética as alegações para poderem proferir e dirigir sua mensagem a todos os povos.

Se recorrermos à Isaías (49, 6), a própria fala divina exclama a insuficiência de se tornar escravo de Deus com objetivo *tão pequeno* como reerguer as tribos de Jacó, ou ainda para trazer de volta os sobreviventes de Israel. A condição de escravo do Senhor tem seu objetivo lato no que tange o lançamento da luz do messias para outras nações, ou seja, outros povos, ou ainda aos "confins da terra"

Em outras palavras, o *schiaivo del signore* anunciado pelo profeta é, por um lado definido como uma aliança para Israel (*berit am*), mas por outro os *or gojim*, é simplesmente visto como uma *luz* para os não-hebreus. É possível encontramos, em Paulo, vinte e três vezes, o vocábulo *ethné*, neste sentido de oposição.

A mesma via opositiva é expressa nas *cartas* com os termos *Ioudaíos/Hellen* (os não-hebreus com os quais Paulo relacionara que eram gregos, ou as pessoas grecofônicas). Contudo, Agamben entende que Pau-

¹⁹ Ibid, p. 50.

lo de Tarso denomina *ethné*, de forma genérica, a todos os membros da comunidade messiânica que não eram de origem hebraica.

Como acontece em Romanos (11, 13), o apóstolo se dirige aos *éthnesin* (pagãos), com mandato sobre os *éthnesin* (pagãos), no qual honraria sua posição despertando inveja e ciúmes do que pertencem à sua, eu honro o meu mistério para ver se provoço o ciúmes dos que pertencem à sua *raça*, a fim de que possa salvar somente alguns dos judeus, ou seja, nem todos.

Se em Romanos, Paulo de Tarso se define como *ethon apóstolos* (apóstolos dos não-hebreus), Efésios (3, 1) essa marca também, se torna explícita, dado que o apóstolo atribui sua escrevidão ao messias como uma consequência do favor que se deve aos *ἐθνῶν* (não-hebreus).

Segundo a tradução de Agamben *Io, Paolo, prigioniero del messia per voi ethné*, permanece para nós em português como *Eu Paulo, prisioneiro do messias por vós, os pagãos*. E no mesmo sentido, Agamben discorda da forma cômica que Jerônimo supunha ter acontecido ainda naquela discussão entre Paulo e Pedro, em Antiquóia. Paulo havia questionado Pedro acerca da possibilidade de obrigar os pagãos a viverem como hebreus?

Por hora, o problema desta pesquisa é saber qual a estratégia de Paulo diante desta divisão fundamental do homem universal. À final, de algum modo teria o apóstolo empregado alguma ação que visasse neutralizar, na perspectiva messiânica, as repartições nomísticas?

Em Romanos (3, 31), o próprio apóstolo se questiona de forma lógica sobre esse problema da fé que anula a lei. Podemos, então, abolir a lei por intermédio da fé? De forma imediata, Paulo de Tarso responde que o correto é que ao contrario do questionamento, devemos manter-nos firmes à lei, pois a fé confirma à lei dos homens. Ainda na mesma *Carta* (10, 4), o apóstolo define o telos da Lei como sendo o *Χριστὸς* (messias), assim para ser Justo, o homem deve viver e acreditar nessa Lei.

Contudo, como seria o messias o telos da lei? A resposta deste questionamento só viria caso analisássemos a relação com o termo *euaggélion*. Deste modo, voltemos nossa atenção ao fio condutor desta pesquisa. Como vimos, é certo que este problema não pode separar-se da teologia política paulina, dado sua crítica à lei jurídica, pelo fato de constarem aporias em meio a Carta aos Romanos, o ápice é, certamente, os *theologúmena* messiânicos.

Dada a constituição do evento messiânico, Agamben afirma que,

[...] o messias é, de fato, o lugar por excelência de um conflito com a lei, que os cabalistas resolveram-no distinguindo dois aspectos da “Torah”, a “Torah” dos “Beriah”, a lei da criação, que é a lei do mundo não redimido ainda, e a “Torah” dos “Atzilut”, a lei que precede a criação e que o messias deve de pronto restaurá-la²⁰.

Por hora, é importante ter em mente que em Romanos (7, 19-20), o apóstolo escreve que, no campo ético, o homem não faz o bem que almeja, mas sim que acaba por agir pelo mal que não almeja. Ora, aqui Paulo de Tarso retira a responsabilidade ética de si, para algo metafísico, como no caso o pecado que habita no homem.

De acordo com esses passos, as divisões do “nomos” passam por uma visão ontológica do interior do homem, que, sob perspectiva jurídica e política da ação da lei resultaria num afastar-se de si mesmo, de certa forma, para longe de sua identidade, como *um cindir-se em si mesmo*²¹.

Em *Romanos* (7, 23), encontramos referência a esta divisão da lei sugerida pelo anúncio messiânico, na qual Paulo de Tarso reconhece em seu corpo um conflito de leis, por um lado à lei da razão e por outro uma lei que luta contra essa lei, chegando aqui a escravização do homem e de seu corpo à lei do pecado.

De acordo com Romanos, Agamben analisa que a lei divide-se, dado a entender que, aquele que está dividido pela lei vê em seus membros *uma outra lei*, que por sua vez, luta contra a *lei do sopro da vida*. De alguma forma o apóstolo teria enfrentado esta divisão? Como é possível concebermos a lei messiânica do sopro? Trata-se de transformar a lei em outra lei, similar à precedente, porém universal? O que acontece no tempo messiânico com as divisões nomísticas fundamentais?

Frente a estas divisões e questionamentos, Agamben identifica mais uma divisão feita por Paulo, ele cria outra segregação, esta por sua vez, não coincide com a precedente, mas que acaba por tornar-se algo exterior à elas. Para Agamben, *o aforisma messiânico se exerce, pelo contrário, sobre as mesmas divisões nomísticas com um corte ulterior. Trata-se do corte entre sarx/pneuma e carne/soffio*²².

Ora, se a divisão nomística fundamental é hebreus/não-hebreus, esta separação apresenta-se de forma clara quanto ao seu critério cir-

²⁰ AGAMBEN, 2000, p. 65.

²¹ AGAMBEN, 2000, p.65.

²² Ibid, p. 66.

cuncisão/repúcio. Por outro lado, apresenta-se exaustiva quanto ao seu funcionamento, posto que Paulo *dividiu o conjunto dos homens em dois subconjuntos sem deixar resto algum*²³.

Nesse ponto, Paulo redimensiona esta divisão com um novo corte, desta vez a nova divisão, carne/sopro. Segundo Agamben, *esta segregação não coincide com esta [outra] Ebrei/non-Ebrei, porém não se encontra exterior à ela: [ela]corta a própria divisão*²⁴.

TAGLIO DI APELLE

Agamben, sob influência de Benjamin e no intuito de poder apresentar o aforisma messiânico como um *taglio de Apelle*. Isto significa dizer que o anúncio do apóstolo não possui um objeto próprio, mas que divide a divisão traçada pela própria lei, no âmbito do *nomos* e não da Torá. Portanto, o subconjunto *hebreu* incide em *hebreus manifestos*, segundo a carne (Ioudaíós... en tó phaneró en sarkí), por outro lado, os *hebreus ocultos*, segundo o espírito (en to krypto ioudaios ... en pneumati).

Voltemos a Romanos (2, 28-29), é neste discurso que o apóstolo determina, no anúncio messiânico, o que faz um *judeu ser judeu* e não se trata do que se vê, não se trata da carne, mas do coração, logo, essa determinação seria espiritual e não da letra da lei. Paulo de Tarso retira dos homens a aprovação política e transfere para uma dimensão de exceção no âmbito sobrenatural.

Agamben aponta para o fato de que isto ocorre também com os não-hebreus, ainda que o apóstolo não escreva diretamente sobre isso. Mas, o que significa afirmar isto? Segundo Agamben, isto expressa o fato de que *o verdadeiro hebreu não é aquele manifesto, mas que a verdadeira circuncisão não é aquela vinda da carne*²⁵.

Neste caso, é sob o efeito do *taglio de Apelle* que a divisão nomística, hebreus/não-hebreus, mesmo não tão clara, nem tão extensa, visto que há hebreus que não são hebreus, como também não-hebreus que não são não-hebreus. O que Paulo de Tarso claramente diz sobre o verdadeiro Israel?

²³ Ibid, p. 66.

²⁴ AGAMBEN, 2000, p. 66.

²⁵ Ibid, p. 52.

Voltemos atenção crítica a Romanos (9, 6-7), neste trecho, o apóstolo afirma que não se trata de todos os nascidos em Israel serem Israel, ou ainda que todos os descendentes de Abraão, são filhos de Abraão. Ao ver de Paulo de Tarso, isso não se trata de um erro da palavra divina. Mas como então aceitar essa paradoxal divisão do homem universal e dos povos? Não trata-se aqui da geração natural, mas sim de algo que remete à promessa do Evangelho. No próximo tópico abordaremos esta particularidade do anúncio messiânico.

OS NÃO NÃO-HEBREUS

De acordo com as palavras de Paulo *nem todos aqueles de Israel, são Israel*. Não satisfeito, um pouco depois, ele cita Oséias: *hiameró un non popolo mio popolo mio popolo* (Chamarei de meu povo um povo que não é meu). Para Agamben, este passo significa dizer que a segregação messiânica introduz uma grande divisão nomística dos povos em resto, dado que hebreus e não-hebreus são constitutivamente o *nen tutti* (nem todos).

Na *Terza Giornata*, o autor caracteriza este *resto* não como uma porção numérica ou ainda como um resíduo substancialmente positivo, isto é, parte do todo heterogêneo e segue até às divisões precedentes, mas que seria em si, não se compreende como a capacidade de superar a diferença²⁶.

No que tange um ponto de vista epistemológico, trata-se de *tagliare* à segregação bipolar em hebreus/não-hebreus para atingir, desse modo, à outra lógica, do tipo “intuicionista”, gênero este utilizado por Nicolau de Cusa, em sua *De non aliud*, na qual a oposição *A/não-A* admite uma terceira, que possui a forma de uma dupla negação: *non non-A*.

A evocação deste paradigma lógico, segundo Agamben, foi fundamento a partir do texto de Paulo, na passagem de Coríntios (9, 20-23), na qual Paulo de Tarso, como um camaleão, se camufla para poder atacar as vítimas do Evangelho. Neste passo, o apóstolo se coloca como “judeu”, com comportamento de “judeu”, mas apenas “como se” encontrasse subjogado ao νόμος (lei), embora confesse não estar subjogado ao νόμος (lei), se comporta como tal à fim de conquistar os judeus (que estão sujeitos à lei).

Por outro lado, ele diz se comportar “como se” vivesse ἄνομος (sem a lei), embora não viva ἄνομος Θεῷ (sem a lei de Deus), mas ἔννομος

²⁶ AGAMBEN, 2000, p. 53.

Χριστῶ (lei do messias), e este ultimo é o fundamento para que um homem na condição de Paulo de Tarso conquiste os ἄνομοι. Em outras palavras, torna-se fraco para conquistar os fracos, ou ainda, torna-se tudo para todos, porém só salvará alguns.

Por fim, é nesta passagem (1 Cor. 9, 20-23) que Paulo de Tarso define sua condição, pois a partir do momento em que respeita e apologiza a divisão hebreu (hypó nomon, “sotto la legge”) e não-hebreu (anómoi, “senza legge”), consiste aqui que, para Agamben, este precedente age sobre a condição do homem de forma universal, ou ainda, em sua forma coletiva como povo, dado que “aqueles que se mantem na lei messiânica estão na não-não-lei²⁷”. Segundo Agamben, trata-se de uma *progressão singular* que “*come senza legge, non senza legge di Dio, ma nella legge del messia*” (hós ánomos, mé ón ánomos theού all’énnomos christou).

CONCLUSÃO

Segundo Agamben, o corte de Apeles messiânico de forma alguma atinge um universal. Em outras palavras, o “judeu segundo o sopro” nem de longe pode ser um universal, posto que não pode pregar “todos os Judeus”. Seguindo este mesmo raciocínio, o “não-judeu segundo a carne”, por sua vez, também não pode ser tratado como um universal.

Porém, não podemos concluir que os “não não-judeus” podem vir a ser apenas como partícula dos Judeus, ou dos não-Judeus. Para a análise de Agamben, «não não-judeus» simbolizam a impossibilidade dos Judeus e dos goijim de «coincidir em si mesmos, são algo como um resto entre cada povo e si mesmo, entre cada identidade e si mesma». (p.68).

Podemos perceber facilmente este fenômeno quando abordamos o termo moderno «humanidade do homem», para o pensador italiano trata-se aqui de um fundamento que suprime as diferenças e se torna o fim das divisões. Em Paulo de Tarso, o universal é «uma operação que divide as próprias divisões nomísticas», a ponto de torná-las sem poder de ação, contudo, não chega a um marco zero. Agamben conclui que para gregos e judeus é inexistente este homem cristão, ou o universal, quer seja como princípio, ou ainda como fim.

²⁷ AGAMBEN, 2000, p. 67.

REFERÊNCIAS

OBRAS DE AGAMBEN

AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. Trad. Br. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, G. *Il tempo che resta: um commento alla Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000. (*O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Br. Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016).

AGAMBEN, G. *Profanações*. Trad. Br. Selvino José Assman. São Paulo: Boitempo, 2007.

OBRAS SECUNDÁRIAS

ARISTEA. *Lettera di Aristeia a Filocrate*. Milano: Rizzoli, 1994.

BADIOU, A. *Saint Paul. La foundation de l'universalisme*. Paris: Presses universitaires de France, 1997. (São Paulo. *A Função do Universalismo*. São Paulo: Boitempo, 2008).

BARTH, K. *Der Römerbrief*. 9. Ausgabe. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1954. (*Carta aos Romanos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009).

BENJAMIN, W. *Briefe*. Herausgegeben von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1966

KAFKA, F. *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lamb und andere Prosa aus dem Nachlass*. In: *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von Max Brod. Frankfurt a. M.: Fischer, 1983.

SCHMITT, C. *Politische Theologie*. Vier Capitel zur Lehre von des Souveränität. München: Dunker & Humblot, 1974. (Tradução brasileira: *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006)

TAUBES, J. *Die politische Theologie des Paulus*. Von Almeida (Herausgeber, Bearbeitung), Jan Assman (Herausgeber). München: Fink, 1993. (Tradução italiana: *La teologia política di san Paolo. Lezione tenute dal 23 al 27 febbraio 1987 alla Forschungsstätte della Evangelische Studiengemeinschaft di Heidelberg*. Milano: Adelphi, 1977).

Foucault: o dispositivo de sexualidade no discurso médico e higienista

Dirceu Arno Krüger Junior
(UFPEL)

INTRODUÇÃO

A sexualidade (assim como às questões concernentes à loucura, à criminalidade e à psiquiatria) representou, e representa, parte da pesquisa realizada por Michel Foucault em seus estudos que incluem a Filosofia. Nos cursos do Collège de France como: *A Sociedade Punitiva (1972-1973)*, *O Poder Psiquiátrico (1973-1974)*, *Os Anormais (1974-1975)* e *Em Defesa da Sociedade (1975-1976)* são reveladas nuances do estudo foucaultiano sobre as práticas disciplinares e a ascensão das estruturas de poder (hospital, quartel, escola, manicômio, etc.). As quais atuam na experiência de transformação e de individualização do ser humano, na medida em que este é reposicionado e categorizado no espaço social, sustentando o regramento moral que define o *status quo*. Essas mesmas estruturas de poder constituem as denominadas “instâncias de delimitação” (2012, p. 51), como Foucault conceitua na obra *A Arqueologia do Saber*, de 1969, distinguindo o louco e o não-louco, por meio da produção de saberes¹. Podendo esta ser compreendida (a produção de saberes) pelo diagnóstico da loucura, tal como a sexualidade, no que tange ao processo de subjetivação relacionado a mesma, distinguindo o íntegro do pervertido, como exemplificação.

¹ Foucault distingue em sua obra *A Arqueologia do Saber* o conceito de saber e o conceito de conhecimento. O conhecimento possui um *status* determinadamente científico, em compensação, o saber, intenta atingir este *status* de cientificidade, ele possui a pretensão de alcançar uma espécie de verdade definida sobre o indivíduo o qual é exercida essa “produção de saber”. Como exemplo, pode-se conceber a ideia que a medicalização propõe quando tenta diagnosticar uma determinada doença em um ser humano, a relação de poder exercida por meio da medicina premedita a constituição de uma verdade peremptória sobre a corporeidade patológica do sujeito. Para um estudo mais aprofundado, acessar o subcapítulo intitulado “Ciência e Saber” presente no último capítulo da supracitada obra *A Arqueologia do Saber* “A Descrição Arqueológica” (FOUCAULT, 2012, p. 214-236).

Essa “tecnologia” de diferenciação respalda-se na sexualidade, no modo de um dispositivo, isto é, de um saber, uma condição de acesso direto à vida do ser humano e ao seu corpo que necessita de inscrições (códigos, mecanismos, saberes) para que funcione produtivamente, e para que possa sustentar o aparelho estatal que subsidia o campo sociológico. O Filósofo Francês instituiu a Psiquiatria, a Psicologia, tanto quanto o próprio hospital, como instituições-instrumento que atuam na individualização do sujeito, reprimindo-o e, ao mesmo tempo, unificando-o ao espectro social na experiência de adequá-lo à urgência da economia e da política do Estado. Nessa concepção, a linguagem médico/higienista compromete-se a salubrizar a corporeidade física do indivíduo, tendo como objeto principal sua sexualidade e as possíveis anomalias que possam advir da mesma. Dessa maneira, vislumbra-se a concepção política foucaultiana do poder, que atua na configuração de um saber, neste caso, a sexualidade, delineando o corpo individual e reapropriando para o próprio sujeito sob a premissa do discurso imperativo da mesma. Conclusivamente, a sexualidade passa, então, a não pertencer mais intimamente ao ser humano, o qual percebe-se confiscado pela “teia moral” imposta pela sexualidade higienizada, burguesa e compulsoriamente econômica com o auxílio superior das práticas médicas e higienistas.

1 O DISPOSITIVO E A SEXUALIDADE

O presente texto procura esclarecer os desenvolvimentos teóricos de Foucault sobre a maneira como o indivíduo é submetido, no campo social, pelos mecanismos subjetivos e científicos, por meio, nesta ocasião, do dispositivo de sexualidade. A higienização, proposta pelos sistemas de poder, encapsula a subjetividade do sujeito, ao mesmo tempo em que o reprime, sob o comando do discurso imperioso (no tocante à sexualidade) o qual é substancial à concepção Moderna e Contemporânea, ou seja, o da contenção do próprio sexo. Desta forma, o corpo do indivíduo é organizado a fim de que possa suprimir seus instintos sexuais. Isto é, “purificar” sua esfera corpórea, da mesma forma que nivela o “supersaber” (conceito apresentado previamente na conferência *Sexualidade e Poder* de 1978) da sexualidade que atinge a Sociedade Ocidental e proclama toda a fábula do

tabu da sexualidade (conhecidamente como repressão²) e suas conotações referentes à anormalidade do comportamento sexual, das taras, das atividades que envolvem a libido e, determinantemente, a carne. Tal como Foucault expõe na aula de 17 de janeiro de 1979 do curso *Nascimento da Biopolítica (1978-1979)*, ao ressaltar o arranjo que regulamenta a sexualidade: “o momento que se fez a troca e o cruzamento entre certa jurisdição das relações sexuais, que definem o que é permitido e o que é proibido, e a verificação do desejo, que é aquilo em que se manifesta atualmente a armadura fundamental do objeto de ‘sexualidade’” (FOUCAULT, 2008a, p. 48). Essa transmutação, tanto no âmbito subjetivo, como fisiológico, propicia a eventual indissociação das instâncias públicas e privadas comuns³ à vida cotidiana do ser humano.

O discurso preponderante da Medicina, da Psiquiatria, bem como da Psicologia, também incrementaram o interesse de Foucault pela forma

² Herbert Marcuse (1898-1979) promoveu um estudo filosófico da obra de Sigmund Freud (1856-1939) com sua obra *Eros e Civilização*, de 1955, onde estuda a noção repressiva a qual encarcerou a noção de sexualidade como foi difundida na Modernidade e na Contemporaneidade, tendo como eixo teórico principal os escritos psicanalíticos freudianos. Marcuse antecipa em 21 anos o trabalho que Foucault realizou no primeiro tomo de *História da Sexualidade*, lançado em 1976, sobre a constituição da sexualidade como um dispositivo constitutivamente produtivo, para além de um mero processo repressor. O autor alemão denota que o processo civilizatório, a partir da análise dos estudos de Freud, contribuiu para compor o tom repressivo em relação à sexualidade como foi popularizado modernamente. No capítulo IV da primeira parte de *Eros e Civilização*, “A Dialética da Civilização” (1981, p. 83-103), Marcuse (1981, p. 94) comenta: “A civilização tem de se defender contra o espectro de um mundo que possa ser livre. Se a sociedade não pode usar a sua crescente produtividade para reduzir a repressão (pois tal uso subverteria a hierarquia do *status quo*), então a produtividade deve ser voltada *contra* os indivíduos; torna-se um instrumento de controle universal”.

³ O discurso da sexualidade foi, a partir da Modernidade, nos séculos XVII e XVIII, intensamente fomentado na Sociedade Ocidental, ao mesmo tempo em que comportava essa categorização “proibitiva”, pela vinculação dimensionada à sexualidade como possível vetor de doenças (na perspectiva das práticas médicas e psiquiabras). Ou seja, a partir do século XVIII. Dessa forma, incitou-se ao indivíduo falar cada vez mais sobre o sexo, sobre a sua própria sexualidade, de forma a esgotar o assunto, por isso a ideia de um “supersaber” como Foucault defende em uma conferência intitulada *Sexualidade e Poder* (2014d, p. 55-75), ministrada no Japão em 1978. O sujeito deve, portanto, externalizar publicamente sua “intimidade sexual” no âmbito público a fim de que possa declarar uma espécie de verdade sobre sua vida, sobre sua sujeição as estruturas de poder, ao modo que higieniza autonomamente sua sexualidade, evitando qualquer forma de anormalidade que poderia lhe acarretar qualquer nocividade mental, ou mesmo fisiológica. Deste modo, a indissociação torna-se uma problemática encorajando o indivíduo a, impreterivelmente, revelar a verdade sobre si próprio, sobre o sexo que lhe constitui e que contém informações valiosas sobre seu processo de subjetivação.

como essas práticas discursivas interveem no corpo e na subjetividade do indivíduo. Privilegiando a obrigatoriedade de reprimir o sujeito, potencializando sua capacidade de força física e mental sem concretamente violentá-lo, pois: “é fato que, sem que nenhuma violência se exerça sobre o indivíduo, as pessoas se conformam às regras, seguem costumes que lhe parecem evidentes.” (VEYNE, 2011, p. 167) As procedências médicas e psiquiátricas desenvolveram-se, ao longo dos séculos XVIII e XIX, para além de suas funções primariamente terapêuticas. Elevando-se, ambas, no interior do setor da higiene pública, catalogando e rastreando os problemas de origem comportamental, sexual, patológica e emocional. Isto é, apregoando a possibilidade de um novo tipo de indivíduo capaz de vivenciar sua existência sociológica, sem prejudicar as instâncias de poder e, como resultado, sustentar as bases econômicas que mantém a sociedade. Como Foucault (2014a, p. 157) profere na conferência *O Nascimento da Medicina Social*, de 1974:

O poder político da medicina consiste em distribuir os indivíduos uns ao lado dos outros, isolá-los, individualizá-los, vigiá-los um a um; constatar o estado de saúde de cada um, ver se está vivo ou morto e fixar, assim, a sociedade em um espaço esquadrinhado, dividido, inspecionado, percorrido por um olhar permanente e controlado por um registro, tanto quanto possível completo de todos os fenômenos.

Antes de adentrar o arcabouço teórico que determina a noção de dispositivo e de sexualidade no pensamento de Foucault, é necessário, primeiramente, compreender a armação que sustenta essa “tecnologia”⁴ que intenta o assujeitamento do indivíduo no espectro social: o dispositivo de sexualidade. Os processos de subjetivação conceituam-se em três segmentações: a) Por meio das Ciências Humanas, da Linguagem e

⁴ No sentido de uma estratégia que proporciona a transformação dos indivíduos, como o “dispositivo de segurança” estudado por Foucault no curso *Segurança, Território, População* (1977-1978). Esse “estudo técnico” que permite constituir e assujeitar os indivíduos no interior do campo sociológico está interseccionado com a noção de dispositivo de Foucault, como uma estratégia para a solução de urgências no campo social, como o próprio dispositivo de sexualidade. A liberdade, por exemplo, como Foucault pronuncia no curso de 1977-1978, é uma “tecnologia do poder” (2008b, p. 64), ou seja, necessária à organização do espaço social para o eventual controle, dominação e reposicionamento dos indivíduos na esfera sociológica.

dos valores imbuídos nos procedimentos que firmam a epistemologia; b) nas práticas disciplinares recorrentes das instituições Modernas e Contemporâneas; e por fim; c) a partir da subjetivação oportunizada pela sexualidade: “Com efeito, os modos de subjetivação e objetivação não são independentes um dos outros; seu desenvolvimento é mútuo.” (CASTRO, 2016, p. 408)

No que tange à produção de saberes, na forma como Foucault delinea no resumo do curso *Teorias e Instituições Penais (1971-1972)*, a formação de saberes dividiu-se em três ocasiões essenciais: I) a medida (pertinente à Cidade Grega Antiga); II) ao inquérito (quanto à metodologia reverenciada na formação do Estado Medieval) e; por conseguinte; III) no exame (consustancial nas práticas e nos sistemas de controle na Modernidade e na Contemporaneidade). Como Foucault (1997, p. 20) conceptualiza:

Sem dúvida, *medida*, *inquérito* e *exame* são atualizados simultaneamente em muitas práticas científicas, como um certo número de métodos puros e simples, ou mesmo de instrumentos rigorosamente controlados. É certo também que, nesse nível e nesse papel, tenha se separado de sua relação com as formas de poder. Mas, antes de figurarem juntos e, assim sendo, decantados no interior de domínios epistemológicos definidos, estiveram ligados à instalação de um poder político; eram, ao mesmo tempo, o efeito e o instrumento, correspondente a *medida* a uma função de ordem, o *inquérito* a uma função de centralização, o *exame* a uma função de seleção e de exclusão.

O tópico referente ao poder é um das concepções imprescindíveis para compreender a arquitetura da obra de Foucault, a qual é abordada como um tipo de “tecido epistemológico”, momento em que se localizam os conceitos propostos neste texto sobre o dispositivo e a sexualidade. O poder, analiticamente, é um arranjo, uma multiplicidade, para além de uma ação meramente repressiva e coercitiva. Em outros termos, o poder é produtivo, porque produz indivíduos por intermédio da disciplina, da docilização, da manipulação do corpo individual por meio de estratégias subjetivas e de tecnologia de saberes, como explica (REVEL, 2011, p. 121): “Caracterizando as relações de poder como modos de ação complexos sobre a ação dos outros, Foucault inclui, além disso, em sua descrição, a liberdade, na medida em que o poder se exerce apenas sobre sujeitos, individuais ou coletivos”. Como Foucault, (2015b, p. 207), na aula de 28 de

março de 1973 do curso *A Sociedade Punitiva*, pronuncia acerca do poder: “é algo exercido em toda a sua espessura, em toda a superfície do campo social, segundo todo um sistema de intermediações, conexões, pontos de apoio, coisas tênues como família, relações sexuais, moradia, etc.”. Esquemáticamente, a investigação do poder, para, segundo Foucault, é compartimentada em três teses que sustentam sua formulação no trabalho que realizou durante os anos 1970, conhecido como “Período Genealógico”: A) Na perspectiva de Thomas Hobbes (1588–1678) (soberania); B) Sob a ótica de Karl Marx (1818-1883) (repressão) e; em um terceiro momento; C) A partir do viés de Friedrich Nietzsche (1844-1900) (luta, enfrentamento). Em uma entrevista concedida no ano de 1977, intitulada “O Olho do Poder”, presente na compilação *Microfísica do Poder*, Foucault (2014a, p. 335) argumenta:

A questão do poder fica empobrecida quando é colocada em termos de legislação, de Constituição, ou somente em termos de Estado ou de aparelho de Estado. O poder é muito mais complicado, muito mais denso e difuso que um conjunto de leis ou um Aparelho de Estado. Não se pode entender o desenvolvimento das forças produtivas próprias ao capitalismo, nem imaginar seu desenvolvimento tecnológico sem a existência, concomitante, dos aparelhos de poder.

Acerca da temática da sexualidade no constructo de um dispositivo, uma das formulações da “biopolítica”⁵, é consubstancial refletir acerca do motivo pelo qual Foucault a representa na propriedade de uma estratégia que visa à higienização, à transformação e à individualização do sujeito. Suplantando não apenas sua subjetividade, mas como também sua complexidade física, biológica e subjetiva. O dispositivo é uma estratégia capaz de solucionar demandas de ordenamento emergencial na ordem do poder, do poder disciplinar e do poder político: “está sempre escrito (o dispositivo), em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado

⁵ Conjunto de tecnologias capazes de transformar o indivíduo em nível de população e ao que é relativo a esta categoria como a raça, a biologia, a sexualidade, a medicalidade, a psicologização, etc. Foucault desenvolveu um constructo teórico na aula de 17 de março de 1976 (2010b, p. 201-222) do curso *Em Defesa da Sociedade* onde comenta acerca da biopolítica: “É a noção de população. A biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e problema de poder, acho que aparece nesse momento” (FOUCAULT, 2010b, p. 206).

a uma ou a configurações de saber que dele nascem, mas que igualmente o condicionam.” (FOUCAULT, 2014a, p. 367). A sexualidade, entretanto, é cuidadosamente distinguida por Foucault do sexo que, igualmente, também estabelece a diferenciação em relação ao tema da “carne”, o “corpo de desejo”, como pertencente a estas três teorias fundamentais para a compreensão do exercício da sexualidade como uma manobra das relações de poder, da disciplinarização, do poder cristão, assim como da higienização compulsória do sujeito. Para Foucault, a sexualidade é um dado histórico, e ela antecede de forma preliminar o sexo e, antecipadamente, vislumbra-se a interrogação da carne que precede a sexualidade. Esta indagação foi dissertada por Foucault no curso, como por exemplo, *Do Governo dos Vivos (1979-1980)*, e no texto *O Combate da Castidade*, de 1982, presente no volume V, da coleção *Ditos e Escritos*. O autor denota, em *O Combate da Castidade* que:

No que se refere à reflexão sobre as condutas sexuais, processos muito complexos se desenvolveram da época helenística a Santo Agostinho. Certos tempos fortes se destacam nesse período: na orientação da consciência estoico-cínica, na organização do monaquismo. Vários outros são também decifráveis. Em troca, o advento do cristianismo, em geral, como princípio imperioso de uma outra moral sexual, em ruptura maciça com aquelas que o procederam, quase não se deixa perceber. Como diz P. Brown, sobre o cristianismo na leitura da Antiguidade como um todo, é difícil estabelecer uma cartografia do divisor de águas (FOUCAULT, 2014d, p. 115).

2 HIGIENIZAÇÃO, MEDICALIZAÇÃO E PATOLOGIA

O sexo, em uma abordagem foucaultiana, é teorizado em um entendimento que é sustentado pela sobreposição da reprodução biológica e das relações afetivas monogâmicas, o qual resultará no controle da burguesia que será operado sobre o proletariado. Ou seja, na complexidade de uma higienização exercida sobre o corpo social, constituído em parte pelos operários, com a ascensão econômica da burguesia, esta segunda alarma-se em manter seu *status* social tão arduamente conquistado. Correlacionada ao sexo, Foucault desenvolve o tema da sexualidade entendendo-a como um processo inteligível capaz de manipular as questões direcionadas ao desejo sexual, à carne, ao corpo, de forma a inteligibilizar

o discurso acerca do sexo, especificá-lo e permitir sua circulação no espectro social de forma a desenvolver um processo de subjetivação. Isto é, oportuniza a possibilidade de extração da “verdade cabal” de cada indivíduo, por meio da interioridade de seus desejos, pensamentos e ordenamentos biológicos e sexuais: “No nível do sistema disciplinar, vocês terão um sobrepoder médico que é formidável, já que o médico finalmente se incorpora ao sistema disciplinar; o próprio hospital é o corpo do médico” (FOUCAULT, 2006, p. 350). A sexualidade, primordialmente, é assentada por Foucault na categoria do biopoder, ou seja, um poder de gerir a vida: “torna-se, assim, uma interrogação sobre a maneira pela qual as práticas e os discursos da religião, da ciência, da moral, da política ou da economia contribuíram para fazer da sexualidade tanto um instrumento de subjetivação quanto uma aposta do poder” (REVEL, 2011, p. 136). Foucault relata, em um fragmento de *História da Sexualidade, Vol. I: A Vontade de Saber*, de 1976, sobre a importância da intersecção entre o conhecimento que provém do sexo e a transfiguração que ocorre com este no núcleo interpretativo e subjetivo do dispositivo de sexualidade:

Poder-se-ia acreditar que o “sexo” exerce uma outra função ainda, que atravessa e sustém suas primeiras. Papel, desta vez, mais prático do que teórico. É pelo sexo efetivamente, ponto imaginário fixado pelo dispositivo de sexualidade, que todos devem passar para ter acesso a sua própria inteligibilidade (já que ele é, ao mesmo tempo, o elemento oculto e o princípio produtor de sentido), à totalidade de seu corpo (pois ele é uma parte real e ameaçada deste corpo do qual constitui-se simbolicamente o todo), à sua identidade (já que ele alia a força de uma pulsão à singularidade de uma história) (FOUCAULT, 2013a, p. 169-170).

Essa “armadura” que envolve e, ao mesmo tempo, orienta a noção de sexo em solo social, disponibilizada pelo dispositivo de sexualidade, é crucial para se refletir acerca dos mecanismos repressivos que envolvem a sexualidade do corpo individual. Em sua pesquisa, Foucault relutou em estabelecer um “marco zero” para a demonstração das formas de repressão e de manipulação do discurso que cimenta a sinuosidade da sexualidade, pelo fato de que: “foram os novos procedimentos de poder, elaborados durante a época clássica e postos em ação no século XIX, que fizeram passar nossas sociedades de uma simbólica do sangue, para uma

analítica da sexualidade” (FOUCAULT, 2013a, p. 161). O discurso higienista, como forma de evitar o descontrole e o cerceamento das pústulas que disseminam as doenças e permitem a manifestação das chamadas “anormalidades” sexuais, representam um princípio determinante na obra de Foucault e de seu mapeamento da ação do poder: “os discursos devem ser tratados como práticas descontínuas, que se cruzam por vezes, mas também se ignoram e se excluem” (FOUCAULT, 2013b, p. 50). Dessa forma, como explicita Foucault, a linguagem da sexualidade pertence, com primazia, aos detentores dos processos de subjetivação e de direção do indivíduo no campo sociológico: padres, médicos, psiquiatras, professores. Porque, é devidamente perigoso permitir ao indivíduo conhecer a si próprio, conceber a si próprio como um sujeito detentor de uma sexualidade que concentra uma verdade autêntica e intimista sobre si próprio, uma experiência de “escape” relacionado ao conhecimento científico e sobrecarregado de pressupostos teóricos das Ciências Humanas. Pois, perde-se o controle sobre o indivíduo em referência à manipulação sobre o procedimento de subjetivação (o qual este sofre) e, resultantemente, de assujeitamento do mesmo: “o ‘corpo social’ deixa de ser simples metáfora jurídico-política (como a que encontramos no *Leviatã*) para surgir como uma realidade biológica e um campo de intervenção médica” (FOUCAULT, 2014d, p. 8-9). Então, essa dualidade entre o temor causado pela má administração da própria sexualidade e as suas iminentes maleficências físicas tanto quanto mentais, retratam, por conseguinte, a consignação da anormalidade como disfunção patologizada e diagnosticada pela Medicina e pela Psiquiatria. As quais encontraram seus respectivos auge no fim do século XVIII, continuando sua empreitada relacionada à higiene pública seguidamente no século XIX: “o médico deve ser então o técnico do corpo social, e a medicina, uma higiene pública” (FOUCAULT, 2014d, p. 9). Em um instigante trecho da obra *O Nascimento da Clínica*, publicada em 1963, Foucault assimila a questão da morte, como o “fato discursivo e periculoso”, o qual é estipulado como a adversidade insidiosa e nefasta da Modernidade e Contemporaneidade a ser, se não combatida, ao menos, prevenida:

A vida, a doença e a morte constituem agora uma trindade técnica e conceitual. A velha continuidade das obsessões milenares que colocava, na vida, a ameaça da morte e, na doença, a presença aproximada da morte é rompida: em seu lugar, se articula uma figura triangular, de que o cume superior é definido pela morte. É do alto

da morte que se podem ver e analisar as dependências orgânicas e as sequências patológicas (FOUCAULT, 2015a, p. 159).

Essa demanda pela higienização dos corpos, do cuidado com as patologias provenientes de uma má direção da própria realidade biológica e, neste caso, sexual, reafirmam, foucaultianamente, a emergência das estruturas de poder em conservar a complexidade biológica do indivíduo. Retendo a predominância da instintividade, do desejo que se manifesta na interioridade do corpo do sujeito: “O instinto sexual extravasa, e extravasa naturalmente, de seu fim natural. Em outras palavras, ele é, em relação à copulação, normalmente excessivo e parcialmente marginal.” (FOUCAULT, 2010a, p. 244). Ou seja, para preservar, assim, exponencialmente sua energia física, maximizando sua força de trabalho e, simultaneamente, protegendo a riqueza da nação, enaltecendo o regramento moral que oportuniza, não apenas a consciência moralizada e subjugada do indivíduo, mas como também a manutenção da saúde pública e do corpo social contra os abusos das “anormalidades sexuais” (hermafroditismo, sodomia, masturbação, adultério, etc.). A família monogâmica burguesa estabelece-se, então, como o modelo padronizado de conduta, vivência (como norma moral e biológica). Ela permite, desse modo, que as “instâncias de sequestro”, as quais enclausuram o tempo de vida do indivíduo, permitindo a potencialização da produção, atuem no processo de higienização moral e cívica do corpo individual: “a extração da totalidade do tempo é a primeira função destas instituições de sequestro” (FOUCAULT, 2013b, p. 116). Sendo este, o verdadeiro “Calcanhar de Aquiles” da Idade Moderna que se converterá na emancipação econômica e social da burguesia na Contemporaneidade, a partir da proposta de higienização dos corpos da categoria do proletário. Na aula de 14 de janeiro de 1976, do curso *Em Defesa da Sociedade*, Foucault pondera quanto à necessidade do poder como uma das metas de ascendência política, econômica e social da esfera burguesa, escrevendo:

A burguesia não se interessa pelos loucos, mas pelo poder que incide sobre os loucos; a burguesia não se interessa pela sexualidade da criança, mas pelo sistema de poder que controla a sexualidade da criança. A burguesia não dá a menor importância aos delinquentes, à punição ou a reinserção deles, que não tem economicamente muito interesse. Em compensação, do conjunto de mecanismos

pelos quais o delinquente é controlado, seguido, punido, reformado, resulta, para a burguesia, um interesse que funciona no interior do sistema econômico-político geral (FOUCAULT, 2010b, p. 29).

O que se edifica, a partir do controle burguês do corpo individual e do *corpus* social, é um gênero, como defende Foucault, de “corpos de pertencimento”, de corpos que são sequestrados, potencializados e instrumentalizados pelos sistemas de poder, como as fábricas. Dessa maneira, o que se chancela é a apropriação do corpo individual estritamente para o trabalho, pois, “pertencendo à sociedade”, com o auxílio dos mecanismos de poder, repressão e docilização, se consolida um monumento de indivíduo genuíno, historicamente, “até o final do século XVIII, o controle social do corpo passa pelo castigo e pela reclusão” (REVEL, 2011, p. 29). Dito de outro modo, um sujeito capaz de assimilar regras, controlar suas idiosincrasias sexuais que resulta, de forma peremptória, a indistinção de suas vidas pública e privada, pela ocasião de que sua “realidade sexual” transpassa seu eixo privativo e particular, definindo-o como um componente higienizado e, finalmente, “pertencente”, como um arquétipo, do *status quo*. Essa relação “corpo individual-burguesia/sexualidade/desejo/riqueza/moral” pode ser evidenciada, como um constructo teórico, na aula de 7 de março de 1973, de *A Sociedade Punitiva*, em que Foucault (2015b, p. 160) afirma:

O medo burguês social e cotidiano, do modo como funcionava no início do século XIX – período de organização dos sistemas penais -, tinha como base não tanto as classes marginais e perigosas quanto à classe dos trabalhadores como foco permanente e cotidiano da imoralidade. Fosse na forma da relação que o corpo do operário mantinha com a riqueza, fosse na maneira como a força de trabalho era utilizável ao máximo, era sempre o corpo do operário em sua relação com a riqueza, com o lucro e com a lei que constituía o grande jogo em torno do qual se organizaria o sistema penal. Daí a necessidade de criação de um aparato que fosse suficientemente refinado e profundo para atingir o próprio foco daquele ilegalismo: o corpo, o desejo, a necessidade do operário.

A instauração desta associação de regras, de procedência normativa, facilitada pela ação das estruturas de poder, catapulta o sujeito, devidamente individualizado, para o centro do *corpus* social. Isto é, lugar este,

onde viverá a “fantasia sociológica” do pertencimento privilegiado a uma base teatralizada a qual responde sob a alcunha de sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como conclusão, é possível assinalar a tese que Foucault defendeu na aula 10 de março de 1971, no primeiro curso ministrado no *Collège de France, Aulas Sobre a Vontade de Saber (1970-1971)*, aonde o mesmo argumenta: “Não é porque o espaço social se constituiu e se fechou em si que o criminoso foi excluído dele; e sim a possibilidade de exclusão dos indivíduos é um dos elementos de sua formação.” (FOUCAULT, 2014b, p. 162) Logo, a constituição do chamado “espaço social” arquiteta-se mediante o paradoxismo entre a exclusão e a manutenção do indivíduo anormal, criminoso, perverso, pervertido, louco, assim como do doente e também do indisciplinado. A partir das designações estabelecidas pelo *status quo* entre o louco e o não-louco, a razão e a desrazão, o doente o saudável, o normal e o anormal, a sociedade constitui-se como o cerne da catalogação do ser humano. À medida que este sofre a ressonância, a qual se concretiza entre o binarismo referencial à aptidão e a inaptidão para o convívio no campo sociológico.

A sexualidade, então, é um processo racional o qual assegura a captação do sujeito por meio de sua subjetivação, inteligibilizando seu processo de individualização, na tentativa de conhecer a “verdade íntima” que reside em sua impenetrável pessoalidade. Como “corpo de pertencimento”, como “corpo de desejo”, como “corpo sexualizado”, o sujeito torna-se capaz de manifestar em si mesmo os anseios dos aparatos de poder, garantindo a economia e a solidificação das hierarquias sociais, dos preconceitos, da marginalização e de todo o tecido social, o qual assegura a “ficção social” que permeia a existência cotidiana de todo e qualquer indivíduo.

REFERÊNCIAS

CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

FOUCAULT, M. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. *O poder psiquiátrico (1973-1974)*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

- ____. *Nascimento da biopolítica (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- ____. *Segurança, território, população (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- ____. *Os anormais (1974-1975)*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.
- ____. *Em defesa da sociedade (1975-1976)*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.
- ____. *A arqueologia do saber*. 8 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- ____. *História da sexualidade, vol. I: a vontade de saber*. 23 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2013a.
- ____. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. 23 ed. São Paulo: Loyola, 2013b.
- ____. *A verdade e as formas jurídicas*. 4 ed. Rio de Janeiro: Nau, 2013c.
- ____. O nascimento da medicina social(a); O olho do poder(b); Sobre a história da sexualidade(c) in: *Microfísica do Poder*. 28 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014a, p. 143-170(a); p. 318-343(b); p. 306-406(c).
- ____. *Aulas sobre a vontade de saber (1970-1971)*. São Paulo: Martins Fontes, 2014b.
- ____. *Do governo dos vivos (1979-1980)*. São Paulo: Martins Fontes, 2014c.
- ____. A evolução da noção de “indivíduo perigoso” na psiquiatria legal do século XIX(a); Sexualidade e poder(b); O combate da castidade(c) in: *Ditos e escritos, vol. V: ética, sexualidade, política*. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014d, p. 1-24(a); p. 55-75(b); p. 102-115(c).
- ____. *O nascimento da clínica*. 7 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015a.
- ____. *A sociedade punitiva (1972-1973)*. São Paulo: Martins Fontes, 2015b.
- MARCUSE, H. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 8 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- REVEL, J. *Dicionário de Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- VEYNE, P. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

Apontamentos sobre ética e política em Michel Foucault

Anderson Aparecido Lima da Silva
(USP)

Muito se questionou sobre os caminhos que teriam levado Foucault ao campo de problematizações éticas que caracteriza seus derradeiros anos de produção (anos 1980). Questionamentos que, desde o lançamento dos últimos dois volumes de *História da sexualidade*, em 1984, não deixaram de levantar interpretações, discussões, objeções e críticas não raras vezes controversas a propósito do estatuto, pertinência ou objetivos desse gesto¹. Nessa esteira, as interrogações atinentes às possíveis relações entre ética e política tomaram a dianteira, elegendo como ponto de incidência privilegiado a noção de sujeito posta em cena por Foucault.

Com efeito, não faltaram aqueles que, concentrando-se na mobilização e desenvolvimento de termos desenvolvidos pelo pensador francês em seus últimos trabalhos, tais como “processos de subjetivação”, “técnicas de si” ou “estética da existência”, lhes atribuísem a súpula prescritiva de uma “nova forma de dandismo versão fim de século XX”², por conseguinte signatária de uma postura “ética” ao mesmo tempo individualista, hedonista e elitista. Nessa senda, as pesquisas empreendidas pelo “último Foucault” não poderiam ser registradas senão sob a marca de um distanciamento, embotamento ou mesmo negação *tout court* de questionamentos de ordem política.

Em sentido diverso a esta linha interpretativa, propomo-nos antes a levantar alguns apontamentos com o intuito de jogar novas luzes sobre esta trama complexa e de facultar uma leitura que vai ao encontro de uma possível e original articulação entre ética e política. Articulação que se compõe ao longo de um quadro no qual a constituição e o modo de se con-

¹ Vide AA.VV. *L'Usage des plaisirs et Le souci de soi de Michel Foucault. Regards Critiques (1984-1997)*. Édité par Philippe Artières, Jean-François Bert, Sandra Boehringer, Philippe Chevallier, Frédéric Gros, Luca Paltrinieri, Judith Revel Presses universitaires de Caen/IMEC, 2014.

² Assim acusa HADOT, P. “Réflexions sur la notion de ‘culture de soi’”. In: *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, Paris (9, 10, 11 janvier 1988), Seuil (Coll. Des Travaux), 1989, p. 267. Todas as traduções, salvo indicação em contrário, são de minha autoria.

duzir dos sujeitos tanto é urdido na tessitura histórica da política, como também se faz, inarredavelmente, ação política.

Em um célebre texto datado de 1982 e intitulado “o sujeito e o poder”, Foucault sugere um modo de investigação que ao mesmo tempo esteja ligado “à nossa situação presente” quanto seja capaz de aproximar as relações entre “teoria e prática”. Para tanto, propõe um “modo de investigação que consiste em tomar as formas de resistência aos diferentes tipos de poder como ponto de partida”³, ou ainda, “utilizar essa resistência como um catalisador químico que permite colocar em evidência as relações de poder”⁴. Assim sendo, mais do que analisar as relações de poder do ponto de vista de sua “racionalização interna”, trata-se de analisar as relações de poder através do “afrontamento das estratégias”, das tomadas de posição e de oposições que caracterizam “lutas contra a autoridade”.

Nessa direção, Foucault identifica, de maneira geral, três tipos de lutas:

aquelas que se opõem às formas de dominação (étnicas, sociais e religiosas); aquelas que denunciam as formas de exploração que separam o indivíduo daquilo que ele produz; e aquelas que combatem tudo aquilo que ata o indivíduo a ele mesmo e assegura assim sua submissão aos outros (lutas contra o assujeitamento, contra as diversas formas de subjetividade e de submissão)⁵.

Ressalte-se que não se trata de afirmar que estas lutas se deem isoladamente, de modo compartimentalizado e estático, ao contrário, elas se entrecruzam constantemente, remetendo-se incessantemente umas às outras, ainda que assumindo configurações históricas diversas. Configurações históricas diversas cuja malha complexa não impede, entretanto, que uma dessas lutas venha a ocupar o primeiro plano em determinados momentos. Tendo isso em vista, Foucault propõe que “hoje, é a luta contra as formas de assujeitamento – contra a submissão da subjetividade – que prevalece de mais a mais, ainda que as lutas contra a dominação e a exploração não tenham desaparecido” – dando a entender, inclusive, que estas últimas tenham se intensificado⁶.

³ FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir” [1982]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001, n^o 306, p. 1044.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid., p. 1046.

⁶ “E, hoje, é a luta contra as formas de assujeitamento – contra a submissão da subjetividade – que prevalece de mais a mais, mesmo se as lutas contra a dominação e a exploração não desapareceram, muito pelo contrário”. Ibid., p. 1047. Grifo nosso.

Assim sendo, como compreender, então, a *prevalência* das lutas contra formas de assujeitamento ao passo que as formas de dominação de ordem étnica, social e religiosa, bem como as formas de exploração econômica não tenham cessado? Ao colocar essa questão, podemos inferir que aquilo que Foucault denomina “formas de assujeitamento” recebe gravidade menos por refletir um “fenômeno derivativo” proveniente dos dois mecanismos supramencionados do que por funcionarem por meio de um modo específico de *relacioná-los*.

Esse modo específico das “formas de assujeitamento” atua por procedimentos diversos, correlações complexas e singulares que buscam disseminar-se no máximo de dimensões possíveis da existência individual e coletiva, compreendo aqui o que poderíamos caracterizar como os âmbitos do conhecimento, da ética, da política ou da estética. Em outras palavras, estas “formas de assujeitamento” tendem a estabelecer balizas de promoção de modos de pensar, falar, agir, sentir que, por sua vez, encaminham-se à via única de “uma lei de verdade que [os sujeitos] devem [em si] reconhecer e que os outros devem igualmente neles reconhecer”⁷.

Dessa maneira, as lutas contra essas “formas de assujeitamento” ou de “submissão da subjetividade” implicam a contraposição, se quisermos ainda, a “resistência” à esta “lei de verdade” que busca determinar os modos de vida a *uma* forma de vida uníssona. Forma de vida ao mesmo tempo unitária e totalizante – imposta ou incitada, sob a forma de coerções ou de exortações – que impede que o sujeito estabeleça uma relação a si e aos outros que não se reduza aos imperativos do instituído.

Ao colocar em tela este *background* de questões atuais, talvez possamos melhor compreender a perspectiva a partir da qual Foucault aborda e problematiza uma série de tópicos em seus últimos escritos, notadamente nos segundo e terceiro volumes de *História da sexualidade*. Salientemos, por ora, a temática concernente aos “processos de subjetivação”. “Processos de subjetivação” que, embora articulados num sistema de regras, códigos e interdições, não impedem que o sujeito problematize o que ele é e o mundo no qual vive. Âmbito no qual os sujeitos são levados “a dar sentido e valor à sua conduta”⁸, interrogando-a “por meio de práti-

⁷ Ibid., p. 1046.

⁸ FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*. Texte établi, présenté et annoté par Frédéric Gros. In: *Oeuvres*, vol II, Paris, Gallimard, 2015, p. 740.

cas refletidas e voluntárias”. Registro a partir do qual estes sujeitos procuram se transformar, “modificar-se em seu ser singular”, conferindo a suas vidas um determinado êthos (que pode assumir, por exemplo, a forma e o propósito “de fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo”⁹, tal como Foucault realça em *O uso dos prazeres* ao abordar as “artes de si” ou as “técnicas de si” na Antiguidade). Nessa medida, em estreita relação mas jamais reduzidos aos códigos morais preexistentes, os indivíduos constituem-se, ou ainda, “inventam-se” como “sujeitos éticos”.

Convém evidenciar que a “invenção de si”, o tecer das “formas de subjetividade”, são eminentemente políticos, visto que efetuam-se tão somente em constante relação com “campos de saber” e “tipos de normatividade”¹⁰. Ora, o posicionamento do sujeito em seu processo de constituição, ainda que busque *ultrapassar* essas dimensões, é irremediavelmente *trespassado* por elas, o que o aloca, de saída, num arranjo que extrapola qualquer esfera do “subjetivo-individual”. Dito de outro modo, o sujeito só pode ser compreendido na malha complexa de relações com os outros: um outro modo de dizer que toda relação a si é cerzida indefectivamente na malha complexa de relação aos outros.

Posto isso, não nos parece descabido pensar em “políticas da invenção de si”, ou ainda, nas palavras de Didier Eribon, em uma “política da subjetivação”¹¹, que poderiam assumir os mais diversos aspectos, o que inclui “experimentações” ético-políticas de caráter coletivo capazes de colocar em prática novas “formas de subjetividade”, isto é, “processos de subjetivação” capazes de empreender novos modos de pensar, agir e sentir que não descartariam uma comunidade mínima de expectativas, vontades e posturas.

⁹ Ibid., p. 746.

¹⁰ No prefácio de *O uso dos prazeres*, Foucault afirmava que sua empreitada, “em suma, tratava-se de ver de que maneira, nas sociedades ocidentais modernas, constitui-se uma ‘experiência’ tal, que os indivíduos são levados a reconhecer-se como sujeitos de uma ‘sexualidade’ que abre para campos de conhecimento bastante diversos, e que se articula num sistema de regras e de coerções [*contraintes*]. O projeto era, portanto, o de uma história da sexualidade enquanto experiência – se entendemos por experiência a correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade” (Ibid., p. 740).

¹¹ ERIBON, D. “Introduction: l’art de l’inservitude”. In : _____. (coord), *L’infréquentable Michel Foucault – Renouveaux de la pensée critique*. Paris, EPEL, 2001, p. 16.

No horizonte dessa possibilidade, entretanto, não encontramos em Foucault a sustentação de qualquer “teoria política”. Tomando suas distâncias ao modo de operar de disciplinas tradicionais, Foucault não busca determinar paradigmas de pensamento e ação a orientar previamente as condutas dos sujeitos, ou ainda, uma teoria de conjunto determinada por uma concepção política prévia tendendo à realização de um projeto político definido. Sua postura se fia antes em procurar colocar em cena a abertura de um modo de investigação que passa pela sensibilidade e porosidade do pensamento em relação às demandas e lutas atuais, adotando assim uma “atitude experimental” que visa conjugar pensamento e ação tendo em vista situações históricas e concretas esquadrihadas pelo presente. “Sempre me preocupou ligar, afirma Foucault, do modo mais próximo [*serré*] possível, a análise histórica e teórica das relações de poder, das instituições e dos movimentos às críticas e às experiências que as colocam em questão na realidade”. Ao que complementa que, “se manteve essa ‘prática’, não foi para ‘aplicar’ ideias; mas para testá-las [*éprouver*] e modificá-las”¹².

Tendo isso em vista, Foucault manifesta certo distanciamento de orientações políticas pautadas na concepção de uma “consensualidade” pretensamente “ideal”, “racional” ou “reguladora” que recairia sobre os sujeitos como aplicação vertical de normas preestabelecidas. Parece haver, por parte de Foucault, a desconfiança de que estes modos de proceder possam vir a bloquear ou dificultar qualquer possibilidade de dissenso, de questionamento, de inconformismo ou de insubmissão. Ao fim e ao cabo, podemos dizer que Foucault prefere manter a permanente abertura para um questionamento crítico atuante e vigilante, o que pode requerer, por vezes, a sua própria reinvenção crítica¹³.

¹² FOUCAULT, M. “Politique et éthique: une interview” [1984]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001, n. 341, p. 1404.

¹³ Foucault não descarta que “a ideia de uma política consensual pode, com efeito, *em um momento dado*, servir seja de princípio regulador, seja sobretudo de princípio crítico em relação a outras formas políticas; mas não creio que isso liquide o problema da relação de poder”. Foucault defende antes “*uma ideia crítica a manter permanentemente*”, que incluiria o questionamento “sobre qual é a forma de não-consensualidade que está implicada em uma tal relação de poder, e se esta parte de não-consensualidade é necessária ou não”, de modo que sob esta grade se poderia analisar qualquer relação de poder. Arremata, então, afirmando que “diria no limite: talvez não se deva ser a favor da consensualidade, mas é preciso ser contra a não-consensualidade [*il ne faut peut-être pas être pas être pour la consensualité, mais il faut être contre la non-consensualité*]”. (Ibid., pp. 1407 e 1409). Grifos nossos.

De modo análogo, o pensador distancia-se de projetos que se pretendam “globais” ou “universais” e que almejem apresentar programas de conjunto prontos a serem aplicados. A “experiência histórica recente” do século XX leva-o a se afastar igualmente do paradigma revolucionário carregado de um *télos* histórico pronto a entregar a liberação total do homem (ou do “homem novo”) enfim conciliado consigo mesmo no seio de uma sociedade transparente a si.

E, no entanto, ainda que destoando das demandas próprias aos modos instituídos ou tradicionais de se fazer ou de se conceber “a política”, Foucault não abre mão de um modo ao mesmo tempo peculiar e alargado de pensar a dimensão e a prática políticas:

De fato, eu quis sobretudo colocar questões à política e fazer aparecer tanto no campo da política como da interrogação histórica e filosófica problemas que não tinham direito de cidadania [*droit de cité*]. As questões que eu tentei colocar não são determinadas por uma concepção política prévia e não tendem à realização de um projeto político definido. [...] É sem dúvida isso que as pessoas querem dizer quando me recriminam [*reprochent*] por não apresentar teoria de conjunto. Mas eu creio que as formas de totalização oferecidas pela política são sempre, de fato, muito limitadas. Eu tento, ao contrário, fora de qualquer totalização, ao mesmo tempo abstrata e limitadora, abrir problemas que tomam a política de modo transversal [*à revers*], que atravessam as sociedades em diagonal e que são ao mesmo tempo constituintes de nossa história e constituídas por ela; assim como os problemas das relações razão/loucura, assim como a questão da doença, do crime ou da sexualidade. E foi necessário tentar colocá-las como questões de atualidade e de história, como problemas morais, epistemológicos e políticos¹⁴.

Seguindo os termos de Foucault, também as “questões ambientais”, “das mulheres”, “das relações entre os sexos”, “da medicina”, “das minorias”, “da delinquência”, de diferentes formas de vida aparecerão na esteira desse modo alargado de conceber a política. Alargado, posto que, segundo Foucault, a complexidade de “nossa situação presente” não se deixa sequestrar por disciplinas ou campos preestabelecidos de questionamentos. Nesse sentido, a proposta de um trabalho modulado a partir

¹⁴ Ibid., pp. 1405-1406.

das relações entre “teoria e prática” buscará compreender, refletir e catalisar os efeitos das discussões e práticas provenientes desta abertura plural de questionamentos sob diversos ângulos (como problemas éticos, epistemológicos, políticos), lançando mão de pesquisas histórico-filosóficas em consonância com a atualidade. Modo de operar tão mais necessário à medida que estes questionamentos, ao ver de Foucault, não estavam contidos, no momento de sua emergência, nas grades próprias ao *establishment* político: Foucault parece ter em vista mormente os acontecimentos que se seguiram a Maio de 68 que, em sua multiplicidade, impulsionaram o “esforço largamente afirmado de colocar à política toda uma série de questões que não provinham [*relevaient*] de seu domínio estatutário”¹⁵.

Por outro lado, ainda, este modo alargado de pensar a dimensão política em sua imbricação entre “teoria e prática” enfatiza que os sujeitos investidos neste questionamento não apenas compreendem, mas que questionam e se posicionam diante dos diferentes âmbitos do instituído, de sua lógica e de seus modos de operar. Onde a atenção que Foucault busca conferir, como frisamos, aos “afrontamentos”, às “lutas contra a autoridade”, às “formas de resistência aos diferentes tipos de poder”. Posturas estas que, adquirindo de mais a mais um viés crítico e afirmativo, talvez sejam capazes de reatualizar ou mesmo de reelaborar categorias políticas que, ao cabo dos anos e dos embates, foram em larga medida imobilizadas e desmobilizadas, perdendo seu gume crítico. Categorias tais como, por exemplo, a noção de “autonomia” (em seu viés individual e coletivo)¹⁶ ou a aquela de “nós” (enquanto “comunidade de ação”¹⁷).

Noções estas que tomam corpo menos como pressuposto da reflexão individual do filósofo do que do direcionamento de sua atenção às efetivas criações e práticas históricas concretas que “atravessam em diagonal” as sociedades: no seio destas variadas formas de vida, de práticas culturais, de visões de mundo, de movimentos políticos ou conflitos econômicos e sociais – em âmbitos micropolíticos ou macro-

¹⁵ FOUCAULT, M. “Polémique, politique et problématisations” [1984], op. cit., p. 1414.

¹⁶ Ver FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que les Lumières?” [1984]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001, n° 339, pp. 1381-1397.

¹⁷ FOUCAULT, M. “Polémique, politique et problématisations” [1984], op. cit., p. 1413.

políticos, com diferentes graus de investimento e pertencimento – insinuam-se aos sujeitos a possibilidade de constituição e de experimentação de diversos “nós”, conjugando vivências individuais e dimensão coletiva.

“Nós” que não se apresentam necessariamente como realidades prévias e desde sempre existentes nas sociedades atuais, cujas condições de existência nos caberia validar. Sem dúvidas Foucault não é alheio a esta sorte de questionamento e de sua ampla pertinência. Entretanto, busca enfatizar, nesta trilha, um aspecto geralmente menos sinalado, qual seja, a possibilidade de elaboração e abertura que, lastreada em ações e discussões coletivas inéditas, venha a fomentar a formação futura de novos “nós”, a seu turno assentes em experiências históricas originais ou em modos inéditos de questionar, quiçá de pensar, de falar, de agir e de sentir¹⁸. Quadro que busca resguardar e salientar, portanto, a capacidade histórica de redesenhar o campo dos possíveis, promovendo a desobstrução da imaginação ética e política dos sujeitos.

Nesta empreitada o papel do pensador encontra provavelmente um de seus sentidos, mas certamente também o seu limite, uma vez que não é ao filósofo que se deve pedir palavras de ordem conclusivas que lograssem gerar o apaziguamento próprio àquele do direcionamento de um caminho pronto a ser seguido ou executado. Ao menos não é esta a postura de Michel Foucault, que insistirá incansavelmente que não lhe cabe dizer às pessoas “isto é bom para vocês”, ao contrário, a seu ver, cabe às pessoas “trabalhar ou se conduzir espontaneamente de modo tal que elas mesmas definam o que é bom para elas”. Sobretudo porque o bem não existe “em um céu intemporal” pronto a nos fornecer padrões ético-políticos de conduta. “O bem”, dirá Foucault, é algo que “se define, se pratica, se inventa. Mas é um trabalho, é um trabalho não somente em conjunto [à *plusieurs*],

¹⁸ “R. Rorty sublinha que, nestas análises, eu não remeto a nenhum ‘nós’ – a nenhum desses ‘nós’ cujo consenso, os valores, a tradicionalidade formam o quadro de um pensamento e definem as condições sob as quais podemos validá-lo. Mas o problema é justamente o de saber se efetivamente é no interior de um ‘nós’ que convém se colocar para fazer valer os princípios que reconhecemos e os valores que aceitamos; ou se não seria necessário, elaborando a questão, tornar possível a formação futura de um “nós”. É que o ‘nós’ não me parece dever ser prévio à questão; ele não pode ser senão o resultado – e o resultado necessariamente provisório – da questão tal como ela se põe nos termos novos em que a formulamos”. (Ibid.).

[mas] é um trabalho coletivo”¹⁹. Mais do que a recusa pessoal ou filosófica de “falar pelos outros”²⁰, entrevemos neste gesto de Foucault a reflexão e o convite a um insistente trabalho de construção coletiva, trabalho no qual a postura ética e a prática política se apresentam à nossa atualidade menos como dimensões díspares do que como possibilidade de articulações e experimentações criativas.

REFERÊNCIAS

AA.VV. *L'Usage des plaisirs et Le souci de soi de Michel Foucault. Regards Critiques (1984-1997)*. Édité par Philippe Artières, Jean-François Bert, Sandra Boehringer, Philippe Chevallier, Frédéric Gros, Luca Paltrinieri, Judith Revel Presses universitaires de Caen/IMEC, 2014.

ERIBON, D. “Introduction: l’art de l’inservitude”. In : _____. (coord), *L’infréquentable Michel Foucault – Renouveaux de la pensée critique*. Paris, EPEL, 2001

FOUCAULT, M. Histoire de la sexualité 2. L’usage des plaisirs. Texte établi, présenté et annoté par Frédéric Gros. In: *Oeuvres*, vol II, Paris, Gallimard, 2015.

_____. *Dits et écrits (1954-1976)*, vol. I, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001.

_____. *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001.

_____. *L’origine de l’herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*. Paris, Vrin, 2013.

HADOT, P. “Réflexions sur la notion de ‘culture de soi’”. In: *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, Paris (9, 10, 11 janvier 1988), Seuil (Coll. Des Travaux), 1989.

¹⁹ FOUCAULT, M. “Interview de Michel Foucault (3 novembre 1980)”. In: *L’origine de l’herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*. Paris, Vrin, 2013, p. 155.

²⁰ Ao ver de Deleuze, Foucault teria sido “o primeiro a nos ensinar – tanto em seus livros quanto no domínio da prática – algo fundamental: a indignidade de falar pelos outros” (DELEUZE, G.; FOUCAULT, M. “Les intellectuels et le pouvoir” [1972]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. I, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001, n. 106, p. 1177).

Autonomia e movimento operário em Cornelius Castoriadis

Alfran Marcos Borges Marques
(UFRN)

O enfraquecimento do sindicalismo e a diminuição do nível de crítica incidente sobre a empresa capitalista são fortes manifestações das dificuldades enfrentadas pela crítica social para conter as perdas sentidas pelo proletariado na transição do século XX para o século XXI. No entanto, as transformações do mundo do trabalho não deixaram de provocar queixas ou indignação, mesmo que as organizações nas quais recaía tradicionalmente a tarefa de denunciar as contradições da lógica capitalista fossem amplamente desqualificadas (CASTORIADIS, 1985). Incapazes de defender as reivindicações dos trabalhadores sobre as relações de produção, a organização do trabalho e as condições de vida da classe operária, visto que, estas demandas tomadas em conjunto equivalem a um desafio frontal ao poder capitalista na fábrica e cujo resultado possível é a autogestão da produção, a burocracia sindical utiliza os trabalhadores apenas como meio para forçar o seu próprio caminho para a participação na autoridade administrativa que controla a produção, para tanto, tenta apaziguá-los na ilusão da satisfação de suas reivindicações salariais (CASTORIADIS, 1956). Seguindo a tendência das significações sociais centrais da instituição capitalista, a partir de um determinado estágio de seu desenvolvimento, o movimento sindical também se torna burocratizado. Sua grande funcionalidade modifica-se para garantir a manutenção das reivindicações do proletariado dentro dos limites impostos pelo sistema de exploração.

Por outro lado, as dificuldades enfrentadas pelos sindicatos e pelos partidos políticos em ganhar a confiança de ampla parcela da sociedade também devem ser relacionadas com a falta de modelos de análise e de esforço intelectual lúcido acerca das contradições inerentes ao funcionamento do capitalismo, consequência direta da decomposição dos esquemas teóricos tradicionalmente admitidos. Os dispositivos de representação que

contribuíam para dar corpo às classes e para conferir-lhes existência objetivada tendem a desfazer-se em decorrência da fluidez das significações sociais promovida pela flexibilização do capital. “Isto tudo para confluir no predomínio da burocracia não só como classe dominante, mas também como resultado da burocratização contínua e renovada de todas as organizações sindicais, políticas e culturais” (CASTORIADIS, 1987, p. 92).

Porém, de acordo com Castoriadis (1987), a “ausência” do proletariado tem aí um duplo significado: Por um lado, representa uma vitória momentânea para o capitalismo ao conseguir que o movimento de burocratização impulse os trabalhadores para longe da ação coletiva. Por outro lado, o proletariado passa atualmente por uma nova fase na história da luta de classes que conduz a uma crítica muito mais profunda e geral da forma societária capitalista que jamais foi possível no passado. “E isto leva à renovação, dentro do proletariado, do projeto socialista em um nível mais audacioso nunca antes experimentado ao penetrar nas mais diversas esferas da sociedade” (CASTORIADIS, 1988, p. 229).

É por isso que a principal tarefa do movimento operário atual consiste em se manter fiel à sua história e, ao mesmo tempo, impulsar o curso das mudanças sociais, trata-se de reatar os laços entre as gerações de militantes, estreitar as relações nos universos sociais próximos do mundo operário e tirar lições das outras formas de luta que se desenvolvem longe das oficinas (BEAUD; PIALOUX, 2009, p. 300).

A intensificação da luta implícita cotidiana dos operários contra a miséria e exploração do capitalismo necessariamente coloca o advento de uma nova organização da sociedade e fornece as respostas positivas para o problema da instituição socialista. “A experiência do capitalismo burocrático permite-nos perceber claramente o que o socialismo não é e o que não pode ser. Um olhar mais atento para os levantes do proletariado do passado e para as suas lutas cotidianas nos permite dizer que o socialismo poderia e deveria ser.” (CASTORIADIS, 1979, p. 104). Deste modo, a rebelião é a primeira experiência de totalidade que a consciência proletária tem acesso, exemplificada nas várias erupções revolucionárias que foram possíveis graças ao surgimento de organismos de luta contra a classe dominante (A Comuna de Paris de 1871, os soviets de 1905 e 1917, os

comitês de fábrica na Rússia em 1917-1918, os conselhos de fábrica na Alemanha em 1919-1920, as milícias antifascistas na Espanha em 1936, os conselhos operários na Hungria em 1956), revelando novas formas de organização dos homens e mulheres a partir de princípios radicalmente opostos aos da sociedade burguesa.

Compreende-se que a consciência de classe voltada para a construção do socialismo não se manifesta apenas na oposição cotidiana à empresa capitalista ou nos momentos revolucionários, o proletariado também luta contra a sociedade de classes de modo explícito ao constituir organizações políticas para disputar o comando da sociedade atual. “Pois ela manifesta, no proletariado, ao mesmo tempo a necessidade e a capacidade de colocar o problema da sociedade como tal, não simplesmente quando de uma explosão revolucionária, mas de modo sistemático e permanente.” (CASTORIADIS, 1985, p. 156).

No entanto, a degenerescência das organizações operárias permitiu a continuidade da relação social fundamental do capitalismo moderno, a divisão entre direção e execução reproduzida dentro do próprio movimento operário sob duas formas (CASTORIADIS, 1985, p. 159): adoção de um modelo burguês de organização para dar conta da multiplicação de tarefas dentro do movimento; atribuição dos papéis de direção aos representantes da organização e de execução ao restante da classe operária. “Chegou-se assim a uma completa negação do que é a própria essência do movimento socialista: a ideia da autonomia do proletariado. Essa evolução, ao mesmo tempo, encontrava o seu equivalente numa evolução correspondente da ideologia e da teoria revolucionárias.” (CASTORIADIS, 1985, p. 160).

Este fenômeno é subsidiado pela edificação da ideologia que permite a determinação dos objetivos imediatos e últimos do proletariado pela teoria revelada aos técnicos da revolução, os únicos capazes de aplicar a teoria às circunstâncias concretas (CASTORIADIS, 1985, p. 162). “E essa ‘necessidade’ de uma categoria social específica que gere o trabalho dos outros na produção, assim como a atividade dos outros na política e na sociedade; de uma direção separada das empresas e de um Partido que domina o Estado” (CASTORIADIS, 1985, p. 246). “Consequentemente, o socialismo aparece privado de todo seu conteúdo humano, torna-se simples transformação objetiva e externa, modificação de certos disposi-

tivos econômicos” (CASTORIADIS, 1985, p. 163). Tanto para o marxismo tradicional quanto para o socialismo reformista, os problemas a serem resolvidos pela luta de classes seriam apenas a distribuição do produto social, o estatuto da propriedade e a organização geral da economia através da nacionalização. “A política revolucionária tendia, ao mesmo tempo, a ser transformada numa *técnica*. O engenheiro aplica a ciência do físico em condições dadas, tendo em vista certos objetivos; o político revolucionário aplica, em condições dadas, as conclusões da teoria científica da revolução.” (CASTORIADIS, 1985, p. 162). Permanece oculto o verdadeiro significado do socialismo que se trata da inversão radical das relações entre os homens e as mulheres, principalmente nas esferas produtivas e políticas, que corroa a distinção entre direção e execução.

Através da persistência dos modos de pensamento da sociedade de classes no movimento operário, que não consegue libertar-se imediatamente das significações sociais da sociedade contra a qual insurge, a burocracia consolida-se por meio da degenerescência da teoria revolucionária, do programa, da atividade militante, da função dos representantes e da estrutura das organizações. “Também é certo que as tendências que favorecem o nascimento e desenvolvimento da burocracia operária são as tendências dominantes do capitalismo moderno, que se torna cada vez mais um capitalismo burocrático.” (CASTORIADIS, 1985, p. 169). Desta maneira, a degenerescência significa que a organização tende a se separar da classe operária porque esta aceita que se instaure uma relação nos moldes do capitalismo entre os militantes e a grande massa de trabalhadores nos setores produtivos. Portanto, não se trata de um fenômeno específico das organizações socialistas, mas a expressão da sobrevivência da burocracia no proletariado enquanto referencial ideológico de estruturação social.

Do mesmo modo, a pretensão do Partido em monopolizar as decisões por se tratar do único porta-voz da verdade teórica encontra eco na convicção, reforçada cotidianamente no capitalismo, de que as questões gerais são reservadas aos especialistas e que a experiência direta da produção não é importante. “O proletariado não é nem uma entidade totalmente irresponsável, nem o sujeito absoluto da história; e os que não vêem em sua evolução nada mais do que o problema da degenerescência das organizações querem, paradoxalmente, transformá-la nas duas coisas ao mesmo tempo” (CASTORIADIS, 1985, p. 170). Esta situação con-

creta do proletariado obriga-o a empreender e recomeçar sempre uma luta contra a sociedade capitalista, sempre apresentando objetivos, princípios, normas, modos de organização que se opõe radicalmente à sociedade estabelecida, questionamentos estes situados nos limites fornecidos pelo capitalismo até a efetiva imposição dos valores socialistas nas significações sociais centrais. “Sempre haverá – enquanto durar o capitalismo – ‘condições objetivas’ que tornam essa degenerescência possível; isso não que dizer que ela seja fatal. Os homens fazem sua própria história.” (CASTORIADIS, 1985, p. 171).

Assim, os eventos do final do século XX confirmam que o proletariado percebe as organizações burocráticas como instituições exteriores, não acredita mais que os partidos ou os sindicatos possam mudar fundamentalmente sua situação. “Podem ‘apoiá-los’, votando neles enquanto mal menor; podem utilizá-los – esse ainda é frequentemente o caso, no que se refere aos sindicatos – como se utiliza um advogado ou o corpo de bombeiros. Mas raramente se *mobilizam* por eles ou sob seu apelo; jamais *participam* dos mesmos.” (CASTORIADIS, 1985, p. 173). Caso emblemático são os partidos reformistas que contam cada vez menos com uma militância ativa e funcionam através de profissionais remunerados, de pequenos burgueses e dos intelectuais de esquerda. “Para os trabalhadores, os partidos e sindicatos pertencem à ordem estabelecida, por isso, as lutas operárias eclodem fora destas organizações burocráticas e, algumas vezes, contra elas” (CASTORIADIS, 1985, p. 173).

De acordo com Castoriadis (1960-1961), tais partidos permanecem como engrenagens de integração dos trabalhadores na sociedade capitalista para que o proletariado aceite o sistema de exploração. Portanto, a sociedade de classes comporta, dentro de sua própria estrutura, um mecanismo que permite, nos limites do sistema, alguma garantia dos interesses econômicos da classe dominada, eventualmente contrários aos interesses da classe dominante, mas compatíveis com a manutenção da perpetuação do domínio capitalista. As vitórias trabalhistas mostram que o sistema realmente pode acomodar-se muito bem a certas reformas e até mesmo utilizá-las para seu próprio lucro, desde que perpetuem a separação da sociedade entre dirigentes e executantes.

Também contribui para este afastamento dos mecanismos tradicionais de luta a concepção teórica revolucionária lastreada na ideia de ciên-

cia da sociedade e da revolução, elaborada por especialistas e introduzida no proletariado pelo Partido, sistema de ideias que entra em contradição direta com o objetivo de uma revolução socialista enquanto atividade autônoma das massas. “Não há ‘demonstração’ do colapso inelutável da sociedade de exploração; e, menos ainda, existe ‘verdade’ sobre o socialismo que possa ser estabelecida mediante uma elaboração teórica, fora do conteúdo concreto criado pela atividade histórica e cotidiana do proletariado.” (CASTORIADIS, 1985, p. 177).

Este problema da relação entre a ação do proletariado e sua consciência nunca foi esclarecido suficientemente no marxismo tradicional. Castoriadis (1960-1961) aponta que Lukács tenta resolver o problema em *História e Consciência de Classe*, mas apenas obscurece ainda mais as contradições dentro da concepção clássica. No ensaio principal do livro, a consciência proletária somente é revelada com a eclosão da ação totalmente voltada para a revolução. De acordo com esta linha de pensamento, o significado concreto da resistência cotidiana operária pouco pode informar acerca do conteúdo do socialismo. Isto porque o autoconhecimento somente se revela à classe operária no momento da ação revolucionária conduzida pelos militantes profissionais.

Castoriadis demonstra (1960-1961), contra esta ideia de determinação absoluta da criação social-histórica, que a evolução do capitalismo é a história da constituição e desenvolvimento de duas classes de pessoas em luta. Neste embate, cada classe social age limitando o campo de domínio da outra. É no decurso desta luta que os adversários são levados a criar armas, meios, formas de organização, esquemas teóricos, e inventar novas respostas para a sua situação, bem como, as metas provisórias. Tais respostas e objetivos não são de forma alguma predeterminadas, as suas conseqüências, sejam intencionais ou não, modificam o quadro geral desta luta em cada etapa.

Para constituir e desenvolver seus objetivos a classe capitalista deve consolidar o domínio sobre a produção, o que significa “racionalização” em uma escala cada vez mais ampla (CASTORIADIS, 1960-1961). Para acumular meios de transformar trabalho em capital e para adequar a mentalidade das pessoas a esta finalidade, programa-se um brutal sistema de controle e mistificação nas fábricas e na sociedade como um todo. E racionalizar significa escravizar trabalho em consonância ao ritmo das

máquinas e dos ditames daqueles que gerenciam a produção. O proletariado, assim, vê-se constituído como uma classe objetiva e atacada por todos os lados pelo capitalismo. Neste ínterim, o operariado, logo que é constituído, encontra-se lutando contra o capitalismo, fazendo-se, no curso de sua história, classe, no sentido pleno do termo, como uma classe para si, negação da atual sociedade e afirmação do advento de um mundo não alienado.

Desde o momento em que surge na história o proletariado luta contra capitalismo em todos os níveis que afetam a existência social. Porém, esta luta ocorre mais claramente sobre os níveis de produção, da economia e da política, quando o proletariado opõe-se contra a racionalização da produção capitalista, primeiramente contra as próprias máquinas, depois contra o crescente ritmo de trabalho. Também se rebela contra a falta de planejamento da produção da economia capitalista ao exigir aumentos salariais, horas mais curtas de trabalho, e o pleno emprego. E logo o proletariado questiona a concepção global da instituição social por meio da constituição de organizações políticas, revoltas, e tentativas de tomada do poder.

Torna-se evidente que as condições objetivas dadas pela sociedade capitalista definem os problemas que o proletariado encontra em seu cotidiano, mas não determinam as respostas para o problema da organização social porque a sociedade socialista constitui uma criação positiva dos trabalhadores que sempre retoma e modifica o quadro social estabelecido para construir um campo de ação mutável por meio de possibilidades objetivas desconhecidas anteriormente. “Mas, se a ideia de autonomia é levada a sério, imediatamente surgirá a questão de saber como é preciso apoderar-se dela para propagá-la. Será necessário repeti-la sob a forma abstrata de uma ideia reguladora – ou mostrar em cada caso concreto o que ela significa?” (CASTORIADIS, 1985, p. 203).

Por isto, as conclusões dos intelectuais nunca possuem a verdade de modo que possa fixá-la em formulações válidas ilimitadamente. “Os militantes não serão mais executantes em relação a uma ideologia fora deles, com base e segundo métodos que lhes são estranhos. Sem a participação ativa e dominante dos trabalhadores que a ela aderem, a organização não poderá definir nem uma teoria e nem um programa.” (CASTORIADIS, 1985, p. 198). As formulações teóricas têm validade limitada até a

fase seguinte da ação do proletariado, pois há o esforço perpétuo de superar o nível de ação anterior e as conclusões da elaboração teórica precedente. Isto porque o socialismo é a manifestação da atividade autônoma da classe produtora e se os objetivos desta atividade, assim como suas formas, revelam-se apenas a partir da experiência dos próprios trabalhadores diante da exploração, não pode a consciência socialista ter origem na doutrinação teórica que pretende substituir a autonomia como força diretiva da elaboração dos objetivos da sociedade autônoma.

Não se trata simplesmente de elaborar “estatutos”, “regras”, ou uma “constituição ideal” para a sociedade socialista, o melhor dos programas só pode ter significado na medida em que as pessoas estão permanentemente preparadas para defender o que é melhor para elas pela alteração daquilo que se tornou insuficiente ou desatualizado (CASTORIADIS, 1979, p. 112).

Para a articulação do movimento operário, Castoriadis (1985, p. 181) define três tarefas da organização mais urgentes, levadas adiante por indivíduos que se tornam conscientes dos objetivos e os meios da revolução, com a finalidade de desenvolver a capacidade de ação autônoma. Primeiramente, dar expressão à experiência dos operários ao ajudá-los a tomar conhecimento da consciência que já possuem. O sucesso desta tarefa depende da superação de dois imensos obstáculos: a impossibilidade material de expressão dos trabalhadores resultante do monopólio exercido sobre os meios de comunicação pela burguesia, pelos partidos e pelos sindicatos. A solução lógica é colocar à disposição dos trabalhadores, organizados ou não, os recursos de comunicação da organização revolucionária. “Consistirá, ao mesmo tempo, em levar a expressão da experiência do maior número possível de operários, em dar a palavra aos trabalhadores, em permitir a difusão e a comunicação dos exemplos de luta, das opiniões, das ideias no proletariado.” (CASTORIADIS, 1985, p. 198).

O segundo obstáculo é ainda mais difícil de enfrentar. A ausência da expressão dos trabalhadores, mesmo quando tem acesso aos meios materiais, causada pela ideia de que o que eles têm a dizer não é importante. Cabe à organização mostrar a falência do sistema e a incapacidade de seus dirigentes de resolver os problemas do mesmo, salientando a importância positiva da experiência dos trabalhadores. O avanço do au-

toconhecimento do movimento operário leva à segunda tarefa da organização que consiste em dispor diante do proletariado uma concepção de conjunto dos problemas da sociedade atual através do prisma socialista. “Cabe à organização suscitar de novo no proletariado essa *consciência da possibilidade do socialismo*, sem a qual o desenvolvimento revolucionário será infinitamente mais difícil.” (CASTORIADIS, 1985, p. 182).

A terceira tarefa da organização, ainda na perspectiva castoriadiana, é ajudar os trabalhadores a defenderem seus interesses imediatos. Devido à crescente burocratização dos sindicatos e às frustradas tentativas de substituí-los por novos sindicatos mais eficientes, fica a cargo da organização revolucionária a tarefa de assumir uma série de funções essenciais para a articulação entre os militantes, inclusive fomentar a articulação dos agrupamentos minoritários autônomos. “Esses militantes encontrarão na organização um apoio indispensável à sua ação. Em outras palavras: a constituição de agrupamentos minoritários de luta nas empresas se efetuará, na maioria das vezes, em função da atividade da organização revolucionária.” (CASTORIADIS, 1985, p. 183).

Inspirando-se nas formas socialistas que o proletariado criou no curso de sua história, Castoriadis (1985, p. 183) define os princípios fundamentais da organização democrática criados pela história do movimento operário: a) Determinação, pelos organismos de base, da mais ampla autonomia compatível com a unidade de ação geral da organização; b) democracia direta, ou seja, decisão coletiva por todos os interessados; c) constituição de delegados, representantes dos organismos de base, para participar do governo central, eleitos e revogáveis a qualquer momento. Baseado nestes princípios, antes da degenerescência burocrática (social-democrata e bolchevique), o movimento operário criou instituições de caráter profundamente democrático, algumas das quais suplantam as formas implantadas pelo movimento democrático burguês e ressuscitam princípios como a rotatividade dos representantes na organização, presente no primeiro período do movimento operário britânico, e a importância de garantir a soberania das assembleias gerais e a revogabilidade dos delegados, vistos pela primeira vez na Comuna de Paris (CASTORIADIS, 2004, p. 193).

Estas exigências políticas supõem a igualdade na partilha do poder e nas possibilidades de participação no processo de tomada de decisão po-

lítica. Dito de outra maneira, numa organização revolucionária as decisões passam pelo conjunto de participantes ou, quando as circunstâncias materiais não permitirem, elegem seus delegados com mandatos revogáveis. Isto também envolve definir os objetivos e meios do programa que resolva na prática as divergências que podem surgir no desenrolar da ação, ao mesmo tempo, definindo quem são os efetivos participantes da organização.

Não consiste somente propagar a ideia de autonomia, trata-se de subsidiar os trabalhadores a realizarem ações autônomas. Se não se aceita essa atividade dirigida para a autonomia do proletariado é porque se dá à autonomia um sentido absoluto, metafísico: é preciso que os operários cheguem a certas conclusões *fora de qualquer influência*. O grande problema, o grande ponto de interrogação, é que diz respeito à capacidade e ao desejo das pessoas de organizarem-se coletivamente, participando de maneira plenamente ativa e responsável da direção de suas atividades, e de enfrentar *a questão da instituição global* da sociedade. (CASTORIADIS, 1987, p. 27).

Deste modo, o movimento operário revela na sua luta implícita e nos momentos decisivos da luta explícita que as reivindicações da autonomia operária não pertencem a um futuro distante. “O socialismo visa dar um sentido à vida das pessoas e ao trabalho; permitir a sua liberdade, a sua criatividade, e florescimento dos aspectos mais positivos da personalidade; a criação de vínculos orgânicos entre o indivíduo e aqueles ao seu redor, e entre o grupo e a sociedade; reconciliar as pessoas com elas mesmas e com a natureza.” (CASTORIADIS, 1979, p. 106). Portanto, é essencial que a sociedade autônoma, desde o seu início, apresente-se como uma rede de instituições e métodos de operação que permitam e favoreçam a livre atividade criativa das pessoas. “Também se torna essencial que a sociedade revolucionária crie para si, em cada etapa, formas estáveis de organização que sejam eficazes para a expressão da vontade popular, tanto em questões mais gerais como na vida cotidiana” (CASTORIADIS, 1979, p. 115).

Para alcançar toda a amplitude da democracia direta é preciso que todas as estruturas econômicas, políticas e culturais da sociedade tenham como base os grupos locais, as coletividades concretas, unidades sociais orgânicas que, certamente, exigem a reunião física

dos cidadãos em um determinado lugar. Também exige que estes cidadãos formem uma comunidade orgânica, que eles vivam no mesmo ambiente, que estejam familiarizados através da sua experiência diária com o assunto a ser discutido e com os problemas a serem enfrentados. É somente em tais unidades que a participação política dos indivíduos torna-se total, onde as pessoas podem conhecer e sentir que a sua participação terá um efeito e que a vida real da comunidade pode ser, em grande parte, determinada pelos seus próprios membros e não pelas autoridades desconhecidas ou externas (CASTORIADIS, 1979, p. 118).

Para Castoriadis (1979) a solução para o problema da centralização esta na tomada do poder por uma federação de conselhos operários e a instituição de uma agremiação central de conselhos e de um governo regido pelos mesmos. Uma das características essenciais dos organismos centrais é coletar, transmitir e disseminar informações que lhes são comunicadas por grupos locais.

Em todos os campos essenciais serão tomadas as decisões a partir das bases e será enviado de volta para a “cúpula”, cuja responsabilidade será a de garantir a sua execução por toda a federação das organizações. Assim, um fluxo bidirecional de informações e decisões será instaurado, e isso não só se aplica somente às relações entre o governo e os conselhos, mas deve constituir um modelo para as relações entre todas as instituições e todos aqueles que participam delas (CASTORIADIS, 1979, p. 123).

Este tipo de cooperação “vertical” e “horizontal” dos conselhos operários será assegurado por meio de conselhos industriais compostos por delegados de diferentes locais de trabalho (CASTORIADIS, 1979). Da mesma forma, a cooperação regional terá de ser instaurada com a criação de conselhos que representam todas as unidades de uma região. Tudo isto para, finalmente, construir uma ampla rede de articulação a nível nacional para todas as atividades da sociedade, sejam elas econômicas ou não (CASTORIADIS, 1979). Este órgão central, composto por um conjunto central de delegados, emanará diretamente dos conselhos de trabalhadores e das próprias assembléias locais (CASTORIADIS, 1979).

Há, portanto, duas situações possíveis na realidade concreta (BRINTON, 1970). Em uma delas a classe operária toma as decisões fundamen-

tais, diretamente, por meio de organismos escolhidos por ela mesma com os quais se identifica completamente ou sente que pode dominar completamente (comitês de fábrica, conselhos, etc.). Estes organismos, compostos por delegados eleitos e revogáveis, federaram-se regionalmente e nacionalmente, concedendo total autonomia às unidades locais para proporem e debaterem sobre o que produzir, como produzir e como será a distribuição das tarefas entre as regiões produtoras. “Aliado ao controle econômico, criação de novas formas de organização política fundadas na responsabilidade de todos em face dos assuntos comuns, dito de outra maneira, o renascimento do autêntico pensamento e sentimento político que seriam lúcidos perante os resultados da história dos dois últimos séculos” (CASTORIADIS, 1987, p. 126).

Na outra situação possível, característica das sociedades burocráticas, as decisões são tomadas a partir de fora, pelo Estado, partido, ou outro órgão sem raízes profundas e diretas no processo produtivo, mantendo-se a separação entre produtores e os meios de produção com a manutenção da base da sociedade de classes (BRINTON, 1970). Por exemplo, a burocracia russa demonstrou muito bem que os meios de produção podem mudar de mãos sem necessariamente mudar as relações de produção. Neste caso, independente do tipo formal de propriedade, a sociedade segue dividida em classes, já que a produção continua dirigida por uma instância separada dos produtores. Em outras palavras, as relações de propriedade não refletem necessariamente de forma adequada as relações de produção. “O que significa realmente ‘tomar o poder’ é a compreensão, por parte da maioria da classe operária, de sua capacidade de dirigir tanto a produção como a sociedade.” (BRINTON, 1970, p. 12).

Em vista disso, nos regimes academicamente reconhecidos como expressão do socialismo real, as relações de produção ainda permaneceram como relações antagônicas que dividiam os dirigentes e executantes no mesmo conflito experimentado nas sociedades francamente capitalistas. De fato, ocorreu a exploração do operariado e sua sujeição a um processo de trabalho e de produção que foge inteiramente ao seu controle. Conseqüência da nacionalização dos meios de produção e a planificação burocrática que não implicaram, de modo algum, a abolição da exploração e que não possuem conexão com os princípios e objetivos do socialismo. “Sob a cobertura da fórmula jurídica da ‘propriedade nacionalizada’

(estatal), a burocracia dispõe do *jus fruendi, utendi et abutendi* dos meios de produção. A estatização e a ‘planificação’ burocrática constituem os instrumentos necessários e adequados para esta disposição.” (CASTORIADIS, 1987, p. 188).

Tal configuração das relações de produção está expressa na materialidade dos meios de produção por meio da sujeição dos produtores ao processo do trabalho, tanto pela natureza do trabalho que impõem como pelo tipo de organização da empresa decorrente. “Ao contrário deste cenário, a revolução socialista precisa enfrentar a base material-técnica da produção e transformá-la porque não existe uma tecnologia pretensamente neutra que poderia ser posta a serviço do socialismo sem ampla redefinição da matriz tecnológica, inclusive da técnica jurídica” (CASTORIADIS, 1987, p. 189). Portanto, as relações de produção que determinam a estrutura de uma sociedade são as relações sociais de câmbio, em suma, as relações cotidianas de homem com homem e de classe com classe encarnada nas relações de propriedade real ou de posse. “Ao reduzir o socialismo a uma questão puramente ‘econômica’, e a realidade econômica às formas jurídicas da propriedade; ao apresentar como socialistas a estatização e a ‘planificação’ burocrática, tais concepções cumprem a função de mascarar a dominação da burocracia.” (CASTORIADIS, 1987, p. 199). Fica evidente que as relações das pessoas com os objetos materiais que entram na atividade econômica existem pura e simplesmente em função das relações de produção que determinam a posse material e a finalidade do processo como um todo.

Quanto à expressão jurídica dessas relações no sistema burocrático (ou seja, o sistema formal de propriedade em sentido jurídico), o seu papel não é o de perturbar o funcionamento da economia mascarando da melhor forma possível o seu conteúdo de classe. Na medida em que as massas entram na vida política diária, mais a principal função da lei torna-se camuflar a realidade econômica a favor dos interesses da classe dirigente (CASTORIADIS, 1949, p. 73).

Se o império da burocracia constitui a base da divisão da sociedade contemporânea, uma revolução socialista não pode limitar-se a destituir os padrões e alterar a forma jurídica da propriedade privada dos meios de produção. A nova instituição social também deve ter como meta a eliminação da burocracia e de sua influência sobre os meios e o processo de

produção, em outras palavras, abolir a divisão entre dirigentes e executantes em todos os níveis. “Mas a gestão dos trabalhadores não é apenas uma nova técnica administrativa. Ele não pode permanecer externo à estrutura da própria obra.” (CASTORIADIS, 1979, p. 125). Portanto, a gestão dos trabalhadores não cabe a “supervisão” de um aparelho burocrático de gestão pelos representantes dos trabalhadores.

“Também não é a mera substituição de um aparelho administrativo por um similar feito de indivíduos de origem operária. É objetivo do socialismo a supressão de qualquer aparato gerencial separado e à restituição das funções do poder administrativo à comunidade de trabalhadores” (CASTORIADIS, 1979, p. 125). Expresso numa forma positiva, isso nada mais é do que a gestão da produção dos trabalhadores, o exercício completo de poder sobre a produção e sobre a totalidade das atividades sociais por órgãos autônomos compostos por diversos coletivos operários. “Isto também pode ser chamado de auto-gestão, desde que se tenha em mente que este termo não implica a renovação, mas sim a destruição da ordem existente, e mais precisamente, a abolição do aparelho de Estado separado da sociedade e dos partidos como órgãos de gestão e de direção” (CASTORIADIS, 1973, p. 21).

A revolução socialista não é nada mais e nada menos do que a explosão desta atividade autônoma, instituindo novas formas de vida coletiva, eliminando não apenas a tendência à heteronomia das relações jurídicas sobre a propriedade, mas também os fundamentos da ordem anterior e, em particular, todas as categorias e organizações conduzidas por diretores ou gerentes, criando, em cada uma de suas etapas, novas bases de apoio para o desenvolvimento da autonomia e ancorando a nova vida social na realidade nascente da supressão da camada burocrática. Se o operariado em si não assume como sua missão exclusiva a iniciativa de refazer a instituição social e passa à liderança burocrática a tarefa de modificar todos os aspectos da vida social, tanto durante quanto após a revolução, ela só vai ter sucesso em mudar seus mestres. O sistema de exploração vai reaparecer, talvez sob diferentes formas, mas, fundamentalmente, com o mesmo conteúdo. A expropriação da propriedade privada capitalista, comumente identificada na nacionalização, é apenas a metade negativa da revolução proletária. Tais medidas podem ter um conteúdo progressista somente se eles estão ligados com a metade positiva do programa: a gestão da economia por parte dos trabalhadores.

Isto significa que a gestão da economia, seja no centro ou no nível de fábrica, não pode ser confiada a um estrato de especialistas, técnicos ou burocratas de qualquer tipo. O desenvolvimento da sociedade contemporânea se torna cada vez mais dominado pela crescente separação e oposição entre o proletariado e burocracia. Como esta oposição se aprofunda, as novas formas de organização adquirem a responsabilidade de abolir o poder dos exploradores para reconstruir a sociedade sobre novas bases (CASTORIADIS, 1956). “É particularmente importante que o socialismo só possa ser instaurado através de uma revolução, isto é, como o resultado de uma crise social no decurso da qual a consciência e atividade das massas chegam a um estado de tensão extrema.” (CASTORIADIS, 1979, p. 114). Este é o ponto de consolidação da autonomia que institui a gestão direta dos trabalhadores, isto é, determinação do processo de produção desde o planejamento até a execução pelos produtores.

De acordo com as mais profundas aspirações da classe trabalhadora, as normas de produção, em seu sentido capitalista, serão abolidas, e a completa igualdade nos salários será instituída. No seu conjunto, estas medidas significam a abolição da coerção econômica e restrição na produção como uma forma de disciplina imposta externamente por um aparato coercitivo específico. Contra a heteronomia dos ritmos de trabalho na empresa capitalista, a disciplina do trabalho será imposta por cada grupo de trabalhadores sobre os seus próprios membros, por cada fábrica sobre os grupos que a compõem. Em decorrência, a integração de determinadas atividades individuais em um todo será realizado basicamente pela cooperação de vários grupos de trabalhadores ou fábricas que será o objeto da atividade de coordenação permanente e contínua dos trabalhadores.

E a principal característica desta sociedade não é “o desenvolvimento das forças produtivas” ou “o aumento da satisfação das necessidades dos consumidores” ou “um aumento da liberdade política.” Radicalmente diferente da sociedade capitalista, a marca do socialismo é a transformação que trará na natureza e conteúdo do trabalho por meio da transformação consciente e deliberada da tecnologia herdada. Pela primeira vez na história, a tecnologia será subordinada às necessidades humanas, não só para as necessidades das pessoas enquanto consumidores, mas também para suas necessidades na condição de produtores (CASTORIADIS, 1979, p. 126).

A alteração da natureza do trabalho partirá de todas as etapas do processo produtivo. Por um lado, o desenvolvimento de capacidades e faculdades humanas será a maior prioridade da sociedade socialista. Isto exigirá o desmantelamento sistemático de todo o edifício da divisão do trabalho. Por outro lado, a nova sociedade encontrará o desafio de reorientar completamente a finalidade da técnica herdada e a forma como o desenvolvimento tecnológico deve ser aplicado no processo de produção (CASTORIADIS, 1949). Estes são apenas dois aspectos da mesma coisa: a relação do homem com a técnica. Todas as mudanças em direção à sociedade socialista serão mais evidentes no que diz respeito aos meios de produção. A nova sociedade atacará o problema de como transformar conscientemente a tecnologia que herdou do capitalismo que planeja e executa os objetivos finais do esforço criativo social independentemente do usuário e de suas preferências.

Resumindo, segundo as linhas gerais do pensamento de Castoriadis (1949), o amadurecimento das condições para o socialismo não implica alcançar determinadas condições objetivas (crescimento das forças de produção ou das “contradições” econômicas). Também não pode significar uma experiência puramente subjetiva (a sedimentação da experiência real do proletariado), na realidade, significa o acúmulo de condições objetivas para uma consciência operária reflexiva que aponte para a construção da nova sociedade. Estas condições requerem que o movimento revolucionário sofra transformações profundas, com destaque para sua crítica da sociedade, que é essencial para ajudar os trabalhadores a perceberem que sua própria experiência direta é valiosa e pode ser estendida a todas as esferas sociais (CASTORIADIS, 1949b). Para cumprir com este objetivo, o papel da construção do conteúdo programático da organização revolucionária consiste em descrever e analisar as contradições e a irracionalidade da gestão burocrática da sociedade em todos os níveis, bem como, denunciar o caráter desumano e absurdo do trabalho na sociedade de classes. Portanto, deve expor a arbitrariedade e monstruosidade de hierarquia na produção e na sociedade em geral. De forma correspondente, a parte do programa destinada às reivindicações deve centrar-se em torno da luta sobre a forma como o trabalho é organizado e sobre as condições de vida no local de trabalho. Por outro lado, permanece o problema básico do movimento revolucionário que consiste em passar

da luta de classes no nível da empresa para a luta de classes no nível geral da sociedade, o fim de todo movimento operário autêntico e radical (CASTORIADIS, 1985).

REFERÊNCIAS

BEAUD, Stephane; PIALOUX, Michel. *Retorno à condição operária: investigação em fábricas da Peugeot na França*. São Paulo: Boitempo, 2009.

BRINTON, Maurice. *The Bolsheviks and Workers' Control, 1917-1921: The State and Counter-revolution*. Londres: Solidarity, 1970.

CASTORIADIS, Cornelius. *A experiência do movimento operário*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. *Le contenu du socialisme*. Paris: Union Générale, 1979.

_____. *La société bureaucratique*. Paris: Union Générale, 1973.

_____. *L'expérience du mouvement ouvrier*. Paris: Union Générale, 1974.

_____. *As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem*. Trad. de José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. *As encruzilhadas do labirinto VI: Figuras do pensável*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

_____. Le Mouvement révolutionnaire sous le capitalisme modern. *Socialisme ou Barbarie*, Paris, n.31-33, 1960-1961.

_____. Le Problème de l'URSS et la possibilité d'une troisième solution historique. *Socialisme ou Barbarie*, Paris, n. 1, março-abril. 1949.

_____. Les Greves sauvages de l'industrie automobile americaine. *Socialisme ou Barbarie*, Paris, n.18, janeiro-março. 1956.)

_____. Socialisme ou Barbarie. *Socialisme ou Barbarie*, Paris, n.1, março-abril. 1949b.

_____. Modern Capitalism and Revolution. In: *Political and Social Writings*, Volume 2: 1955-1960. Tradução e edição de David Ames Curtis. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988. p. 226-343.

LUKÁCS, Gyorgy. *História e consciência de classe: estudos de dialética marxista*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

A dimensão histórica da vida enquanto realidade radical

Edson Ferreira da Costa
(UFMA)

A vida aparece como tema central na obra do filósofo espanhol José Ortega y Gasset (1883-1955) e está diretamente relacionada a um outro tema fundamental no seu pensamento que é o da historicidade do humano. É coerente fazermos a divisão do pensamento filosófico de Ortega em dois momentos: o primeiro no qual ele sofre uma forte influência do vitalismo de Nietzsche e o segundo que segue uma esteia mais histórica aproximando-se do pensamento historicista de Dilthey. Como nosso objetivo neste trabalho é apresentar o que Ortega pensa da vida na sua dimensão histórica, iremos nos deter mais precisamente nas categorias que aparecem necessárias à compreensão da vida na sua dimensão biográfica.

Desde seus primeiros escritos, Ortega demonstrou um esforço em fazer filosofia partindo da vida cotidiana, fazendo ele mesmo um exercício de pensar a filosofia a partir da sua realidade histórica, dedicando-se desde *Meditaciones del Quijote* (1914) à circunstância espanhola¹. Já como estudante, teve a oportunidade de aproximar-se de outras culturas consideradas referências do progresso intelectual e cultural como o era a Alemanha², mas que tal experiência só o fez ter mais clareza da sua vocação³ patriótica. Compreende como necessário para a sua vida pessoal pensar a vida do seu povo e com isso contribuir para o desenvolvimento social e intelectual do seu país.

Por tais razões, o tema da vida humana aparece em Ortega com uma preocupação teórica ao trazê-la para o centro da filosofia contemporânea, mas que por outro lado, tal exercício nos parece ter muito mais uma pre-

¹ Em 1932 afirma textualmente ser sua obra por essência e presença circunstancial (cf. ORTEGA Y GASSET, 1910b, p. 44).

² Ortega fez três viagens à Alemanha: a primeira para estudar na Universidade de Leipzig de 1905 a 1906; a segunda, de 1907 a 1909, para estudar em Marburgo; e a terceira, quando retorna a esta mesma cidade e lá reside de 1911 a 1913. (cf. ORTEGA Y GASSET, 2012, p. 34).

³ Significa tarefa pré-fixada.

ocupação ética no sentido de proporcionar uma compreensão da vida que desperte no indivíduo um compromisso com a sua história de vida ao assumi-la como acontecimento radical que imprime uma experiência singular.

Em *“El tema de nuestro tiempo”* (1923) Ortega tece uma crítica que será fundamental para estruturar a sua concepção de vida enquanto realidade radical. Tanto os antigos quanto os modernos buscaram um princípio de realidade para dar conta da compreensão do universo sem considerar como realidade originária a própria vida. Mas não só na história da filosofia isso se fez presente; também na história das religiões encontramos exemplos emblemáticos como no cristianismo⁴ e no budismo. Na visão de Ortega, contrário a essas concepções, a vida tem um *valor em si mesma*⁵, e por uma razão clara: como realidade originária possibilita ao indivíduo o reconhecimento e a compreensão das demais realidades.

Existe na estrutura da vida uma condição altruísta que mesmo sendo ela uma experiência pessoal não a torna hermética, mas contrariamente, a vida é sempre uma experiência de abertura a tudo que a envolve. O fato da vida abrir-se às coisas fez com que fosse muitas vezes confundida com as próprias coisas, porém, *“no son, pues, los valores transcendentales quienes dan un sentido a la vida, sino, al revés, la admirable generosidad de ésta, que necesita entusiasmarse con algo ajeno a ella”* (ORTEGA Y GASSET, 2006, p. 131).

Para Ortega, em todas as culturas, quando se buscou o valor da vida, recorreu-se às coisas que estão além dela mesma, seja na cultura, seja em um ser transcende, havendo em ambos uma negação de todo o valor intrínseco ao movimento natural da vida em direção às demais realidades tidas como essenciais no processo do viver. Podemos considerar que, nes-

⁴ Ortega entende que tanto o cristianismo quanto o budismo pregam doutrinas em que a vida fica suprimida por outras dimensões que não sejam ela mesma. No budismo, o único valor que se atribui à vida é o da aniquilação pela qual chega-se à plenitude da vida pela anulação do sujeito. Já no cristianismo, a vida ganha sua plenitude não no sujeito, mas na posse de Deus, em uma vida que é extrínseca à vida biológica. Tal concepção parece ser superada na modernidade quando, pelo primado da razão, parece existir para o homem somente esta vida. A postura de Ortega em relação a esse aspecto da modernidade parece ser de concordância, pois é na modernidade que se inicia a revelação dos valores vitais. (cf. ORTEGA Y GASSET, 2008b).

⁵ Ortega y Gasset considera Nietzsche um vidente neste tema, porque, para ele, a vida mesma se encarrega de hierarquizar seus valores. Ele cita a concepção de outros autores que reforçam essa dimensão valorativa da própria vida, tais como *Goethe* que concebe que a vida de fato é para ser vivida e *Eckhart* que entende que se vive para viver (cf. ORTEGA Y GASSET, 2006, p.133).

se momento, Ortega ainda está sob influência do vitalismo de Nietzsche ao analisar a vida pela via do natural. Por esse viés vitalista, Ortega aborda o tema da vida em uma perspectiva biologista ao concebê-la como um processo interno regido por fatos igualmente internos, cumprindo uma lei de desenvolvimento. Chega inclusive a afirmar que *“la vida humana es evidentemente vida psicológica”* (ORTEGA Y GASSET, 2006, p. 86).

Essa fase do pensamento Ortega é superada nos seus escritos pós *“El tema de nuestro tiempo”* por uma clareza maior da dimensão histórica da vida iniciando a transição já em *“Las Atlántidas”* (1924). Diríamos que o primeiro momento do pensamento vitalista de Ortega é necessário para lançar a questão que se segue em toda a sua obra: como compreender a vida humana?

A vida humana será, para Ortega, o grande tema da filosofia contemporânea ao considerar que o imperativo vitalista que se eleva sobre o homem contemporâneo corresponde, para ele, à consagração da vida, fazendo dela um princípio e um direito, posto que, até então, tem-se vivido para a religião, para a moral, para a ciência, para a economia, mas não se tem vivido para a vida.

Quando Ortega fala de vida humana neste segundo momento, ele está referindo-se à vida de cada um, à vida na sua dimensão biográfica a qual possui uma estrutura que possibilita ser narrada. Em outras palavras, é o que cada um faz de si através de suas escolhas, as quais não seguem uma lógica natural, mas dependem de uma escolha deliberada que tem como limitação as circunstâncias em que vive.

A definição do que é a vida para cada um, seguramente, é o que faz Ortega trazer para o centro de sua teoria filosófica a vida como realidade radical. E, por esse motivo, busca apresentar as categorias que estão diretamente relacionadas a essa experiência vivencial que acontece originalmente em primeira pessoa. O que Ortega propõe ao inserir o tema da vida cotidiana no campo da filosofia é um pensamento que permita que o homem contemporâneo passe a reconhecer sua própria vida como questão fundamental, evitando o equívoco de partir de outras realidades que não sejam a própria vida para significá-la e explicá-la. Considera a busca de uma nova realidade que preceda todas as demais como o maior erro da filosofia. Para Ortega, a realidade precedente é a própria vida. Assim, por considerar equivocada a ontologia presente no idealismo e na fenome-

logia, é que decide buscar uma saída para pensar a vida na sua dimensão mais originária.

No entanto Ortega reconhece que o caminho pelo qual trilha na estruturação do seu pensamento *raciovitalista* tem origem nas leituras por ele feitas sobre os temas da vida nas duas referidas correntes filosóficas. No idealismo, ele percebe que a *realidade radical* para pensar a vida humana encontra-se na cultura e que, na fenomenologia, tal base está na consciência. Ambas perseguem uma realidade primeira que fundamente as demais realidades, mas negam em suas concepções a possibilidade de a vida ser essa realidade por entenderem que falta à vida um conteúdo racional. Para Ortega, tais correntes parecem mutilar o espírito humano e, por isso, decide fazer um caminho inverso, partindo da vida mesma e não da abstração conceitual.

Na lição X, da obra *Que es filosofia?* (1929), Ortega vai afirmar que os conceitos de realidade desenvolvidos na ontologia tradicional não servem para esclarecer o que ele vai entender da vida como realidade radical. Radical no sentido de ser a raiz de todas as outras, “*en el sentido de que éstas, sean las que fueren, tienen, para sernos realidad, que hacerser de algún modo presentes o, al menos, anunciarse en los âmbitos estremecidos de nuestra propia vida*” (ORTEGA Y GASSET, 2010a, p. 47). Ortega está falando da vida como acontecimento que requer reponsabilidade de quem a vive.

A realidade radical está no campo do viver, é o que cada um encontra ao dar-se conta da própria vida, “*es todo aquello con que, queramos o no, tenemos que contar, porque, queramos o no, está ahí, existe, re-siste*” (ORTEGA Y GASSET, 2010c, p. 48). E, nesse sentido, viver significa intimidade consigo e com as coisas, visto que a vida integra em si tudo que a constitui e circunda, portanto, existir para Ortega é coexistir, ou melhor, é conviver. Não trata-se aqui de duas realidades paralelas, mas sim que se constituem na relação: “*el mundo es lo que está siendo para mí, en dinámico ser frente y contra mí, y yo soy el que actó sobre él, el que lo mira y lo sueña y lo sufre y lo ama o lo detesta*” (ORTEGA Y GASSET, 2010c, p. 179). Isso porque o homem se descobre tendo que ser em uma conjuntura de determinadas circunstâncias.

Em “*Historia como sistema*” (1935), Ortega elege Heráclito como o pensador da filosofia antiga mais adequado para se pensar a vida humana

pelo fato de que a vida não consiste numa substância que muda acidentalmente, mas que é precisamente mudança. É evidente que a mudança em si não caracteriza o acontecimento humano, visto que a própria natureza imprime nos entes um movimento que gera mudança ao longo do seu existir. Não é disso que Ortega se refere, mas ao fato de que essa mudança é sempre uma constante e que não está atrelada a nenhuma substância que a determine, a não ser a circunstância a qual pode sofrer modificações na relação com o homem.

Ortega não demonstra interesse pela ontologia clássica na elaboração do seu pensamento sobre a vida humana porque a categoria ser não dar conta da dimensão dramática da vida, visto que enquanto o homem encontra-se vivendo algo, esse acontecimento não o define no momento seguinte, podendo deixar de viver no depois o que vive no momento presente. E por isso o que interessa de fato a Ortega não é a vida como conceito universal, mas como acontecimento particular, *“la vida de cada cual”* (ORTEGA Y GASSET, 2010a, p. 41). O ser estático da ontologia tradicional é substituído pelo sendo: mundo e homem funcionando um sobre o outro. Assim, a vida como realidade radical corresponde a

una realidad que consiste en que un yo vea un mundo, lo piense, lo toque, lo ame o deteste, le entusiasme o le congoje, lo transforme y aguante y sufra, es lo que desde siempre le llama ‘vivir’, ‘mi vida’, ‘nuestra vida’, la de cada cual. (ORTEGA Y GASSET, 2010c, p. 179).

A vida por ser radical, nela todas as demais se manifestam, nela aparecem e ganham sentido. Primeiro, porque é o acontecimento inicial que marca a certeza fundamental de que por ela o homem existe e, por conseguinte, porque está atrelada a um indivíduo historicamente situado no aqui e agora. *“La realidad de la vida consiste, pues, no en lo que es para quien desde fuera la ve, sino en lo que es para quien desde dentro de ella la es, para el que se la va viviendo mientras y en tanto que la vive”* (ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 36). Portanto, a vida comporta uma evidência que assegura ao homem manter uma relação com tudo o mais. É a realidade pela qual todas as demais se dão, *“todo que lo pretenda en algún sentido ser realidad tendrá que aparecer de algún modo dentro de mi vida”* (ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 35). As outras realidades supõem a vida, que provoca nas demais reações as quais têm nela um valor e um significado.

Nesse sentido, vida para Ortega será tanto o que se é quanto o que cada qual faz de si mesmo e do mundo, mas nesta compreensão nada a define em absoluto pois a vida consiste no fazer humano. O que compõe esse fazer são ingredientes que o homem precisa para compor sua história, ou numa linguagem orteguiana, para realizar sua própria vida. Sendo assim,

mi vida no es lo que pasa en mis células como no lo es lo que pasa en mi mundo nocturno. Mi cuerpo mismo no es más que un detalle del mundo que encuentro en mí, datalle que, por muchos motivos, me es de excepcional importancia; pero que no le quita el carácter de ser tan sólo un ingrediente entre innumerables que hallo en el mundo ante mí. (ORTEGA Y GASSET, 2010c, p. 182).

Uma vez que a vida é o que se faz de si mesmo e do mundo, o primeiro exercício posto é tomar posse dessa realidade pela via da racionalidade, porque a vida humana não é uma realidade vista de fora, mas desde si e para si. Ortega insiste no argumento de que a vida humana é uma experiência em que existe um sujeito que é *protagonista* desse acontecimento. Cada um assume na sua singularidade a responsabilidade frente a sua história, e mesmo que exista a determinação das circunstâncias, há sempre no homem uma margem de liberdade para assumir a vida como sua.

Tal experiência de pertencimento, de posse de si através da percepção de si e do mundo, é o que vai possibilitar ao homem entender a vida como sendo sua, caracterizando o viver como uma experiência única, e, portanto, solitária. Daí explica-se a ânsia dos indivíduos de fundir sua solidão com o outro, no entanto, as experiências de convivência não são capazes de transferir a responsabilidade pessoal frente ao viver, sendo o outro sempre um expectador da minha vida.

Não ter a capacidade de pertencimento e de reconhecimento da vida como sua escapa ao campo da normalidade e chega à dimensão da loucura, experiência em que o indivíduo não consegue ser protagonista da sua vida, passando a viver fora de si pela incapacidade de autoria da sua vida. O mesmo ocorre com os animais os quais não conseguem fazer essa experiência de reconhecimento da pessoalidade e do protagonismo da vida. O viver no seu aspecto humano comporta em sua raiz o reconhecimento e a compreensão do existir e, assim, “*vivir es saber lo que hacemos, es en suma, encontrarse a sí mismo en el mundo y ocupado con las cosas y seres del mundo*” (ORTEGA Y GASSET, 2010c, p. 185).

Ortega persegue em toda a sua obra essa dimensão ativa da vida como sendo uma condição necessária para falarmos de vida humana. São atributos da realidade radical: o existir para si mesmo no sentido de ser capaz de inteirar-se de si; o dado da evidência que é a vida para o homem e o ter que encontrar-se no mundo e nele dar-se conta de si mesmo. Viver é encontrar-se no mundo e desde logo ocupado com algo, sendo que a vida humana consiste em ocupar-se com o que há no mundo e o mundo consiste em tudo aquilo de que o homem se ocupa, sendo ao homem “*dada la forzosidad de tene que estar haciendo siempre algo, so pena de sucumbir, mas no le es, de antemano y de una vez para siempre, presente lo que tiene que hacer*” (ORTEGA Y GASSET, 2010a, p. 50). Ocupar significa fazer algo, e de modo originário, fazer a própria vida.

Viver, portanto, implica assumir o compromisso diante da existência pessoal ao ter que eleger sempre determinadas formas de vida, não sendo possível humanizar-se pela via da espontaneidade biológica. Essa é a grande expressão da superação do vitalismo nietzschiano no pensamento de Ortega ao compreender que a vida é um acontecimento pessoal, circunstancial, intransferível e responsável.

REFERÊNCIAS

ORTEGA Y GASSET, José. *Historia como sistema y otros ensayos de filosofia*. Madrid: Revista de Occidente, 2008a.

_____. *El hombre y la gente*. Madrid: Revista de Occidente, 2010a.

_____. *En torno a Galileo*. Madrid: Revista de Occidente, 2008b.

_____. *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Revista de Occidente, 2006.

_____. *El Espectador*. 6.ed. Madrid: Edaf: 2012.

_____. *Meditaciones del Quijote*. 8. ed. Ediciones Catedra: Madrid, 2010b.

_____. *Que es filosofia?* Madrid: Revista de Occidente, 2010c.

Uma análise sobre o conceito de humilhação contemporâneo a partir de Margalit, Nussbaum e Honneth

Diana Piroli
(UFSC)

INTRODUÇÃO

Uma breve investigação nos dicionários, contemporâneos ou antigos, indica que a palavra *humilhação* apresenta uma noção geral de *rebaixamento*, de uma circunstância em que alguém é posto em uma situação *inferior* (abaixo) em relação a algo (ou alguém) que se coloca como *superior* (acima). Geralmente o termo é utilizado de forma *metáforica* para expressar tanto situações desonrosas (como a vexação) como situações de submissão, opressão e sujeição social. Entretanto, é digno de nota que nos dicionários também encontramos uma preponderância da associação da humilhação com a humildade¹. Neste sentido, a humilhação se caracteriza pela postura de *se tornar humilde*, abatendo-se com isso o orgulho (ou soberba). Tais associações (entre rebaixamento, humilhação e humildade) não são fortuitas, uma vez que as próprias etimologias das palavras *humilhação* e *humildade* derivam do latim *humilis* (baixo), que consequentemente provém de *humus* (chão, terra)². Todas as palavras que derivam deste radical indicam algo que está abaixo (numa posição inferior) ou que será posto ao chão (rebaixado).

É com o pensamento religioso judaico-cristão que a ideia de rebaixamento passa a ganhar seus contornos mais bem delineados e apreciativos. Grosso modo, enfatizam-se como complementares as condições “ser rebaixado” e “sentir-se rebaixado”, tornando-se possível a partir da situação de rebaixamento florescer a humildade enquanto virtude. No entanto, pode-se perguntar: que tipo de rebaixamento é esse que o pensamento judaico-cristão enfatizara? Ao que se pode responder: o rebaixamento da desmedida autoapreciação — do *orgulho* ou da *ar-*

¹ FERREIRA, 1999, p.1064.

² LINDNER, 2010.

rogância — que poderia levar o indivíduo a questionar indevidamente quem está “acima”: Deus ou os indivíduos cuja posição social é entendida como “superior”.

A humilhação se apresentava como uma forma de *se lembrar do seu devido lugar*, tanto em relação a Deus quanto aos demais membros nobres da sociedade, cabendo à humildade e à humilhação a tarefa de *correção* ou *limitação* ética. Neste sentido, a humildade indicava a virtude do rebaixamento do orgulho e da presunção; e a humilhação, nesse recorte histórico, significava *humildação*, isto é, *ser feito humilde*³.

Para Miller, o termo *humilhação* só começa a ter sua significação distanciada de *humildação* (ser feito humilde) nas sociedades ocidentais em torno do século XVIII⁴, de forma que na literatura e no cotidiano se inicia a distinção entre as situações caracterizadas humilhantes [*to humiliate*] e humildantes [*to humble*]. Deste modo, a concepção de humilhação começa a ser entendida como uma situação de sofrimento pela qual nenhum *ser humano* merece passar; enquanto a humildação [*to humble*] continua com seu sentido virtuoso de abatimento do orgulho ou de referência aos indivíduos em uma circunstância desafortunada ou de pobreza. Segundo Lindner:

[...] [houve] uma mudança radical na palavra humilhação. Na língua inglesa, a mudança ocorreu há 250 anos, quando as conotações do verbo humilhar [*to humiliate*] e humildar [*to humble*] se separaram. Até aquele tempo, o verbo humilhar não significava a *violação da dignidade*. Humilhar denotava meramente inferiorizar ou humildar (“lembrar-se do seu devido lugar”), geralmente entendido como uma atitude pró-social. Ser rebaixado e ser mantido abaixo não era definido como uma infração, mas uma lição honrosa. Willian Ian Miller notou que os primeiros usos de humilhar significando mortificação ou rebaixamento ou injúria à dignidade e autorrespeito não ocorrem antes de 1757. Significa que somente em torno de 1757 a humilhação adquiriu uma conotação negativa, ao menos na linguagem anglo-saxã.⁵

³ A fim de manter a distinção entre os verbos *to humble* e *to humiliate*, optou-se por traduzir a primeira por humildação (fazer humilde) e a segunda por humilhação.

⁴ MILLER, 1993, p. 176, tradução minha.

⁵ LINDNER, 2010, pp. 19-20, tradução minha.

O ato de humilhar, ainda segundo a autora, desprende-se de uma narrativa de rebaixamento da honra ou de uma ética das virtudes, e passa a ser interpretado como “[...] rebaixamento forçoso, de qualquer pessoa ou grupo, através de um processo de subjugação que fere a dignidade. Humilhar é transgredir expectativas legítimas, de todo ser humano, em ser respeitado como igual em direitos e dignidade”⁶. É precisamente dentro deste recorte da humilhação como forma de rebaixamento desrespeitoso que os autores contemporâneos aqui trabalhados operam suas análises. Porém, antes de apresentar a temática, a partir de Margalit, Nussbaum e Honneth, cabe pausar um momento para explicar a defesa de Rawls às bases sociais do autorrespeito, isto é, o senso do próprio valor como pessoa.

John Rawls, autor norte-americano responsável por retomar o modo normativo de se fazer filosofia política, publica em 1971 o livro *Uma Teoria da Justiça (TJ)*. Por influência kantiana, o autor não desconsidera a importância da dimensão do *respeito* em seu projeto. Rawls explica que apesar da escolha dos princípios não ser diretamente um produto do imperativo que comanda a manutenção do valor intrínseco absoluto das pessoas (dignidade), ainda assim o resultado da escolha dos princípios na posição original conduz ao tratamento respeitoso: “[respeitar] as pessoas é reconhecer que elas possuem uma inviolabilidade fundamentada na justiça que nem mesmo o bem-estar geral da sociedade pode sobrepor”⁷.

Rawls propõe que as *bases sociais do autorrespeito* também sejam objeto de justiça social. Se em Kant na *Metafísica dos Costumes*⁸ o respeito a si mesmo ainda estava preso a uma ética deontológica de acordo com a qual os indivíduos deveriam preservar o imperativo que comanda zelar pela própria dignidade, em Rawls há uma estrutura básica da sociedade cujas principais instituições pretendem promover, ou ao menos não ferir, o autorrespeito dos seus cidadãos. Pergunta-se: por que as bases sociais do autorrespeito se tornam questão de justiça social? Duas podem ser as explicações possíveis: 1) o modelo liberal de sociedade justa rawlsiano é mais sofisticado quando comparado aos demais, pois estabelece que o desenvolvimento do senso interno do próprio valor pode ser facilmente solapado pela sociedade (suas instituições e demais cidadãos), de modo que caberia

⁶ Ibidem, colchete meu.

⁷ RAWLS, 1999, p. 513, tradução minha.

⁸ KANT, 1991.

à estrutura básica da sociedade zelar por este bem⁹; 2) por uma questão de estabilidade social, cidadãos que respeitam a si mesmos tendem a combater motivações psicológicas contrárias à proposta da sociedade como uma associação coletiva para vantagens mútuas — como no caso da inveja¹⁰.

Similarmente, os três filósofos que aqui serão apresentados (Margalit, Nussbaum e Honneth) concordam quanto à perspectiva de que a humilhação é uma atitude ou condição capaz de solapar o projeto do desenvolvimento do senso do próprio valor. Na *primeira seção* deste artigo, desenvolve-se a concepção de humilhação segundo Avishai Margalit, enfatizando-se os critérios normativos para julgar quando há humilhação. Na segunda, a partir de Martha Nussbaum, explora-se sua relação com a vergonha. Por fim, com Honneth, apresenta-se a humilhação como tipologia de desrespeito que rompe com pretensões de reconhecimento.

MARGALIT: CRITÉRIOS NORMATIVOS PARA IDENTIFICAR HUMILHAÇÃO

O projeto de Avishai Margalit em *The Decent Society*¹¹ é apresentar a proposta mínima de uma sociedade cujas suas instituições não humilhem os indivíduos que dela dependem — chamada *sociedade decente* — em contraposição a uma *sociedade civilizada* cujos próprios integrantes da sociedade não humilham uns aos outros. Logo nas primeiras páginas do livro, o autor apresenta o conceito de humilhação no qual desenvolverá: “[humilhação] é qualquer forma de atitude ou condição que constitua um bom motivo para que a pessoa considere que seu autorrespeito foi injuriado”¹².

O autor israelense se interessa *concretamente* pelos comportamentos humilhantes de agentes institucionais como “policiais, soldados, diretores de prisão, professores, agentes sociais, juízes, e todos os outros tipos de *agentes de autoridade*”¹³, em contraposição aos casos mais *abstratos* de humilhação que, segundo ele, seriam através de leis e regras institucionais.¹⁴

⁹ Cf. WERLE, 2014 e HONNETH; ANDERSON, 2011.

¹⁰ Cf. ZINK, 2011.

¹¹ MARGALIT, 1996.

¹² MARGALIT, 1996, p. 9, tradução minha.

¹³ MARGALIT, 1996, pp. 128-129.

¹⁴ Ibidem.

Para Margalit, não se trata de investigar se esses agentes tiveram ou não a intenção subjetiva de humilhar, mas de construir uma linguagem normativa sobre humilhação que forneça *critérios* (boas razões) para identificar quando certos tratamentos podem ser considerados humilhantes. Ele explica que sua investigação é *normativa* e não psicológica:

Este sentido de humilhação é mais normativo do que psicológico. Por um lado, o sentido normativo não requer que a pessoa que diz ter bons motivos pra se considerar humilhada necessariamente se sinta humilhada. Por outro lado, o senso psicológico de humilhação não requer que a pessoa que se sentiu humilhada tenha bons motivos para se considerar assim.¹⁵

Em uma perspectiva psicológica, explica o autor, o critério de verificação da humilhação dependeria da verificação do sofrimento e do sentimento de humilhação despertado no indivíduo, já em uma perspectiva normativa, não importaria se a pessoa de fato se sentiu humilhada tampouco se o indivíduo que humilhou se assume como agressor, pois o que é relevante são as *boas razões* para sentir-se como tal, isto é, a constatação de que o critério normativo se aplica ao caso em questão.

Segundo Margalit, a humilhação transparecesse a significação de que a pessoa é *sub-humana*, isto é, um humano estigmatizado como *inferior* ou *incompleto* como se faltassem partes ou aspectos importantes daquilo que o torna humano num sentido mais amplo¹⁶. Haveria *três formas* humilhantes:

(1) tratando seres humanos como se não fossem humanos – como bestas, máquinas ou sub-humanos; (2) agir de forma a manifestar ou conduzir à perda do controle básico sobre si mesmo; e (3) rejeitar o ser humano da “família humana” [comunidade humana].¹⁷

Em cada uma dessas formas, rejeitam-se aspectos específicos. Na primeira tipologia, tenta-se rejeitar a existência humana do indivíduo, caracterizando-o meramente *como outro ser*: mero animal, máquina, objeto, etc. Na segunda tipologia, rejeita-se o aspecto humano da *liberdade* como capacidade para o autocontrole sobre seus próprios interesses: controle sobre

15 Ibidem, p.9.

16 Ibidem, p. 108.

17 Ibidem, p. 144, colchete meu.

o próprio corpo e decisões. Por fim, na terceira tipologia, há uma rejeição daquilo que ele chama de família humana ou comunidade humana que tratar-se-ia da rejeição de grupos importantes para a definição de si mesmo.

A *primeira* forma de expressão da humilhação é o tratamento da pessoa como se não fosse humana, mas *meramente um outro ser*: mero animal, uma máquina, objeto, etc. Margalit sabe que indivíduos nem sempre serão tratados exclusivamente como *fins em si mesmos*, mas às vezes como *meios* para atingir outra finalidade, como no caso da venda da força de trabalho, cujo indivíduo se vende como se fosse uma máquina ou um objeto. Por mais que as pessoas sejam tratadas como meios, o importante é que nunca sejam tratadas *meramente* como tais, de forma a sobrepujar sua dignidade. Margalit diz que “[seres] humanos são obviamente também objetos e animais, e até máquinas, mas eles nunca são meramente objetos ou meramente animais, e certamente também não são meramente máquinas”¹⁸.

A *segunda* forma de humilhar, segundo o autor, é tratar a pessoa de forma a manifestar a *perda do controle básico sobre si mesmo*, de modo que, a própria caracterização do indivíduo enquanto agente livre para se autodeterminar é posta em questão. Para Margalit, a humilhação afeta uma forma elementar da liberdade humana: o *autocontrole* sobre o próprio corpo e decisões.

Uma considerável proporção dos gestos humilhantes são aqueles que objetivam mostrar às vítimas que eles não controlam o mínimo nível de controle sobre seu próprio destino – pois estão desamparados e sujeitos à boa vontade (ou melhor, a má vontade) de seus atormentadores¹⁹.

Aqui se apresenta, mais uma vez, o imperativo da humilhação como tentativa de descategorizar o outro como humano, de forma a negar aqueles elementos que são considerados próprios aos humanos – neste caso, a liberdade. Não que ela (a liberdade) seja entendida como uma essência, mas como um elemento importante para manifestar a própria *condição humana* enquanto “seres livres e capazes de tomar decisões acerca da maneira como conduzirão suas vidas.”²⁰.

¹⁸ MARGALIT, 1996, p. 91.

¹⁹ Ibidem, p. 116.

²⁰ Ibidem, p. 117.

Pode-se citar o caso dos soldados norte-americanos que publicaram fotos na internet de prisioneiros em *Abu Ghraib* (Iraque) em situações de total submissão aos agentes institucionais. Nestas fotos, os próprios soldados manipulavam e usavam os corpos dos prisioneiros de modo como bem entendessem, explicitando que se tratavam de indivíduos sem a mínima possibilidade de autocontrole sobre si mesmos²¹. Cita-se a foto cujo prisioneiro está em pé, em cima de uma caixa de madeira, seu pênis e braços estão envolvidos em arames eletrificados, caso o prisioneiro caísse da caixa seria automaticamente eletrocutado. Em outra foto, uma militar segura uma coleira envolta do pescoço de um dos prisioneiros como se estivesse conduzindo um animal. Muitos casos de humilhação como este são relatados em tratamentos policial ou militar geralmente associados com atos de tortura física²².

A terceira forma de manifestação da humilhação seria a rejeição daquilo que ele chama da *Família Humana* ou *comunidade humana*. Em uma nota de rodapé, ele explica que esta expressão visa salientar um sentido amplo de pertencimento à espécie humana, não meramente biológico, mas *qualificado humanisticamente*, abarcando pretensões amplas de pertencimento como a moralidade, sociabilidade e também participação política²³. Esta forma de humilhação ocorre de forma mais *branda* na forma de rejeição do indivíduo como se não fosse: 1) um *agente moral* que pode sofrer psicologicamente quando a ele são direcionados tratamentos que visam simbolizar que ele é um sub-humano (humano inferior); 2) também pode se dar como rejeição do indivíduo como *agente social* que tem pretensões de participação de grupos importantes para a determinação de sua identidade; 3) e, por fim, como *agente político* que tem pretensões de cidadania.

Todas essas três formas de humilhação: 1) rejeição como se fosse *meramente outro ser*: animal, máquina, objeto; 2) como se não fosse *livre* para controlar seu corpo e suas decisões; 3) como se não tivesse *pretensões humanísticas* para além da mera sobrevivência do corpo, são expressões de um mesmo imperativo da humilhação que comanda tratar

²¹ Fotos disponíveis em: < https://pt.wikipedia.org/wiki/Pris%C3%A3o_de_Abu_Ghraib >. Acesso em: 05 de junho de 2016.

²² Cf. VORBRÜGGEN, 2007.

²³ MARGALIT, 1996, p. 295.

os humanos como se não fossem humanos, ou melhor, como se fossem humanos inferiores em comparação aos demais. Ambas funcionam como *critérios normativos* para julgar se um dado caso pode ser considerado humilhante ou não. Deste modo, pode-se perguntar diante de um suposto caso que o indivíduo foi tratado como sub-humano: 1) tratou-se a pessoa como mero animal, objeto, máquina? 2) tratou-se a pessoa como se não fosse livre, isto é, como se não possuísse minimamente o controle básico sobre seu corpo e decisões? 3) tratou-se o indivíduo como alguém, que à princípio é devidamente capacitado, como se fosse incapaz de participar de certos grupos importantes como o dos cidadãos, dos agentes morais, por exemplo? Para o autor, a resposta positiva em uma dessas perguntas pode caracterizar o ato ou situação como humilhante.

NUSSBAUM: HUMILHAÇÃO COMO EXPOSIÇÃO PÚBLICA À VERGONHA

Nussbaum, filósofa norte-americana, é conhecida por ser uma das autoras contemporâneas especialistas nos estudos sobre as emoções — com ênfase na filosofia clássica de Aristóteles e Sêneca. A autora reatualiza o pensamento estoico, propondo o que ela chama de uma concepção neoestoica sobre as emoções²⁴. Em *Upheavals of Thought*, defende-se uma abordagem *cognitivista* sobre as emoções, afirmando que elas são julgamentos ou produtos deles, em contraposição à perspectiva adversária que defenderia que “[...] as emoções são “movimentos não-rationais””²⁵.

Nussbaum cita algumas características gerais das emoções: 1) referem-se a *objetos* no mundo (sobre algo); 2) o objeto é *intencional* (há uma consciência interpretando esse objeto); 3) envolve um conjunto de *crenças* sobre esse objeto, que podem ser verdadeiras ou falsas; 4) os objetos são julgados segundo seu *valor e importância*²⁶. Essas características seriam suficientes para caracterizar o aspecto cognitivo das emoções, garantindo o seu aspecto de movimentos inteligentes do pensamento.

A questão do desenvolvimento saudável das emoções se torna central nos últimos escritos da autora, principalmente em seus escritos de ca-

²⁴ NUSSBAUM, 2001.

²⁵ Ibidem, p. 35, tradução minha.

²⁶ Ibidem.

ráter mais político como *Political Emotions*²⁷. Desde a publicação de *Hiding from Humanity*²⁸ a autora já discute sobre duas emoções específicas que possuem um forte potencial de desenvolvimento perigoso: o *nojo* e a *vergonha*. Vinculada ao Departamento de Ética, mas também ao de Direito na Universidade de Chicago, a autora notou o crescente número de crimes às minorias sociais e certos grupos justificados por essas duas emoções — pode-se citar o caso de assassinos que matam *gays* por sentirem nojo como também de certos crimes, em que indivíduos vítimas de exposição pública à vergonha, vingam-se matando seus agressores como no caso do *bullying*.

Para a discussão deste trabalho é notório o desenvolvimento acerca da emoção da vergonha, uma vez que Nussbaum afirma que a exposição pública à vergonha poderia ser caracterizada como humilhação²⁹. Inicialmente caberia expor o carácter cognitivo da vergonha. Esta emoção: 1) possui um objeto (vergonha de algo...); 2) há intencionalidade, isto é, uma consciência interpretando algo como vergonhoso; 3) envolve crenças de que algo é vergonhoso (falhar é vergonhoso, estar em situação de vulnerabilidade é vergonhoso, por exemplo); 4) há um julgamento avaliativo de valor e importância sobre algo (por exemplo, não sentir vergonha é importante, pois significa que não se está falhando em seguir certos modelos, padrões, etc.). A depender do *modo* como se avalia, *o que se avalia* e as *crenças* envolvidas em questão, a vergonha pode ser saudavelmente desenvolvida ou tornar-se perigosa socialmente.

De modo geral, a vergonha pode ser caracterizada como uma emoção referente à *autoavaliação* que, mesmo sendo dolorosa, surge para evidenciar a existência de uma falha em viver segundo certas regras, padrões ou ideias³⁰. Basicamente, há uma consciência que, ao julgar que falhou em seguir certas normas, padrões ou ideias, imediatamente tem seu rosto ruborizado.

Haveria o potencial de humilhação institucional ao expor publicamente à vergonha certos indivíduos ou grupos, de modo a classifica-los segundo certos estigmas sociais, que os marcariam, não só como desviantes do padrão “normal” dos cidadãos, mas também como indesejáveis socialmente. Explica Nussbaum que, nas sociedades contemporâneas tipicamen-

²⁷ NUSSBAUM, 2013.

²⁸ NUSSBAUM, 2004.

²⁹ Ibidem.

³⁰ TAYLOR, 1985.

te liberais, haveria uma certa *tensão* em torno da temática da vergonha, pois, se por um lado “[a] sociedade inflige vergonha em seus cidadãos. Ela também promove modos de proteger seus cidadãos da vergonha”³¹.

As instituições poderiam incentivar estigmas sociais já operantes dentro da sociedade, principalmente àqueles direcionados a certos grupos como: 1) os pobres; 2) prisioneiros; 3) homossexuais; 4) pessoas com deficiência. Porém, nesta seção serão desenvolvidos os modos de humilhação aos dois primeiros grupos.

Os *pobres* representariam um dos grupos mais estigmatizados e sujeitos à humilhação na sociedade. Diz a autora: “[uma] das condições de vida mais estigmatizadas, em todas as sociedades, é a pobreza. Os pobres são rotineiramente afastados e envergonhados, tratados como *inúteis, viciosos* e de *baixo valor*”³². Aparentemente Nussbaum não pretende solicitar que a pobreza não seja mais considerada vergonhosa, pois isto, de certa forma, seria exigir muito de indivíduos que vivem em sociedades economicamente liberais de tipo capitalista, cuja própria concepção ética de vida boa estaria conectada com a imagem do acúmulo de dinheiro e capital (considerado oposto à situação de pobreza)³³. A autora solicita que, ao menos, certos tipos de estigmas socialmente já existentes sejam eliminados, a saber: o estigma do pobre como preguiçoso, vicioso ou pessoa de baixo valor. A exposição pública dos pobres pelas instituições, de modo a afirmar estes estigmas, pode ser caracterizado como humilhação.

Outro grupo com forte potencial de humilhação é o dos *prisioneiros*. A autora dedica uma longa seção discorrendo sobre a relação entre humilhação institucional e a punição social. O motivo para esta dedicação se justifica historicamente, uma vez que, por muito tempo se considerou a humilhação como forma de punição social válida. Nas sociedades gregas clássicas, por exemplo, era costumeiro marcar os rostos dos indivíduos indesejáveis socialmente (geralmente criminosos) com símbolos que expusessem publicamente de que ali se tratava de alguém que rompeu com o padrão e leis da *polis*. Deste modo, expunha-se publicamente, através das instituições, as vergonhas dos prisioneiros³⁴.

31 NUSSBAUM, 2004, p. 223.

32 Ibidem, p. 282, itálicos meus.

33 Sobre a ética do capitalismo clássico Cf. WEBER, 2004. Sobre sua vertente neoliberal Cf. DARDOT; LAVAL, 2013.

34 NUSSBAUM, 2004.

A punição por vergonha (*shame penalties*) ainda hoje tenderia ocorrer, porem de modo não legalizado. Explica a autora que cotidianamente se acredita que crimes muito cruéis ou graves como “[...] dirigir bêbado, roubar, fraudar, condutas de injúria sexual (por exemplo, molestamento de crianças[...])”³⁵, mereciam ter uma punição por vergonha. Não é difícil encontrar casos em que delegados, policiais e outros agentes de autoridade, sintam-se moralmente legitimados em humilhar estupradores, ladrões em programas policiais ou entrevistas televisivas. Embora, nas sociedades liberais contemporâneas, este tipo de punição já esteja juridicamente proibida, ainda assim é corriqueiro encontrar autoridades civis que praticam tais atos. Diz ela:

[...] a vergonha anuncia para o mundo que a pessoa é um certo tipo (degradado): um “*bêbado*”, uma “*mulher má*”, etc. Quando o público ri de alguém na ridicularização, eles não estão convidados a focar especificamente em um ato particular: mas eles estão convidados a escarnecer a identidade deteriorada desta pessoa.³⁶

A pretensão de Nussbaum é que as instituições sociais básicas, principalmente suas leis e políticas, não alimentem estigmas já presentes dentro da sociedade: 1) no caso dos pobres como pessoas de baixo valor, preguiçosos e viciosos; 2) no caso dos prisioneiros como pessoas más, bêbados, meliantes; 3) no caso dos homossexuais como indivíduos perigosos socialmente, que afrontam os valores comuns e a família; 4) no caso das pessoas com deficiência como incapazes de pactuar e cooperar socialmente. A exposição pública desses grupos, segundo estes estigmas já operantes, contribui para marcar mais ainda e potencializar a discriminação e, por vezes, ódio a esses grupos.

O que todos estes casos de humilhação tem em comum é a exposição pública a estigmas já operantes pelas próprias instituições. Segundo a autora, essa atitude é contraditória com o projeto que pretende garantir as bases sociais do autorrespeito de seus cidadãos³⁷. De modo semelhante aos outros autores, se uma sociedade pretende incluir em sua lista de bens primários as bases sociais para que as pessoas possam desenvolver

³⁵ Ibidem, p. 228.

³⁶ Ibidem, pp. 230-231, itálicos meus.

³⁷ Ibidem.

o senso do seu próprio valor como pessoa, então a problemática da humilhação deve ser assunto de justiça social.

HONNETH: HUMILHAÇÃO COMO TIPOLOGIA DE DESRESPEITO

Em *Luta por reconhecimento*³⁸, Honneth se propõe atualizar a teoria do reconhecimento de Hegel a partir da psicologia social de Georg Mead. O objetivo é mostrar que há uma estrutura sistemática, sob a forma de três padrões, nas relações sociais de reconhecimento. O primeiro deles relacionado às relações primárias de afeto (amor). O segundo refere-se às relações jurídicas mediadas por direitos e, por fim, as relações de solidariedade permeadas por valores sociais compartilhados.

O indivíduo adquire uma relação positiva consigo quando reconhecido em cada uma dessas instâncias. A partir das relações afetivas, ele adquire *autoconfiança*. Pelas relações jurídicas, *autorrespeito* e através das relações de solidariedade, *autoestima*. Porém, o que particularmente interessa neste artigo são os rompimentos destes padrões, chamados *desrespeitos* — com especial atenção à humilhação. A ausência de reconhecimento, segundo o autor, é suficiente para impedir a formação completa da identidade, abrindo-se uma lacuna no desenvolvimento da autoconfiança, autorrespeito ou autoestima.

Os fenômenos de *desrespeito*, para Honneth:

[...] não representam uma injustiça só porque ele estorva os sujeitos em sua liberdade de ação ou lhes inflige danos; pelo contrário, visa-se àquele aspecto de um comportamento lesivo pelo qual as pessoas são feridas numa compreensão positiva de si mesmas, que elas adquiriram de maneira intersubjetiva.³⁹

Haveria três tipologias de comportamentos lesivos: 1) as experiências de *maus tratos* e *violação* física representa o tipo de desrespeito típico das relações afetivas; 2) já nas relações jurídicas, dá-se através da *privação* e *exclusão de direitos*; 3) por fim, toda forma de *degradação* e *ofensa* simbólica é típica das relações sociais baseadas numa comunidade de valores compartilhados⁴⁰.

³⁸ HONNETH, 2009a.

³⁹ Ibidem, p. 213.

⁴⁰ Ibidem.

Em *Luta por reconhecimento* aparece, por diversas vezes, os termos rebaixamento (*Erniedrigung*) e humilhação (*Demütigung*), utilizados aparentemente como sinônimos principalmente ao longo do sexto capítulo, denominado *Identidade pessoal e desrespeito*⁴¹. Interessantemente nesse livro ainda *não* há um posicionamento claro sobre o lugar específico que a humilhação ocuparia dentro das tipologias honnethianas — prova disto é que, ao final do quinto capítulo, ao apresentar uma tabela que condensa as principais ideias referentes às relações sociais de reconhecimento, a humilhação não é encaixada em nenhuma das tipologias. Defende-se que a humilhação, em *Luta por reconhecimento*, aparece como certa forma de desrespeito que atravessa todas as demais. Sobre este ponto, o parágrafo seguinte pormenorizará esta discussão.

Ao se analisar *Luta por reconhecimento*, percebe-se que Honneth prefere falar em *graus de humilhação* (*Grad an Demütigung*). Logo no início do sexto capítulo, ele já se refere aos graus de rebaixamento/humilhação que podem se mostrar ou de modo mais *evidentes* ou em formas mais *sutis* cotidianamente⁴². Os graus mais evidentes de humilhação se caracterizaram como aqueles mais elementares, cuja integridade corporal de uma pessoa tipicamente é afetada. Diz o autor:

[...] aquelas formas de maus-tratos práticos, em que são tiradas violentamente de um ser humano todas as possibilidades da livre disposição sobre seu corpo, representam a *espécie mais elementar de rebaixamento* pessoal. A razão disso é que toda tentativa de se apoderar do corpo de uma pessoa, empreendida contra a sua vontade e com qualquer intenção que seja, provoca um *grau de humilhação* que interfere destrutivamente na autorrelação prática de um ser humano, com mais profundidade do que outras formas de desrespeito;⁴³

Neste primeiro grau, típico dos fenômenos de *maus-tratos físicos, tortura, estupro e violação*, a humilhação se mostra como uma forma de rebaixamento, cujos indivíduos são postos à vontade arbitrária de outrem. Para o autor, o que é subtraído da pessoa pelo desrespeito, em termos de reconhecimento, é o respeito pela disposição autônoma sobre o

⁴¹ Ibidem.

⁴² HONNETH, 2009a.

⁴³ Ibidem, p. 215, itálicos meus.

próprio corpo “[...], destruindo assim, com efeitos duradouros, a forma mais elementar de autorrelação prática, a confiança em si mesmo”.⁴⁴ Este primeiro grau de humilhação se relaciona com o rompimento da primeira tipologia de reconhecimento, no qual situações de maus tratos e violação física rompem com o desenvolvimento da autoconfiança.

Assim como a primeira tipologia de desrespeito (maus tratos e violação física) acompanha certo grau elementar de humilhação, o mesmo ocorre com a segunda, porém, percebe-se que a identificação destes casos como humilhantes se torna cada vez mal sutil, isto é, não tão óbvios como nos casos citados anteriormente. Para Honneth, a privação e exclusão de direitos também pode ser atravessada por esses fenômenos, ocorrendo “[...] o *rebaixamento* palpável ligado à denegação de direitos básicos elementares”⁴⁵. A segunda tipologia de rompimento de reconhecimento se conecta respectivamente com a segunda forma de experiência de rebaixamento, porém nesta o que se prejudica não é a autoconfiança, mas o autorrespeito, isto é, o senso do próprio valor como alguém capaz de imputabilidade moral e jurídica. Diferentemente dos casos anteriores de tortura, estupro e maus-tratos físicos cuja humilhação é mais facilmente identificada, nestes casos ela se esconde por detrás de fenômenos de exclusão e privação de direitos que aparentemente em nada possuem de humilhantes, porém rebaixam as pessoas como parceiros em pé de igualdade com os demais:

Por isso, a particularidade nas formas de desrespeito, como as existentes na privação de direitos ou na exclusão social, não representa somente a limitação violenta da autonomia pessoal, mas também sua associação com *o sentimento de não possuir o status de um parceiro da interação com igual valor*, moralmente em pé de igualdade; [...] vai de par com a experiência da privação de direitos uma perda de autorrespeito, ou seja, uma perda da capacidade de se referir a si mesmo como parceiro em pé de igualdade na interação com todos os próximos.⁴⁶

Por fim, ainda há um terceiro grau de humilhação, caracterizada como “[...] a humilhação sutil que acompanha a alusão pública ao insuces-

⁴⁴ Ibidem, p. 215.

⁴⁵ Ibidem, p. 214, itálico meu.

⁴⁶ HONNETH, 2009a, pp. 216-217, itálicos meus.

so de uma pessoa”⁴⁷, típicos do terceiro grupo honnethiano de desrespeito (degradação e ofensa). Diz o autor:

[...] constitui-se ainda um último tipo de rebaixamento, referindo-se negativamente ao valor social de indivíduos ou grupos; na verdade, é só com essas formas, de certo modo valorativas, de desrespeito, de depreciação de modos de vida individuais e coletivos, que se alcança a forma de comportamento que a língua corrente designa hoje sobretudo com termos como “ofensa” ou “degradação”.⁴⁸

Neste caso, a humilhação se interliga com os fenômenos da ofensa e degradação simbólica, pois se rebaixa o *status* social dos indivíduos de acordo com os valores tradicionais operantes em sua cultura, que são historicamente variáveis. Por exemplo, se em certas sociedades ser um trabalhador é considerado valoroso, então um modo de ofender e degradá-lo é publicamente expô-lo como *parasita social*, isto é, indivíduo que não trabalha, mas usufrui do trabalho dos outros.

Nos textos posteriores de Honneth, a amplitude dos modos de humilhação é reduzida, sendo exclusivamente encaixada na terceira tipologia de desrespeito (ofensa e degradação) — inclusive a terminologia graus de humilhação desaparece. Em quatro textos se pode encontrar esta alteração: 1) em dois artigos que comentam o livro *The Decent Society*⁴⁹ de Avishai Margalit, intitulados *Recognition and Moral Obligation*⁵⁰ e *A Society Without Humiliation?*⁵¹; 2) em *Disrespect*⁵²; 3) e mais recentemente no artigo *Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice*⁵³. Nestes textos, a humilhação significa uma tipologia de desrespeito cujos indivíduos são expostos como insignificantes para a comunidade (de acordo com valores comuns compartilhados socialmente), de modo que o prejuízo é no desenvolvimento da autoestima.

Para o autor, as formas de desrespeito são *historicamente* variáveis, de modo que, o que foi considerado humilhação outrora, pode não o ser atu-

⁴⁷ Ibidem, p. 214.

⁴⁸ Ibidem, p. 217, itálicos meus.

⁴⁹ MARGALIT, 1996.

⁵⁰ HONNETH, 1997a.

⁵¹ HONNETH, 1997b.

⁵² HONNETH, 2007.

⁵³ HONNETH, 2009b.

almente. Assim, caberia uma investigação sobre a gramática das experiências de humilhação nas sociedades contemporâneas. Em *Luta por reconhecimento* — especificamente na terceira parte do livro — o autor apresenta o movimento de restauração do reconhecimento perdido⁵⁴. Para tanto, parte-se do pressuposto de que não se reage de maneira *neutra* a esses rompimentos de expectativas intersubjetivas⁵⁵. Inicialmente as experiências de desrespeito — neste caso, a humilhação — não possuem uma linguagem clara, concisa sobre essa experiência. O que se manifestaria, segundo ele, é um sentimento de injustiça que se mostra na forma da vergonha ou indignação⁵⁶. Embora dolorosas essas experiências, elas possuem um potencial de emancipação, capazes de se tornarem bases motivacionais para o engajamento no movimento de restauração do reconhecimento rompido.

Do sentimento de injustiça à luta social, deve haver a criação de pontes semânticas que conectem as experiências individuais de desrespeito e humilhação com as coletivas. Diz o autor: [...]entre as finalidades impessoais de um movimento social e as experiências privadas que seus membros tem da lesão, deve haver uma ponte semântica que pelo menos seja tão resistente que permita a constituição de uma identidade coletiva⁵⁷. Uma vez estabelecida essa linguagem coletiva sobre a experiência de desrespeito pode se iniciar uma luta social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Analisar a humilhação pode contribuir tanto para a construção de uma *linguagem contemporânea* sobre seu conceito, reunindo em um sistema argumentativo o que é comum aos casos considerados humilhantes, como também pode colaborar com a exposição do *potencial de humilhação* de certas práticas e atitudes desrespeitosas. Este artigo propôs meramente explorar esta temática à luz de três filósofos: Margalit, Nussbaum e Honneth. Viu-se que cada um, à sua maneira, contribui com a discussão sobre o assunto.

⁵⁴ HONNETH, 2009a.

⁵⁵ Muito embora possa haver certo controle social das instituições de modo a limitar as possibilidades de expressão simbólica, linguística e espacial das experiências de desrespeito. Cf. HONNETH, 2007.

⁵⁶ HONNETH, 2009a.

⁵⁷ Ibidem, p. 258.

A partir das discussões de Margalit, pode-se aproveitar seus *critérios normativos* para avaliar quando certas situações ou atitudes podem ser consideradas humilhantes, isto é, agindo com os indivíduos como se fossem subhumanos (humanos inferiores): 1) tratando como se fossem meros animais, máquinas, objetos, etc.; 2) como se não fossem livres, isto é, incapazes de controle básico sobre o próprio corpo e decisões; 3) como se não pertencessem a certos grupos fundamentais de participação (como dos agentes morais e políticos, por exemplo). A busca pela normatividade em Margalit escondeu a relação entre vergonha e humilhação que aparentemente é característica deste fenômeno.

Com Martha Nussbaum se tem o desenvolvimento da relação entre humilhação e vergonha. Como visto acima, humilhar é expor publicamente alguém à vergonha. Por fim, Axel Honneth desenvolve que a humilhação é um tipo de desrespeito que vai contra certas expectativas normativas de reconhecimento. Em *Luta por reconhecimento*, a humilhação e o rebaixamento podem associar-se às três tipologias de desrespeito, porém, ao longo de textos posteriores o autor localiza a humilhação unicamente na terceira, isto é, como forma de ofensa e degradação.

REFERÊNCIAS

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *The New Way of the World: On Neoliberal Society*. Londres: Verso, 2013

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Aurélio século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

HONNETH, Axel; Anderson, Joel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. 1^o ed. São Paulo: Editora 34, 2009a.

_____. Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice. In: John Christman, Joel Anderson (Eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*. Nova Iorque: Cambridge University Press, pp. 127-149, 2009b.

_____. *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press, 2007.

_____. Recognition and Moral Obligation. *Social Research*. The New School for Social Research: New York, v. 64, n. 1, pp. 16-35, 1997a.

_____. A Society without Humiliation? *European Journal of Philosophy*. John Wiley & Sons Ltd: Oxford, v. 5, n. 3, pp. 306-324, 1997b.

KANT. *The Metaphysics of Morals*. Traduzido por Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

LINDNER, Evelin. *Gender, Humiliation, and Global Security: Dignifying Relationships from Love, Sex, and Parenthood to World Affairs*. Oxford: Praeger Security International, 2010.

MARGALIT, Avishai. *The Decent Society*. Traduzido por Naomi Goldblum. Massachusetts: Harvard University Press, 1996.

MILLER, Willian Ian. *Humiliation and other essays on Honor, Social Discomfort and Violence*. Londres: Cornell University Press, 1993.

NUSSBAUM, Martha. *Political Emotions: Why love matters for justice?* Cambridge: Harvard University Press, 2013.

_____. *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*. Oxford: Princeton University Press, 2004.

_____. *Upheavals of Thought: The intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

TAYLOR, Gabriele. *Pride, Shame and Guilt: Emotions of Self-assessment*. Nova York: Oxford University Press, 1985.

VORBRÜGGEN, Meike. Humiliation: The Lasting Effect of Torture. *Journal of Military Medicine*. Estados Unidos: AMSUS, v. 172, pp. 29-33, 2007.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Tradução de José Mariane de Macedo. 6. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WERLE, Denilson. A estrutura básica como objeto da justiça: liberdades básicas e as bases sociais do autorrespeito. *Cadernos de filosofia alemã*, [S.l.], v. 19, n. 1, pp. 63-83, 2014.

ZINK, James R. Reconsidering the Role of Self-Respect in Rawls's A Theory of Justice. *The Journal of Politics*, v. 73, n. 2, pp. 331-344, 2011.

Culpa e perdão: distinção entre perdão institucional e o espírito de perdão em Paul Ricoeur

Janaína Rosa da Silva
(UFES)

O presente texto visou abordar a reflexão do filósofo francês Paul Ricoeur sobre o aprofundamento da experiência de culpa e a possibilidade do perdão no âmbito das instituições, políticas, jurídicas e fora delas. Buscamos, especificamente, com isso, apresentar os argumentos de Ricoeur, para conferir a reflexão do sentimento de culpa, consequência da experiência humana com o mal, uma importância essencial no debate que o filósofo instaura sobre a distinção entre o perdão institucional, tal como proposto pelas instituições jurídicas e políticas, e o espírito de perdão baseado em uma lógica do dom que capacita o amor de si mesmo e ao outro.

Em *A memória, a história, o esquecimento* (2000), Ricoeur reflete sobre a culpa e o perdão enquanto elementos constituintes de uma “equação do perdão” inscrita em uma trajetória de possibilidade do perdão capaz de reconciliação. Tal trajetória do perdão tem sua origem em uma disparidade entre o que se revela na profundidade da falta, que se constitui na imputabilidade da culpa, e o que se inaugura na altura do perdão (Cf. RICOEUR, 2007, p. 465).

A trajetória do perdão que perpassa a “equação do perdão” deve descrever uma diferença de altitude ou de uma disparidade vertical entre a profundidade da falta, a consciência de culpa, e a altura do perdão que pode curar. Essa polaridade constitui, para Ricoeur, em uma equação que se realiza mediante um percurso vertical: “embaixo a confissão da falta, no alto o hino do perdão” (RICOEUR, 2007, 465).

A preocupação de Ricoeur com o tema da culpa, a consciência da falta, e o perdão existe desde muito cedo em suas obras. Muito antes de *A memória, a história, o esquecimento*, nos estudos que realizou sobre a finitude humana e o sentimento de culpa, o filósofo já apresentava em

A Simbólica do Mal (1960), uma reflexão sobre o problema da culpa e o tratamento dessa culpa na consciência humana.

Nos seus primeiros escritos, especificamente, em *O Voluntário e o Involuntário*¹ (1950), Ricoeur subordinou em um primeiro momento a existência da falta humana ao método de abstração da fenomenologia com o intuito de compreender as estruturas voluntárias e involuntária vontade humana. Escreve Ricoeur:

É colocando entre parênteses a *falta*, que altera profundamente a inteligibilidade do homem, e a *Transcendência* que recebe a origem radical da subjetividade, que se constitui uma descrição pura e uma compreensão do Voluntário e do Involuntário (RICOEUR, 1988, p. 07, tradução nossa)².

Trata-se a abstração de um procedimento do método de descrição da fenomenologia que tem como pretensão suspender os pressupostos subjetivos da falta e da transcendência na investigação das estruturas da vontade. Segundo Causse (2014, p. 185), tal abstração de atos tão característicos do sujeito se refere de certo modo ao problema da culpa e do perdão, uma vez que, em Ricoeur as questões que se referem ao sujeito e a sua experiência com o mal são inseparáveis da origem do perdão. Enquanto fato da realidade, a falta se constitui mediante a experiência humana consigo mesma, com o mundo e com os outros. É por consequência da conscientização da própria falta que emerge o sentimento de culpa que escraviza a liberdade humana, e a torna indisponível ao próprio ser humano, ainda que esta liberdade anteceda ao sentimento de culpa. A consciência da falta revela, com isso, o vínculo íntimo do agente à ação, do culpado ao crime.

Em *A Simbólica do Mal* Ricoeur realiza uma reflexão sobre a profundidade da culpa nas expressões simbólicas contidas nos mitos de antigas culturas, tais como a babilônica e a hebraica, que buscavam explicar a origem do mal no mundo. Mediante as análises hermenêuticas em *A*

¹ Este livro faz parte do projeto de Ricoeur intitulado *Filosofia da Vontade*, composto por dois volumes, *O voluntário e o involuntário* (1950) e *Finitude e Culpabilidade* (1960). O segundo volume é dividido em dois livros, *O homem falível* e *A Simbólica do Mal*, ambos datam do mesmo ano, 1960.

² “C’est en mettant entre parenthèses la faute, qui altere profondément l’intelligibilité d l’homme, et la Transcendance qui recèle l’origine radicale de la subjectivité, que se constitue une description pure et une compréhension du Volontaire et de l’Involontaire”.

Simbólica do Mal, a falta pode ser compreendida como a culpa pelo mal, ou a mancha por um erro cometido, ou como o acontecimento de algo que atesta a presença do mal e que pode ser interiorizado como sofrimento. Isto é, a falta pode ser considerada como a primeira noção tipológica para um erro cometido, mas que subjetivamente interiorizou um sentimento de culpa, como a consciência de imputação das ações. Simbolicamente, a falta se origina do sentimento de impureza, mancha – mácula. Como um acidente ou a perda da inocência, um corpo estranho que se origina na vontade subordinada ao domínio das paixões (Cf. RICOEUR, 1988, p. 27).

Este vínculo que Ricoeur descreve entre a falta e a culpa na *Filosofia da Vontade* é mantido pelo filósofo em *A memória, a história, o esquecimento* como uma problemática na reflexão sobre a trajetória de possibilidade do perdão como ação contrária a falta. De acordo com o filósofo, “a falta é o pressuposto existencial do perdão” (RICOEUR, 2007, 465), se há uma trajetória do perdão, ela se origina “na desproporção que existe entre os dois polos da falta e do perdão” (RICOEUR, 2007, 465). Compreendemos que uma caracterização originária da falta assim como Ricoeur apresenta se constitui como uma dificuldade inicial para uma reflexão filosófica sobre o tema, uma vez que, a filosofia, especificamente, a filosofia moral, dedicou pouca atenção às questões dos sentimentos enquanto afeições específicas e distintas das emoções e das paixões.

Porém para Ricoeur (2007, p. 467), enquanto sentimento, a falta oferece para a reflexão a situação essencial na qual se dá a sua experiência. Tal situação emerge como um elo constitutivo da relação humana com a experiência do mal. Com essa reflexão Ricoeur buscou dialogar a noção de falta e culpa com dois filósofos que admirava muito: Jean Nabert e Karl Jaspers. Foi em função das considerações desses filósofos que Ricoeur conferiu à experiência da falta um problema filosófico na trajetória do conhecimento das possibilidades do sujeito. A sua investigação sobre a culpa inseriu a falta como um dado para a reflexão, e colocou o problema da culpabilidade em um problema inerente a liberdade humana. Acentua Ricoeur:

Devemos compreender que uma natureza fundamental ainda subsiste na falta total; falta atinge a uma liberdade; a vontade culpada é uma liberdade serva e não o retorno a uma natureza animal ou mineral, onde a liberdade é ausente. Esse é o preço da falta ser falta, isto é, fruto de liberdade, objeto de remorso. *Sou eu que me rendo*

a escravo; eu me *dou* a falta que me *tira* do domínio sobre mim (RICOEUR, 1988, p. 29, tradução nossa, itálico do autor) ³.

Na medida em que a culpa se revela à experiência humana dos símbolos e dos mitos, a consideração de Ricoeur sobre a falta se constitui como aquilo que acontece e fere a liberdade, e como tal deve ser considerada acidental e nunca essencial. Isto é, “o ser humano se constitui, assim, como aquele que, essencialmente, é inocente, apesar de ser ao mesmo tempo a porta de entrada para o mal no mundo” (ALEIXO, 2010, p. 153).

Para Paul Skúlasson, em seu livro *O círculo do sujeito em Paul Ricoeur* (2001), as análises de Ricoeur sobre a origem e as consequências da consciência de culpa fizeram emergir em sua filosofia do sujeito uma aporia, que se dá diante do paradoxo entre a liberdade da ação e a falta que corrompe essa liberdade. Isto é, por consequência da conscientização da falta que emerge o sentimento de culpa e escraviza a liberdade humana, tornando-a indisponível ao próprio ser humano, embora tal liberdade anteceda ao sentimento de culpa. Contudo, se a falta revela um vínculo íntimo do agente à ação, do culpado ao crime, de que modo a liberdade pode continuar a ser ela mesma, ao passo que se tornou serva da própria ação?

De acordo com Skúlasson, a concepção de sujeito integral de Ricoeur consistiu em trazer uma relação essencial da vontade que se situa entre o *cogito* e a existência. De tal modo, que a partir dessa visão a filosofia deve refletir sobre um sujeito que tanto pode vir a ser verdadeiro, mediante uma vontade real, nas expressões de suas experiências, quanto pode se constituir, ao mesmo tempo, em um vir a ser ilusório do sujeito. No qual vem se originar “uma alienação e uma ilusão possível e necessária [...] nas relações que os homens, assim, estabelecem em suas experiências e nestas relações e nas suas expressões destas experiências” (SKÚLASON, 2001, p. 321, tradução nossa) ⁴.

³ “Il nous faudra comprendre qu’une nature fondamentale subsiste dans une faute pourtant totale; la faute arrive à une liberté; la volonté coupable est une liberté servie et non pas le retour à une nature animale ou minérale d’où la liberté serait absente. C’est à ce prix que la faute est faite, c’est-à-dire fruit de liberté, objet de remords. *C’est moi qui me rends esclave; je me donne la faute qui m’ôte l’empire sur moi*”.

⁴ “[...] l’origine d’une aliénation et d’une illusion possible et nécessaire. [...] dans les rapports que les hommes établissent ainsi que dans leur expérience de ces rapports et dans leur expression de cette expérience”.

Com isso, a forma como a liberdade se manifesta depende de uma dupla capacidade do sujeito de se orientar por uma consciência ilusória, mediante uma alienação efetiva da liberdade, ao mesmo tempo em que também pode se realizar por um esforço de liberação dessa liberdade mesma através uma vontade autêntica. Segundo Ricoeur (1988), o fato de a liberdade se alienar ou falhar diz respeito a uma característica dela mesma de se fazer surgir mediante uma apresentação paradoxal. Isto é, a liberdade se apresenta como uma negação dela mesma, de modo “que a liberdade nasce para ela mesma, ela se aparece como negando e como já negada” (RICOEUR, 1988, 419, tradução nossa) ⁵. É desse modo que a liberdade se caracteriza diante da experiência da falta. Mediante a consciência da falta, “a liberdade que se descobre como negação de seu ser mesmo, faz aparecer em seu ser um não-ser que a afeta, ‘com a mais primitiva paixão na qual ela pode sofrer’” (SKÚLASON, 2001, p. 321, tradução nossa) ⁶.

Por outro lado, a mesma liberdade também se caracteriza como afirmação de si. Devido a uma outra natureza, a liberdade consiste em se afirmar mediante um constante esforço para superar a sua própria contradição. Ela visa sua condição como uma superação continua de seu ser livre, se tornando por si mesma um esforço constante de realização autêntica de seu ser.

No círculo de sua negatividade, o sujeito mediante a liberdade também é, inteiramente, esforço para consentir uma posição contrária a esta alienação. Ou seja, trata-se esse sujeito de um ser humano que mediante as suas obras e suas ações é marcado, ao mesmo tempo, por uma alienação da sua liberdade e por uma afirmação dessa liberdade que no seu esforço para existir busca se liberar da sua condição de não ser. Este sujeito apenas pode ser pensado, na filosofia de Ricoeur, através de uma reflexão que interpreta os documentos, as obras e as ações que “testemunham esse esforço” (RICOEUR, 1990, p. 19).

De acordo com Paul Tongeren, em seu artigo *Salvação e criação: sobre a função do perdão na conclusão da filosofia de Paul Ricoeur* (2014), este paradoxo do sujeito em Paul Ricoeur “não pode ser removido, ele apenas pode ser sustentado e evocado por uma poética, que mostra a li-

⁵ “[...] dès que la liberté naît à elle-même elle s’apparaît niante e déjà niée”.

⁶ “La liberté qui se découvre comme négation de son être même fait apparaître em son être um non-être qui l’affecte ‘comme la plus primitive passion dont elle puisse pâtir’”.

berdade como não contraditória, mas consistindo em uma recepção do dom de ser” e é nesse aspecto que Ricoeur traz a problemática do espírito do perdão como distinta do perdão institucional (TONGEREN, 2014, p. 19, tradução nossa)⁷.

Por sua vez, o perdão pode ser compreendido a partir do “enigma de uma falta que paralisaria o poder de agir do ser humano capaz que somos” (RICOEUR, 2007, p. 465), e que fomos de modo contingente. Assim como, pode ser uma possibilidade intensa e renovadora, o perdão é a eventual suspensão desta incapacidade existencial. Essa duplicidade, por sua vez, caracteriza a distinção entre o enigma do perdão e o do problema da representação do perdão institucional.

Em vista disso, Ricoeur destacou a necessidade de refletir sobre dois atos de discursos que constituem os domínios da equação do espírito de perdão: o primeiro está na linguagem que expressa a experiência semelhante à solidão, à falha, ao conflito; e o segundo é alcançado na “grande poesia sapiencial que, num mesmo alento, celebra o amor e a alegria” (RICOEUR, 2007, p. 466). Há uma tensão, segundo Ricoeur, entre a linguagem da confissão da culpa e o hino que se expressa na extraordinária sabedoria sapiencial que é conduzida “aos arredores de um ponto de ruptura, pois a impossibilidade do perdão replica ao caráter imperdoável do mal moral” (RICOEUR, 2007, p. 465).

De acordo com Migliori, em seu livro *Horizontes do perdão: reflexões a partir de Paul Ricoeur e Jacques Derrida* (2009), a culpa em Ricoeur não deve ser considerada constitutiva do ser humano, pois, ela é sempre radical, no sentido kantiano. Ou seja, inda que a culpa não seja constitutiva das estruturas puras da vontade, ela orbita num espaço acessível apenas pelo agir humano. “O ingresso no perdão difícil se dá, pois, na região de profundidade da culpa decorrente do ato injusto, que cria a oportunidade para o perdão” (MIGLIORI, 2009, p. 125).

Desse modo, a imputação denuncia a experiência da culpa, bem como a ação como totalmente responsável. É a relação intrinsecamente causal entre a ação e o agente que se torna fundamental na investigação do perdão, essa forma de ligação vista no aprofundamento da culpa “faz incidir a condenação moral, política, jurídica de uma ação” (MIGLIORI,

⁷ “[...] cannot be removed, it can only be sustained and evoked by a poetics that shows my freedom as not contradictory to, but consisting in a receiving of the gift of being”.

2009, p. 126). A reflexão acerca do perdão se destina, portanto, a tratar de uma culpabilidade interiorizada pela experiência do mal. Assim, o perdão mediante o aprofundamento da culpa, por meio da imputação, revela o ato enquanto imperdoável de fato, atos e “gestos incapazes de serem tratados no âmbito das instituições” (RICOEUR, 2007, p. 466).

Para Ricoeur, não é possível um verdadeiro espírito de perdão no âmbito das instituições, pois do contrário o perdão se tornaria uma forma de impunidade. Sendo assim, o perdão não pode encontrar frontalmente a falta para não incorrer no risco de impunidade, uma vez que a falta existe. O perdão apenas pode encontrar o marginalmente culpado. Mas como as instituições se posicionam nessa problemática da compreensão de si, enquanto reconhecimento da identidade do sujeito?

No texto “O perdão difícil”, Ricoeur procura identificar a trajetória do perdão como uma odisséia que reconduz a questão do perdão às regiões mais afastadas da nossa individualidade, a saber, às instituições jurídicas, políticas e morais, que trabalham a culpabilidade, somente pela “conexão entre perdão e a punição” (RICOEUR, 2007, p. 476). São os danos das ações culpadas em casos como os crimes contra a humanidade que se institui como a sua principal preocupação. Trata-se de ações que envolvem vítimas, indivíduos, que tem consequências para a identidade desses indivíduos, assim como para a comunidade, ou o país que vivem. Salienta Ricoeur:

As situações classificadas globalmente sob o signo da instituição – do outro longínquo – tem em comum o fato de a falta ser colocada na regra social da inculpação. Num âmbito institucional que o autoriza, alguém que acusa alguém, segundo regras, transforma-o em inculpado. Uma conexão que ainda não foi nomeada se instaura, a conexão entre o perdão e a punição. [...] A sequência das conexões é rigorosa: onde há regra social, há possibilidade de infração; onde há infração, há o punível, a punição visando a restaurar a lei ao negar simbólica e efetivamente o dano cometido a custa de outrem, a vítima. [...] Sob o signo da inculpação o perdão não pode encontrar frontalmente a falta, mas apenas marginalmente o culpado. O imperdoável de direito permanece. (RICOEUR, 2007, p. 476).

Para Ricoeur, o tratamento do perdão nas instituições carrega as consequências da imputação da culpa para o âmbito de uma relação estritamente punitiva. Pois, “Se o perdão fosse possível nesse nível, ele con-

sistiria em retirar a sanção punitiva, e em não punir quando se pode e se deve punir” (RICOEUR, 2007, p. 476). Isto é, no âmbito das instituições políticas ou jurídicas, a possibilidade do perdão poderia abrir precedentes à impunidade, que seria uma grande injustiça.

A forma de julgamento da culpabilidade nas instituições jurídicas, embora reconheça as atrocidades cometidas, o seu processo não desliga ou reconcilia a memória dos crimes imperdoáveis, não trabalha a dívida deixada pela falta cometida. Não faz “o trabalho de lembrança necessário à memória que se coloca num movimento dialético entre o passado e o futuro, de restauração de um projeto interrompido pelas promessas não realizadas pelo passado” (RICOEUR, 1995, p.07), contra uma política de esquecimento forçado. O perdão nas instituições jurídicas apenas se aproxima da forma da prescrição. E com a definição dos crimes imprescritíveis não se tem o perdão. Ao ligar o sujeito à ação, as instituições jurídicas ficam apenas com o conteúdo da ação, desligando-se das questões da identidade do sujeito. O tratamento do perdão nas instituições busca dar uma resposta à sociedade, ele é o responsável pela articulação de todo o processo de distinção dos tipos de culpabilidade, mas se distancia segundo Ricoeur do espírito de perdão.

Não obstante a isso, observamos que para Ricoeur o espírito de perdão não existe para salvar quem quer que seja da falta ou da punição. Para além da punição e da imprescritibilidade do ato, o espírito de perdão, em contrapartida, versa sobre um problema que se inicia em questões que envolvem a identidade do sujeito capaz que somos para a prática do bem.

No âmbito das instituições jurídicas e políticas, Ricoeur observa que o perdão institucional é distinto do espírito de perdão. Na medida em que o ingresso mesmo do espírito de perdão no círculo da reciprocidade, ou seja, da troca entre culpa e punição, que é uma marca do perdão institucional nos mostra a tomada em conta da relação bilateral entre a demanda e a oferta de perdão, ou seja, primeiramente deve haver a demanda do perdão sem que se tenha uma oferta proporcional. O espírito de perdão não pode ser identificado com uma troca definida apenas por uma reciprocidade equivalente.

O espírito de perdão deve relacionar a estrutura particular dos dilemas do perdão com as dificuldades que se levantam pela extensão de um modelo de troca vinculado ao conceito de dom. Contra a unilateralidade

do perdão institucional, Ricoeur procura reconquistar uma dimensão do perdão que se baseia em uma troca, não no sentido comercial da troca, ou da lógica da reciprocidade da justiça, mas baseado em uma troca vinculada ao conceito de dom. O espírito de perdão se relaciona, assim, a uma lógica da superabundância, uma lógica de troca, regido pelas obrigações dar-receber-retribuir.

O espírito de perdão enquanto forma não comercial, se refere a muito mais do que a troca entre dar e receber, mas entre dar e simplesmente sem esperar receber. O perdão, assim, se caracteriza pelo dom, pela capacidade de amar seus inimigos sem recompensa, diz respeito também à possibilidade prática da aplicação da regra de outro ricoeuriana. “Não façam a outrem o que não gostaria que lhe fizessem” (RICOEUR, 2007, p. 489). No que tange ao perdão, o dom de amar seus inimigos destrói a regra da reciprocidade, ao exigir o extremo. Ao passo que espera que através do amor, se converta o inimigo em amigo. O dom, a reciprocidade desse doar pode por fim a assimetria horizontal do dom sem espírito de troca, e reconhecer a relação recíproca entre a demanda e a oferta de perdão que se constitui sempre nos acompanhará como um enigma que nunca se acabaremos de sondar.

Com isso, compreendemos que através do aprofundamento de uma culpabilidade interiorizada pela experiência do mal, a reflexão em torno do perdão se destina muito mais aos efeitos dos danos causados por essa ação no plano da liberdade dos sujeitos envolvidos do que apenas a punição em si. O perdão se inscreve como possibilidade de tratamento das consequências deixadas às vítimas e suas famílias no sentido de restauração de suas vidas, bem como se direciona a uma reflexão da esperança que se contrapõe às consequências do mal.

REFERÊNCIAS

ALEIXO, Maria Alice Fontes. *Reafirmação da Esperança: Da vontade em Paul Ricoeur*. 2010. Disponível em: <www.lusosofia.net>. Acesso em: 09 maio 2015.

CAUSSE, GUILHEM. Le pardon en epilogue: l'évolution de la question du pardon dans l'oeuvre de Paul Ricoeur. In: BOCHET, Isabelle (Org.). *Paul Ricoeur: mal et pardon*. Paris: Éditions Facultés jésuites de Paris, 2013, pp. 81-89.

MIGLIORI, Maria Luci Buff. *Horizontes do perdão: reflexões a partir de Paul Ricoeur e Jacques Derrida*. São Paulo: EDUC; FAPESP, 2009.

RICOEUR, Paul. *Philosophie de La Volonté. Tome I: Le Volontaire et L'involontaire*. Paris: Aubier, 1988a (Publicação original 1950).

_____. *A Simbólica do Mal*. Prefácio Maria Luiza Portocarrero. Tradução: Hugo Barros e Gonçalo Marcelo. Lisboa: Edições 70, 2013. (Publicação original 1960)

_____. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução: Alain François [et al.]. Campinas/ SP: Editora da Unicamp, 2007. (Publicação original 2000)

SKÚLASON, Páll. *Le cercle du Sujet dans La philosophie de Paul Ricoeur*. Paris: L'Harmattan, 2001.

TONGEREN, PAUL J. M. VAN. Salvation and creation: on the role of forgiveness in the completion of Paul Ricoeur's philosophy. *International Journal of Philosophy and Theology*, Países Baixos, vol. 75, nº. 02, 2014, pp. 169-182. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1080/21692327.2014.939935>>. Acesso em: 06 Abril 2016.

O limite do perdão: a simetria entre a capacidade de perdoar e punir no pensamento de Hannah Arendt

Éden Farias Vaz
(UFG)

Hannah Arendt afirma nas páginas finais de *Origens do Totalitarismo* que os crimes totalitários acabaram, sem o saber, por descobrir que os homens não são capazes de perdoar o que não podem punir e nem punir o imperdoável. Para ela, os crimes totalitários são responsáveis por delimitar o limite do perdão na medida em que “no seu afã de provar que tudo é possível, os regimes totalitários descobriram, sem o saber, que existem crimes que os homens não podem punir nem perdoar”.¹ Neste escopo, Arendt afirma que a punição e o perdão se correlacionam ao se referirem à possibilidade de superação de uma transgressão. O perdão é alternativa à punição, ainda que Arendt ressalte que não constitui o seu oposto: a vingança. Sendo assim, “é significativo – elemento estrutural na esfera dos negócios humanos – que os homens não possam perdoar aquilo que não podem punir, nem punir o imperdoável”.² Ademais, o perdão tem por finalidade desobstruir a incapacidade da ação e permite a reconciliação com o passado.

O perdão é uma alternativa ao problema da irreversibilidade da ação. Perdoar outorga a alguém uma remissão por obrigação, erro ou crime. *Grosso modo*, esta remissão é fruto da disposição de renunciar o ressentimento. Além disso, o perdão se relaciona intrinsecamente com o tempo ao se direcionar a um passado que constantemente se atualiza. O seu intuito de romper com um sofrimento capaz de siderar o próprio tempo. Este passado impossibilita o dever. Neste sentido, o perdão re-instaura a possibilidade de novidade no mundo. Constitui faculdade da vítima e se direciona àqueles que cometem uma falta no caminho de restabelecer uma ordem que eventualmente foi rompida.

¹ ARENDT, Hannah, *Origens do Totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*, 2012, p. 608.

² ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, 2007, p. 253.

O intuito do perdão e da punição é concomitante. Ambos objetivam romper um ciclo de violência que prosseguiria indefinidamente: “a punição é uma alternativa do perdão, mas de modo algum o seu oposto; ambos têm em comum o fato de que tentam pôr fim a algo que, sem sua interferência, poderia prosseguir indefinidamente”.³ Mas ainda que se correlacione com a punição, o perdão é exatamente o contrário da vingança na medida em que esta se mostra incapaz de desligar a vítima do ressentimento, e, neste sentido, se derroca na desproporcionalidade pelo excesso. Ainda, diferente da punição, o perdão é a única reação que instaura uma novidade no processo desencadeado pela falta – o perdão não constitui uma reação natural ou automática à transgressão. Ele é sempre incondicionado e, sobretudo, inesperado permitindo que vítima e agressor possam se reconciliar:

O ato de perdoar jamais pode ser previsto; é a única reação que atua de modo inesperado, embora seja reação, conserva algo de original da ação. O perdão é a única ação que não re-age apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e que liberta tanto o que perdoa quanto o que é perdoado.⁴

Em um primeiro momento, a primeira característica do perdão é sua gratuidade. O termo perdão tem sua origem etimológica em dois vocábulos do baixo-latim: constitui a junção da palavra *per* (plenamente, total, completamente) e *donare* (ceder, dar, doar). Portanto, a expressão *per donare* pode ser traduzida corretamente como “dar completamente”. Segundo Antônio Boch-Veciana, a origem do termo provém da expressão “*amarai donc in perdos*” utilizada pelos trovadores e que significa “amarás em troca de nada”. É pressuposto existencial do perdão não ser objeto de troca. Esta gratuidade é o elemento responsável por diferir o perdão da punição e da vingança. O perdão não deve comportar exigências, ao contrário destas. Punir é uma reação em que se busca equivaler à falta ou à obrigação não cumprida. Já a vingança almeja o mesmo fim, mas se desdobra em uma cadeia de violência cumulativa.

Apesar da gratuidade é relevante se questionar a quem se deve endereçar o perdão e se o perdão é, de fato, incondicionado. “Nós queremos

³ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, 2007, p. 253.

⁴ Ibid.

perdoar, mas não sabemos quem”⁵ lamenta o arcebispo sul-africano Desmond Tutu. E, sobre o assunto, é também ilustrativo mencionar o suplício de Cristo durante a crucificação: “Pai, perdoa-lhes, pois eles não sabem o que fazem” (Lc. 23:34). O lamento de Jesus incorre na tese de que o mal cometido pelo homem não é totalmente consciente ou deliberado. Sócrates concordaria ao dizer que os homens só cometem o mal por ignorância e Quintiliano, retórico romano do primeiro século do calendário cristão, contribui à discussão ao argumentar só merecer perdão quem pratica o mal sem intenção. O pensamento tradicional parece estar de acordo no sentido de que aqueles que cometem o mal sem intenção devem ser perdoados. Entretanto, deve-se considerar também que não saber que uma ação causa um mal implica erro, mas não má-vontade (no sentido estrito de maldade ou volição). Esta ação pode até mesmo acarretar culpa, como evidentemente acarreta no âmbito jurídico, mas não dolo: intenção responsável por configurar disposição de ânimo para realizar uma ação que previamente se reconhece como criminosa. Com efeito, o argumento de Jesus, ao menos a princípio, não deveria se estender aos indivíduos que estejam conscientemente determinados a cometer o mal. Todavia, ao utilizar o pronome “eles”, Jesus se refere à humanidade como um todo. A universalidade do perdão é decorrência da inocência, incompletude, fraqueza ou ingenuidade humana.

Sobre o assunto, as considerações de Jankélévitch são igualmente pertinentes. Para ele, o perdão se direciona ao indivíduo que conscientemente faz o mal – aquele que comete o mal deliberadamente. Na perspectiva do autor, não há sentido em perdoar o indivíduo que por erro ou engano comete uma falta. A estes, erro inadvertidamente, nada há que se falar em perdão – deve-se sim educá-los para que não se repita o mesmo ato. Pelo mesmo motivo não é possível falar em pecado no universo infantil (pelo menos não no caso de crianças inaptas ao discernimento moral por serem suficientemente jovens). Observação mais claramente definida na afirmação de Boch-Veciana de que “não podemos falar propriamente de perdão no universo das crianças pela mesma razão que não podemos falar teologicamente do pecado feito por elas”.⁶ Da mesma ma-

⁵ GARAPON, Antoine, *Crimes que não se podem punir ou perdoar: para uma justiça internacional*, 2002, p. 185.

⁶ BOCH-VECIANA, Antônio. *Perdoar. Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull)*: In <http://www.ramonllull.net/boletim/exemple/Perdonar.pdf> acesso em 22/10/2014.

neira, também é desprovido de qualquer significado o perdão que se direciona àqueles que cometem uma falta por acidente: perdoar o azar faz tão pouco – ou nenhum sentido – quanto perdoar ou punir contingências mundanas. Erro, ignorância ou azar não configuram o mal: a má-vontade, a maldade e a crueldade sim. “Onde o pecado abunda, o perdão superabunda” diz Paulo de Tarso em Rm. 5:20. Em oposição a Jesus ou Sócrates para quem ninguém é realmente voluntariamente mau, para Jankélévitch é necessário que o malfeitor tenha consciência real do que fez já que também o discernimento é pressuposto do arrependimento. Para o autor, é o remorso e o arrependimento do criminoso que legitimam o perdão e lhe conferem algum sentido: é necessário que o culpado reconheça não somente a culpa, mas sua intenção sem atenuantes, justificativas ou contestações. E, por fim, é necessário pedir perdão: os crimes que não foram expiados são justamente aqueles que o precisam. Exatamente pela mesma razão, para Jankélévitch o perdão, no contexto totalitário, derroca em um imbróglio moral:

“Perdão”? Mas eles alguma vez nos pediram perdão? Só a miséria e o desamparo do culpado poderiam dar um sentido e uma razão de ser ao perdão. Quando o culpado é anafado, bem nutrido, próspero e rico graça ao milagre econômico, o perdão é um gracejo sinistro.⁷

Curiosamente, no que se refere ao maior radicalismo frente a estas questões que se referem à impossibilidade do perdão, este se encontra em outra passagem do próprio Nazareno: o mesmo responsável por divulgar a universalização do perdão. No que se refere à depreciação axiológica, ele próprio admite a existência de transgressões impassíveis de perdão: “se alguém escandalizar um destes pequeninos que crêm em mim, melhor lhe seria amarrar uma pedra de moinho no pescoço e se jogar no mar” (Mt. 18:06). A afirmação põe termo à quase sempre presente possibilidade do perdão. Além disso, é preciso destacar que a palavra “escândalo” tem sua etimologia no vocábulo grego *skandalon* que denota “obstáculo”. “O mal segundo Jesus é definido como o obstáculo, *skandalon*, que os poderes humanos não podem remover”.⁸ O *skandalon* se situa fora

⁷ JANKÉLÉVITCH, Vladimir. Apud GARAPON, Antoine, *Crimes que não se podem punir ou perdoar: para uma justiça internacional*, op. Cit. p. 185

⁸ ARENDT, Hannah, *Responsabilidade e Julgamento*, 2004, p. 191.

da possibilidade do perdão: tudo o que resta é desejar em direção ao passado – algo jamais deveria ter vindo ao mundo. Este mal é absoluto e se encontra além da capacidade humana de remoção. O suicídio improvável recomendado por Jesus implica dizer que punição alguma é equivalente à falta cometida restando ao próprio indivíduo riscar sua existência. A sentença é problemática, pois Jesus jamais definiu alguma transgressão que poderíamos nominar *skandalon* e ele mesmo intenta ao aceitar sua morte dar o exemplo máximo de sua doutrina, do amor incondicional ao próximo e da generosa capacidade de perdoar mesmo a mais grave das ofensas ao perdoar sua própria morte e com ela dar o exemplo máximo do perdão. Arendt conclui igualmente que o mal absoluto resulta no imperdoável: este mal se situa além dos limites da solidariedade com o pecado humano. Mas para ela, este mal se tornou possível somente a partir dos regimes totalitários:

Ao tornar-se possível, o impossível passou a ser o mal absoluto, impunível e imperdoável, que já não podia ser compreendido nem explicado pelos motivos malignos do egoísmo, da ganância, da cobiça, do ressentimento, do desejo do poder e da covardia; e que, portanto, a ira não podia vingar, o amor não podia suportar, a amizade não podia perdoar. Do mesmo modo como as vítimas nas fábricas de morte ou nos poços do esquecimento já não são “humanas” aos olhos de seus carrascos, também essa novíssima espécie de criminosos situa-se além dos limites da própria solidariedade do pecado humano.⁹

A imperdoabilidade resulta do aparecimento de violências o qual ela convencionou chamar “mal radical” (terminologia emprestada da obra de Immanuel Kant) em *Origens do Totalitarismo*. Este mal contraria todas as noções tradicionais acerca do mal: o mal finalmente apresenta suas raízes no mundo a partir de um sistema político cuja característica fundamental é a superfluidade humana. Além disso, diferente de toda filosofia tradicional que parte do pressuposto de que o mal pode ser explicado por motivos compreensíveis, isto é, que o mal pode ser explicado a partir da fraqueza, do ressentimento ou da ignorância, o surgimento de um mal radical a partir dos regimes totalitários se contrapunha diretamente a todas as categorias utilitárias de mal – um mal absoluto

⁹ ARENDT, Hannah, *Origens do Totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*, 1998, p. 510.

por não se poder atribuir a ele motivos humanamente compreensíveis. Ele não constitui um meio para um fim, mas um fim em si mesmo nos regimes totalitários.

O único elemento discernível neste contexto de completa novidade no que diz respeito às nossas concepções usuais sobre o problema do mal é que “o mal radical surge em relação a um sistema no qual todos os homens são igualmente supérfluos”¹⁰. A intuição da autora de que este mal se manifesta pela superfluidade humana é paralela ao surgimento durante o pós-guerra da figura dos crimes contra a humanidade como um tipo penal específico no direito internacional. Estes crimes correspondem ao mais alto grau de transgressão em um mundo de iguais. Além disso, representam o esfacelamento da comunidade política e jurídica: se por um lado a essência dos direitos humanos é como afirma Arendt o direito a ter direitos, o traço fundamental destes crimes é despir o indivíduo de qualquer possibilidade de possuir ou se valer de direitos. Ademais, “o crime contra a humanidade será a destruição daquilo que há de humano no homem”¹¹. A morte violenta já não constitui o *summum malum* que pode acometer os homens. A violação de sua singularidade representa uma violência muito pior do que a crueldade ou a própria morte. Primo Levi assim retrata sua experiência no campo de Auschwitz:

Pela primeira vez, então, nos damos conta de que a nossa língua não tem palavras para expressar esta ofensa, a aniquilação de um homem. Num instante, por intuição quase profética nos foi revelada: chegamos ao fundo. Mais para baixo não é possível. Condição humana mais miserável não existe, não dá para imaginar. Nada mais é nosso: tiraram-nos as roupas, os sapatos, até os cabelos; se falarmos, não nos escutarão – e, se nos escutarem, não nos compreenderão. Roubarão também nosso nome, e, se quisermos mantê-lo, deveremos encontrar dentro de nós a força para tanto, para que, além do nome, sobre alguma coisa de nós, do que éramos.¹²

Por crimes contra a humanidade se pode corretamente compreender um conjunto de crimes que atentam contra aquilo que faz dos ho-

¹⁰ Ibid.

¹¹ GARAPON, Antoine, *Crimes que não se podem punir ou perdoar: para uma justiça internacional*, 2002, p. 98.

¹² LEVI, Primo, *É Isto um Homem?*, 1988, p. 92.

mens seres humanos. Constituem uma transgressão da própria noção de indivíduo: os crimes contra a humanidade obliteram a identidade pessoal como uma característica distintiva dos homens entre outros homens. “Ser humano significa: viver como se não se fosse apenas um ser entre os seres”¹³. A condição humana pressupõe reconhecimento: reconhecer-se e ser reconhecido. A singularidade é condição existencial de ser alguém no mundo. Por sua vez, os crimes contra a humanidade, através de suas formas conhecidas, isto é, através do genocídio, da tortura e do expurgo principalmente, correspondem à concretização da ideia de que alguém como parte de uma classe de indivíduos não deve ou merece existir. A identificação pessoal é impossível. No contexto de desumanização a vítima se revela um não-ser: estes crimes antecipam a morte, não vista mais apenas no sentido meramente físico e orgânico, mas resultante da aniquilação psíquica. O indivíduo é alguém fora do mundo – este tipo de indivíduo vive a experiência de não-pertença absoluta ao mundo, uma das experiências mais radicais e desesperadoras do homem. Morte antes da morte, uma violência de categorias diversas da crueldade onde a desumanização é fruto não de um desinteresse completo por aquele que sofre a violência.

Antoine Garapon introduz a noção de vítima absoluta: “a vítima absoluta encarna um novo ser no mundo ou, mais exatamente, um não-ser”.¹⁴ O que é negado à vítima absoluta é qualquer laço humano: se mesmo os combatentes ocupam o lugar de adversários, “a vítima absoluta já não tem lugar para ocupar, mesmo no meio da pátria humana”.¹⁵ O que lhe caracteriza é sua completa suscetibilidade; a total impossibilidade de exercer qualquer tipo de controle sobre sua própria sorte. O direito inexistente: não há refúgios ou recursos. Há somente a expectativa de seus lares, de sua liberdade e da própria vida serem violados. “É vítima absoluta aquele a quem não é dada escolha senão a de deixar-se levar para o matadouro, ou até, como no Ruanda, implorar – e pagar – para não ver seu corpo mutilado”.¹⁶

Não obstante, é igualmente notável que os crimes contra a humanidade surjam a partir da guerra, mas inesperadamente sejam contrários à mesma. A razão disso é que se afigura característica fundamental de um

¹³ LÉVINAS, Emmanuel, *Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo*, 1988, p. 92.

¹⁴ GARAPON, Antoine, *Crimes que não se podem punir ou perdoar: para uma justiça internacional*, 2002, p. 108.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

conflito bélico a existência de combatentes dispostos a no mínimo agredir e reagir. Em última análise, mesmo se considerada uma eventual disparidade de forças, os combatentes ainda correspondem a faces de uma mesma moeda – a partir de uma relação de adversários é possível se reconhecer a existência um do outro e protocolos de tratamento adequados àquela situação. No sentido oposto, é exatamente isso que se nega ao indivíduo no caso dos crimes contra a humanidade: se por um lado podemos considerar o combate uma forma de reconhecimento, no crime contra a humanidade é patente a indiferença. O que caracteriza as vítimas é que o conflito lhe é completamente involuntário: é ausente a possibilidade de agir ou reagir, de fugir ou se render, alternativas possíveis aos combatentes. Trata-se de uma guerra de um único lado.

Ao situar o perdão na esfera dos assuntos humanos, concluímos que somente os homens podem perdoar. A ausência de uma reciprocidade extrema derroca na impossibilidade do perdão na medida em que estes crimes desfiguram a singularidade humana. Assim, o maior escândalo de que resulta este tipo de transgressão provém da completa deformação do homem: torná-lo aquilo que não é – aquilo que não se assemelha a si mesmo. Esta deformação constitui a metáfora exata de perversão da obra divina ao já não mais constituir imagem e semelhança de Deus. O mal absoluto é a absoluta desumanidade que resulta da indiferença ou ausência de ‘ser afetado por’, isto é, a incapacidade de ser afetado pelo outro ou, nas palavras de Karl Jaspers, “a cegueira perante a infelicidade dos outros, essa ausência de imaginação do coração”.¹⁷ Este mal é a concretização da afirmação de que alguns não devem existir. A “sacralização do mal” constitui a profanação do humano – a voz de homens que ao se colocarem acima da humanidade reservam para si a autonomia de determinar quem merece ou não existir. Por esta razão, os regimes totalitários apenas descobrem que ao provar que tudo é possível, prova-se somente que tudo pode ser destruído.

As vítimas do mal burocrático não possuem qualquer esperança de lhe ver respeitadas algum direito, pois o crime contra a humanidade é resultante da própria máquina estatal: “o que o crime contra humanidade destrói é a dignidade da pessoa humana, menos concebida como um valor

¹⁷ ASPERS, 1990, apud. GARAPON, Antoine, *Crimes que não se podem punir ou perdoar: para uma justiça internacional*, 2002, p. 111.

intrínseco ao homem do que como um laço mínimo entre os homens”.¹⁸ Neste sentido, os crimes totalitários descobrem que não se pode punir o que não se pode perdoar, neste contexto – mormente no nazismo – a impossibilidade do perdão resulta da impossibilidade de punir como decorrência da despersonalização não apenas das vítimas, mas também dos agentes criminosos. Estes crimes constituem crimes cometidos por ninguém. Essa descaracterização é produto da própria logicidade jurídica: no âmbito penal o crime não é sequer formulável em vista do ordenamento jurídico em que não se encontra previsto. Igualmente, seus autores não são sequer imputáveis no âmbito da legalidade de um Estado criminoso.

Além disso, é necessário diferenciar o perdão dos institutos responsáveis por simulá-lo no âmbito jurídico: a prescrição, o indulto e anistia. E no tocante ao tema, os crimes contra a humanidade suscitam este ponto relevante: sua imprescritibilidade. A referência textual desta singularidade tem sua origem na Resolução das Nações Unidas de 1946 que declara imprescritíveis por natureza os crimes contra a humanidade. Constatando que nenhuma Convenção, Ata ou Declaração no Direito Internacional prevê limitações ou prazos para repressão dos crimes contra humanidade e perseguição dos seus acusados, a imprescritibilidade desta modalidade de crime é declarada no Art. 1º, § 2º da Convenção de 26 de Novembro de 1968 sobre a Imprescritibilidade dos Crimes de Guerra e dos Crimes Contra a Humanidade. De acordo com o dispositivo, estes crimes são imprescritíveis, independente da data em que foram cometidos, seja em tempos de paz ou de guerra: os crimes contra a humanidade não se submetem ao princípio da prescrição.

Seja por negligência, inércia, passividade ou inação, a prescrição designa extinção do poder de acionar a justiça. Sua finalidade é unicamente desobstruir o judiciário de obrigações processuais que na sua ausência permaneceriam indefinidamente. Um instituto que se justifica pela necessidade do Estado de estabelecer termos que contornem o estado de incerteza jurídica. Destarte, por prescrição se compreende modo de isenção de uma obrigação ou pena, isto é, numa interdição do poder de acionar as consequências penais previstas a um crime. Os crimes contra a humanidade evidentemente fogem à regra: a principal justificativa se

¹⁸ GARAPON, Antoine, *Crimes que não se podem punir ou perdoar: para uma justiça internacional*, 2002, p. 131.

assenta na grandeza negativa destes crimes, ou seja, a presunção de uma gravidade que extrapola os limites da época em que são cometidos. O zelo particular em perseguir estes tipos específicos de criminosos se justifica pela magnitude negativa do crime, contudo, a imprescritibilidade ainda assim não se confunde com a impossibilidade do perdão já que o perdão também não se condiciona ao tempo.

O indulto, entre os institutos jurídicos mencionados, é provavelmente o que mais se aproxima do perdão. Enquanto forma de extinção de punibilidade, é ato de clemência do poder público responsável por liberar o sentenciado de suas obrigações processuais extinguindo os efeitos de execução da pena. Contudo, o indulto suprime apenas os efeitos da execução sem anular os efeitos da condenação. Todavia, no contexto tratado “os crimes contra a humanidade e o crime de genocídio só podem ser considerados (inadequadamente) imperdoáveis porque a questão não se coloca. (...) Não se poderia substituir a justiça pela graça. Perdoar significaria ratificar a impunidade”.¹⁹ Além disso, é altamente recomendável ponderar sobre as considerações de Kant ao afirmar que a graça é entre todos os direitos do soberano o mais delicado, pois é a oportunidade de cometer a maior injustiça. Perdoar os crimes contra a humanidade a partir de um instituto como o indulto constituir-se-á a sobreposição do Estado sobre vítimas que foram violadas em nome deste próprio Estado.

E enfim, o perdão também se diferencia da anistia, isto é, do ato pela qual o poder público declara por motivo de utilidade social certos crimes impassíveis de punição e anula os efeitos das condenações resultantes de conflitos com o Estado. *Grosso modo*, o governo recorre à anistia a fim de cessar diligências persecutórias decorrentes de crimes contra a humanidade e atos de terrorismo. A anistia objetiva por fim “às desordens políticas que afetam a paz civil, ou seja, guerras civis, episódios revolucionários, mudanças violenta de regimes políticos – violência que a anistia, presumidamente, interrompe”.²⁰ Assim, a anistia opera como esquecimento institucional: declara-se o passado proibido, explana Ricoeur. Evidentemente, o perigo da anistia enquanto instituto jurídico é intentar apagar da memória oficial crimes perpetrados contra seus próprios cidadãos: a anistia priva a opinião pública e condena a memória das vítimas à vida subterrânea impossibilitando a reconciliação. Segundo Ricoeur:

¹⁹ RICOEUR, Paul, *A Memória, a História e o Esquecimento*, 2007, p. 479

²⁰ *Ibid.*, p. 460.

A proximidade mais que fonética, e até mesmo semântica, entre anistia e amnésia aponta para a existência de um pacto secreto com a denegação de memória que (...) na verdade a afasta do perdão após ter proposto sua simulação.²¹

A anistia colabora mais com a perpetuação do trauma do que o contrário. O esquecimento instituído é inorgânico: não obstante, os crimes cometidos pelo Estado (crimes contra a humanidade) são evidentemente uma modalidade penal diversa dos crimes cometidos pela parte contrária (atos de terrorismo). No primeiro caso, a existência do crime é fruto de uma política criminosa em si. Trata-se da concretização de uma política específica de horror. Já o terrorismo afigura-se meio para um fim de uma política almejada, mas não concretizada. O agente sente-se autorizado a inverter o sentido da violência. Neste caso, é um equívoco tratar os crimes contra a humanidade e os crimes de terrorismo com a mesma reciprocidade. Enquanto os crimes contra a humanidade se direcionam a uma classe específica de indivíduos, os crimes de terrorismo se dão a partir de poucos em vista de uma comunidade política – vale como um sinal portador de uma reivindicação. Ademais, o terrorismo ainda que alimente um conflito assimétrico, ainda assim afiança uma luta. No crime contra a humanidade, por outro lado, o horror é um fim em si.

O perdão se revelou um problema sintomático frente à experiência totalitária. Por esta razão, pensadores de reconhecida sensibilidade para problemas políticos e morais que assombraram o século XX se ocuparam dessa temática. Entre alguns deles, Vladimir Jankélévitch, Paul Ricoeur, Jacques Derrida e Emmanuel Lévinas parecem se destacar juntamente à Arendt. Os autores mencionados são responsáveis por explorar algumas das zonas mais sombrias e arriscadas de nossa época. É notável que apesar das discordâncias inevitáveis nenhum dos filósofos mencionados cede à análise superficial dos problemas provenientes da experiência totalitária – indubitavelmente uma das experiências mais violenta e radicais dos seres humanos ao longo da história. Outrossim, no que diz respeito ao perdão, nenhum destes pensadores cede aos atalhos do discurso moralista. O perdão não é fruto de hipocrisia ou do cálculo da dor: ele não decorre de um ritual automático e é imperativo que não se confunda com

²¹ Ibid.

o esquecimento. Para Derrida, “a proliferação de cenas de arrependimento e pedidos de perdão significa sem dúvida uma urgência universal da memória”.²²

Às suas próprias maneiras, todos concluíram que o perdão se situa em um lugar estranho frente a algumas experiências políticas que marcaram o último século. Mais do que convencer, eles estavam empenhados em compreender aqueles eventos. Arendt não foi a única a fazer reflexões emblemáticas referentes ao perdão: Jankélévitch é responsável pela declaração mais pesarosa ao dizer que o perdão morreu nos campos de morte. Já Paul Ricoeur e Lévinas compartilharam da ideia de que o perdão pode não ser impossível, mas é difícil. Lévinas afirmou em 1963, nas *Leituras Talmúdicas*, que “pode-se perdoar muitos alemães, mas alguns alemães são difíceis perdoar: é difícil perdoar Heidegger”.²³ Já Paul Ricoeur destaca as dificuldades do perdão:

O perdão, se tem algum sentido e se existe, constitui o horizonte comum da memória, da história e do esquecimento. Sempre em segundo plano, o horizonte foge ao domínio. Ele torna o perdão difícil: nem fácil, nem impossível.²⁴

Jacques Derrida despertou interesse pelo assunto devido ao que o autor nominou “mundialização do perdão”. O fenômeno se refere ao aparecimento de cenas públicas de arrependimento e confissões por todo o mundo após a 2ª Guerra Mundial protagonizada por governos, instituições e entidades. É ilustrativo mencionar o pedido de perdão da Santa Sé pela convivência com o 3º Reich durante a Guerra. Outra tentativa de retração se refere ao caso de Edith Stein, freira judia convertida ao catolicismo morta em 09 de agosto de 1942 em Auschwitz cujas suplicas e apelos foram ignorados pelo Papa Pio XII: Stein foi canonizada em 11 de outubro de 1998 pelo Papa João Paulo II. No final do último século e início do milênio estes pedidos públicos de perdão se multiplicaram: declarações envolvendo o pedido de perdão do primeiro ministro japonês à China e à

²² DERRIDA, 2000, apud. PERRONE-MOISÉS, *Crime e responsabilidade: a reflexão de Hannah Arendt sobre o direito e a dominação totalitária* in DUARTE, André et al. (Org.) *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*, p. 214

²³ LÉVINAS, Emmanuel, apud COELHO JR, Nelson, *Da fenomenologia à ética como filosofia primeira: notas sobre a noção de alteridade no pensamento de E. Lévinas*, online.

²⁴ RICOEUR, Paul, *A Memória, a História e o Esquecimento*, p. 465

Coréia, o pedido de perdão do governo belga pela omissão no genocídio em Ruanda e a confissão das forças armadas chilenas dos crimes cometidos durante o período ditatorial são alguns destes casos.²⁵ Pode-se citar ainda que em 2005, o chefe de governo Dinamarca, Anders Fogh Rasmussen, pediu desculpas pela deportação de judeus dinamarqueses durante a Segunda Grande Guerra. Recentemente, também o governo britânico se retratou pelo tratamento dado a Alan Turing, matemático e precursor da inteligência artificial, submetido à castração química imposta pelo governo britânico por ser homossexual. O tratamento de Turing culminou no seu suicídio. Vários homossexuais foram submetidos à prisão e tratamento hormonal obrigatório pelo país.

O autor adverte sobre os perigos destas declarações: são organizações solicitando perdão, não pessoas. Ainda, a generalização destes pedidos, como um rogo que se diz unânime, traz consigo o perigo de tornar todos culpados e incapazes de se colocar na posição de juiz ou árbitro. “Quando todos são culpados ninguém o é” alertava igualmente Arendt sobre os perigos da culpa coletiva. A histeria desencadeada no pós-guerra pelo apelo ao sentimento de culpa coletiva é questionável. O exemplo de Adolf Eichmann, em sua carta de confissão, que afirmava não sentir mais o direito de desaparecer se oferecendo para ser enforcado em público no intuito de fazer sua parte “para aliviar a carga de culpa da juventude alemã, pois esses jovens são, afinal de contas, inocentes dos acontecimentos e dos atos de seus pais durante a última guerra”²⁶ é um destes casos. Este tipo de declaração ocasionou certas confusões: como exemplo, a afirmação de que o enforcamento de Adolf Eichmann poderia aliviar qualquer culpa que os alemães comuns e, principalmente, que os jovens alemães pudessem sentir foi reiterada por Martin Buber, filósofo, escritor e pedagogo austríaco, além de ativista da causa sionista, para quem “a sentença de morte para Eichmann despertou uma oposição amplamente difundida, sob a alegação de que poderia aliviar a consciência dos alemães comuns e ‘servir para expiar a culpa sentida por muitos jovens na Alemanha’”.²⁷

²⁵ DERRIDA, 2000, apud. PERRONE-MOISÉS, *Crime e responsabilidade: a reflexão de Hannah Arendt sobre o direito e a dominação totalitária* in DUARTE, André et al. (Org.) *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*, p. 213

²⁶ ARENDT, Hannah, *Responsabilidade e Julgamento*, p. 264.

²⁷ *Ibid*, p. 91.

A razão deste tipo de pensamento estar completamente longe da realidade não se deve a motivos puramente controversos como o pedido de clemência de Eichmann rejeitado pela Corte Israelense. A verdade é que era pouco lógico que a execução de Adolf Eichmann servisse para expiar a culpa sentida pelos jovens alemães pelo simples fato de que, como atestado pelo próprio réu, eles não eram culpados. A culpa não faz sentido se não for direcionada ao agente específico – e por esta razão, o princípio da individualização da pena é um dos alicerces do direito penal. Ainda mais contestável era o fato de esta mesma juventude estar cercada por homens atuantes durante o regime que continuavam a preencher cargos públicos, bem como a recusa de a maior parte da opinião pública alemã de julgar os seus criminosos. O tesoureiro de Auschwitz, Oskar Gröning, em *Auschwitz: the nazis and 'The Final Solution'*, documentário da BBC de Laurence Rees de 2005, pediu perdão pela sua participação no Holocausto, mas se negou declarar-se culpado. Gröning também proibiu seus familiares de tocar no assunto em sua própria casa.

Sempre considerei a quintessência da confusão moral que, durante o período do pós-guerra na Alemanha, aqueles que em termos pessoais eram totalmente inocentes assegurassem uns aos outros e ao mundo em geral quanto se sentiam culpados, enquanto muitos poucos criminosos não estavam prontos a admitir sequer o remorso mais tênue. O resultado dessa admissão espontânea de culpa coletiva foi, claro, uma caiação muito eficaz, embora involuntária, daqueles que tinham feito alguma coisa. Como já vimos, quando todos são culpados, ninguém o é. E quando escutamos, na recente discussão na Alemanha sobre uma extensão do prazo de prescrição para os assassinos nazistas, que o ministro da justiça se opôs a essa extensão com o argumento de que mais zelo na procura do que os alemães chamam “os assassinos entre nós” resultaria apenas em complacência moral entre os alemães que não são assassinos (DER SPIEGEL, nº 5, 1963, p. 23), isto é, aqueles que são inocentes, vemos imediatamente a confusão moral. (...) Bem, se os jovens na Alemanha, jovens demais para terem feito qualquer coisa, sentem-se culpados, eles estão errados, confusos ou se utilizando de jogos intelectuais.²⁸

²⁸ Ibid, p. 90.

No entanto, ainda que Arent e Jacques Derrida certamente concordem que o perdão constitua faculdade das vítimas (bem como a punição somente faça algum sentido quando direcionada aos agressores especificamente), para Derrida o perdão não se insere na esfera política. E neste sentido afirma que Estado não pode perdoar: somente os homens podem. Ainda que Arendt evidentemente concorde que não faça qualquer sentido que o Estado possa perdoar, esta constitui a razão Derrida não vê qualquer simetria entre perdoar e punir: o perdão é sempre divino, ainda que exercido pelo homem. O ato de perdoar permanece “excepcional e extraordinário, a fim de por a prova o impossível, e interromper o curso ordinário da temporalidade humana”.²⁹ Ambos estão de acordo ao dizer que o perdão interrompe o curso dos acontecimentos, mas Derrida declara que o perdão não tem absolutamente nada em comum com a punição - só é possível perdoar o imperdoável:

Parece-me que ela simplifica um pouco as coisas. Eu estaria tentando a pensar que o perdão só responderia à sua vocação pura, se ele conseguir, quando ele perdoa o imperdoável e se coloca assim acima do direito, além de toda sanção calculável. O perdão é e deve permanecer heterogêneo ao espaço jurídico. O perdão não tem qualquer simetria ou qualquer relação de complementaridade com a punição.³⁰

Derrida se opõe à Arendt ao partir do pressuposto de que só é verdadeiramente perdoável aquilo que não tem perdão. Ele diferencia o perdão condicionado, cujo fundamento é o arrependimento e pedido de perdão do culpado, do perdão incondicional onde se concede o perdão independente de qualquer atitude do agressor, pois perdoa-se o culpado enquanto culpado. “Talvez Derrida tenha razão ao dizer que o perdão é algo ligado ao divino, pois é difícil pensar em perdoar os crimes contra a humanidade se nos situarmos apenas nos “assuntos humanos”.³¹

Atualmente as Comissões de Verdade e Reconciliação espalhadas pelo globo constituem espaços cujo intuito é possibilitar a conciliação

²⁹ DERRIDA, 2000, apud. PERRONE-MOISÉS, *Crime e responsabilidade: a reflexão de Hannah Arendt sobre o direito e a dominação totalitária* in DUARTE, André et al. (Org.) *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*, p. 215.

³⁰ Ibid, p. 214

³¹ Ibid, p. 222.

com o passado a partir da compreensão da experiência dos crimes contra a humanidade. No Brasil a Lei da Comissão Nacional da Verdade foi sancionada pela presidente Dilma Rousseff em 11 de novembro de 2011. Seu objetivo é investigar as violações de direitos humanos ocorridos entre 1946 e 1988 no Brasil. Segundo a Comissão Nacional da Verdade, foram presas pelo menos 50 mil pessoas apenas no primeiro ano do Regime Militar imposto pelo golpe de 1964. As violações dos direitos humanos no Brasil incluem sequestro e assassinato perpetrados pelo Estado. A comissão possibilita convocar as vítimas dos regimes ditatoriais no país e seus familiares para depor e acessar arquivos do poder público sobre o período. Além disso, a comissão colabora no auxílio de identificação de restos mortais dos desaparecidos, além de locais, estruturas, instituições e circunstâncias em que foram cometidas violações dos direitos humanos.

REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. Antônio Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida e Helena Martins; revisão técnica Antônio Abranches. – 4ª Ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a Banalidade do Mal*. Trad. José Rubens Siqueira. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Origens do Totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. – São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Origens do Totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. Ed. Jerome Kohn; Trad. Rosaura Einchenberg; revisão técnica Bethânia Assy e André Duarte. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004. 27

ASSY, Bethânia. Eichmann, banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt. In: MORAES, Eduardo J. ; BIGNOTTO, Newton (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001 a. p. 136-165.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução dos Originais mediante a versão dos Monges de Maredsous (Bélgica). Revisão por Frei José Pedreira de Castro. – São Paulo: Editora Ave Maria Ltda., 1986.

BOCH-VECIANA, Antônio. *Perdoar*. Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull): In <http://www.ramonllull.net/boletim/exemple/Perdonar.pdf> acesso em 22/10/2014.

COMTE-SPONVILLE, André. *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*. Trad. Eduardo Brandão, Ed. Martins Fontes: São Paulo, 1999.

_____. *Sobre o Trágico na ação: Arendt (e Nietzsche)*. In http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/sobre_o_tragico_na_acao:_arendt_%28e_nietzsche%29/adriano_correia_59-74.pdf acesso em 25/05/2015

GARAPON, Antoine. *Crimes que não se podem punir nem perdoar: para uma Justiça Internacional*. Trad. Pedro Henriques. Instituto Piaget, Lisboa, 2002.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *L'imprescriptible*. In http://www.jankelevitch.fr/my_pictures2/jankelevitch_2d_l27imprescriptible.pdf acesso em 24/03, 2015.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução e Introdução de Valério Rohden. São Paulo: Martin Fontes, 2002.

LEVI, Primo. *É Isto um Homem?*. Trad. Luigi Del Re. –Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1988.

LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo / Ditirambos de Dionísio*. Trad. de Paulo César de Souza. Companhia das Letras, São Paulo: 2007.

POIRIÉ, François. *Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevistas*. Trad. J. Guinsburg, Marcio Honorio de Godoy e Thiago Blumenthal. São Paulo: perspectiva, 2007.

RICOEUR, Paul. *A Memória, a História e o Esquecimento*. Trad. Alain François – Campinas. Campinas, SP – Editora Unicamp, 2007.

Singularidade em meio à pluralidade: igualdade no pensamento de Hannah Arendt

Daniela Bidin Diehl
(UNIOESTE)

O objetivo primordial deste trabalho é propor a reflexão acerca da igualdade a partir da investigação da obra filosófica de Hannah Arendt. Faremos isso ao tematizar conceitos como singularidade e pluralidade, na perspectiva da ação e do discurso como forma de aparição do sujeito na comunidade política, tendo em vista que, essa concepção, em H. Arendt, só é possível na medida em que se tem presente também uma certa noção de igualdade entre os indivíduos. Para isso, vamos examinar sua relação com os conceitos de singularidade e pluralidade, assim como, ação, discurso e aparição na obra arendtiana. Também procuraremos analisar a hipótese de que a noção de igualdade que pressupõe a “uniformização dos indivíduos”, comumente aceita em nossa sociedade, possa ser uma forma contemporânea de opressão e dominação, que precisa e pode ser resignificada desde o pensamento da autora em questão.

Se pensarmos superficialmente sobre o termo igualdade podemos claramente correr o risco de compreender a igualdade como “uniformização” dos indivíduos e não propriamente a igualdade necessária para as questões da vida pública. Quando nos referimos à igualdade nesse sentido, enquanto sinônimo de uniformidade com os outros, percebemos que esta se associa com a noção de “massa”, a qual suprime a singularidade de todos os indivíduos de maneira aniquiladora. Pois, de modo geral, a expressão “massa” é compreendida como uma fusão de pessoas neutras, identificadas com a cultura do consumo e das necessidades próprias do labor. É neste contexto que o movimento totalitário, através do exercício do poder como forma de dominação e opressão social encontrou terreno fértil. Para Arendt,

Os movimentos totalitários são possíveis onde quer que existam massas (...). As massas não se unem pela consciência de um interesse comum e falta-lhes aquela específica articulação de classes

que se expressa em objetivos determinados, limitados e atingíveis. O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores. Potencialmente, as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido ou raramente exercem o poder de voto. (ARENDR, OT, p. 361).

Essa neutralidade e indiferença em relação à política por parte dos indivíduos ocorre porque as condições da *vida activa* do labor e do trabalho nos impulsionam para uma necessidade de pertencimento uniforme a determinados grupos, fazendo com que a ideia de ser um indivíduo singular, seja uma ideia pavorosa da qual devemos fugir a todo custo. Nas palavras da filósofa:

A uniformidade predominante na sociedade do labor e do consumo, e que se manifesta em sua conformidade, tem íntima relação com a experiência somática de labutar em conjunto, na qual o ritmo biológico une de tal forma o grupo de operários que cada um passa a sentir-se como simples membro do grupo, e não mais como indivíduo. (ARENDR, ACH, p. 226).

Essa uniformidade resulta especialmente da busca constante e quase que exclusiva das questões econômicas e sociais próprias do labor e do trabalho, neste último, em especial o consumo, que fazem os indivíduos se afastarem da comunidade política. E é basicamente neste contexto que podemos incorrer em um perigo fatal para a manutenção da verdadeira igualdade na comunidade política, que, evidentemente, tem outro significado. Segundo a filósofa,

A indiferença em relação aos negócios públicos e a neutralidade em questões de política não são, por si, causas suficientes para o surgimento de movimentos totalitários. A sociedade competitiva de consumo criada pela burguesia gerou apatia, e até mesmo hostilidade, em relação à vida pública, não apenas entre as camadas sociais exploradas e excluídas da participação ativa no governo do país, mas acima de tudo entre a sua própria classe. (ARENDR, OT, p. 363).

Essa indiferença é acrescida de desinteresse e aversão e ocorre justamente em função do não entendimento do que seja de fato a igualdade entre os homens numa perspectiva política. É na participação política, na ação e no discurso, que sujeitos diferentes entre si são igualados, pois partilham de um espaço e um modo de agir comum. Quando os indivíduos afastam-se desta participação é que a uniformidade se instala, pois ao estarem reunidos em um espaço público é que a singularidade pode se manifestar através da ação e do discurso. Percebemos através da citação que, a indiferença e a neutralidade por si só frente às questões políticas não são unicamente as causas para o surgimento dos regimes totalitários. No entanto, esse adendo de fatores pode fomentar o terreno para que eles se instaurem, inclusive se valendo de procedimentos ditos democráticos para isso. Nas palavras da pensadora:

[...] os movimentos totalitários usam e abusam das liberdades democráticas com o objetivo de suprimi-las. [...]. As liberdades democráticas podem basear-se na igualdade de todos os cidadãos perante a lei; mas só adquirem significado e funcionam organicamente quando os cidadãos pertencem a agremiações ou são representados por elas, ou formam uma hierarquia social e política. (ARENDDT, OT, p. 362).

Assim, podemos claramente verificar que a igualdade mesmo estando subentendida na constituição da comunidade política, para poder ser efetiva, os indivíduos precisam necessariamente participar da vida política, se envolver na comunidade política. E esse envolvimento acontece através da ação e do discurso, em outras palavras, do acesso ao espaço público com o objetivo de ter a palavra, falar, expressar a singularidade própria de cada indivíduo em meio à pluralidade. Caso contrário, temos uma igualdade voltada para a uniformidade e essa uniformidade pode ser entendida como a massificação da sociedade. E quando o fenômeno da massificação se realiza, podemos correr o risco de ter a dominação e a opressão social por parte daqueles que exercem o poder político, pois, os indivíduos estarão imersos em uma amálgama, manifestando mera reprodução do grupo ao qual pertence.

Lançaremos agora um olhar mais detalhado sobre a ação, para assim, compreendermos que, juntamente com o labor e o trabalho, ela constitui um dos elementos centrais que formam as condições da *vida activa*, na forma como estas foram constatadas por Arendt na obra *A Condição Humana* e, portanto, qual a importância e o significado da igualdade no pensamento de Arendt. A ação tem relação com a política e ela proporciona a manifestação do indivíduo publicamente através do discurso e da distinção, categorias essas que veremos adiante. Enquanto o labor e o trabalho ocorrem em meio ao mundo privado, a ação é propriamente pública dado que é o momento em que o sujeito torna-se parte da comunidade política, ou seja, compõe a pluralidade. A pluralidade é condição indispensável para a vida política embora só seja possível por pressupor a igualdade, de acordo com a pensadora:

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto de igualdade e diferença. Se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus ancestrais, ou de fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiram, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da ação para se fazerem entender. Com simples sinais e sons, poderiam comunicar suas necessidades imediatas e idênticas. (ARENDR, ACH, p. 188).

Percebemos, portanto, que a política só é possível na relação entre os homens e esse *entre* só é possível em função da pluralidade que, no entanto, pressupõe condições de igualdade que torna os homens capazes de se compreenderem entre si. Na política se trata de estar junto em um espaço público comum. A manifestação da diversidade através da ação e do discurso, na qual o sujeito pode revelar sua identidade una e subjetiva, mostrando-se e distinguindo-se dos demais, só é possível por haver alguma forma de igualdade que possibilita esta compreensão. Assim, a igualdade é, de certa forma, pré-requisito da pluralidade e da singularidade humana. Mas não se trata da igualdade tomada enquanto sinônimo de massa e sim enquanto elemento garantidor comum, que garante a manifestação da singularidade. É justamente no movimento de acesso a aparição do sujeito singular no espaço público comum, onde reside a igualdade entre os indivíduos singula-

res. Se não houver um conjunto de indivíduos plurais não há possibilidade de se estabelecer ação e discurso e a igualdade pública não se torna possível. Ou seja, somos iguais no sentido de que partilhamos algo comum que é necessário para nos compreendermos mutuamente. Todavia, é necessário sermos peculiares, isto é, diferentes uns dos outros pois só assim é possível estabelecer o discurso. Caso contrário, não haveria a necessidade de manifestarmos esse discurso, porque se fôssemos efetivamente iguais uns aos outros, poderíamos nos equiparar às máquinas: com códigos exatos, estabeleceríamos a comunicação uns com os outros garantindo o resultado proposto. Por se tratar de ‘seres idênticos’ vivendo na plena uniformidade é certo de que não haveria disputas entre diversidade de opiniões. Aliás, não haveria possibilidade de diversidade de opiniões, pois na ‘igualdade idêntica’ não há espaço para o diferente. A comunidade política, enquanto espaço público comum, só tem sentido enquanto pressupõe a pluralidade. O fim da política poderia ser tomado também como o fim da possibilidade de manifestação da diversidade e vice-versa.

Dessa maneira, podemos afirmar, que a singularidade dos homens se manifesta propriamente no momento do discurso e da ação. É o momento em que os homens se distinguem uns dos outros, ao invés de simplesmente serem diferentes. Segundo Arendt, “[...] a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens. Essa manifestação, em contraposição à mera existência corpórea, depende da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano.” (ARENDR, ACH, p. 189). Sem a ação e o discurso somos meros seres comparáveis a objetos, que podem estar entre outros objetos. Para haver a manifestação da ação e do discurso é necessário estar entre outros seres humanos em um espaço público comum e em condições de discurso que possibilitem a compreensão mútua. Sem a garantia desta igualdade não há a possibilidade da ação e do discurso desde as singularidades. No isolamento não há manifestação da ação e do discurso e, portanto, é o não revelar-se.

Para a filósofa, essa peculiaridade está presente somente na ação da *vita activa*. Nas demais atividades, como o labor e o trabalho, essa condição de verdadeira existência através da manifestação da ação do discurso, não se faz necessário. Podemos optar por viver sem trabalhar, o que

logicamente geraria uma série de transtornos em um mundo de consumo e de total dependência de diversas tecnologias, e nem por isso seremos menos humanos em comparação àquele que trabalha, produz e assim modifica o ambiente em que vive.

A aparição para a ação e o discurso, como forma de manifestação de distinção entre os homens é tratada por Hannah Arendt como um segundo nascimento. Nas palavras da pensadora,

É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano; e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular de nosso aparecimento físico e original. Não nos é imposta pela necessidade, como o labor, nem se rege pela utilidade, como o trabalho. Pode ser estimulada, mas nunca condicionada, pela presença dos outros em cuja companhia desejamos estar; seu ímpeto decorre do começo que vem ao mundo quando nascemos, e ao qual respondemos começando algo novo por nossa própria iniciativa (ARENDR, ACH, p. 189-190).

Dessa maneira, percebemos que a revelação do sujeito para que a ação e o discurso efetivamente aconteçam, traz ao mundo algo de inédito e de caráter iniciador. É o início do próprio sujeito, a manifestação de quem ele é em meio a um mundo comum, nascido para começar algo novo por si próprio. E essa novidade não tem caráter de equiparação com a aparição de outros sujeitos. Trata-se da revelação de alguém único, que vive em meio a pluralidade, isto é, entre outros indivíduos que da mesma maneira aparecem e se revelam ao mundo em uma espécie de movimento constante de iniciação. Todavia, cada um desses indivíduos é singular e original. Não podemos dizer que por estarem entre seus semelhantes são iguais entre si no sentido das massas, no entanto, partilham um mundo comum em iguais condições.

Esse movimento de iniciação não está condicionado a nós; podemos ser estimulados a tal ação, no entanto, é de nossa inteira iniciativa a aparição de quem somos. Não é como no labor onde somos lançados ao ajuste obrigatório em função da sobrevivência. Ou ainda, pela utilidade dos diversos aparatos proporcionados pelo trabalho. É uma condição de início que proporciona aos seres humanos a liberdade, pois a iniciativa será do sujeito.

E, como estamos tratando de um indivíduo singular estamos tratando de originalidade, pois, jamais teve outro como ele. Nas palavras da

autora “se pode esperar dele o inesperado”¹; não podemos prever aquilo que irá fazer ou surgir a partir da sua aparição.

Todas as condições da *vida activa* constatadas por Hannah Arendt na obra *A Condição Humana* tem relação com o nascimento e morte, natalidade e mortalidade. No entanto, nas palavras de Arendt,

[...] a ação é a mais intimamente relacionada com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir. Neste sentido de iniciativa, todas as atividades humanas possuem um elemento de ação e, portanto, de natalidade. Além disto, como ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode constituir a categoria central do pensamento político. (ARENDR, ACH, p. 17).

Na noção de natalidade arendtiana se expressa um novo começo. Trata-se do sujeito recém-chegado como aquele que tem o poder de agir e fazer aquilo que ainda não foi pensado e criado. Todas as nossas atividades estão imersas na possibilidade do novo, pois, estão inseridas na necessidade de nossa iniciativa. Esse novo começo diz respeito ao nosso próprio nascimento, já que nascemos singulares, revelamos nossas individualidades. Dessa forma, já constituímos, a cada nascimento, um novo começo. Segundo Karin Fry, “Como nascíveis, os seres humanos nascem a fim de trazer algo novo para o mundo, e através da ação política, sob a forma de palavras e de ação, os seres humanos tornam-se capazes de distinguir a si mesmos e revelar sua individualidade ao mundo.” (FRY, 2010, p. 69). A ação política, em questão, seria uma espécie de segundo nascimento constante porque sempre estamos possibilitados de nos mostrar e fazer nascer algo novo. Desse modo, estamos imersos em possibilidades de novidade.

Fica, todavia, evidente na obra de Hannah Arendt que é fundamental a ação enquanto possibilidade de que ocorra este segundo nascimento. A ação como resultado de agir que, no entanto, pressupõe além da singularidade também a igualdade, o que sugere a manifestação do movimento para que o novo surja.

Na relação entre ação e discurso, ou em outras palavras, entre agir e expressar-se, está contida a noção de singularidade e de poder estar entre os pares na “pluralidade” para poder constituir a igualdade entre os

¹ ARENDR, ACH, p. 191.

homens no que diz respeito a possibilidade de falar. Não se trata de uma simples igualdade de “Ser”, e sim uma igualdade de agir, sendo esta viabilizada pela garantia da possibilidade de cada indivíduo expressar aquilo que pensa. Segundo Arendt,

Na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se ao mundo humano, enquanto suas identidades físicas são reveladas, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz. Esta revelação de “quem”, em contraposição a “o que” alguém é – os dons, qualidades, talentos e defeitos que alguém pode exibir ou ocultar – está implícita em tudo o que se diz ou faz. (ARENDR, ACH, p. 192).

Sendo assim, se pensarmos na igualdade enquanto uniformidade, desconsiderando totalmente a individualidade entre os pares, estaremos respondendo ao questionamento “Quem és?” dizendo “o que” somos e não “quem” somos. E quando nos condicionamos a “o que somos” fica implícita a ideia de uma amálgama de seres uniformes e desprovidos de qualquer possibilidade de pensar por si próprios, quiçá falar por si próprios.

Se existe relação tão estreita entre ação e discurso é que o ato primordial e especificamente humano deve, ao mesmo tempo, conter resposta à pergunta que se faz a todo recém-chegado: Quem és? Esta revelação de quem alguém é está implícita tanto em suas palavras como em seus atos; contudo, a afinidade entre discurso e revelação é, obviamente, muito maior que a afinidade entre ação e revelação, tal como a afinidade entre discurso e início, embora grande parte, senão a maioria, dos atos assumam forma de discurso. De qualquer modo, desacompanhada do discurso, a ação perderia não só o seu caráter revelador como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito, por assim dizer: em lugar de homens que agem teríamos robôs mecânicos a realizar coisas que seriam humanamente incompreensíveis. Sem o discurso, a ação deixaria de ser ação, pois não haveria ator; e o ator, o agente do ato, só é possível se for, ao mesmo tempo, o autor das palavras. (ARENDR, ACH, p. 191).

Portanto, para garantir a igualdade é fundamental garantir a singularidade dos indivíduos na comunidade política, para que todos tenham a possibilidade de expressar-se e assim, através desta garantia

de que todos possam falar; chegar a um denominador comum entre os pares para a convivência na comunidade política. Em outras palavras, igualdade entre os indivíduos como forma de garantia de participação política para uma verdadeira constituição de uma comunidade política e de manifestação da singularidade.

Estética e direito: reflexões a partir do pensamento de Arendt

Eduardo Jose Bordignon Benedetti

(IFISP/UFPel)

Sônia Maria Schio

(UFPel)

INTRODUÇÃO

A partir do pensamento político de Hannah Arendt (1906 -1975), pode-se afirmar que o juízo é imprescindível para a Política. Por juízo, deve-se entender não um “medir normalizador com critérios nos quais se verifica o concreto e sobre os quais se decidirá”, mas o sentido que se manifesta quando, em uma situação cotidiana desconhecida, opina-se que “este ou aquele teria julgado a situação corretamente ou erradamente” (2012, p. 32). Esse segundo sentido envolve um “colocar-se no lugar do outro”, diferentemente de uma subordinação da experiência particular ao que “dizem” ou “acham”. Nesse caso, o julgar “não tem parâmetro, não pode recorrer à coisa alguma senão à própria evidência do julgado, não possui nenhum outro pressuposto que não a capacidade humana de discernimento” (2012, p. 31-32).

Em sua Crítica do Juízo, Immanuel Kant (1724 – 1804) analisa o juízo estético e, por sua vez, Arendt encontra na estética kantiana o “modelo para o tipo de validade intersubjetiva que se procura alcançar na esfera pública” (BENHABIB,1998, p. 39). Em relação à apropriação do juízo estético Kantiano, Schio (2008, p. 187) afirma: “Arendt relaciona o estético e o político, baseando-se em Kant, porque a política carece dos parâmetros que a estética lhe fornece; o prazer desinteressado, livre e comunicável; o preenchimento de lacunas sociais por meio da mentalidade alargada”. Sendo assim, a presente investigação, objetiva demonstrar que a estética influencia o Direito **(1.1)** em diversos momentos (por exemplo, na aplicação e na interpretação das normas e dos princípios, ou quando se exige uma resposta diante de um sentido de “injustiça”). Inicialmente, aborda-se o juízo estético de Kant **(1.2)**, para, então, discutir uma possível leitura

política deste juízo (2), sob uma perspectiva arenditana. A fim de delimitar o campo da estética de que se trata, recupera-se também a crítica feita por Arendt à Tradição Filosófica que separou Filosofia e política e, por consequência, corpo e pensamento (2.1). Por fim, conclui-se que é necessário pensar o Direito, não enquanto sistema autônomo, coerente e isolado das demais esferas da vida, mas de maneira integrada ao âmbito do Político.

1. OS JUÍZOS E A SOCIABILIDADE

1.1. OS JUÍZOS E O DIREITO

Encontram-se diversas referências esparsas acerca da questão do Julgar em toda a obra de Arendt. Somente em um “estágio tardio” do pensamento arenditano (Biener, p. 88), o juízo foi tratado como uma atividade espiritual autônoma, diferente do pensar e do querer. Por exemplo, no artigo *Compreensão e Política*, Arendt afirma que a compreensão está “tão intimamente ligada e relacionada ao juízo que poderíamos descrevê-los, ambos, como uma subsunção” (2008, p. 336). Assim, a faculdade de julgar também se relaciona ao intuito de compreender os eventos políticos para além da cientificidade (relações de causa e efeito) ou do senso comum.

Por sua vez, a noção de “compreensão” está presente em *As Origens do Totalitarismo* (1951), na qual Arendt demonstra que os Totalitarismos foram fenômenos sem precedentes, os quais demonstraram como questões aparentemente insignificantes ou de menor importância na política mundial podem levar às “ruínas”, antes que os seres humanos identifiquem o que de fato ocorreu (1989, p. 13). Diante disso, Arendt (2008, p. 336) questiona:

Mas se é verdade que estamos diante de algo que desintegrou nossas categorias de pensamento e critérios de julgamento, a tarefa de compreender não terá se tornado impossível? Como podemos medir o comprimento se não temos um metro, como podemos contar as coisas se não temos um número?

As respostas a esse questionamento perpassam toda a obra arendtiana. Nesse sentido, a questão do julgar também aparece no pós-escrito, adicionado à segunda edição de *Eichmann em Jerusalém* (1963). Segundo Ela, a análise desse julgamento, (estendendo-se àqueles realiza-

dos pelo Tribunal de Nuremberg), não pode se limitar às questões legais. Trata-se, sobretudo, da capacidade dos seres humanos de “diferenciar o certo e errado mesmo quando tudo o que têm para guia-los seja apenas seu juízo que, além do mais, pode estar inteiramente em conflito com o que eles devem considerar como opinião unânime de todos a sua volta” (ARENDT, 1999, p. 318). Nesse sentido, percebe-se a “inadequação do sistema legal e dos conceitos jurídicos dominantes” (*Idem*) para tratar do ineditismo de eventos políticos como os Totalitarismos, em que o “humano” é eliminado, como se fosse “algo descartável”.

Sendo assim, o recurso à atividade judicante é necessário para que, em determinados casos, o direito não esteja restrito às teorias baseadas em “conclusões hipotéticas, abstratas e inespecíficas” (*Ibidem*, p. 320). Arendt, em resposta às teorias que justificavam o Nazismo com base na “mentalidade de gueto” ou na “culpa coletiva” dos judeus, alerta que, se todos são culpados, ninguém pode ser julgado e punido. Com base em abstrações, repletas de clichês, os Totalitarismos induziram uma confissão de culpa coletiva (2004, p. 90). A adesão das massas a esses Regimes denota a perda da faculdade de julgar, mas isso não isenta os sujeitos da responsabilidade pessoal pelos atos cometidos. Pode-se perceber, então, que o juízo é uma faculdade humana, a qual tem por implicação uma responsabilidade política – e, conseqüentemente, jurídica.

Por seu turno, o Direito fundamenta-se, na maioria dos casos, em juízos determinantes, para os quais existem regras gerais das quais os casos particulares devem ser subsumidos e adequados. Todavia, há situações em que são necessárias novas respostas acerca de como o Direito irá tratar determinado caso. Nesse ponto, por exemplo, Dworking, defende ser necessária uma hermenêutica que implique “alguma concepção da integridade e coerência do Direito como instituição” sendo que essa concepção irá tutelar e limitar sua “teoria operacional de ajuste” (2005, p. 241) ao Direito anterior. Em complementação a essas teorias hermenêuticas, em casos que envolvam prognósticos, ponderação de interesses conflitantes, impactos sociais relevantes, parece ser necessário recorrer ao próprio “caso particular” em questão, bem como às relações intersubjetivas que o circundam.

Conforme Arendt, a Crítica do Juízo não se limita à faculdade do julgar, retomando questões que estavam presentes na “fase pré-crítica”

do pensamento de Kant, como a perspectiva do homem enquanto ser que convive em um espaço de pluralidade¹. A convivência humana é essencial para que cada um possa comunicar os seus pensamentos e sentimentos aos demais (o que resulta em um sentimento de pertencimento), por meio da ação conjunta, que é uma manifestação da política².

1.2. KANT

A *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790)³ é a última parte do “sistema crítico” de Kant, na qual o Filósofo se detém aos juízos que estão ligados a um sentimento de prazer ou desprazer, não contemplados em suas críticas anteriores (a *Crítica a Razão Pura* trata do conhecimento e a *Crítica da Razão Prática*, da moralidade). Segundo Kant:

A faculdade do juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido sob o universal. No caso de este (a regra, o princípio, a lei) ser dado, a faculdade do juízo, que nele subsume o particular, é determinante (o mesmo acontece se ela, enquanto faculdade transcendental, indica a priori as condições de acordo com as quais apenas naquele universal é possível subsumir). Porém, se só o particular for dado, para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade do juízo é simplesmente reflexiva. (KU, XXVI [2008, p. 23]).

Assim, baseando-se na Terceira Crítica, pode-se definir o Juízo, de maneira geral, como a faculdade de pensar o particular contido no universal. No caso dos juízos reflexivos, a regra inicialmente não está presente (como nos juízos determinantes), mas encontra-se na particularidade dos próprios objetos ou em “algum incidente histórico particular” (ARENDT, 2011, p. 83), a partir do qual se procede de maneira a torná-lo “exemplar” – “de modo a ver no particular o que é válido para mais de um caso” (*Idem*, 2011, p. 83).

¹ Segundo Arendt: “[...] os tópicos da Crítica do Juízo – o particular, como um fato da natureza ou um evento da história; a faculdade do juízo, como faculdade do espírito humano para lidar com o particular, a sociabilidade dos homens como condição de funcionamento daquela faculdade, ou seja, o vislumbre de que os homens são dependentes de seus companheiros não apenas porque têm um corpo e necessidades físicas, mas precisamente por suas faculdades do espírito – estes tópicos, todos de eminente significação política, isto é, importantes para a política, já eram preocupações de Kant muito antes que voltasse a elas [...], concluindo o ofício crítico”. (1994, p.18).

² Em sua obra *A condição humana* (1958), Arendt (*Idem*, 2010, p. 201) destaca, entre as demais atividades que compõe a “vida ativa”, a ação como a atividade política por excelência.

³ Na sequência, essa obra será referenciada apenas como KU.

Por seu turno, o juízo reflexionante (ou reflexivo) pode ser estético ou teleológico (o primeiro relativo aos sentidos, e o segundo, à finalidade). Na primeira parte da KU (Analítica do Belo), Kant trata do juízo de gosto. Para ele o gosto é “a faculdade de ajuizamento de um objeto ou de um modo de representação mediante uma complacência [prazer (*Lust*)] ou uma descomplacência [desprazer (*Unlust*)] independente de todo interesse” (KU, § 55 232 [2008, p. 182]). O juízo de gosto é contemplativo e não depende de quaisquer interesses⁴. No gosto ocorre o “aprazer” e o “não aprazer”; isto é, aquilo que aproxima ou aquilo que repulsa, afasta. Segundo Kant, o gosto é uma questão de autonomia: “De cada juízo que deve provar o gosto do sujeito, é reclamado que o sujeito deva julgar por si, sem ter necessidade de, pela experiência, andar às apalpadinhas entre os juízos de outros” (KU, § 56 233 [*Idem*, 2008, p. 183]). De certa forma, o sujeito sente a si mesmo quando é afetado por uma situação que lhe apraz ou não lhe apraz: isso gera um sentimento de prazer ou de desprazer, que, por seu turno, relaciona-se com uma faculdade de distinção e julgamento. Assim, o gosto não ocorre no sujeito ou no objeto, mas sim no sujeito quando em relação com o objeto.

Dessa forma, o juízo de gosto não é mediado por conceitos ou por argumentos lógicos ou morais posto que o julgamento estético não requer a “aprovação” dos outros. Segundo Kant: “jamais o que aprouve outros pode servir como fundamento de um juízo estético” (KU, § 33 140 [*Idem*, 2008, p. 130]). Nesse sentido, Kant estabelece um paralelo entre lógica e estética; o juízo de gosto e o juízo lógico possuem em comum a universalidade e a necessidade. Todavia,

a Lógica distingue-se essencialmente da estética, que, enquanto mera crítica do gosto, não tem cânon (lei), mas apenas uma norma (um modelo ou um prumo para a simples avaliação), que consiste no assentimento universal. Pois a Estética contém as regras de concordância do entendimento com as leis da sensibilidade; a Lógica, ao contrário, contém as regras da concordância do conhecimento com as leis do entendimento e da razão (KANT, 1992, p.32-33)

⁴ Segundo Oliveira (1988, p. 112): “Algo só aparece como belo quando visto desde o desinteresse. Produz-se então o julgamento mais sumário e imediato, isto porque não mediatizado nem por interesses sensoriais solipsistas, nem pela intenção de se chegar a um conceito de objeto, nem tampouco o de avaliar se o que aparece está de acordo com algum conceito de como ele deve parecer”.

Em outras palavras, o juízo lógico, “subsume uma representação em conceitos do objeto [no entendimento], enquanto [o juízo estético] não subsume absolutamente num conceito” (KU, §35 146 [KANT, 2008, p. 133]). Nesse sentido, a experiência estética “busca remediar o abismo entre o sujeito e objeto existentes no conhecimento” (SCHIO, 2008, p. 131), de maneira que o juízo não opere apenas dedutivamente. O “belo” corresponde a um prazer desinteressado; isto é, aos “sentimentos” que ocorrem em determinada situação, quando “surgem” diversas “ideias”, anteriores aos juízos históricos, morais e lógicos.

Conforme Kant, a Faculdade do Juízo, possui uma condição subjetiva, mas universal: a própria faculdade de julgar, a qual “exige a concórdância entre a “faculdade da imaginação (para a intuição e a composição do múltiplo da mesma) e do entendimento (para o conceito como representação da unidade desta compreensão)” (KU, § 35 145 [Ibidem, 1992, p. 133]). No juízo estético, “a liberdade da faculdade da imaginação consiste no fato de que esta esquematiza sem conceitos” (Idem).. Dessa forma, o juízo de gosto baseia-se na “simples sensação das faculdades reciprocamente vificantes da imaginação em sua liberdade e do entendimento em sua conformidade a leis” (Idem). Assim, o “prazer”, experienciado no juízo de gosto, advém de um jogo livre entre a imaginação e o entendimento. O fato de não haver a mediação de conceitos relaciona-se com a comunicabilidade universal. Nesse sentido, Kant (KU, §40 160 [Ibidem, 2008, p. 142]) explica:

Eu retomo o fio interrompido por esse episódio e digo que o gosto com maior direito que o são-entendimento pode ser chamado de *sensus communis*; e que a faculdade de juízo estética, antes que a intelectual, pode usar o nome de sentido comunitário, se se quiser empregar o termo “sentido” como um efeito da simples reflexão sobre o ânimo, pois então se entende por sentido o sentimento de prazer. Poder-se-ia até definir o gosto pela faculdade de ajuizamento daquilo que torna o nosso sentimento universalmente comunicável em uma representação dada, sem mediação de um conceito.

O *sensus communis* é um sentido comunitário, uma faculdade do julgamento que em sua reflexão considera em pensamento (*a priori*) o modo de representação dos outros seres humanos. Enquanto “faculda-

de do ajuizamento, [ele] é elucidado pela máxima de ‘pensar no lugar de qualquer outro’” (KU, §40 158 [KANT, 2008, p. 140]). A essa máxima corresponde uma maneira de pensar “alargado” e uma atividade de pensamento que se relaciona com a “sociabilidade”.

O prazer do belo não se relaciona à conformidade com leis (“atividade legal”) ou à “contemplação raciocinante segundo ideias”, mas à “reflexão”. Essa “sensação de prazer do estado de representação” é experimentada por todos, quando julgam por meio do gosto (isto é, não por meio da lógica, da ética, da moral), sendo possível “admitir o seu sentimento como universalmente comunicável” (KU, §39 156 [KANT, 2008, p. 139]); isto é, partilhar o prazer/desprazer experimentado no livre jogo da imaginação e do entendimento. Dessa forma, Arendt ressalta que não é possível gerenciar ou planejar a História, porque ela é resultado do compartilhamento das experiências que unem os indivíduos em um mundo comum. Acerca da sociabilidade Arendt (1994, p. 18) afirma:

A sociabilidade do homem, isto é, o fato de que nenhum homem pode viver sozinho, de que os homens são interdependentes não apenas em suas necessidades e seus cuidados, mas em sua mais alta faculdade, o espírito humano que não funcionaria fora da sociedade humana. A companhia é indispensável para o pensador.

A convivência humana é essencial para que cada um possa comunicar os seus pensamentos e sentimentos aos demais, o que resulta em um sentimento de pertencimento e, por meio da ação, estabelece uma “teia de relações humanas”, o que é uma manifestação da política.

2. ESTÉTICA

2.1. *O juízo e a valorização do SENSUS COMMUNIS*

A partir do ensaio “Pensamentos e considerações morais” (1971), o julgar figura entre as faculdades do espírito. Em *A vida do Espírito* (1978), Arendt questiona a superioridade do ator em relação ao espectador. Segundo ela, “tendemos a esquecer que ninguém em sua plena razão apresentaria um espetáculo se não estivesse certo de ter espectadores para assisti-lo” (2002, p. 62). Em se tratando de política, todos os seres humanos são atores (quando aparecem para os outros) e espectadores

(quando desvelam os sentidos do agir, seja do seus atos – reflexão- ou dos outros – pensamento),⁵

Na Terceira crítica, o ser humano é pensando em sua vivência na comunidade; isto é, em um mundo que conjuga singularidade e pluralidade. Assim, Kant discute, no § 39 da KU, a “comunicabilidade de uma sensação”. Segundo ele, “o prazer no belo não é nem um prazer do gozo, nem de uma atividade legal, tampouco da contemplação raciocinante segundo ideias; mas um prazer da simples reflexão” (KU, §39, B 155 [KANT, 2008, p. 140]). Esse prazer (aquilo que apraz ou desapraz) é comunicável universalmente, não pelos sentidos (tato, olfato, paladar, audição, visão) que são privados, mas sim pelo seu “estado de ânimo”. Nesse sentido, Rohden (1988) afirma que o juízo estético possui uma sociabilidade fundamental.

Na política é necessário que o sujeito assuma tanto a posição de “ator” quanto a de “espectador”, sendo que nessa última há um “prazer desinteressado”. O espectador possui um ponto de vista imparcial, porque representa determinada situação como aparece para si próprio e também de um ponto de vista geral. O que o espectador julga é aquilo que o evento histórico possui em sua particularidade, a «validade exemplar». Assim, Arendt cita Kant ao afirmar que os objetos do juízo propriamente dito (aqueles que chamamos de belo), “contém algo de contingente em relação ao universal” (KANT apud ARENDT, 1994, p. 17), porque lidam com o universal sem “subsumi-lo a categoria geral da natureza”. O juízo estético volta-se para o particular, chegando a um possível sentido geral, valendo-se, para tanto, do pensar alargado (isto é, levando o ponto de vista dos outros em consideração).

Arendt abordou a questão do juízo de maneira sistemática no âmbito da vida contemplativa. A atividade judicante necessita da sociabilidade porque “sou humano e não posso viver sem a companhia dos homens. Julgo como membro dessa comunidade, e não como membro de um mundo suprassensível” (ARENDT, 1994, p. 68). Diante disso, o julgamento prepara o momento de decisão: o que foi pensando (em um diálogo do sujeito consigo mesmo), será agora comparado e aplicado ao particular em ques-

⁵ No ensaio “A crise da cultura” (1972) Arendt afirma que: o processo pensante que é ativo no julgamento de algo não é, como o processo de pensamento do raciocínio puro, um diálogo de mim para comigo, porém se acha sempre e fundamentalmente, mesmo que eu esteja inteiramente só ao tomar minha decisão, em antecipada comunicação com outros com quem sei que devo afinal chegar a algum acordo (1992, p.274).

tão. Assim, o julgar, conjuga-se não somente o particular e o universal, mas também mundo interno e externo, posto que, após o julgamento, a vontade será dirigida para a ação.

Tal como em Kant, para Arendt, a atividade judicante também necessita da imaginação para julgar objetos não mais presentes no mundo externo. A imaginação permite que os outros seres humanos sejam presentificados “virtualmente”; ou seja, possibilita imaginar possíveis opiniões e argumentos, em uma espécie de “visita à perspectiva dos outros”. Essa atividade, de representar as coisas para nós mesmos, permite ir além dos sentidos objetivos: “o sentido do gosto é um sentido em que, pode-se dizer, sentimo-nos. É um sentido interno” (1994, p. 69). Assim, é possível “ver” com um prazer desinteressado, exercendo a posição de um espectador imparcial que “vê o jogo como um todo” (*Idem*).

Na Décima Segunda Lição de *Lições sobre a Filosofia Política de Kant* (1994), Arendt apresenta sua perspectiva acerca do *sensus communis*, teorizado por Kant. Nessa “lição”, ela destaca que a utilização do termo em latim denota a intenção de Kant de diferenciar o que é o conhecimento básico (ou do senso comum) deste “sentido extra”, que é especificamente humano porque depende da comunicabilidade. O *sensus communis* é uma “capacidade extra do espírito que nos ajusta a vida em comunidade” (1994, , p. 71), aparecendo ao indivíduo pela sensação de prazer ou desprazer (“isso me agrada ou isso me desagrade”). Para tanto, é necessária a atividade judicante (*seja juízos dedutivos ou determinantes e reflexivos*) em “jogo livre” entre o entendimento e a imaginação. Essa atribuição de significado não se refere apenas à sensação imediata, pois ocorre a medida que esse prazer/desprazer se apropria desse sentido comum.

A mentalidade alargada, por seu turno, é como se fosse uma “ferramenta” do espírito, que amplia a sua capacidade. Dessa forma, o *sensus communis* é ativado, não sendo necessária a mediação de conceitos, ou mesmo o recurso a alguma espécie de normatividade. Pelo contrário, basta esse sentimento de “satisfação desinteressada”, que pressupõe também a intersubjetividade.

Nesse sentido, Arendt enfatiza, baseada em Kant, que a tarefa de colocar-se no lugar do outro de maneira ficcional, é possível pela “ideia de um sentido comum a todos, isto é, de uma faculdade do juízo que, em sua reflexão, leva em conta (a priori) o modo de representação de todos os

outros homens em pensamento, para, de certo modo, comparar seu juízo com a razão coletiva da humanidade” (2002, p. 379). Assim, em relação ao juízo, o acordo consigo mesmo não basta, é necessário colocar-se no lugar das outras pessoas, uma a uma, formando uma comunidade de opiniões possíveis. Todavia, a mentalidade alargada não se confunde com a simples “empatia”⁶, que, entendida como a “experiência de sentir a emoção que achamos que outra pessoa está sentindo” (PRINZ *apud* TAVARES, 2012, p. 93), restringe-se ao *sensus privatus*.

O pensar alargado, juntamente com a faculdade da imaginação, torna o que está ausente presente, sendo possível escolher entre o que agrada e o que desagradar. Se, para o sujeito que julga “o próprio ato de aprovar agrada, o próprio ato de desaprovar desagradar” (1994, p. 70), surge uma questão: “como escolher entre a aprovação e a desaprovação?” Arendt conclui que o critério para essa resposta é a comunicabilidade (ao julgamento segue-se a ação, a práxis política) e a regra de sua decisão é o *sensus communis*. Segundo Arendt:

Esses juízos [estéticos] nunca têm a validade das proposições cognitivas ou científicas, que, propriamente falando, não são juízos (Se dizemos “céu é azul” [...] não estamos julgando, estamos dizendo o que é [...]). Do mesmo modo, nunca podemos forçar ninguém a concordar com os nossos juízos – “isso é belo” ou “isso é errado” [...]; podemos apenas “cortejar” ou “pretender” a concordância de todos. E nessa atividade persuasiva apelamos, na verdade, para o senso comunitário. Em outras palavras, quando julgamos, julgamos como membros de uma comunidade. (1994, p. 73)

Sentimento de “agradabilidade”, de “prazer desinteressado”, no qual representa-se aos outros em potencialidade e que, pela comunicabilidade, retorna ao mundo, à performance pública. Nesse ponto, reside a apropriação de Arendt do juízo estético de Kant, demonstrando que o juízo de gosto não se restringe aos objetos de arte. Segundo Arendt, por ocorrer na esfera pública a ação é performática. A performance pública, em uma esfera de aparências, transcende o discurso, sendo possível pensar o papel das emoções em informar e em capacitar a ação individual e conjunta.

⁶ O termo é utilizado por autores que objetivam, com base no sentimentalismo dos moralistas britânicos do século XVIII, e influência da psicologia experimental e da neurociência, conferir às emoções um papel central na realização dos juízos de valor.

Por exemplo, ao se deparar com situações de violações aos Direitos Humanos, tem-se um “sentimento de injustiça”, que afeta aos indivíduos como algo “desagradável”. Nesses casos, essas imagens e relatos afetam a todos como uma “sensação”, sendo, em realidade, o efeito da “faculdade de julgar”; isto é, “daquilo que converte nosso sentimento [como sensação], em uma dada representação [não percepção] comunicável em geral, sem a mediação de um conceito” (1994, p. 92). Essa sensação é expressa pelos indivíduos como um “sentimento de indignação”, algo que escapa a um “conceito” ou aos preceitos normativos da ação moral. Essa “indignação diante da injustiça”, ou ainda, os motivos para obedecer ou não a uma lei, demonstram como o juízo de gosto não é “distante”, “estranha” ao Direito.

Acerca da obediência da lei em Kant, Rohden afirma que, para além da coerção legal e da obrigação racional (integrantes da Doutrina do Direito, em que Kant estabelece a distinção entre Direito e Moral⁷) a obediência à norma também ocorre por obrigação moral, “e assim o conceito de sociabilidade revela-nos uma base racional da sociedade” (1994, p. 102). Entretanto, é necessário transcender o rigorismo da moral kantiana. Nesse sentido, Rohden cita Werner Busch, que “apresenta como complementação necessária do conceito racional de obrigação a busca de uma posição fora de si” (*Idem*). Dessa forma, a mentalidade alargada é importante tanto para a obediência a lei quanto para a aplicação dela (nas instâncias institucionais e populares):

O ponto de vista fictício é um importante meio heurístico, mesmo da moral; a obrigação liga-se a pontos de vista, de modo que a comparação com o pensamento de outros liga-se a todos os âmbitos de ações. Busch escreve a respeito do Direito: se o Direito positivo “não é uma vontade presumível, mas uma vontade expressa” (Kant), então o direito racional refere-se, independentemente de um legislador real, à vontade presumida, isto é, ao que, com base na minha reflexão represento nos outros (ROHDEN, 1994, p.103).

⁷ Acerca disso, Rohden afirma: “A diferença fundamental entre moral e direito é de motivação. A moral contém uma motivação interna, de atitude pessoal face aos outros, e o Direito uma motivação externa, de coerção. A Ética diz o que é bom, isto é, necessário a partir de razões internas, agir justamente. Moral não é mais do que o ponto de vista do Direito, livremente assumido” (1994, p.102. Nota 11).

Assim, a efetividade do direito ocorre não somente pela coerção, mas também pelo recurso ao pensamento alargado (relacionando também o direito e a sociabilidade). Pensar criticamente implica em levar os pontos de vista alheios em consideração, independentemente de se tratar de uma ação moral ou jurídica. Em ambos os casos, para o exercício da imaginação política é necessário transcender o ponto de vista incondicional (dogmático, subjetivo, fechado) do seu *sensus privatus*.

2.2. A SENSIBILIDADE E O CORPO

Em suas obras, Arendt empenhou-se em questionar certas dicotomias estabelecidas ao longo da Tradição filosófica ocidental, como entre Filosofia e Política, pensamento e ação, corpo e espírito, noções ambivalentes na História do pensamento. Nesse sentido, a temática do corpo surge nas Conferências do outono de 1970 (reunidas nas *Lições*) no debate acerca da diferença entre o pensar e o agir. Em complementação, Arendt também analisa a atitude predominante na Filosofia ocidental de certa “desconfiança, em relação a vida, um sentido de profunda melancolia e uma preferência pela morte” (ARENDR, 1994 p. 46).

Assim, ela retoma Platão que, em Fédon, afirma: “quando uma pessoa se dedica à filosofia no sentido corrente do termo, os demais ignorar que sua única ocupação consiste em preparar-se para morrer ou estar morto” (PLATÃO, 1996, p. 61). Segundo Ele, o ser humano é “escravo” do próprio corpo e deve separar-se “de sua demência”. O corpo não é apenas é uma má influência; ele é um obstáculo que deve ser superado para se atingir a verdade. Por seu turno, Aristóteles também afirma a separação entre o *bios politikos* e o *bios theoreticus*. Para Ele, o corpo materializa as diferenças: o corpo do escravo é feito para a atividade servil e dos homens livres é ereto e destinado à vida do cidadão (ARISTÓTELES, 2002, VIII, 1329a).

Ademais, Arendt encontra também na tragédia grega algumas evidências desse “pessimismo” em relação à vida. Por diversas ocasiões, assim como no final de *Sobre a Revolução* (2011, p. 350), ela cita Édipo em Colono, de Sófocles, na seguinte passagem: “Não nascer supera tudo o que a palavra expressa; mas, tendo a vida nascido, o melhor é que volte o mais depressa para de onde veio” (2011, p. 171). Nessa perspectiva, a citação denota, além da desvalorização da vida, o quanto ela é “sufocante”, uma vez que não há “espontaneidade” quando se vive em razão de um fim determinado.

Ainda sobre Platão, em *A condição humana* (1958), Arendt lembra que na república platônica, em que os filósofos governam, o pensamento é possível quando não há grandes movimentos corporais; isto é, sem interação e percepção do próprio corpo. Conforme Arendt :

O tradicional ressentimento do filósofo contra a condição humana de possuir um corpo não é a mesma coisa que o antigo desdém em relação às necessidades da vida (...). Depois de Platão, os filósofos acrescentaram ao ressentimento de serem forçados por necessidades corporais o ressentimento contra qualquer tipo de movimentação. É por viver em completa quietude que somente o corpo do filósofo habita a cidade, segundo Platão. É esta também a origem da acusação de “abelhudice” (*poly-pragmosyne*) dirigida àqueles que passam a vida a cuidar da política (2010, p. 25)

Ainda acerca da influencia platônica, segundo Arendt o evento histórico que consolidou esse abismo entre *Filosofia e política*, “abriu-se historicamente com o julgamento e a condenação de Sócrates” (2002a, p. 91). Deste então, a Tradição do pensamento político, depara-se com as consequências desse desencantamento de Platão com os assuntos que se referem à vida na *polis*, entre eles, a valorização do corpo.

Arendt situa, no pensamento kantiano, o ponto de inflexão dessa perspectiva política platônica. Kant não concordou com a oposição legada por Platão, posto que no pensamento kantiano a razão possui um “uso público”, aquele uso que “qualquer um, enquanto letrado [*Gelehrter*], faz dela perante o grande público do mundo letrado”, e que possibilita “realizar o esclarecimento [*Aufklärung*] entre os homens” (KANT, 1985, p. 104). A partir do pensamento arendtiano, pode-se defender que esse uso público não se refere aos homens e às mulheres que vivem isolados, mas àqueles vivendo em um mundo comum, entre outros homens e mulheres. Nesse sentido, a faculdade do juízo possui importância política para Arendt porque trata tanto dos homens e mulheres “no plural (§41), como realmente são e vivem nas sociedades” quanto da “espécie humana (§ 68)” (ARENDR, 1994, p. 17).

Enfim, Arendt recorre ao pensamento kantiano para suprir a lacuna estabelecida na tradição entre Filosofia e política, pensamento e ação. Entretanto, não é o objetivo de Arendt subordinar o pensamento à ação, ou

vice-versa⁸. A ação não é simplesmente um instrumento da teoria ou do pensamento porque porta a capacidade de gerar o “novo”. O pensamento arendtiano busca estabelecer uma relação de distinção e de aproximação entre pensamento e ação.

Assim, o julgamento não é uma forma de ação; é a expressão de uma perspectiva independente dos eventos, através do exercício duplo de livrar-se de prejulgamento (socrático⁹), considerando também as perspectivas dos outros (Kant). Nesse sentido, Arendt retoma a Tradição do pensamento para questionar a falácia das teorias dos dois mundos: um sensorial, sujeito a erros e ilusões e outro extrassensorial, em que se pode alcançar verdades eternas (Deus, Ser). Para além dos dualismos, tanto a vida contemplativa quanto a vida ativa são fundamentais; sendo que ambas acontecem no “corpo”.

Da mesma forma, Arendt rejeita a distinção entre ser e aparência. Segundo ela: “nesse mundo em que chegamos e aparecemos, vindos de lugar nenhum, *Ser e Aparecer coincidem*” (2002, p. 17. Grifos nossos). O ser não existe além do aparecer, não há um “outro sujeito interior” que se “esconde” no transcorrer da ação. Assim, Enegrén (*apud* SOUKI, 1998, p. 111) afirma que

Arendt é uma fenomenalista estrita: a questão da verdade se apoia nas manifestações das quais não se pode assinar o fundamento transcendente ou somente transcendental visando sub-repticiamente unificar o diverso e providencialmente racionalizar o real. [...] A apologia arendtiana da manifestação se revela sobretudo bem vizinha da fenomenologia dos últimos escritos de Merleau-Ponty.

A noção de aparência permite o diálogo de Arendt com a Fenomenologia, que desde a obra de Husserl, seu fundador, questionou esse dualismo e abordou o corpo (não como um objeto, que se possui), mas como

⁸ Nesse sentido, Arendt afirma: “o juízo não é a razão prática; a razão pratica raciocina e diz o que devo e o que não devo fazer; estabelece a lei e é idêntica à vontade, e a vontade profere comandos; ela fala por meio de imperativos. O juízo, ao contrário, provém de um “prazer meramente contemplativo ou satisfação inativa” (1994, p. 18

⁹ Segundo Arendt, uma das contribuições de Sócrates para a Filosofia foi trazer a “filosofia os céus para a terra e [começar] a examinar as opiniões correntes entre os homens [para] extrair de toda afirmação as suas implicações ocultas ou latentes, era com isso que se importava sua maiêutica.” (1994, p. 43)

um agente de dinâmicas corporais que são constituintes da consciência¹⁰. Também enfatizando a ideia de corporeidade, Merleau-Ponty (2000) afirmou que desde a abertura do corpo para o exterior (o nascimento), o corpo (material) e a subjetividade confundem-se. Enfim, o corpo – que deve ser entendido de maneira ampla; isto é, a partir do sujeito, em seu espírito (pensar, querer e julgar) que “aparece” em um corpo - é condição de possibilidade do juízo estético; em outras palavras, o espírito não é apenas um “ente”, é um corpo que ocupa espaço na Terra.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como observa Arendt (1994, p. 15), depois de concluir as duas primeiras Críticas, Kant retorna a uma preocupação anterior; a saber, o fato de que não é o homem/mulher que vive no mundo, mas sim os homens e as mulheres, no plural. Assim, o “pensamento estético” de Kant é uma influência marcante no pensamento político arendtiano. Todavia, não é possível afirmar que Arendt seja uma neo-kantiana, posto que ela apenas se apropria desses conceitos para desenvolver sua própria Filosofia.

Esses “parâmetros” são encontrados no juízo estético de Kant, caracterizado pela exemplaridade; isto é, “por um particular que em sua própria particularidade revela a generalidade que de outro modo não pode ser percebida” (1994, p. 96), em casos em que o juízo determinante não é suficiente. Nesse sentido, em relação ao Direito, o juízo estético é necessário diante da “*paradoxal* pluralidade dos seres singulares” que, na Política, engendra o inesperado, o novo.

Existem situações que “fogem” ao racionalismo estrito. Para compreendê-las é necessário compreender os eventos particulares; ou seja, “suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós” (ARENDETT, 1989, p. 13), considerando que o sujeito, ator e espectador da História, é um “corpo” físico, material na Terra. Percebe-se, então, que “em lugar do sujeito de direito (enquanto uma “essência”, ahistórica) há um corpo humano no qual entra em relação com um conjunto de normas” (WARAT, 2010, p. 42). Posto que a sociabilidade é necessária para a estabilidade das relações intersubjetivas, o juízo estético é *um completo do* Direito (que, alheio a isso, opera comumente apenas com juízos determinantes e abstratos, desconsidera que o sujeito é composto por corpo e mente).

¹⁰ Acerca da corporeidade, ver BENEDETTI, 2016, p.188.

Enfim, seja em questões de racionalidade prática (ética) ou no âmbito da política, as reflexões acerca do Direito não podem ser alheias às considerações da estética. Trata-se, com uma alusão às palavras da própria Arendt, de “compreender o que estamos fazendo” no exercício da cidadania.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *A Política*. Traduzido por Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ARENDT, Hannah. *As Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993

_____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Nova Perspectiva, 1992

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999

_____. *Responsabilidade e julgamento*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2004.

_____. *A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. *A dignidade da Política*. Relume Dumará: Rio de Janeiro, 2002a.

_____. *Compreensão e Política (As dificuldades da compreensão)*. In: ARENDT, Hannah; KOHN, Jerome (org.). *Compreender: formação, exílio e Totalitarismo (ensaios)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. P.330-346.

_____. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Sobre a Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

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

ASSY, Bethânia. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva; São Paulo: Instituto Norberto Bobbio, 2015.

BEINER, Ronald. Hannah Arendt – sobre o Julgar. In: ARENDT, Hannah; BEINER, Ronald (org). *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

BENEDETTI, Eduardo Jose Bordignon. A crise e sua superação: notas a partir do pensamento de Husserl. *Enciclopédia*. Pelotas, vol. 05, p.178-192, 2016.

DENAMAY, Sylvie Courtine. *Hannah Arendt*. Lisboa: Piaget, 1994.

DWORKIN, Ronald. *Uma questão de princípio*. Tradução Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. *Lógica*. Trad. de Guido de Almeida, Rio de Janeiro, 1992, p.32-33, A-8.

_____. Resposta à pergunta: O que é o esclarecimento?. In: *Textos seletos – Edição Bilíngue*. Trad. Raimundo Vier; Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 100-117.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A natureza: notas cursos no Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes, 2000 .

PLATÃO. *Fédon*. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultura, 1996.

OLIVEIRA, Bernardo Barros Coelho de. O juízo de gosto e a descoberta do outro. In: DUARTE, Rodrigo (Org.). *Belo, sublime e Kant*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

ROHDEN, Valério. Sociabilidade legal. Uma ligação entre direito e humanidade na 3ª Crítica de Kant. In: *Analytica*, Rio de Janeiro : v. 1 n. 2, 1994. P.97-106.

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

EDUARDO JOSE BORDIGNON BENEDETTI
SÔNIA MARIA SCHIO

_____. *Hannah Arendt: história e liberdade: da ação a reflexão*. Porto Alegre: Clarinete, 2012.

SÓFOCLES. *A trilogia tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

SOUKI, Nadia. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Editora UFMG, 1998.

WARAT, Luis Alberto. Direito, sujeito e subjetividade: para uma cartografia das ilusões. *Captura Críptica: direito, política, atualidade*. Florianópolis, n.2., v.2., jan./jun. 2010. P.39-46.

TAVARES, Rodrigo de Souza. Empatia, Política e Tribunais Constitucionais. In: BELLO, Enzo. *Ensaio crítico sobre direitos humanos e constitucionalismo*. Caxias do Sul: EDUCS, 2012. P.89-102.

O totalitarismo como negação da liberdade: um estudo sobre o pensamento de Hannah Arendt

Ana Paula Silva Pereira
(UFPB)

Em seu artigo intitulado *Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão*, Hannah Arendt coloca o totalitarismo como a forma mais radical de negação da liberdade. Em outros textos referentes ao mesmo tema do totalitarismo como os livros *Origens do Totalitarismo* e *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* a autora faz a mesma afirmação. Para Arendt, esse poder total foi representado nas figuras dos líderes totalitários Hitler e Stálin. A política totalitária, baseada em ideologias e em teorias pseudo filosóficas e pseudo científicas, buscava demonstrar aos seus adeptos o caráter de legitimidade de seu governo, mesmo que, para isso fosse preciso aplicar o que há de mais próprio, no governo totalitário, que é considerada a sua essência, qual seja, o terror entre a população, que foi transformada em uma “massa” pelos governos totalitários.

A principal característica do terror, no sistema totalitário, é a eliminação de todo e qualquer vestígio de pensamento ou ação humana espontânea. O terror é usado contra os chamados “inimigos do Estado” (que podem ser tanto internos como externos) e faz com que os conceitos de culpa e inocência se tornem vazios, de modo que o culpado é todo aquele que, de alguma forma, incomoda o governo, ou melhor dizendo, impede o bom curso da Natureza ou da História se opondo ao processo totalitário. Desta forma, este ser humano é considerado indigno de viver e deve ser eliminado pelo governo ou por qualquer um que faça parte da massa em acordo com o sistema totalitário. Desta maneira, todos aqueles que cumprem as determinações do terror são considerados inocentes, pois não são assassinos, mas executores de sentenças de morte impostas por tribunais superiores.

O terror é imposto como execução dessa lei em movimento, não pelo interesse de um só homem, como no caso da tirania, mas o seu fim é o de sacrificar as “partes” ou as minorias inimigas do governo, para a “fabricação” da humanidade, sendo o sacrifício dessas minorias feito pelo bem da espécie humana e em benefício da totalidade. Deste modo, é muito fácil cair no erro de confundir o governo totalitário com as diversas formas de tirania, porque, em seu princípio, o totalitarismo se coloca como uma tirania que busca eliminar as leis positivas feitas pelos homens. Mesmo assim, o governo do terror total se preocupa em não deixar nenhuma ilegalidade, pois seu interesse não visa o interesse de Um-Só-Homem. O que esse governo tem em vista é a eliminação de toda forma e espaço para o debate entre os homens, restando apenas a alguns homens o sentimento de liberdade dentro de si.

Sobre isso, a autora cita o pensamento de Montesquieu, que diz, “a suprema prova da imperfeição da tirania era ainda o fato de que somente as tiranias tendiam a se destruir por dentro, a engendrar o seu declínio, enquanto eram circunstâncias externas que destruíam todos os outros governos” (ARENDDT, 2009b, p. 519).

Desta maneira, a situação de medo constante na tirania tanto por parte do povo para com o tirano como do tirano para com o povo, acabam por tornar essa forma de governo autodestrutiva. Já no totalitarismo onde todos os homens tornam-se um só e onde o terror total impera, a situação de medo já não é mais necessária, pois o terror escolhe suas vítimas, que por sua vez já foram previamente escolhidas pela Natureza ou pela História. “O terror torna-se total quando independente de toda oposição; reina supremo quando ninguém mais lhe barra o caminho. Se a legalidade é a essência do governo não-tirânico e a ilegalidade é a essência da tirania, então o terror é a essência do domínio totalitário” (ARENDDT, 2009b, p. 517).

De acordo com Arendt:

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. (ARENDDT, 2009, p. 347)

Diante do terror total, aqueles que concordavam com a existência de “raças incapazes” ou de “classes agonizantes” e não tinham a coragem de matar os seus membros ou eram estúpidos ou covardes, pois era isso o que dizia a terrível e persuasiva lógica do totalitarismo. Hitler e Stálin devem ser considerados os maiores executores dessa lógica política, porque, diferentemente dos que os antecederam, eles não estavam preocupados com a ideologia em si. Para Hitler o que importava não era a defesa dos povos germânicos e para Stálin o principal não era a luta de classes e a exploração dos trabalhadores, mas para ambos o importante era o desdobramento lógico que poderia ser obtido através dessa ideologia, ou seja, o controle total.

Para ratificar este raciocínio, Hannah Arendt cita o discurso de Stálin datado de 28 de janeiro de 1924, acerca da lógica que deveria ser seguida pelos comunistas de seu país ao verificar que:

A força que Marx julgava surgir quando a ideia se apossava das massas, residia não na própria ideia, mas no seu processo lógico, que, ‘como um poderoso tentáculo, a nos apertar por todos os lados, como num torno, e de cujo controle não temos a força de sair; ou nos entregamos, ou nos resignamos à mais completa derrota’ (ARENDR, 2009b, p. 524).

E a autora conclui seu raciocínio afirmando que, tal como na tirania, onde o próprio sistema se destrói, no totalitarismo a lógica do poder posta em prática acaba por destruir as aspirações ideológicas que antes haviam garantido o lugar para essa forma de governo.

E foi fazendo uso dessa lógica que ocorreram os grandes expurgos na URSS,¹ quando os “criminosos” eram obrigados a confessar crimes que não haviam cometido, pois era sabido que no processo histórico de luta de classes alguns crimes deveriam ser cometidos e que independentemente de se ter ou não certeza acerca dos criminosos a punição se fazia necessária.

¹ “Stálin iniciou os seus gigantescos expurgos não em 1928, quando admitia que ‘temos inimigos internos’, e quando realmente tinha motivos de receio [...], mas em 1934, quando todos os antigos oponentes haviam ‘confessado seus erros’, e o próprio Stálin, no Décimo Sétimo Congresso do Partido, que ele também chamou de ‘Congresso dos Vencedores’, havia declarado: ‘Nesse Congresso [...] já não há o que provar e, ao que parece, não há ninguém mais a combater.’” Hannah Arendt citando o cientista político norte-americano Merle Fainsod. In: *Origens do totalitarismo*, p. 345.

Do mesmo modo, a lógica nazista dizia que, para que se pudesse preservar a raça ariana, o exílio, os campos de concentração e depois o extermínio de povos minoritários tais como os judeus, os ciganos, os deficientes, os homossexuais e os povos eslavos – todos considerados pelo regime nazista como inferiores –, deveriam ser eliminados para que fosse garantido o bem-estar social na Alemanha e na Europa de modo geral. O que Hitler pretendia fazer era tornar a Europa “livre” desses povos que, segundo a lógica nazista, eram inferiores e, portanto, não mereciam viver entre raças superiores como a raça ariana.

Desta forma, podemos entender que, para que o governo totalitário se sinta plenamente seguro, deveria esperar o momento a partir do qual conseguisse fazer com que seus habitantes compreendessem e aceitassem perfeitamente toda a lógica dos movimentos da História e da Natureza. Portanto, o súdito ideal de um governo totalitário, segundo Arendt, não seria nem o nazista convicto nem o comunista convicto, mas sim aquele que não consegue mais diferenciar entre o fato real e a ficção acerca do que se passa em seu país.

A única forma de um governo conseguir que o terror reine enquanto terror total é através da eliminação dos contatos políticos entre os homens, o que geraria um isolamento entre os indivíduos. Esse isolamento político pode perfeitamente ser chamado de estágio pré-totalitário, na medida em que provoca a impotência por parte dos homens. O que é chamado de isolamento no âmbito do político é considerado solidão no que diz respeito aos aspectos sociais. Porém, isolamento e solidão não devem ser considerados a mesma coisa, pois eu posso estar numa situação que me deixe isolado sem que assim eu me sinta solitário, bem como posso estar solitário sem que pra isso eu deva necessariamente estar isolado.

Enquanto o isolamento se refere apenas ao terreno político da vida, a solidão se refere à vida humana como um todo. O governo totalitário, como todas as tiranias, certamente não poderia existir sem destruir a esfera da vida pública, isto é, sem destruir, através do isolamento dos homens, as suas capacidades políticas. Mas o domínio totalitário como forma de governo é novo no sentido de que não se contenta com esse isolamento, e destrói também a vida privada. Baseia-se na solidão, na experiência de não se pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter. (ARENDR, 2009b, p. 527)

Outro aspecto lembrado por Hannah Arendt é a sua famosa distinção entre o homem como *homo faber* e como *animal laborans*, em seu livro *A Condição Humana*. O *homo faber* tende a permanecer isolado em seu trabalho e esquecer, ao menos temporariamente, o campo da política. Isolando-se e perdendo seu espaço no meio político o *homo faber* passa a ser tratado como *animal laborans*, cujo envolvimento com a natureza não é do interesse de ninguém; deste modo o isolamento, como vimos antes, torna-se solidão.

O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans* cujo necessário “metabolismo com a natureza” não é do interesse de ninguém. É aí que o isolamento se torna solidão. (ARENDT, 2009b, p. 527)

Podemos dizer que a solidão se torna mais que o fundamento, ela se torna a essência para o terror nos regimes totalitários e assim, prepara dentro do sistema as funções de carrascos e vítimas, tornando alguns indivíduos como supérfluos para o movimento da Natureza ou da História. A solidão, diferentemente do que já foi dito acerca do isolamento, é um estágio onde o meu próprio eu me abandona. E é por isso que ela se torna tão insuportável e tão necessária ao totalitarismo, pois, não se sentindo à vontade nem consigo mesmo, o homem passa a desconfiar de tudo perdendo assim o seu elo com o mundo.

A solidão, o fundamento para o terror; a essência do governo totalitário, e, para a ideologia ou a lógica, a preparação de seus carrascos e vítimas, tem íntima ligação com o desarraigamento e a superfluidade que atormentavam as massas modernas desde o começo da Revolução Industrial e se tornaram cruciais com o surgimento do imperialismo no fim do século passado e o colapso das instituições políticas e tradições sociais do nosso tempo. Não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma (ARENDT, 2009b, p. 528).

Portanto, podemos concluir que a solidão prepara o homem num mundo não-totalitário para a situação de um mundo totalitário, onde por

obra do trabalho e do mundo moderno os indivíduos perdem a confiança em todos e por sua vez tratam com apatia as questões políticas. Deste modo, o totalitarismo como organização das massas surgiu na forma de uma fuga suicida dessa realidade imposta pelos padrões modernos.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009a.

_____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009b.

A Desobediência civil como fenômeno político em Hannah Arendt

Elivanda de Oliveira Silva
(UFMG)

Em 1970, Hannah Arendt publica, na revista *The New Yorker*, um artigo sobre a desobediência civil, resultado de um simpósio em que autora participou na cidade de Nova York. O tema parece ter sua urgência a partir do diagnóstico da filósofa de que: o número de cidadãos que contestam as leis tem crescido consideravelmente; o mal e as ações perpetradas pelas modernas tiranias fez com que os cidadãos deixassem de ser fieis às leis, não as enxergando com garantidoras de um mundo comum; e, por último, a constatação de que campanhas de desobediência civil podem ser eficazes na obtenção de mudanças desejadas na lei (ARENDR, 2008, p. 51).

Arendt inicia o seu texto explicando o caráter político que subjaz ao fenômeno da desobediência civil. Para ela, não se trata de um fenômeno moral ou legal, mas de uma ação estritamente política, porque o que está em questão é o estatuto do poder e não a constitucionalidade da lei ou a consciência moral¹. Portanto, imperativos morais ou argumentos em prol da consciência individual ou de atos individuais são inadequados quando aplicados à desobediência civil (ARENDR, 2008, p. 55). Por esse motivo, Arendt entende que as ações de Sócrates e de Henry David Thoreau não podem ser tomadas como exemplos de desobediência política, já que o primeiro sequer contestou as leis e o segundo, o fez no campo da consciência moral e individual.

Sócrates aceitou ser julgado e condenado mesmo que injustamente, pois o que importava para ele era a honra de suas palavras e de seus atos.

¹ Sempre que os juristas procuram justificar a desobediência civil em termos de moral ou legalidade interpretam suas causas à imagem ou do objeto da consciência ou do homem que testa a constitucionalidade de um estatuto. O problema é que a condição de um contestador civil não tem qualquer analogia com nenhum dos casos, pela simples razão de que ele nunca existe como um único indivíduo, ele só pode funcionar e sobreviver como membro de um grupo (ARENDR, 2008, p. 54-55).

Conforme Arendt, Sócrates preferia estar em desacordo com o mundo que estar em contradição consigo próprio. E esta forma de comunicação – do eu consigo mesmo – prescreve normas da consciência, inteiramente negativas, uma vez que não indicam o que, mas sim o que não fazer: “Se discordo de outras pessoas, posso me afastar de mim mesmo, portanto, é melhor que eu primeiro tente em estar de acordo comigo mesmo antes de levar a todos em consideração” (ARENDR, 2004, p. 154).

Henry David Thoreau (1817-1862) foi um ativista que se opôs à política americana que mantinha em seu território escravos subjugados após a guerra contra o México². Em virtude de contestar o ordenamento legal que justificava a escravidão e por não pagar imposto ao governo, Henry foi preso: “Não pago imposto individual há seis anos. Por causa disso, certa vez, fui colocado na cadeia por uma noite (THOREAU, 1999, p. 29).

No ensaio *A Desobediência Civil*, escrito na prisão, Thoreau justifica o motivo pelo qual se recusou a pagar impostos a um governo que aceitava a escravatura: “Não posso, por um instante sequer, reconhecer como meu governo uma organização política que é também governo de escravos” (THOREAU, 1999, p. 11).

Embora Thoreau tenha protestado contra a injustiça das leis em si mesmas, inserindo o termo desobediência civil no vocabulário da Ciência Política, o que o motivou a agir não foi o *amor mundi*, mas o apelo de sua consciência individual e o compromisso moral consigo mesmo. O que Arendt rechaça nessa atitude é que “a moralidade diz respeito ao indivíduo na sua singularidade” (ARENDR, 2004, p.), e isso é insuficiente para o compromisso mútuo que homens e mulheres devem estabelecer com a esfera pública e com a dignidade da política. Verifiquemos a preocupação de Thoreau.

Deve o cidadão, sequer por um momento, ou minimamente, renunciar à sua consciência em favor do legislador? Então por que todo homem tem uma consciência? Penso que devemos ser homens, em primeiro lugar, e depois súditos. Não é desejável cultivar pela lei o mesmo respeito que cultivamos pelo direito. A única obrigação que

² De 1846 a 1848, os Estados Unidos e o México travaram uma guerra, que atualmente é conhecida pelos americanos como Guerra do México. Como resultado da guerra, os Estados Unidos conquistaram o território que mais tarde veio a constituir os estados de Utah, Nevada, Arizona, Califórnia, Texas e Novo México, além da parte oeste do Colorado ocidental.

tenho o direito de assumir é a de fazer a qualquer tempo aquilo que considero direito. É com razão que se diz que uma corporação não tem consciência, mas uma corporação de homens conscientes é uma corporação com consciência (THOREAU, 1999, p. 8).

Dado que a moralidade concerne às decisões de foro íntimo, ela “não tem absolutamente nada a ver com a ação” (ARENDT, 2004, p. 143), com aquela capacidade de iniciar algo novo, de criar e fundar espaços de liberdade, mas, ao contrário, sugere ao homem o que não deve ser feito, por isso são apolíticas. “Elas não dizem o que fazer, dizem o que não fazer. Elas não sugerem princípios para a ação, colocam demarcação que as ações não devem transpor” (ARENDT, 2008, p. 61). Desse entendimento, depura-se que as regras da consciência não estão interessadas na teia de relações que formam o mundo, mas dependem do interesse do eu: “Elas dizem: evitem fazer coisas com as quais não poderá conviver” (ARENDT, 2008, p. 61). Por sua vez, aqueles que desobedecem às leis, os desobedientes civis, não estão preocupados com sua integridade moral, demonstrando a mesma disposição que Maquiavel exigia de seus concidadãos: amar a pátria mais que a eles mesmos.

Para Maquiavel, o padrão pelo qual julgamos não é o eu, mas o mundo, é exclusivamente político, e isso é o que o torna tão importante para a filosofia moral. Ele está mais interessado em Florença do que na salvação da sua alma, e pensa que as pessoas que estão mais preocupadas com a salvação da sua alma do que com o mundo deveriam se manter afastadas da política” (ARENDT, 2004, p. 145).

É por essa razão, afirma Arendt, que, no *Príncipe*, Maquiavel propõe que o governante não seja ensinado a ser bom. Isso não significa dizer que para manter-se no poder o governante deva ser ruim e malvado, apenas aponta para o fato de que se deve simplesmente evitar as duas inclinações [mal e bem] e agir de acordo com princípios políticos, distintos dos morais, religiosos e criminosos (ARENDT, 2004, p. 145).

O conflito entre o indivíduo em sua relação consigo mesmo, preocupado com a sua integridade moral, e o cidadão, membro de uma comunidade política, que age preocupado com o interesse coletivo, assinala, por sua vez, uma tensão entre o homem bom e o bom cidadão. O homem bom é aquele que é fiel a determinados princípios e valores que convêm a

si e por meio dos quais acredita alcançar uma felicidade particular, o seu compromisso primeiro é com o seu próprio eu. Por outro lado, as ações do bom cidadão estão desprendidas de autointeresse, pois se atêm ao mundo comum ou à garantia para a comunidade daquilo que Arendt vai chamar, em *Sobre a Revolução*, de felicidade pública.

O que está em questão para Arendt quando um indivíduo decide agir em oposição às leis não é o fato de querer afrontá-las ou negá-las para ficar em paz com sua consciência, mas o desejo de participar ativamente das decisões que são de interesses de todos, e que, portanto, resultam do diálogo e de acordos consentidos pela maioria. A isso, Arendt denomina consentimento ativo e tem-se como resultado o poder como interação entre os homens, que se associam, discutem e deliberam em conjunto, excluindo, portanto, a ideia de poder que se manifesta em uma instância ou é entificado em uma pessoa.

Isso posto, Arendt passa a analisar o segundo aspecto que revela a dimensão política da desobediência civil. Nesse segundo momento, Arendt compreende a desobediência civil como uma forma de ação extralegal que mantém ligação com a geração de poder e com o estatuto político que permite a sua estabilidade, as leis.

Nesse ínterim, o poder e as leis em Arendt não são vistos como fonte coercitiva que limita as ações humanas, mas como algo que liga os homens entre si através de acordos e promessas recíprocas. Isso porque o poder reside no ato fundacional de um mundo comum e não no exercício da força, da violência e da dominação. Por essa via, o poder está relacionado à capacidade da pluralidade humana de fundar e resistir, de inovar e instaurar espaços de liberdade para agir, os quais estabelecem novas relações e realidades entre os homens.

Para Arendt, o poder não pode ser pensado como esfera de legitimação da violência soberana ou do controle estatal. O poder é concebido através da inter-relação e atuação dos homens na vida pública. O poder não exclui os homens, mas os une em torno da fundação de um espaço público. Não é a violência que fundamenta o poder, mas a ação política. O poder, entendido como ação consentida e deliberada que só acontece em grupo, é o instrumento político mais apropriado para a realização da desobediência civil.

O que está em pauta quando discutimos sobre a constituição do

poder político em Arendt é o apoio ativo e a participação contínua do povo nos assuntos de interesse público. A pensadora quer nos chamar a atenção para a importância da ação política, ou melhor, para a capacidade que os homens têm de agir quando estão na companhia de seus pares, quando lutam para fundar espaços nos quais a liberdade política possa ser resguardada. O poder, nessa perspectiva, é definido como a capacidade humana para agir em conjunto. Isso equivale a dizer que somente quando os homens estão unidos, interpostos pela *ação em concerto* atuam, efetivamente, na esfera política.

O poder legitima os homens a protestarem contra formas de governos violentos, a não aceitarem relações que os submetam ao controle, pois a ação política tem como base a liberdade do cidadão e não a sua dominação. É por isso que Arendt ressalta, repetidamente, que o poder é o oposto da violência, da força: “À diferença da força, que é dote e posse de cada homem isolado, o poder só nasce se e quando os homens se unem com a finalidade de agir, e desaparece quando, por qualquer razão, eles se dispersam e abandonam uns aos outros” (ARENDR, 2011a, p. 228).

A percepção do poder tal como é vislumbrado na política contemporânea, ou seja, fonte a partir da qual os governos e as nações adquirem prestígio, demarcam territórios e incitam a violência, trata-se, na concepção arendtiana, de um grande equívoco. Essas são cenas resultadas da espetacularização e burocratização da atividade política, e não do poder. O poder, em Arendt, tem a ver com *dissidência* e *consentimento*, que são as marcas de todo governo livre, dado que garantem a participação do cidadão na vida pública. A dissidência junto com o poder permite que os homens ajam em comum acordo, haja visto que “dissidência implica em consentimento e é a marca do governo livre; quem sabe que pode divergir sabe também que de certo modo está consentindo quando não diverge” (ARENDR, 2008, p. 79).

Compreendido o poder como uma forma de ação que pode justificar a desobediência civil, Arendt nos chama atenção para que não seja feita confusão entre desobediência civil e desobediência criminosa. A desobediência civil é uma violação aberta à lei, sem violência, e visa sempre à integração da comunidade e à reorganização das instituições de modo a preservar o espaço da liberdade outrora construído, enquanto que a desobediência criminosa é uma violação clandestina e destruidora, já que

o transgressor comum evita agir em público e visa unicamente interesses particulares. Suas ações, muitas vezes, têm a marca da força e da violência, uma vez que ele recusa-se a aceitar o consentimento da maioria. É por isso que a autora adverte: não há qualquer evidência que demonstre que atos de desobediência civil levem a uma propensão para o crime como parecem assegurar os juristas (ARENDR, 2008, pp. 67-68).

A desobediência civil não mantém qualquer vínculo com a violência, ela é deflagrada exatamente porque as estruturas de poder e as instituições políticas perderam sua legitimidade e estabilidade. Isso só pode acontecer quando o mundo comum, compreendido como o domínio público no qual os homens, por serem seres plurais, interagem uns com os outros e mostram os seus diversos pontos de vista com relação à realidade política que os cerca, é transformado meramente em um aparelhamento ideológico dos sistemas de partidos.

O próprio governo representativo está em crise hoje; em parte porque perdeu, com o decorrer do tempo, todas as praxes que permitiam a real participação do cidadão, e em parte porque atualmente sofre da mesma doença que os sistemas de partido: burocratização e tendência do bipartidarismo em não representar ninguém exceto as máquinas dos partidos (ARENDR, 2008, p. 79).

A desintegração dos sistemas políticos no sistema burocrático de governo, a incapacidade de adequado funcionamento do governo e o desprezo pela autoridade social, secular e política, apontam para a instabilidade e a vulnerabilidade da autoridade governamental, que, por sua vez, leva o cidadão a questionar sobre a sua legitimidade. Todos esses elementos contribuem para o distanciamento entre o governo e o cidadão, cuja consequência mais notória é a criação de um espaço propício para a transgressão de uma realidade que não representa os reais interesses dos cidadãos.

A desobediência civil aparece quando um número significativo de cidadãos se convence de que, ou os canais normais para mudança já não funcionam, e que as queixas não serão ouvidas nem terão qualquer efeito, ou então, pelo contrário, o governo está em vias de efetuar mudanças e se envolve e persiste em modos de agir cuja legalidade e constitucionalidade estão expostas a graves dúvidas. (ARENDR, 2008, p. 68).

Para Arendt, a desobediência civil brota de interesses e compromissos

comuns por parte de um determinado grupo de pessoas que, conscientes de que são sujeitos dotados de fala, de persuasão e de ação, intencionam instaurar uma mudança no corpo político ou evitar que a mesma aconteça, deixando-se notar, portanto, o caráter público, dialógico e coletivo de sua ação: “Em outras palavras, a desobediência civil pode servir tanto para mudanças necessárias e desejadas como para a preservação ou restauração necessária e desejada do *status quo*” (ARENDT, 2008, p. 69). Entretanto, salienta Arendt, para que mudanças sejam efetivadas no interior do corpo político, é necessária uma estrutura de poder que garanta estabilidade (ARENDT, 2008, p. 72). Essa estrutura encontra-se no sistema legal: “Toda lei cria, antes de mais nada, um espaço no qual ela vale, e esse espaço é o mundo em que podemos mover-nos em liberdade. O que está fora desse espaço, está sem lei e, falando com exatidão, sem mundo; no sentido do convívio humano é um deserto” (ARENDT, 2006, p. 123).

Arendt reforça, assim, o vínculo entre desobediência civil e lei, esta compreendida como instrumento de garantia de estabilidade das mudanças que poderão acontecer no corpo político e aquela, baseada nos princípios legais, jamais rompendo com a legalidade. Como explicitado anteriormente, o desobediente não emprega meios violentos e, apesar de desejar mudanças e colocar em xeque a validade de leis específicas, não rejeita a estrutura do ordenamento legal.

Arendt encontrará nas experiências políticas da pólis grega e da república romana uma maneira original para formular sua concepção de lei, sem priorizar um modelo em detrimento do outro. A sua compreensão de lei forjar-se-á na intercessão de várias categorias políticas legadas pelos gregos e romanos, as quais assumem como mote principal a estabilização dos assuntos humanos e a ação política no mundo marcado pela invisibilidade.

Ainda sobre isso, dos gregos, a autora conservará a lei como muro ou cerca, cuja função é a de servir como fronteira de proteção do poder no sentido de garantir estabilidade à ação política e aos incessantes movimentos gerados pela condição humana da natalidade, uma vez que a cada novo nascimento, surge também com ele a ameaça do mundo comum. Nesse sentido, “as leis conferiam estabilidade a uma comunidade composta de mortais e, portanto, continuamente ameaçada em sua continuidade por novos homens nascidos nela” (ARENDT, 2011, p. 276). Porém, as

leis não restringem o poder, já que são constituídas a partir dele, embora limitem a ação humana individual, que pode ameaçar o mundo comum e o poder enquanto espaço de aparição da liberdade de homens mortais, os quais, através de seus feitos, buscam imortalizar-se e permanecer na lembrança. Reforçando essa hipótese, Arendt afirma: “Por cercar-se de um muro permanente de leis, a *pólis* como uma unidade podia pretender assegurar que tudo o que ocorresse ou fosse feito em seu interior não pereceria junto com a vida do agente ou do paciente de uma ação, mas viveria na memória das gerações futuras” (ARENDR, 2011, p. 277).

Diferentemente dos gregos, os romanos, consoante Arendt, compreendiam a lei como relação, *rapport*, ligação duradoura entre os membros da comunidade estabelecida através de contrato. No entanto, esse contrato não é o do soberano com os súditos, mas um contrato horizontal, tal como pensado por Locke, o qual também se encontra na base da fundação da *constitutio libertatis* Americana. O que Arendt está esclarecendo é que a lei compreendida a partir de um contrato que liga os homens mantém o povo unido através das promessas (consentimento) firmadas no acordo mútuo, o que por sua vez faz surgir um mundo comum entre os contratantes. Para Helton Adverse, “a grande vantagem política dessa concepção de lei está em enraizá-la profundamente nas ações que os homens realizam em conjunto e não mais na vontade coletiva que deve subjugar o interesse privado diante do interesse público” (ADVERSE, 2012, p. 429).

A partir da influência tanto dos gregos como dos romanos, o que fica claro é que Arendt concebe as leis como construto humano, ou seja, como resultado das ações humanas engendradas no espaço público para garantir a liberdade e a estabilidade aos assuntos humanos, e ainda, como acordos mútuos capazes de ligar os homens entre si, não necessitando, portanto, de nenhuma fonte absoluta ou transcendente ou de um perito para elaborá-las.

Somente quando entendemos como lei um mandamento ao qual os homens devem obediência, sem ter em conta o consentimento e os acordos mútuos, é que a lei requer uma fonte transcendente de autoridade para ter validade, isto é requer uma origem que deve estar além do poder humano (ARENDR, 2011, p. 245).

Com isso, podemos dizer que a lei estabiliza, legaliza e ampara as

mudanças resultantes da ação extralegal ou da desobediência civil, visto que esse fenômeno político, ao manter vínculo compatível com o nicho constitucional e o sistema legal, não está interessado em negá-lo, mas em fazer valer os acordos estabelecidos pelo ato da promessa entre os membros da comunidade política, que, em alguns casos, pode ser esquecido em virtude da imprevisibilidade da ação política.

Explicitada a dimensão política da desobediência civil e sua relação direta com a lei e o poder, chegamos ao fim de nossa reflexão com um apelo de Arendt: “Seria um evento do maior significado encontrar um nicho constitucional para a desobediência civil – tão importante, talvez, quanto a descoberta, há quase duzentos anos da *constitutio libertatis*” (ARENDT, 2008, p. 75). O que Arendt nos sugere é que a desobediência civil é a forma de ação política que guarda vínculo com a Revolução, uma vez que ambas têm como função proteger o espaço da liberdade no interior de um corpo político, cujas estruturas de poder ainda não foram solapadas. É exatamente essa a maior contribuição de Arendt no que tange à compreensão do caráter político da desobediência civil, ponto que destacamos neste artigo.

Por fim, vale ponderar, ainda, que nas modernas sociedades democráticas, sobretudo na atual conjuntura política brasileira, em que o direito de resistência é quase sempre tomado como ação criminosa e a lei considerada como manobra de dirigentes para alcançar objetivos particulares ou como instrumento de coação das ações dos cidadãos que insistem em participar da esfera pública e divergir do governo, o conceito de desobediência civil arenadtiano poderia iluminar e explicar muito sobre os retrocessos políticos que vimos acompanhando em escala crescente nos últimos anos, ao mesmo tempo em que também poderia “ser o melhor remédio possível para a falha básica da revisão judicial” (ARENDT, 2008, p. 89).

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. Desobediência Civil, in *Crises da República*. Tradução de José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo:

Companhia das Letras, 2004.

_____. *O que é Política?* Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 2006.

_____. A grande tradição. Trad. Paulo Eduardo Bodziak Jr e Adriano Correia. *O que nos faz pensar*, nº 29, maio de 2011.

_____. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo. Companhia das Letras, 2011a

THOREAU, Henry David. *A Desobediência Civil*. Tradução de Sergio Karam, Porto Alegre: LP&M, 1999.

ADVERSE, Helton. Arendt, a democracia e a desobediência civil. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte, nº. 105, jul./dez. 2012.