

# Filosofia Política Contemporânea

## Anais do GT no XIX Encontro da ANPOF

Daniel Arruda Nascimento  
José Luiz de Oliveira  
Ricardo George de Araújo Silva  
Rodrigo Diaz de Vivar y Soler  
(Organizadores)

COLEÇÃO  
ANPOF  
XIX  
ENCONTRO



Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados em seus encontros sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento.

# **Filosofia Política Contemporânea**

Anais do GT no XIX Encontro da ANPOF

### **Conselho Editorial/Comitê Científico**

Adriana Delbó Lopes (UFG)

Adriano Correia (UFG)

André Constantino Yazbek (UFF)

Bethânia de Albuquerque Assy (UERJ/PUC-Rio)

Castor M. M. Bartolomé Ruiz (UNISINOS)

Daniel Arruda Nascimento (UFF/UFES)

Deyvison Rodrigues Lima (UFPI)

Edson Teles (UNIFESP)

Fábio Abreu dos Passos (UFPI)

José Luiz de Oliveira (UFSJ)

Kathlen Luana de Oliveira (IFRS)

Lucas Barreto Dias (UECE)

Márcia Junges (UNISINOS)

Marcos Alexandre Gomes Nalli (UEL)

Maria Cristina Müller (UEL)

Mariana de Mattos Rubiano (USP)

Odílio Alves Aguiar (UFC)

Olaya Fernández Guerrero (UNIRIOJA)

Ricardo George de Araújo Silva (UVA)

Rodrigo Dias de Vivar y Soler (FURB)

Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO/UFRN)

Sônia Maria Schio (UFPel)

# **Filosofia Política Contemporânea**

Anais do GT no XIX Encontro da ANPOF

Daniel Arruda Nascimento

José Luiz de Oliveira

Ricardo George de Araújo Silva

Rodrigo Diaz de Vivar y Soler

(Organizadores)



© 2023 ANPOF

**Gerente Editorial**  
Junior Cunha

**Editora Adjunta**  
Daniela Valentini

**Produção Editorial**  
Amanda C. Schallenberger Schaurich  
Mônica Chiodi

**Instituto Quero Saber**  
[www.institutoquerosaber.org](http://www.institutoquerosaber.org)  
[editora@institutoquerosaber.org](mailto:editora@institutoquerosaber.org)

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

F488	Filosofia Política Contemporânea. Anais do GT no XIX Encontro da ANPOF. / organizadores: Daniel Arruda Nascimento, José Luiz de Oliveira Ricardo, George de Araújo Silva e Rodrigo Diaz de Vivar y Soler. 1. ed. e-book - Toledo,Pr: Instituto Quero Saber, 2023. 312 p. (Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF)  Modo de Acesso: World Wide Web: < <a href="https://www.institutoquerosaber.org/editora">https://www.institutoquerosaber.org/editora</a> > ISBN 978-65-5121-001-3 DOI: <a href="https://doi.org/10.58942/eqs.75">https://doi.org/10.58942/eqs.75</a>  1. Filosofia.  CDD 22.ed.100
------	--

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi - Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.  
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

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

### **Diretoria 2023-2024**

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

### *Conselho Fiscal*

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

### **Diretoria 2021-2022**

Susana de Castro Amaral Vieira (UFRJ), Presidente

Patrícia Del Nero Velasco (UFABC), Secretaria Geral

Tessa Moura Lacerda (USP), Secretária Adjunta

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB), Tesouraria

Cláudia Maria Rocha Oliveira (FAJE), Tesouraria Adjunta

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), Diretoria de Comunicação

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM), Diretoria Editorial

### *Conselho Fiscal*

Juliele Sievers (UFAL)

Georgia Cristina Amitrano (UFU)

Cesar Candiotta (PUCPR)



## **Apresentação da Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF**

Quando eu era criança, durante muito tempo pensei que os livros nascessem em árvores, como pássaros. Quando descobri que existiam autores, pensei: também quero escrever um livro.

Então, escrever é o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não palavra morde a isca, alguma coisa se escreveu.

*Clarice Lispector*

A Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia realizou entre 10 e 14 de outubro de 2022 seu XIX Encontro Nacional. O evento foi totalmente presencial, em Goiânia/GO, com apenas algumas poucas conferências feitas de forma remota. Foi o primeiro da Associação na região Centro-Oeste. Além disso, é importante salientar que a presidência da ANPOF nesta gestão foi realizada pela professora Susana de Castro (UFRJ), sendo ela a terceira mulher a presidir a Associação em quase quatro décadas de sua existência.

O Encontro reuniu mais de 2 mil participantes em 70 Grupos de trabalhos, 53 Sessões Temáticas e na V Anpof Educação Básica e ainda ofereceu 10 minicursos, promoveu debates em seis mesas redondas e lançou mais de 120 livros da comunidade filosófica. A Universidade Federal de Goiás e seu Programa de Pós-graduação em Filosofia e a Pontifícia Universidade Católica de Goiás foram as instituições anfitriãs do evento.

A edição de 2022 também foi marcada pelo retorno presencial ao encontro da ANPOF após a pandemia de COVID-19, o que tornou ainda mais forte e necessário os afetos e debates produzidos no encontro. Vale também frisar a marcante participação virtual de Ailton Krenak, Silvia Federici e Françoise Vergès, que contribuíram para pensar questões emergentes e atuais. Outra conferência marcante foi realizada

presencialmente pelo filósofo de Guiné Bissau, Filomeno Lopes, autor de obras significativas sobre a Filosofia Africana, como *Filosofia em volta do fogo*, *Filosofia sem feitiço*, *E Se a África desaparecesse do Mapa Mundo?*, *Uma reflexão filosófica* e *Da mediocridade à excelência: reflexões filosóficas de um imigrante africano*

Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento, reunindo trabalhos apresentados em GTs e STs.

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho em Filosofia. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. Cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos,

enviados diretamente para os GTs; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações e membros dos GTs; 3. Envio dos textos aprovados para a Diretoria Editorial, que nesta edição teve o apoio essencial do Instituto Quero Saber, responsável pela editoração dos textos.

Esperamos que o resultado final desse processo seja uma expressão positiva e democrática dos debates que vêm sendo travados em nossa comunidade e que o público leitor tenha nelas um retrato instigante das pesquisas mais atuais da área.

Reiteramos nossos agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no que diz respeito à publicação das pesquisas em filosofia atualmente conduzidas no Brasil quanto à colaboração intensiva para realizar, mesmo diante do considerável trabalho envolvido, nossas atividades de maneira colegiada.

Boa leitura!

*Diretoria ANPOF*



## Sumário

*Apresentação*

**Filosofia Política no calor da hora** .....13

**Hannah Arendt: entre a superfície e a profundidade do mundo**

*Ana Lúcia Feliciano* .....17

**O uso do comum: notas comparativas a partir de Giorgio Agamben, Pierre Dardot e Christian Laval**

*Benjamim Brum Neto* ..... 33

**Algoritmização do *homo oeconomicus* & anarquia da forma-  
de-vida: entre a governamentalidade que vivemos e a  
política que vem**

*Castor M.M. Bartolomé Ruiz* ..... 55

**A biopolítica nos tristes trópicos: o racismo e as suas razões**

*Daniel Arruda Nascimento*..... 83

**Nominalismo na filosofia política de Foucault: a perspectiva  
de Paul Veyne**

*David I. Nascimento* ..... 105

**Desobediência civil e a segregação racial: uma aproximação  
entre o pensamento político de Hannah Arendt e Martin  
Luther King**

*Isaac José da Silva* .....127

**A análise arendtiana sobre a gênese da ideologia do racismo estatal**

*José Luiz de Oliveira*.....139

**Hannah Arendt e a intencionalidade das aparências**

*Lucas Barreto Dias* .....155

**Do sujeito da potência enquanto fundamento da forma-de-vida em Agamben**

*Luiz Felipe H. Piccoli* .....173

**O sistema de conselhos em Arendt: para uma renovação ecológica da política?**

*Nuno Pereira Castanheira* ..... 189

**Sobre os sentidos da imaginação em Hannah Arendt**

*Roan Costa Cordeiro*.....203

**Neoliberalismo e racismo econômico no Brasil pós-2016**

*Rodrigo Diaz de Vivar y Soler*.....217

**Governamentalidade algorítmica e controles da subjetividade**

*Sergio Fernando M. Corrêa*..... 225

**O totalitarismo como a experiência radical da desertificação do mundo em Hannah Arendt**

*Shênia Souza Giarola*.....249

**O *munus* e as democracias imunitárias: um diálogo com Roberto Esposito e Alain Brossat**

*William Costa* .....269

# **Filosofia Política no calor da hora**

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.75.01>

É com enorme alegria e satisfação que compartilhamos algumas das produções intelectuais socializadas no Grupo de Trabalho de *Filosofia Política Contemporânea* durante a realização do XIX Encontro Nacional de Filosofia da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia, ocorrido em Goiânia entre 10 a 14 de outubro de 2022. Tendo os seus integrantes já percorrido um frequente caminho dialógico por um número de anos e avançado no conhecimento das pesquisas produzidas por cada membro, na medida em que procuramos nos aproximar todos os anos, com reuniões de trabalho nos anos nos quais não há o grande Encontro da ANPOF, optamos novamente por organizar os trabalhos do nosso grupo com a escolha alternada de expositores e debatedores. Assim, concentramos os debates em determinados temas, aprofundando-os e permitindo continuidade. Todos os textos presentes neste volume procuram pensar não somente as bases, mas também as condições de possibilidades para a experiência do pensamento filosófico em diálogo com os dilemas éticos e políticos do nosso mundo contemporâneo. Se alguns deles são mais especulativos, outros estão bem ancorados nos tensos meses em que foram escritos, seja em confronto com o estado de esfacelamento social trazido pela pandemia do novo coronavírus que tomou o nosso ambiente a partir de 2020, seja em confronto com a crise política e os ataques a nossa democracia ainda bastante vivos em meados de 2022.

As quinze comunicações aqui apresentadas foram produzidas por pesquisadoras e pesquisadores pertencentes a diversas instituições de ensino localizadas no Brasil e procuram discutir acerca dos tensionamentos existentes entre a atividade filosófica e a radicalidade do nosso tempo presente. Desse modo, o texto **Hannah Arendt: entre a superfície e a profundidade do mundo** procura refletir sobre a atualidade do pensamento arendtiano acerca da discussão em torno do fim, ou ainda, da precarização do espaço público em tempo de crises nas chamadas democracias ocidentais. Nessa direção, o artigo **O uso do comum: notas comparativas a partir de Giorgio Agamben, Pierre Dardot e Christian Laval** oportuniza pensar as possíveis conexões e distanciamentos entre esses intelectuais e uma possível resistência da experiência do comum. O texto **Algoritimização do *homo oeconomicus* & anarquia da forma-de-vida: entre a governamentalidade que vivemos e a política que vem** possibilita uma discussão acerca dos novos movimentos modulares das práticas e regimes de governamentalização algorítmica e os modos de subjetivação.

Em **A biopolítica nos tristes trópicos: o racismo e suas razões**, o leitor é convidado a compreender as experiências políticas e éticas da máquina neoliberal e suas novas formas de racismo presentes no contexto da realidade brasileira. O ensaio **Nominalismo na filosofia política de Michel Foucault: a perspectiva de Paul Veyne** é um convite a uma ilustração das ressonâncias conceituais e metodológicas da obra de Paul Veyne e suas condições de aplicabilidades produzidas por Michel Foucault. Por sua vez, o texto **Desobediência civil e a segregação racial: uma aproximação entre o pensamento político de Hannah Arendt e Martin Luther King** explora o polêmico diálogo entre a luta dos direitos civis promovida pelo movimento negro estadunidense e as reflexões promovidas por Hannah Arendt sobre o papel político e ético da desobediência civil. Em **A análise arendtiana sobre a gênese da ideologia do racismo estatal** são discutidas as



razões históricas das formas autoritárias e reconhecidamente racistas das políticas de Estado. Somos levados a pensar se as novas formas de colonialismo representam a estruturação do que Hannah Arendt chamou de banalidade do mal.

O artigo **Hannah Arendt e a intencionalidade das aparências** procura refletir sobre as apropriações direcionadas pelo método fenomenológico a partir das intencionalidades das aparências. Por sua vez, o ensaio **Do sujeito da potência enquanto fundamento da forma-de-vida em Agamben** discorre acerca do uso conceitual e metodológico das formas-de-vidas propostas por Agamben como condição de possibilidade de desativação dos dispositivos de governamentalidades.

Na continuação, o texto **O sistema de conselhos em Arendt: para uma renovação da ecologia política?** busca refletir acerca do colapso iminente das dimensões relacionais e normativas tanto das interações humanas, como a experiência dupla da humanidade e da natureza. Em **Sobre os sentidos da imaginação em Hannah Arendt** o leitor é convidado a refletir os sentidos do exercício da imaginação e da falta de imaginação, sobretudo nos livros *As origens do totalitarismo* e da *Vida do espírito*. O artigo **Neoliberalismo e racismo econômico no Brasil pós-2016** apresenta os desdobramentos éticos e políticos do racismo de Estado, sobretudo após o golpe institucional de 2016. Em **Governamentalidade algorítmica e controles da subjetividade**, o autor discorre sobre os pressupostos filosóficos dos regimes de algoritmização da vida em compasso com os processos de subjetivação. Já o texto **O totalitarismo como a experiência radical da desertificação do mundo em Hannah Arendt** traz à discussão a correlação entre as sociedades de massas e a crise das democracias ocidentais a partir das contribuições da filósofa alemã.

Finalmente, em **O *munus* e as democracias imunitárias: um diálogo com Roberto Esposito e Alain Brossat**, o autor procura problematizar os elementos estratégicos do paradigma imunitário por meio do intenso debate entre Esposito e Brossat em torno da experiência do *munus* em diálogo com a expropriação do comum. Esperamos que o volume que se segue desperte o interesse da comunidade filosófica brasileira, tanto em razão de sua atualidade quanto em virtude da sua profundidade.

Macaé, São João del Rei, Sobral e Blumenau, 30 de setembro de 2023.

*Daniel Arruda Nascimento*  
*José Luiz de Oliveira*  
*Ricardo George de Araújo Silva*  
*Rodrigo Diaz de Vivar y Soler*

# Hannah Arendt: entre a superfície e a profundidade do mundo

Ana Lúcia Feliciano<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.75.02>

No pensamento político arendtiano encontramos lastro daquelas que consistem nas duas dimensões constitutivas do mundo, isto é, a superfície e a profundidade. Ambas as dimensões remetem às experiências humanas, realçando o espaço-entre [*in-between*] estabelecido pela pluralidade de atores e espectadores. Em sentido preciso, Arendt parece sugerir que a superfície e a profundidade estão no cerne de sua posição no tocante ao domínio dos assuntos humanos [*realm of human affairs*]. Como veremos, a dimensão de superfície está vinculada à aparência, uma vez que agindo e falando, homens e mulheres se situam no terreno da superfície e aparecem enquanto um quem [*who*], alguém distinto e único. Quanto à profundidade, ela se expressa na forma da compreensão nos permitindo a reconciliação com os feitos e sofrimentos humanos, de tal maneira que podemos criar ou redescobrir nossas raízes, humanas, em um mundo em que também é possível permanecermos sempre como estranhos. Talvez seja preciso acrescentar ainda que, em Arendt, a atitude fenomenológica de valorização do terreno da superfície e das experiências que configuram a realidade mundana não implica a perda da dimensão de profundidade do mundo. Em suas reflexões, a pensadora evidencia de certa maneira que superfície e profundidade se expressam nos dois lados da ação e, dessa forma,

---

<sup>1</sup> Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e bolsista CAPES. E-mail: [luh.feliciano@gmail.com](mailto:luh.feliciano@gmail.com)

reforçam o interesse pela coisa política. Isto posto, queremos demonstrar que as dimensões de superfície e profundidade sustentam o aspecto político do mundo, qual seja, seu caráter comum, público e relacional. Além disso, iremos elucidar que existe a possibilidade de encontrar um liame entre superfície e profundidade a partir da noção de grandeza humana, visto que ao recuperarmos a grandeza dos feitos e das palavras humanas conseguimos iluminar ambas as dimensões do mundo. Por um lado, a grandeza humana é uma realização dos homens de ação que se movem, em atos e palavras, no terreno da superfície; por outro lado, só podemos compreender em que consiste essa grandeza se buscarmos seus lastros na memória coletiva.

Nosso principal argumento é que não basta apenas nos debruçarmos sobre a superfície do mundo das aparências, mas é preciso buscar a dimensão de profundidade como quem “mergulha nas profundezas do passado” (Tassin, 2017, p. 53). Com efeito, esse artigo tem como objetivo discutir as noções de superfície e profundidade tal como elas se delineiam no pensamento político arendtiano. Há, contudo, que pontuar que não se trata de uma tentativa de apresentar uma definição ou o que poderia ser entendido como o conceito de superfície e de profundidade em Arendt. Nosso propósito, ao contrário, é oferecer um outro tipo de leitura para o pensamento arendtiano, à qual não segue na esteira de leituras cristalizadas que buscam respostas, mas pretende justamente seguir o curso das inquietações suscitadas pela própria teórica política. Além do que, o intuito não é buscar estabelecer uma conexão lógica entre superfície e profundidade, mas compreender que o conceito arendtiano de mundo tem como ponto de ancoragem essas duas dimensões da existência humana. Ora, diferentemente da Terra — nosso ambiente natural —, o mundo objetivo é uma obra produzida e fabricada pelas mãos humanas. E “por meio dessa produção, abre-se um mundo

humano no qual o discurso e a ação podem aparecer” (Hill, 1979, p. 50)<sup>2</sup> criando, portanto, um espaço que se configura como humano e comum por se tratar de um empreendimento plural. Assim, nesse mundo em que podemos vislumbrar com facilidade o valor da superfície, é possível buscar também pela profundidade; dito isso, realçamos que nas linhas que seguem o intuito é oferecer elementos que nos permitam explorar ambas as dimensões.

Quando nos deparamos com as dimensões de superfície e de profundidade em Arendt, vemos a possibilidade de romper com “reproduções mecânicas [acerca] da realidade” (Monti, 2022, p. 19) e repensar o significado da experiência humana de mundo. Com essas observações queremos apontar o fato de que se, para Arendt, pela dimensão de superfície podemos criar raízes no mundo, é por meio da dimensão de profundidade que há, de fato, tal enraizamento. Tendo isto em consideração, abrimos uma via de análise a fim de discorrer sobre a tópica em questão e, dessa maneira, buscar articular a compreensão arendtiana no que concerne à superfície e à profundidade do mundo. Na tentativa de lançar luzes para ambas as dimensões é necessário ressaltar, de antemão, que embora pouco mencionadas por Arendt, as palavras “superfície” e “profundidade” se mostram com certa clareza quando consideramos a busca para tornar o mundo humano e, porque não dizer, para se sentir em casa no mundo. Além disso, é preciso salientar que no *Diário filosófico 1950-1973* (2006), mais precisamente na anotação feita em setembro de 1953, as dimensões de superfície e profundidade figuram com mais proeminência. Na passagem a seguir, vejamos como a pensadora política realça a superfície e a profundidade do mundo, entendido aqui sobretudo como o domínio dos assuntos humanos:

---

<sup>2</sup> No original: “through this production a human world is opened in which speech and action can appear”. Tradução nossa.

Nas condições de desenraizamento perdem-se as dimensões de grandeza e profundidade que se pertencem. A grandeza surge quando a profundidade irradia, quando se faz sentir no mundo; toda grandeza está enraizada na profundidade. Profundidade é a dimensão que chegamos mediante as “raízes” e que experimentamos pela primeira vez na grandeza. Na grandeza vemos a profundidade à distância, como algo que podemos medir. O desenraizamento traz consigo a dimensão da largura, que como tal traz em si o achatamento como superficialidade. Mas essa dimensão é ao mesmo tempo o lugar autêntico do público e o lugar onde a grandeza, que remete à profundidade, deve ser exibida (Arendt, 2006, p. 437)<sup>3</sup>.

Observamos aqui que o fenômeno de desenraizamento do mundo é pedra de toque para compreendermos que o indivíduo desenraizado perde tanto a superfície quanto a profundidade constitutiva do mundo. No decorrer de nossas análises, iremos demonstrar porque o modo como Arendt concebe a noção de raízes se mostra como um ponto de contato entre superfície e profundidade, uma vez que nessas raízes encontramos a grandeza humana. Notamos, então, que essas reflexões arendtianas contém indicações de que tocando as profundezas, que somente o pensamento e a memória podem alcançar, os homens podem emergir e aparecer na superfície. Assim, o movimento é duplo: por um lado, descer até a profundidade para tocar e redescobrir nossas raízes, entendendo-as como referência da experiência humana no mundo e não como guia para o futuro; por outro lado, poder criar novas raízes quando na experiência viva do espaço-entre [*in-between*]. Neste ponto não é difícil perceber que superfície e profundidade têm a ver com o mundo e, nesse sentido, Arendt acentua a potencialidade das

---

<sup>3</sup> No original: “bajo las condiciones del desarraigo se pierden las dimensiones de la grandeza y la profundidad, que se pertenecen recíprocamente. Surge la grandeza cuando irradia la profundidad, cuando se hace sentir dentro del mundo; toda grandeza está radicada en la profundidad. Profundidad es la dimensión que llenamos mediante las «raíces» y que experimentamos por primera vez en la grandeza. En la grandeza vemos profundidad a distancia, como algo que podemos medir. El desarraigamento trae consigo la dimensión de la anchura, que en cuanto tal lleva en sí el aplanamiento como superficialidad. Pero esta dimensión es a la vez el auténtico lugar de lo público y con ello el lugar en el que ha de mostrarse la grandeza, que refiere a la profundidad”. Tradução nossa.

aparências assim como a relevância de recuperar o passado histórico, o que não significa restaurá-lo.

De antemão, para entendermos porque o mundo se desdobra em duas dimensões, quais sejam, a superfície e a profundidade, é necessário sinalizar, ainda que brevemente, para o conceito arendtiano de mundo. Esse conceito e/ou noção é bastante explorado no pensamento político arendtiano, isto posto, iremos nos deter sobre o aspecto do mundo que realmente nos interessa. Nos referimos menos ao mundo enquanto artefato humano oriundo da atividade de fabricação e também à aceção do mundo enquanto abrigo dos homens: um ambiente estável que dura mais que o homem, perdurando em relação ao curto espaço de tempo entre o nascimento e morte, o aparecimento e o desaparecimento de cada indivíduo. Com efeito, queremos destacar a concepção arendtiana de mundo enquanto um espaço habitado em comum e instituído coletivamente pelos seres humanos em sua pluralidade. Dentro deste quadro de referência se trata, mais precisamente, de pensar o mundo a partir das experiências que configuram o domínio público [*public realm*]. Ora, é justamente o enfoque no aspecto público, relacional e comum do mundo que entreabre a discussão sobre as dimensões de superfície e de profundidade. Contribui, nesse sentido, o fato de Arendt (2017, p. 39, grifos da autora) afirmar que “somos do mundo, e não apenas estamos nele”, o que se desdobra no impulso que temos à auto exposição tanto quanto à própria auto apresentação. A pensadora política assinala a distinção entre ambas, uma vez que a auto exposição indica a exibição de características e significa “que eu ativamente faço minha presença sentida, vista e ouvida” (Arendt, 2017, p. 46), ao passo que, tão somente a auto apresentação está relacionada à distinção e individuação, um *quem* que aparece. Apontar essa diferença é importante, pois somente a auto apresentação denota o aparecimento de cada ser humano no mundo enquanto um/unidade, aparecimento esse que acontece mediante feitos

e palavras, os quais envolvem sempre uma escolha sobre o que mostrar e o que ocultar.

Em Arendt, a dimensão de superfície está vinculada à aparência, pois que aparecer é sempre no mundo. Além disso, as noções de superfície e aparência dizem respeito à ação humana, pois que agir é se lançar no terreno da superfície, aparecer — ser visto pelos outros e se distinguir dos demais — e poder realizar algo. Aparência essa que não remete à corporeidade, mas ao fato de que os seres humanos são únicos e, dessa forma, se manifestam enquanto um quem [*who*] distinto dos demais. Como observa Anne-Marie Roviello (1997, p. 20), “a manifestação é a maneira sempre singularizada através da qual o indivíduo se dá a ver, nunca se esgotando totalmente nessa visibilidade”. A despeito disso, é a manifestação que permite a revelação do agente no ato, que agindo mostra sua identidade única e distinta podendo então ser visto e ouvido não em função de suas características e qualidades, mas de quem alguém é — “*who somebody is*” (Arendt, 1998, p. 186). Dito de outro modo, se manifestar é se movimentar na superfície do mundo se colocando na presença de outros e mostrando a própria individualidade. Essa questão merece destaque em nossas análises, visto que a individualidade pressupõe que cada ser humano se mostre para os outros em feitos e palavras, revelando então quem é [*who I am*]. Embora a individuação seja pública, ela não é comum, o que significa que ela acontece na esfera pública, no entanto, aquilo que constitui a individualidade é específico de cada um e não pode ser atribuído a todos os homens. Note-se, portanto, que lançando luzes sobre a tópica da individualidade nos distanciamos daquilo que o homem tem de mais próprio [*idion*], porém ainda não nos aproximamos daquilo que os homens têm em comum [*koinon*]. E, mais importante, é a partir do reconhecimento de que cada ser humano é distinto de todos os outros que existiram, existem ou virão a existir que, no domínio público, os homens se confrontam com a importância de criar a igualdade política,



qual seja, “uma igualdade de desiguais que precisam ser ‘igualados’ em certos aspectos e para propósitos específicos” (Arendt, 1998, p. 215)<sup>4</sup> se tornando então pares.

No bojo das reflexões arendtianas, a dimensão de superfície é palco para as atividades políticas, sendo elas vistas, ouvidas e lembradas pelos outros porque são performadas e empreendidas na “luminosidade da superfície” (Passos, 2014, p. 230) que nos é oferecida pelo mundo público. Ora, a ação e o discurso ocorrem dentro do espaço público se situando, portanto, no terreno da superfície, o que nos permite afirmar que nós, humanos, somos aparências e vivemos de aparências. Todavia, viver de aparências não significa, para Arendt, que sejamos superficiais, longe disso. Dito em outras palavras, afirmar que vivemos de aparências significa conferir importância central àquilo que se manifesta e se revela na realidade mundana, podendo ser visto e ouvido pelos outros desde suas posições distintas. Embora a noção de superficialidade do agente não seja equivalente à de superfluidade, ainda assim ela possui uma conotação negativa. Em termos arendtianos, a superficialidade denota a inexistência de um quem [*who*] inconfundível — ao contrário de alguém [*somebody*] ou ninguém [*nobody*] — que age e se distingue em um espaço de aparências. A partir dessa perspectiva, superficialidade e superfluidade são noções que contrastam entre si, uma vez que quando as vidas individuais dos agentes se tornam supérfluas e descartáveis, elas perdem sua importância para o mundo. Em Arendt, a noção de superficialidade do agente pode ser melhor compreendida se considerarmos um aspecto do relato arendtiano sobre o julgamento de Adolf Eichmann na Corte Distrital de Jerusalém. Em um de seus apontamentos acerca do caso, Arendt (1993, p. 145) afirma sobre Eichmann que “sua personalidade destacava-se unicamente por uma

---

<sup>4</sup> No original: “the equality attending the public realm is necessarily an equality of unequals who stand in need of being ‘equalized’ in certain respects and for specific purposes”. Tradução nossa.

extraordinária superficialidade”. Tal ponderação nos parece crucial sobretudo se considerarmos o debate que procuramos desenvolver, pois ao salientar que Eichmann era extremamente superficial, Arendt nos permite vislumbrar o quão problemático é quando forçamos uma completa fissura entre a superfície e a profundidade. O ponto em questão, é que Eichmann é uma figura que representa a superficialidade do agente também em razão de sua incapacidade de pensar o que estava fazendo e de lembrar as próprias experiências. Dissemos, anteriormente, que superfície e profundidade são dimensões distintas e com traços específicos, porém não há um abismo que as separe completamente, ou melhor, não é politicamente recomendável que tal cisão exista. Nesta chave de leitura entendemos que deveríamos, na verdade, tanto atuar e aparecer quanto tocar as profundezas do mundo por meio da memória, do exercício de pensar e da compreensão, conciliando assim o engajamento político em agir e também em pensar.

Para Arendt, a dimensão de superfície concerne à presença pública, isto é, à manifestação de homens e mulheres no domínio público. Reiteramos, uma vez mais, que essa presença pública é engendrada pelas ações e palavras humanas, as quais inserem homens e mulheres em uma teia de relações estabelecida por aqueles que habitam juntos e compartilham um mundo comum. Aqui vemos assinalada a relevância do discurso político e, nesse sentido, podemos vislumbrar como a linguagem se configura como um elemento indispensável no estabelecimento das relações públicas. Arendt observa, entretanto, que homens e mulheres vivem politicamente juntos não apenas quando estabelecem objetivamente essas relações públicas, mas quando compartilham a profundidade de um mundo que existia antes de seu nascimento e que continuará a existir após a sua morte. Assim, se chegamos à dimensão de superfície mediante nossos feitos [*deeds*] e palavras, é por meio do pensamento que conseguimos alcançar a profundidade e/ou as raízes que sustentam o mundo humano comum.

Além disso, homens e mulheres deitam raízes no mundo também por meio da linguagem e, dessa forma, se sentindo em casa no mundo preferem a existência mundana do que “viver a existência sem mundo das tribos nômades” (Parekh, 1981, p. 105)<sup>5</sup>. E, segundo a concepção arendtiana, são essas raízes criadas, articuladas e preservadas pelos seres humanos que sustentam o mundo e, portanto, a vida política.

Em termos arendtianos, a linguagem não remete apenas à dimensão de superfície da experiência humana, pois estando estreitamente vinculada à memória, ela nos permite reter o que está ausente de nosso campo de experiência, lembrar o que desapareceu e, dessa forma, recuperar a profundidade do mundo. A linguagem, cujas palavras revelam algo, diz também o que não pode ser visto — isto é, aquilo que carece de manifestação fenomênica e visível — ou o que já não pode mais ser visto porque determinada realidade ou fenômeno, engendrada pelo encontro comum de muitos, desapareceu. Com efeito, o *sobre* do qual se fala não diz respeito somente à realidade do mundo das aparências, uma vez que é possível falar com os outros sobre fenômenos, eventos e acontecimentos políticos do passado e articular o sentido das experiências (presentes ou passadas). É digno de nota que a própria dimensão de profundidade é preservada por meio da linguagem e da memória, ao passo que o esquecimento e a “falta de memória” (Schio, 2012, p. 48) indicam a perda desta importante dimensão da existência humana. Tomando como referencial o pensamento político arendtiano e partir do que expomos até aqui, nos parece plausível acrescentar que passado é ainda outra palavra para denominar essa dimensão de profundidade do mundo, uma vez que nos vinculando ao passado tocamos a “profundidade histórica da existência humana” (Carvalho, 2017, p. 114).

---

<sup>5</sup> No original: “to live the worldless existence of the nomadic tribes”. Tradução nossa.

Em Arendt, um ponto de afinidade entre a dimensão de superfície e de profundidade do mundo se expressa na noção de grandeza<sup>6</sup> humana [*greatness*]. Essa afirmação se explica, uma vez entendermos que a grandeza humana é uma realização dos homens de ação que mediante seus atos e palavras se movem no terreno da superfície. Além do que, só podemos compreender o que de fato é a grandeza humana se buscarmos seus lastros na memória coletiva e, para tanto, é preciso aprofundarmos na dimensão de “profundidade do mundo” (Arendt, 2016, p. 24). O ponto em questão é que homens e mulheres precisam se sentir pertencentes ao mundo para poderem realizar a grandeza humana, que não se resume à grandeza pessoal de quem [*who*] se distingue dos outros por seus feitos e palavras. Ao contrário, a grandeza humana diz respeito àquilo que homens e mulheres empreendem e, de fato, realizam quando vivem juntos [*living-together*] em mundo por eles fundado. A grandeza humana não anula, entretanto, a existência individual, pois que até mesmo nossa identidade (quem nós somos) é dependente dos outros em uma dinâmica de reconhecimento mútuo. Mas, para Arendt, a grandeza dos mortais é referente aos grandes feitos e palavras humanas e não a uma grandeza pessoal que confere fama imortal a um nome específico e glória a uma personalidade desvinculando-a da vida entre pares. O que Arendt parece insinuar é que não basta estar na presença dos outros, diante dos quais cada indivíduo aparece, mas é preciso entender que a pluralidade humana não é somente a condição de possibilidade, mas a *conditio sine qua non* da grandeza humana. Grandeza essa que não refere a nenhum objeto feito pelo homem [*man made*], grandeza também que não é

---

<sup>6</sup> Arendt (2006, p. 469) destaca que os gregos entendiam a natureza política da grandeza humana, o que se expressa, por exemplo, na relação entre política e poesia, concebida como “memória eterna”. A pensadora política enfatiza que por meio da poesia, os gregos conferiam imortalidade terrena aos grandes e admiráveis feitos [*deeds*] humanos, de tal maneira que a apesar da futilidade da ação, sua grandeza era resguardada do esquecimento e legada à posteridade. O poeta grego, conforme ressalta Arendt, retrata o aspecto da pluralidade dos homens que remete à grandeza humana e a potencial imortalidade terrena face aos homens mortais.

produto de nenhuma atividade humana, mas é engendrada pela ação e o discurso em um empreendimento efêmero e transitório.

Discorrendo acerca da grandeza humana e entendendo que ela brilha na superfície do mundo nos parece insuficiente, no entanto, afirmar sobre Arendt que “a direção do seu olhar é para a superfície” (Pereira, 2017, p. 113), visto que, a pensadora política demonstra seu interesse quanto à profundidade do mundo. No tocante ao pensamento arendtiano, como já dissemos, sua atitude fenomenológica de valorização do terreno da superfície não implica a perda da dimensão de profundidade do mundo. Ao operar essa inflexão não estamos negando a relevância conferida pelo pensamento arendtiano às aparências, mas queremos enfatizar que esse interesse se desdobra em uma preocupação em tocar as “raízes” do mundo, pois a profundidade é nosso “solo último e seguro” (Arendt, 2008, p. 280). Dessa maneira, o duplo movimento de nossas análises se explica, visto que, a própria grandeza e o sentido das ações humanas têm a ver tanto com a dimensão de superfície quanto com a dimensão de profundidade da existência humana. Nesse caso, a profundidade concerne às possíveis origens do convívio humano, as quais nos voltamos mediante o exercício do pensar e quando buscamos compreender o significado dos feitos e sofrimento humanos. Há, contudo, que destacarmos que uma das dificuldades de acessar a dimensão de profundidade do mundo e, por conseguinte, da existência humana, está relacionada ao fato de que ela geralmente está inarticulada. Há fragmentos constitutivos dessa profundidade, mas além de encontrar seus rastros, é preciso empreender um esforço complexo de articulação. Não se trata, todavia, de “coletar” essas experiências e transformá-las em uma unidade linear, o que significaria apagar as suas especificidades e, dessa forma, retirar das experiências aquilo que elas têm de mais próprio. Destarte, depreendemos que esse esforço de articulação só se mostra significativo quando assumimos um caminho de pensamento que realmente segue na esteira dos caminhos sinalizados pelas reflexões

arendtianas. O que significa iluminar a concepção grega do passado como dimensão da grandeza, preservar as instituições que resguardam a memória coletiva e, não menos importante, “descer” à profundidade e aos seus tesouros esquecidos. Em síntese, acreditamos que esses três eixos conduzem a via de acesso que contempla, de forma razoável, uma abordagem das dimensões de superfície e de profundidade, reforçando assim a importância de um novo exercício de pensamento [*exercise in thinking*].

Outro ponto significativo e que merece destaque diz respeito ao fato de que, para Arendt, a experiência política não apenas aparece na superfície do mundo, mas ela também remete a uma profundidade que não pode ser explicada sem referência ao passado. A experiência política fundamental é a da pluralidade humana, à qual se manifesta nas opiniões e quando homens e mulheres se movem em um espaço criado para além das necessidades naturais. Para explicitar os contornos que a noção de superfície adquire no pensamento político arendtiano, cabe salientar que é justamente na superfície do mundo que os eventos aparecem e podemos nos deparar com o desenrolar de um acontecimento. Em Arendt, evento e acontecimento são termos entrelaçados a um novo começo. O acontecimento é aquilo que irrompe de forma inesperada e assinala o poder que os humanos têm de começar algo novo. Dessa maneira, o acontecimento quebra definitivamente com a ideia de que o tempo é contínuo, linear e se desdobra em razão da causalidade. Quanto à noção de profundidade, um aspecto que merece destaque diz respeito ao fato de que é nessa dimensão que o mundo, humano e comum, tem o suporte no qual se sustenta. Diante disso, entendemos que profundidade e raízes são palavras políticas cujo significado é correlacionado, uma vez ambas indicarem que ao mesmo tempo em que se constitui de aparências, é possível ainda encontrar no mundo algo em que se ancorar. Arendt nos permite interpretar essa profundidade como um elemento do mundo que não concerne a nenhum padrão ou regra

cujos aspectos normativos poderiam servir como guias de referência para as gerações futuras. Com efeito, aqui ancorar não significa se manter fixo e imóvel, mas estar consciente de que a despeito do movimento engendrado pelos feitos e as palavras humanas, há um elemento de sustentação — e não um fundamento — que podemos reencontrar e então redescobrir o gosto pela política.

Vimos que, em Arendt, a noção de superfície se refere ao espaço de visibilidade comum no qual a unicidade de cada ser humano aparece, é afirmada e se torna reconhecível mediante a presença dos outros. Todavia, para não incorrer no risco de acentuar o aspecto de distinção referente a esse espaço de visibilidade, queremos ressaltar que toda visibilidade e aparência são de natureza pública e há, portanto, um reconhecimento mútuo. Quando aparecemos no mundo somos um: nas palavras de Arendt (1993, p. 164), “apareço como sendo um só”, como um ser humano único que é reconhecido pelos outros. Consideramos pertinente reforçar, porém, que a superfície não apenas nos coloca diante dos outros, mas nos coloca na companhia dos pares, de iguais. Assim, é na superfície do mundo que nossa unicidade se revela e é também nesta dimensão que nos colocamos objetivamente na companhia dos outros e podemos, de fato, observar a pluralidade enquanto manifestação fenomênica. A companhia dos outros não elimina, contudo, a importância de fazer companhia a si mesmo mediante o estar só [*solitude*] e o diálogo silencioso consigo mesmo próprio do pensar. Mas, aqui, queremos nos deter precisamente sobre o fato de que a superfície do mundo nos permite ser com os outros quando, na companhia de muitos, começamos a agir e falar sobre aquilo que nos diz respeito coletivamente. Além do que, na superfície do mundo e no viver junto com os outros temos a confirmação da realidade, que concerne a uma experiência comum. A companhia humana, nesse caso, indica o estabelecimento de uma relação, ou melhor, de um modo de viver juntos especificamente político e, para Arendt (2015, p. 140), aparecer no mundo

das aparências e estar na companhia dos outros são condições para a política.

Depreendemos que a superfície do mundo reivindica nosso olhar e nossa atenção para o que se passa, pois, o espaço público não permanece intacto, mas é sempre perpassado por acontecimentos desencadeados pelos próprios seres humanos. Percebe-se, portanto, que o mundo não é transformado somente pela capacidade humana de produzir e fabricar, que acrescenta e substitui os objetos de uso, tal como a mesa<sup>7</sup> cuja propriedade objetiva pode, ao mesmo tempo, nos reunir e nos separar. Mediante nossas capacidades propriamente políticas, isto é, a ação e o discurso, a estrutura do mundo está sempre sendo alterada, uma vez que existe uma realidade mundana que é criada e atualizada. É notório então que a dimensão de superfície do mundo está relacionada à nossa percepção direta, visto que nossos cinco sentidos nos dizem sobre a realidade objetiva e diante disso, vemos sinalizada a importância de observar o que, de fato, nos direciona para a dimensão de profundidade. Embora esteja ausente e afastada de nossa experiência viva, a profundidade do mundo nos inquieta e quanto mais envolvidos com a realidade nos encontramos, mais presente se torna essa inquietação. Conforme realça Arendt (2006, p. 239), é por meio do pensamento, “que é sempre um relâmpago”, que lidamos com a profundidade do mundo. Quando se trata de compreender, acessar a dimensão de profundidade e seguir seu lastro se mostra imprescindível, pois que, para *pensar sobre* é preciso não apenas admitir não saber<sup>8</sup>, mas estar disposto a ir mais fundo tomado apenas pelo desejo de refletir e examinar criticamente. Assim, soa razoável afirmar que, no bojo das reflexões arendtianas, atuar e pensar correspondem, respectivamente, às duas dimensões constitutivas do mundo, sendo elas, a superfície e a profundidade.

---

<sup>7</sup> Sobre isso, ver mais na obra *Entre o passado e o futuro* (2014, p. 123).

<sup>8</sup> Afirmção com referência à anotação feita por Arendt em setembro de 1952 (Arendt, 2006, p. 250-251).



## Referências

- ARENDDT, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Trad. Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- ARENDDT, Hannah. *The Human Condition*. Introduction by Margaret Canovan. 2. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- ARENDDT, Hannah. *Diário filosófico 1950-1973*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2006.
- ARENDDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARENDDT, Hannah. *Crises da República*. Trad. José Volkmann. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- ARENDDT, Hannah. *A promessa da política*. Trad. Pedro Jorgensen Jr. 6. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2016.
- ARENDDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. César Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- CARVALHO, José Sérgio Fonseca de. *Educação, uma herança sem testamento: diálogos com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva, FAPESP, 2017.
- HILL, Melvyn A. *Hannah Arendt: the recovery of the public world*. New York: St. Martin's Press, 1979.
- MONTI, Gil Moraes. *Nas fronteiras da filosofia: por uma filosofia da experiência política em Hannah Arendt*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, 2022.
- PAREKH, Bhikhu. *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. New York: The Macmillan Press, 1981.
- PASSOS, Fábio A. *O conceito de mundo em Hannah Arendt: para uma nova filosofia política*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014.

PEREIRA, Geraldo Adriano Emery. *O problema da verdade na obra de Hannah Arendt*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2017.

ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt: história e liberdade: da ação à reflexão*. 2. ed. Porto Alegre: Clarinete, 2012.

TASSIN, Étienne. *Le trésor perdu: Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*. Paris: Klincksieck, 2017.

# O uso do comum: notas comparativas a partir de Giorgio Agamben, Pierre Dardot e Christian Laval

*Benjamim Brum Neto*<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.75.03>

## 1 Especificação da proposta

Propor com antecedência o título de uma comunicação que será feita dentro de alguns meses é sempre algo difícil. Em razão disso, muitas vezes arriscamos um título para nossa fala com termos mais gerais, de modo que eles possam contemplar de alguma forma aquilo que estamos estudando, para que no dia da conferência possamos adequar a proposta inicial àquilo que mais faz sentido de acordo com o andar da pesquisa. O perigo é sempre de decepcionar o ouvinte, que veio achando que ouviria algo, e no final das contas se depara com outra coisa. Mas de fato, o que farei hoje aqui será falar de propriedade e de comum. Falarei menos de democracia, mas deixarei algumas indicações de como ela está sendo pensada de plano de fundo. Sobre ela, sobre a democracia, na verdade, a pergunta seria sobre o tipo de democracia que se torna viável ao ressituar a questão do comum no centro do debate político contemporâneo. A questão do comum é indissociável da questão da democracia, pois é precisamente o processo de desdemocratização

---

<sup>1</sup> Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: [benjamim.brum@gmail.com](mailto:benjamim.brum@gmail.com). Este artigo contou com o financiamento da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, no âmbito do Programa Pós-Doutorado Nota 10 – 2021, da FAPERJ. Nº DO PROCESSO E26/204.406/2021. Nº DE MATRÍCULA 2021.01576.3.

neoliberal aquilo que fomentará a necessidade da fundação de uma racionalidade do comum, isto é, uma racionalidade não pautada nos princípios sociais e subjetivos da concorrência e da empresa. Mas, como disse, a ênfase estará nas questões envolvendo o tema da propriedade e do comum. De todo modo, a fim tornar mais específico o que eu pretendo fazer hoje, gostaria de sugerir um título alternativo para minha fala. Ele seria algo como “O uso do comum: notas comparativas a partir de Giorgio Agamben, Pierre Dardot e Christian Laval”. O que eu pretendo, como agora fica mais claro com esse novo título sugerido, é partir desse conceito com o qual venho trabalhando, que é o conceito de uso, e mostrar de que modo Agamben, de um lado, e Christian Laval junto de Pierre Dardot, de outro, elaboram suas respectivas filosofias do uso, que estão quase nas antípodas uma da outra. Minha hipótese é que a partir do conceito de uso é possível enxergar uma oposição simétrica, especular mesmo, repleta de questões a serem analisadas. Ao fazer isso, o que eu espero é conseguir dar um passo em direção ao mapeamento das diferentes formas segundo as quais o conceito de uso tem aparecido como conceito técnico-chave em teóricos contemporâneos para pensar a ética, a política e o direito. Como pretendo demonstrar por meio desse estudo comparativo, é a relação com o direito aquilo que ditará a grande diferença nas abordagens do uso. De um lado, toda a proposta de Agamben sobre o uso pretende pensar um uso para além do direito, de um para além da lei, de uma vida fora dos certamos jurídicos. Para usar a expressão paulina, de uma vida sem lei. O uso em Agamben serve para ele pensar uma vida aquém dos direitos, fora do direito, um modo de vida que ele explora exemplarmente a partir da experiência franciscana. Agamben se aproxima do conceito de uso para pensar aquilo que ele chama de livre uso do comum. Isso significa que o uso para Agamben não institui o comum, mas, pelo contrário, destitui as operações de sacralização, isto é, de separação do comum. No caso de Dardot e Laval acontece precisamente o contrário. O uso é pensado como o conceito

primeiro instituidor do comum. Em ambos os casos, o uso é privilegiado como anticonceito em relação à propriedade, favorecendo a lógica do comum. A diferença é que isso implica, no caso de Agamben, uma vida não capturada pelo direito, enquanto que no caso de Dardot e Laval o uso é pensado como um direito de uso, também em oposição ao direito de propriedade. A minha aposta é que a distância do pensamento de Agamben em relação ao de Dardot e Laval talvez possa ser elaborada a partir da seguinte construção: se para Agamben o uso não é um fazer ou um agir, mas a categoria *política* fundamental, para Dardot e Laval o uso é um agir, uma práxis, um agir comum pensado como uma categoria político-*jurídica* fundamental. Veremos com mais detalhes essas distinções ao longo da exposição. Por enquanto, o que gostaria de deixar suspensa — se é que serei capaz de resolver isso em algum momento — é a compatibilidade dessas duas abordagens do uso.

## 2 Caminho até o tema

Como já disse, falarei mais de comum e de propriedade e menos de democracia hoje. Mas antes de adentrar esses temas do comum e da propriedade e mostrar sua articulação com o tema do uso, gostaria de explicar como cheguei até ele.

O objetivo do atual projeto de pesquisa que desenvolvo no PPGLM na UFRJ é pensar o que estou chamando, já desde a minha tese de Doutorado, de filosofia do uso. Eu cheguei a esse tema por meio das minhas leituras sobre a obra de Giorgio Agamben. Na minha tese, defendida no departamento de filosofia da UFPR em 2021 sob orientação do prof. André Duarte, procurei mostrar de que modo Agamben faz uma recepção e uma interpretação da questão da técnica, notadamente a partir de suas considerações no primeiro capítulo do último volume do projeto *Homo sacer* intitulado *Uso dos corpos*. O que eu tentei mostrar na tese é que a questão da técnica em Agamben ultrapassa os limites de

uma mera recepção de teorias prévias sobre ela, havendo em seus textos uma profunda reflexão não apenas acerca da técnica, mas das técnicas e das tecnicizações. Como se sabe, ao menos de forma mais clara desde seu texto *O que é o dispositivo?*, Agamben conjuga a temática heideggeriana da técnica (da *Gestell*) à temática foucaultiana do governo dos homens por meio de uma aproximação do conceito de técnica ao conceito de dispositivo. Esse movimento é feito mais claramente no que podemos chamar de um segundo ciclo aberto por Agamben ao longo do projeto *Homo sacer*. O primeiro desses ciclos corresponde ao ciclo da máquina jurídico-política. Ela é aquela mais famosa dos trabalhos do Agamben, que tratam do poder soberano e do estado de exceção. No segundo ciclo, já não é tanto o estado de exceção que está em questão. No lugar da máquina jurídico-política, o que vem ao centro da investigação é o que Agamben chama de máquina governamental, composta pelos polos da soberania e do governo. Mas o que vai nos interessar mais de perto hoje aqui é o que podemos chamar de um terceiro ciclo no interior de *Homo sacer*, que é o ciclo das propostas agambenianas. É nele que encontramos o aprofundamento da questão do uso. Mas, como disse, a articulação entre a questão heideggeriana da técnica e os dispositivos de governo dos homens é desenvolvida com muito mais fôlego em *O reino e a glória*, no segundo ciclo. No entanto, enquanto a abordagem do governo dos homens em Foucault, que ele chama de governamentalidade, é muito mais “escorregadia”, na medida em que despende muita energia para se desvincular da noção jurídica de poder e atuar num certo registro incólume pela história das ideias e dos conceitos, no caso de Agamben o governo dos homens é pensado justamente nesse âmbito da história dos conceitos ou, melhor dizendo, das assinaturas dos conceitos. O que quero dizer com isso é que a discussão com a teoria, a filosofia e a história do direito e da teologia tem em Agamben um lugar de destaque muito diferente daquele em Foucault. Foucault não se interessa pelos conceitos jurídicos ou pelos teóricos do direito eles mesmos. Ele se interessa antes

pelas práticas. Podemos lembrar das práticas de punição, da prática do encarceramento, do panóptico, da confissão, e assim por diante. Não que essas práticas não envolvam conceitos e ideias. Mas a abordagem foucaultiana evita a todo custo o posto de uma teoria sobre essas práticas. Foucault prefere a posição do genealogista. Já Agamben, não sem reivindicar para si também os títulos de arqueólogo e de genealogista, o que ele faz é se apropriar dos ganhos da analítica das práticas feita por Foucault, restituindo-as ao âmbito que ele considera propriamente filosófico, o que em muitos casos significa dizer para o âmbito ontológico. Nesse sentido, graças à importância da literatura jurídica na obra de Agamben, formulei — ainda estou falando da minha tese — a hipótese de que é possível encontrar em Agamben uma arqueologia da técnica jurídica. Esse conceito de técnica jurídica, em latim *ars iuris*, eu tomei de empréstimo de um historiador do direito romano chamado Yan Thomas, cuja abordagem sobre o direito, como veremos, servirá de critério fundamental para levar a cabo o contraste proposto no que toca as abordagens do uso. Mas esse empréstimo do conceito de *ars iuris* não foi arbitrário. Muito pelo contrário. Ele foi extremamente motivado. Agamben e Thomas estiveram juntos em ocasiões decisivas, sobretudo em seminários na França e na Itália. Além disso, as referências à obra de Thomas em Agamben são múltiplas, dispersas e crescentes. Em muitos casos ela é explícita, apesar de eu já ter encontrado referências não devidamente citadas também por Agamben a textos específicos de Thomas. Faz algum tempo que venho lendo e traduzindo os trabalhos desse jurista. Como tentarei mostrar mais adiante, os textos de Thomas constituem a base teórica para muito do que se tem pensado atualmente sobre diversas questões, mas dentre elas eu destacaria sobretudo a questão da propriedade e do comum. Poucos foram capazes de explicitar, com tanta clareza e precisão de detalhes, o modo como os romanos pensavam a instituição da propriedade. Mas, como estava dizendo, a

minha questão na tese era pensar a questão da técnica em Agamben, e nisso me deparei com essa hipótese de uma técnica jurídica.

Uma questão que na época da redação da tese não estava tão claro para mim, apesar de eu tê-la vislumbrado de alguma forma, é que Agamben insiste em pensar não apenas a política, mas seus conceitos, de modo geral, em termos ôntico-ontológicos. O problema é que Yan Thomas é um grande adversário da ontologia. “Como conciliar, então, na obra de Agamben, Heidegger e Thomas, para pensar algo como uma técnica jurídica?”, eu me perguntava. Como conciliar ontologia e casuística? Não sei se sou capaz de responder plenamente o como. Mas é isso que Agamben faz. Porém esse movimento em Agamben não é algo inusitado em seu trabalho. A mesma questão se coloca quando pensamos a questão da biopolítica, por exemplo. A diferença é que em vez de casuística do direito o que está em questão na biopolítica seria a governamentalidade. E assim como para Thomas, a via da ontologia é vedada por Foucault. Mas Agamben insiste em ser infiel a seus mentores e extrapola intencionalmente seus limites hermenêuticos para fazer sua própria filosofia. O contraste ficará evidente ao abordarmos a obra de Dardot e Laval. No caso desses, seguindo as lições tanto de Foucault quanto de Thomas, as vias da ontologia para pensar a política estão fechadas. No máximo, como eles dizem, a única ontologia possível é aquela que Foucault denominou de “ontologia do presente”, de modo que para Dardot e Laval o que na falta de um termo melhor poderíamos chamar de “realismo político” nunca deve ser perdido de vista. Modelase, desse modo, a tensão fundamental estruturante das disputas pelo uso: de um lado a ontologia, de outro o realismo. Não que a ontologia de Agamben não seja uma ontologia materialista. Muito pelo contrário. O que pretendo, recorrendo ao termo “realismo”, é tão somente demarcar a posição de Dardot e Laval como contrária à de Agamben.

Para resumir e retomar então o contraste que pretendo fazer: (i) em ambas as propostas, de Agamben e de Dardot e Laval, temos projetos



arqueológicos; (ii) para as duas leituras, a *Política* de Aristóteles é fundamental; (iii) ambas se voltam para o pensamento jurídico romano como um ponto importante de inflexão; (iv) em ambos os casos temos Yan Thomas como um interlocutor estratégico; (v) nos dois casos o uso é aquilo que permite lançar as bases de uma crítica da propriedade; (vi) as duas vias se apoiam sobre o conceito de uso para pensar o comum. Todavia, apesar de todos esses pontos de convergência, e aí entra nosso espanto, disso não se segue a mesma proposta. Pelo contrário. Como mostrarei, a infidelidade de Agamben e a fidelidade de Dardot e Laval à obra de Thomas é decisiva nessa comparação. A questão de fundo desse contraste é da relação entre ontologia e política, ou ainda, sobre a possibilidade mesma de algo como uma ontologia política.

### 3 O uso contra a propriedade em Agamben

Voltando à questão do uso. O que isso tem a ver com a técnica? Qual a relação do uso com a técnica jurídica?

Como disse, a hipótese que eu formulei na minha tese é que Agamben recorre à noção de uso para pensar uma neutralização da técnica. Se a técnica, como disse há pouco, em Agamben, graças a uma interpretação aproximativa entre a *Gestell* de Heidegger e o *dispositif* de Foucault, tem a ver com o governo dos homens, Agamben recorre ao conceito de uso para pensar um homem Ingovernável, isto é, um homem não econômico. Mas essa questão do governo me leva para um lado que não é o que eu gostaria de explorar aqui. Ela remete a uma discussão com Foucault a respeito da questão do pastorado cristão e da noção de subjetividade aí envolvida. E, além disso, ela pode também nos levar a discutir o modo como Agamben recepciona o tema da vida fática de Heidegger em oposição ao conceito de vida messiânica em Paulo. Eu gostaria, hoje, de me limitar à discussão da técnica jurídica, pois é a partir dela que poderemos adentrar a questão da propriedade e do comum. Isso

significa que eu não pretendo pensar aqui hoje o uso em sua relação com a técnica em geral, mas antes, de pensar o uso na relação com o direito e a política.

A melhor forma de tornar mais concreta a questão do uso é justamente relacionando ele à questão da propriedade. Desde suas primeiras formulações em Agamben, o uso é pensado como uma antítese à noção de propriedade. No livro dedicado a uma interpretação das epístolas paulinas, intitulado *O tempo que resta*, publicado no ano de 2000, Agamben enfatiza que Paulo de Tarso se refere ao conceito de uso, em grego *chresis*, em oposição ao conceito romano de propriedade. O trecho sobre o qual se apoia a interpretação de Agamben vem da *Primeira carta aos Coríntios*:

Portanto digo, irmãos, o tempo se abreviou; o que resta é que os que têm mulher sejam como não [*hos me*] a tivessem, os que choram, como não chorantes, os que se alegram, como não se alegrando, os que compram, como nada possuindo, e os que usam do mundo, como dele não abusando (Paulo, 1 Coríntios, 7, 21 *apud* Agamben, 2017, p. 78).

Para os fins que me interessam aqui hoje, é essa última parte da citação que é importante. Cito novamente: “os que usam do mundo, como dele não abusando”. Agamben identifica nessa passagem uma relação do tema da vida messiânica, expressa pelo sintagma “como não” ao conceito de uso. E mais precisamente, o que Agamben faz nesse último trecho é destacar uma diferença entre o uso e o abuso do mundo. E por que isso é tão relevante? Ora, porque ao opor uso e abuso, Paulo, na leitura de Agamben, desarticulava o fundamento do conceito romano de propriedade. Propriedade, para um romano, consiste no *ius utendi et abutendi*, isto é, no direito de usar e de abusar daquilo de que se tem propriedade, daquilo que se tem *dominium*. A oposição entre o uso e o abuso é feita por Paulo de modo tal que o uso deixa de integrar o conceito de propriedade, passando a integrar o léxico de sua deposição. O efeito disso é que o uso abandona a seara do *dominium* e passa para a o âmbito

da vida messiânica que se pretende para além dos contornos da vida juridicamente concebida.

Cito a seguir a conclusão de Agamben em relação ao escrito paulino:

Paulo [escreve Agamben] se serve de uma expressão singular, que deu muito trabalho aos intérpretes: *chresai*, “faça uso” [...] *Uso*: esta é a definição que Paulo dá da vida messiânica na forma do *como não*. Viver messiânicamente significa 'usar' a *klesis* e a *klesis* messiânica é, inversamente, alguma coisa que se pode apenas usar e não possuir [...] Paulo contrapõe o *usus* messiânico ao *dominium*: permanecer na chamada na forma do *como não* significa não fazer mais dela um objeto de propriedade, mas apenas de uso. [...] A vocação messiânica não é um direito, nem constitui uma identidade: é uma potência genérica da qual se usa sem nunca ser titular dela. Ser messiânico, viver no messias, significa a expropriação, na forma do *como não*, de toda propriedade jurídico-factícia (Agamben, 2000, p. 31).

Como já disse, não será possível aqui retomar esse tema da vida messiânica em Agamben por completo. O que eu quero destacar com esses dois trechos citados, um de Paulo e outro de Agamben, é que há na nossa tradição, desde a língua grega, uma forma de resistir à tendência inequívoca de pensar o mundo, os homens, a natureza e todas as demais coisas como apropriáveis, isto é, como coisas entregues aos homens para serem apropriadas. É contra esse dogma jurídico-teológico da *communio possessiones originaria*, que fez fortuna até a modernidade, por exemplo nas obras de Grotius e Kant, que Agamben escreve.

Já nessa publicação de 2000, Agamben adianta o tema do livro que dará início ao que chamei de terceiro ciclo de *Homo sacer*. Ainda em *O tempo que resta* Agamben escreve: “É sob o fundo dessa concepção paulina da vocação messiânica que a reivindicação franciscana do *usus* contra a propriedade adquirirá todo o seu sentido” (Agamben, 2000, p. 32). O que interessa a Agamben na experiência franciscana, que será o tema do livro *Altíssima pobreza*, publicado somente em 2011, é a forma

de vida subtraída à esfera do direito criada pelos padres franciscanos. Na esteira de autores como Bártolo de Sassoferrato, Agamben enxerga na experiência franciscana a tentativa de criação algo novo, de uma forma de vida diferente do que se instalou de modo geral no Ocidente. Agamben entende que a relação entre os padres franciscanos e os bens mundanos se estrutura na forma de um *usus pauper*. Ou seja, para Agamben a relação entre forma de vida pretendida pelos franciscanos não podia ser reconduzível à um direito de uso. Nesse sentido, Agamben se apoia em Olivi, que escreve “uso e direito de uso não são a mesma coisa: podemos na verdade usar algo também sem ter um direito sobre seu uso, assim como o escravo usa a coisa do patrão sem ser seu patrão ou usufrutuário” (Lambertini *apud* Agamben, 2000, p. 32).

Segundo Agamben, o franciscanismo constitui, por isso, uma experiência impensável para nós modernos, que cremos poder legislar sobre tudo sem qualquer limite. No centro da pretensão franciscana habita “o princípio que, do início ao fim, se mantém inalterado e inegociável para eles”, tanto de seu fundador quanto para a ordem, que é o da “*abdicatione omnis iuris*, isto é, a possibilidade de existência humana fora do direito” (Agamben, 2014, p. 116). Abrindo mão do direito de propriedade e do direito de uso (no sentido de licença de uso), o que os franciscanos queriam era conservar para si tão somente o que eles chamavam de simples uso de fato (*usu simplicem facti*). É um pouco essa forma de vida que eles estavam inaugurando ao propor uma vida de pobreza: uma renúncia a todo direito, mas sobretudo ao direito de propriedade. Por meio da tematização do uso face à propriedade, Agamben nos revela a existência de um *telos* do Ocidente que ultrapassa a racionalidade do individualismo possessivo denunciada por McPherson. No Ocidente, mas talvez não apenas nele, todo uso e todo usuário tendem a se tornar apropriadores e apropriáveis. Pensar o franciscanismo, portanto, torna visível a tendência de um devir propriedade do uso.

#### 4 Contornos de uma crítica

Dito isso, talvez fique mais claro os contornos de uma crítica agambeniana à proposta de Dardot e Laval. Isso porque o veredicto de Agamben sobre o uso franciscano é que, apesar do esforço para separar o uso do direito de uso, as discussões franciscanas restaram essencialmente ancoradas em raciocínios jurídicos. Na avaliação de Agamben, minuciosamente elaborada em *Altíssima pobreza*, a estratégia franciscana de oposição ao direito de propriedade tendo recurso à linguagem e a estratégias eminentemente jurídicas é o que teria destinado a estratégia franciscana de saída ao fracasso, apesar de terem sido, no ocidente, o experimento mais radical posto em prática de uma vida não proprietária. Numa só palavra, para Agamben, o problema é que os franciscanos fundam o uso numa abdicação do direito, o que para ele significa fundar o uso como um não direito no direito. Ora, no livro “*Comum. Ensaio sobre a revolução no século XXI*”, Dardot e Laval emulam um tipo de raciocínio semelhante ao dos franciscanos, apesar de menos radical, na medida em que pretendem pensar o direito contra o direito, o que na avaliação de Agamben estaria, como acabei de dizer, fadado de saída ao fracasso.

Prova disso é que logo no início da parte dois de *Comum...*, Dardot e Laval deixam clara a ambição jurídica de sua investigação sobre o comum. Eles escrevem:

Se o comum não está dado no ser do social nem inscrito nele como 'tendência' que bastaria incentivar, é porque o comum é primeiro e acima de tudo uma questão de direito, ou seja, de determinação do que *deve* ser. O desafio é afirmar um direito novo, rejeitando as pretensões de um direito antigo. Nesse sentido, é *direito contra direito* (Dardot; Laval, 2017, p. 244).

Assim, o que eu pretendo fazer, mesmo que muito brevemente, é lançar mão dessa crítica de Agamben sobre a noção de uso enquanto

*estratégia* de enfrentamento dos franciscanos em relação à cúria, para iluminar os limites internos da estratégia neomarxista de Dardot e Laval, mostrando que elas incorrem em limitações semelhantes às dos franciscanos.

## 5 Prejuízos e delimitações

O objetivo de *Comum...* não é nada modesto: Dardot e Laval pretendem lançar as bases teóricas para fundar o princípio político do comum. Há diversas entradas possíveis na questão, mas o que me interessa mais de perto hoje é o diálogo de Dardot e Laval com o direito romano a partir de seus ares renovados pelos estudos de Yan Thomas. Acredito que seja a partir dessa mediação que poderei pensar, medir, avaliar e problematizar duas propostas de compreensão sobre o uso, a de Agamben e a de Dardot e Laval.

No âmbito da “Arqueologia do comum” no início de *Comum...*, Dardot e Laval nos revelam um posicionamento ou uma intuição do trabalho deles que não deve ser menosprezada, sobretudo para os fins que pretendo explorar aqui hoje. Eles nos dizem que pretendem elaborar uma concepção de comum cuja raiz se encontraria em Aristóteles. O comum de Dardot e Laval mostra, assim, desde o início, uma simpatia, uma tendência, ao pensamento grego, isto é, ao comum no sentido grego. O que é surpreendente, contudo, é que Dardot e Laval não confessam já de saída, como o fazem como em relação a Aristóteles, que seu conceito de comum também deve muito à tradição jurídica romana, não a seu conceito de comum propriamente dito, que eles recusam como estratégia eficaz, mas ao conceito de público. O meu trabalho nesse momento consiste, então, numa tentativa de reconstruir as pontes entre a concepção de “comum” em Dardot e Laval e sua fonte jurídica romana presente na ideia de “público”.

Logo após anunciar sua dívida com Aristóteles, Dardot e Laval anunciam a concepção de comum contra a qual eles escrevem. Nesse momento, muito mais do que uma cara ou uma autoria, o importante é deixar claro ao leitor que a concepção de comum contra o qual eles escrevem é a que eles caracterizam de sincrética, por sintetizar três prejuízos que recaem sobre a compreensão do comum: um prejuízo teológico, um prejuízo filosófico e um prejuízo jurídico. Essa concepção sincrética do comum é formulada nos seguintes termos: “a política implantada deveria visar ao 'bem comum' pela produção de 'bens comuns' que constituiriam um 'patrimônio comum da humanidade’” (Dardot; Laval, 2017, p. 27). Não será possível analisar cada um desses prejuízos aqui. Tendo em vista meu objetivo de retomar a importância do direito romano e a mediação de Yan Thomas na invenção do conceito de comum de Dardot e Laval, me deterei sobre o prejuízo jurídico. Separo, a seguir, três aspectos importantes da argumentação de Dardot e Laval. Primeiro, a crítica da estratégia de resgate da *res communes*. Segundo, a ideia de instituição, de construção institucional, a qual chegamos pela análise do conceito de indisponibilidade por ato público. Por fim, a relação entre ontologia e direito ou entre ontologia e política.

## **6 *Res communes*: uma estratégia contemporânea a ser recusada**

Por uma questão de espaço, terei que ser sintético. O que quero frisar com a questão das *res communes* e das *res nullius* é a fidelidade de Dardot e Laval às intuições de Yan Thomas.

Vamos direto às definições: as *res communes*, isto é, as coisas comuns, são as coisas inapropriáveis. As *res nullius*, isto é, as coisas de ninguém, são coisas apropriáveis. As *res nullius* podem não integrar o patrimônio de alguém, na medida em que talvez ainda não tenham sido apreendidas ou capturadas. Mas as *res nullius* são sempre apropriáveis. A questão é que elas ainda apenas não tiveram um primeiro ocupante. Já as

*res communes* são sempre inapropriáveis. Ou seja, elas jamais poderão ter um titular juridicamente instituído, o que significa que elas jamais poderão integrar um patrimônio. As coisas comuns estão, por natureza, fora do comércio. As coisas de ninguém estão, por acaso, fora do comércio e do patrimônio.

Essa distinção, que remonta ao jurista Marciano, do século III, é fundamental. De um lado, temos as coisas ainda não apropriadas, porém apropriáveis, isto é, as coisas suscetíveis a uma eventual apropriação, que são as *res nullius*. De outro, coisas jamais apropriáveis, isto é, sempre inapropriáveis.

Mas o que entendiam os romanos por coisas comuns ou coisas inapropriáveis? Para os romanos, as coisas inapropriáveis, que são as coisas comuns, são coisas como o ar, a água corrente, o mar e as costas. E aqui tocamos outra distinção fundamental cujo esquecimento contribuiu fortemente para o encobrimento da noção romana originária de comum, que é aquela entre público e comum. As *res communes* não são redutíveis às *res publicae*. Não é porque algo é público que ele é comum. A confusão entre público e comum, que também pode ser constatada já no desenrolar do pensamento jurídico romano, se deve ao fato de que assim como as coisas comuns, também as coisas públicas são entendidas como indisponíveis e inapropriáveis. Para que essa confusão seja desfeita, devemos, então, ter claro em mente, que há duas formas de se compreender essa noção de inapropriável. No direito romano, existem coisas que são inapropriáveis *por natureza* e coisas que são inapropriáveis *por direito*. Dizer que algo é inapropriável por natureza significa dizer que esse algo resiste à juridificação, que resiste à sua integração ao direito. As coisas públicas, como rios, estradas, praças e teatros, são inapropriáveis por um ato de direito público, e não por natureza. Ou seja, elas são juridicamente instituídas como inapropriáveis. As coisas comuns, por outro lado, são refratárias ao jurídico. O comum romano é originariamente opaco ao direito, o que impede que ele seja uma



categoria plenamente jurídica. Apesar disso, a analogia entre essas duas coisas diferentes persiste: das coisas comuns se diz que “estão à disposição do uso comum de todos” (Dardot; Laval, 2017, p. 38) e das coisas públicas se diz que “se destinam ao uso comum de todos” (Dardot; Laval, 2017, p. 38).

Tendo em vista essa distinção que remete ao direito romano entre coisas inapropriáveis por natureza, que são as coisas comuns, e as coisas inapropriáveis por direito, que são as coisas públicas, fica mais acessível a crítica que Dardot e Laval, na esteira de Yan Thomas, fazem às estratégias contemporâneas de tentativa de ampliar o rol das coisas comuns romanas para torná-las permanentemente subtraídas à apropriação. Há um certo movimento contemporâneo que tenta atualizar a noção romana de comum, ampliando a lista de coisas inapropriáveis por natureza. Coisas como a “Lua, o espaço extra-atmosférico, o solo e o subsolo do alto-mar, o genoma da espécie humana, as paisagens, as ondas, as obras intelectuais em domínio público, algumas informações, a radiação solar, as espécies animais e vegetais” (Dardot; Laval, 2017, p. 40). Essa estratégia, apesar de bem intencionada, recai no problema que Dardot e Laval chamam de *reificação do comum*. Essa estratégia, que se entende como sendo um prolongamento do gênio romano, implica uma ilusão naturalista, como se a aposta na essência natural inapropriável de algumas coisas fosse de fato capaz de resistir aos avanços da técnica jurídica. Dardot e Laval recusam a estratégia do resgate de uma noção de inapropriabilidade natural das coisas. Eles dizem que “contra esse naturalismo, é preciso considerar que não existe uma norma natural de inapropriabilidade, que essa norma só pode ser uma norma de direito” (Dardot; Laval, 2017, p. 42).

Ao contrário deles, portanto, Dardot e Laval se entendem como os verdadeiros herdeiros do gênio romano. Pois em Roma, o jurídico é autorreferente. Para os juristas romanos, diferentemente do que vale para os filósofos romanos — essa é a leitura de Yan Thomas —, o direito não

se legítima na natureza. A natureza exterior é sempre juridicamente inacessível, de modo que a pretensão de fundar juridicamente a inapropriabilidade a partir da natureza das coisas, como quer a estratégia de reabilitação da noção de *res communes*, é simplesmente um contrassenso. Nesse sentido, escrevem Dardot e Laval (2017, p. 40):

São, portanto, poucas as lições que podemos tirar dessa categoria situada no limite do jurídico. Por isso, não devemos tentar ampliar a categoria de 'coisas comuns' herdada do direito romano. Ao contrário, seria conveniente abandoná-la e renunciar de vez à ideia de que existem coisas inapropriáveis por natureza para fundamentar verdadeira e inteiramente o inapropriável no direito.

Chegamos aqui onde queríamos. Quer dizer, à compreensão de que Dardot e Laval querem opor o direito ao direito, o direito contra o direito, o que, como anunciei, consiste precisamente no que Agamben critica nos franciscanos.

## **7 *Res nullius in bonis*: o público do uso e o público da propriedade**

O coração teórico do livro *Comum...* é o capítulo 6. Trata-se do capítulo em que Dardot e Laval revelam da forma mais transparente aquilo que aprenderam com Yan Thomas. Seguindo a orientação de Dardot e Laval, cabe-nos deixar de lado a questão da *res comune* e pensar que o comum deve integrar o próprio coração do direito novo, e não seu limite inapreensível representado pela *res communes*. É por isso que o que assume o protagonismo no argumento dos autores passa a ser a questão da instituição jurídica de um indisponível *no interior do próprio espaço público*. Esse âmbito instituído publicamente corresponde ao âmbito das *res nullius in bonis* (que é diferente de *res nullius*). Como vimos anteriormente, a proposta de Dardot e Laval é suspender a existência de um fora do direito e instituir publicamente o comum. Ou seja, o comum de Dardot e Laval tem um fundamento público.

Vejamos sinteticamente como isso funciona: no âmbito do direito romano, as coisas podem ser disponíveis ou indisponíveis. Como ensina Yan Thomas, o disponível consiste naquilo que é criado negativamente a partir de uma “criação de reserva”. Ou seja, o direito diz primeiro o que é indisponível para que, negativamente, surja o mundo do disponível, isto é, aquilo de que se pode ter comércio, que é o âmbito do direito privado.

Mas é preciso ir além dessa operação do direito de instituição do indisponível. Em Roma existiam quatro tipos de “coisas” indisponíveis, três pertencentes ao direito divino e uma ao direito humano: as coisas sagradas, as religiosas, as santas e as públicas. Dentre elas havia uma outra distinção: as coisas que são relativamente indisponíveis e as coisas absolutamente indisponíveis. Aqui chegamos a uma distinção fundamental para nossa investigação sobre a teoria do uso de Dardot e Laval; pois a distinção entre coisas relativamente indisponíveis e coisas absolutamente indisponíveis corresponde a distinção entre propriedade e uso. Trata-se, em última instância, de uma distinção entre indisponibilidade por pertencimento, de um lado, e uma indisponibilidade por uso público, de outro. A diferença é que a indisponibilidade relativa por pertencimento remete a uma titularidade (ou seja, é indisponível porque pertence ao patrimônio da cidade ou dos deuses), ao passo que a indisponibilidade absoluta se fundamenta numa destinação ou afetação ao uso público. Dardot e Laval sintetizam lapidarmente essa distinção:

O interesse despertado por essa distinção é que ela nos faz compreender que o direito romano não admitia apenas um conceito de 'público', mas dois diferentes: o 'público' do *uso público* e o 'público' da *propriedade pública*. De fato, o primeiro tipo de público era inapropriável pela cidade ou pelo Estado, enquanto o segundo fazia parte de seu patrimônio (Dardot; Laval, 2017, p. 279).

Dardot e Laval depuram, assim, a partir dessas distinções originárias romanas, a noção de *destinação ao uso público*, entendendo

chegar com ele o mais próximo possível do que eles entendem por instituição do comum (Dardot; Laval, 2017, p. 281). A operação jurídica de destinação impede que as coisas de uso público estejam à disposição tanto da apropriação privada quanto da apropriação pública, o que faz dele uma joia a ser cultivada. É essa destinação ao uso público que seria capaz de instituir o comum enquanto um público não estatal, um comum inapropriável, um comum “absolutamente *fora* do alcance da propriedade” (Dardot; Laval, 2017, p. 282). É também desse modo que eles buscam fundamentar um direito de uso em oposição a um direito de propriedade. Vemos aqui novamente em operação o que chamei de estratégia franciscana: a do direito contra o direito.

## 8 A pertinência da ontologia

Mas como fazer frente ao direito de propriedade se não recorrendo a um direito de outra natureza, como ao direito do uso? Agamben responde a isso propondo uma investigação de caráter ético, político, filosófico, messiânico e ontológico. Isso porque ele acha inócua a estratégia franciscana de opor direito a direito. Dardot e Laval, por outro lado, apostam irrestritamente na estratégia político-jurídica.

Aqui encontramos uma fidelidade quase irrestrita à intuição de Yan Thomas por parte de Dardot e Laval. Yan Thomas faz uma recusa peremptória e radical da ontologia.

Desse ponto de vista, um dos ensinamentos mais preciosos das considerações de Yan Thomas sobre o trabalho dos juristas romanos foi o de ter mostrado que a construção política e jurídica das coisas não deixava espaço algum para a ontologia. Ao contrário do que afirmaram os romanistas neotomistas, as coisas institucionalmente destinadas ao uso público não deviam essa destinação a uma suposta natureza objetiva e inerente — como se a natureza das coisas falasse por si mesma —, mas a

procedimentos instaurados pelos magistrados. Gostaríamos de estabelecer que, por depender tão só das práticas do uso coletivo, o comum exclui categoricamente qualquer *ontologia do comum*” (Dardot; Laval, 2017, p. 291).

Nesse sentido, é a partir do critério de fidelidade a essa recusa da ontologia de Yan Thomas que podemos medir e classificar diferentes abordagens, não apenas do uso, mas também o comum. De um lado, a abordagem político-institucional, representada por Dardot e Laval, e de outro, as abordagens ontológico-políticas, de Nancy, Negri e Hart, Esposito e Agamben. Ou seja, de um lado, anti-heideggerianos, de outro, os que pensam com, a partir de, ou mesmo contra, Heidegger, mas em diálogo com Heidegger.

## **9 Considerações finais**

As diferenças entre as abordagens de Agamben e Dardot e Laval são inúmeras. Como leitor mais próximo de Agamben, minha tendência é dizer, por exemplo, que Dardot e Laval não apresentam uma filosofia do uso à altura daquela de Agamben. Eles pensam o uso tendo o comum em vista. E mais do que isso, o agir comum em vista. Pode-se ainda dizer que Dardot e Laval reduzem o uso a um tipo de agir, a um agir coletivo, a um agir comum, a uma práxis coletiva, perdendo com isso de vista a própria razão de ser de um pensamento sobre o uso. Ou seja, o vão, o hiato, abismo que separa a teoria do uso de Agamben da de Dardot e Laval é clara: Agamben pretende pensar o uso como categoria política fundamental, o que para ele é plenamente compatível com as assinaturas ontológicas e messiânicas do seu conceito de uso. E que se frise: para Agamben, o uso não é um agir ou um fazer. O uso não é práxis nem poíesis. Cito Agamben (2017, p. 41) para deixar isso mais claro:

De Aristóteles em diante, a tradição da filosofia ocidental sempre apresentou como fundamento da política o conceito de ação. Inclusive em Hannah Arendt, a esfera pública coincide com a do agir, e a decadência da política é explicada com a progressiva substituição, no decurso da idade moderna, do agir pelo fazer, do ator político pelo *homo faber* e, depois, pelo *homo laborans*. Contudo, o termo *actio*, de que deriva a palavra ‘ação’ e que, com base nos estoicos, traduz o grego *praxis*, pertence originalmente à esfera jurídica e religiosa, não à política.

Então fica claro que para Agamben é preciso pensar o uso em si mesmo, sem reduzi-lo à práxis, pois isso torna ele cativo da tradição jurídica e religiosa. Apenas o uso pensado por ele mesmo é capaz de ser político.

Ademais, o uso agambeniano não é produzido nem produtor, muito menos de normas. Ele é, por excelência improdutivo, ou melhor, inoperoso. Dardot e Laval, por outro lado, não hesitam em apresentar seu conceito de uso como detentor de uma produtividade jurídica e normativa (Dardot; Laval, 2017, p. 289). Além disso, o uso em Agamben não é instituinte, como defendem Dardot e Laval por meio da noção aristotélica de “pôr em comum” (*koinónein*) e de instituição do comum (*koinón*). Em Agamben o uso habita o campo semântico da potência destituente. Por outro lado, a redução do uso ao agir comum feita por Dardot e Laval é bastante compreensível, na medida em que explicar o uso sem recorrer à ontologia parece difícil. Ao fim e ao cabo, o que separa em definitivo a teoria do uso de Agamben da de Dardot e Laval é que Agamben não enxerga política e ontologia como excludentes, de modo que se há em seus trabalhos uma grande influência de Yan Thomas, tão importante quanto para ele é pensar a ontologia. Por outro lado, Dardot e Laval aparecem como os legítimos herdeiros do historiador francês, recusando a ontologia em prol de uma concepção política e instituinte do uso, incompatível com qualquer ontologia. Isso gera uma tensão na obra de Agamben, que eu considero ainda muito pouco tematizada, que é justamente a da conciliação e ontologia e instituição.

Estamos, assim, diante de três autores que pretendem contestar *radicalmente* o direito de propriedade. Dardot e Laval pensam o comum como um princípio político-jurídico instituinte de um novo direito capaz de refundar toda a organização da sociedade. A pergunta que como alguém que leu muito Agamben não poderia de deixar de fazer é: pode-se contestar algo radicalmente sem pensar um nível ontológico de contestação? Ora, a minha impressão e o meu veredicto, ao menos provisório, é que o papel da contestação *efetivamente* radical da propriedade ainda foi feito exclusivamente por Agamben nesse debate que estou propondo, o que faz da contestação de Dardot e Laval tão somente *ficticiamente* radical, o que não significa que, de um ponto de vista prático, ele não seja o mais imediatamente eficaz, embora não definitivamente eficaz.

## Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. *Il tempo que resta: un commento alla Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.

AGAMBEN, Giorgio. *Uso dos corpos*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2017.





# Algoritmização do *homo oeconomicus* & anarquia da forma-de-vida: entre a governamentalidade que vivemos e a política que vem

Castor M.M. Bartolomé Ruiz<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.75.04>

Se algo caracteriza, portanto, a democracia moderna em relação a clássica, é que ela se apresenta desde o início como uma reivindicação e uma liberação da *zoe*, que ela procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e de encontrar, par assim dizer, o *bios* da *zoe*.

Tomar consciência dessa aporia não significa desvalorizar as conquistas e as dificuldades da democracia, mas tentar de uma vez por todas compreender por que, justamente no instante em que parecia haver definitivamente triunfado sobre seus adversários e atingido seu apogeu, ela se revelou inesperadamente incapaz de salvar de uma ruína sem precedentes aquela *zoe* a cuja liberação e felicidade havia dedicado todos seus esforços.

A decadência da democracia moderna e o seu progressivo convergir com os estados totalitários nas sociedades pos-democráticas espetaculares (que começam a tornar-se evidentes já com Tocqueville e encontraram nas análises de Debord sua sanção final) tem, talvez, sua raiz nesta aporia que marca seu início e que a cinge em secreta cumplicidade com o seu inimigo mais aguerrido. A nossa política não conhece hoje outro valor (e conseqüentemente, outro desvalor) que a vida, e até que as contradições que isto implica não forem solucionadas, nazismo e fascismo, que haviam feito da decisão sobre a vida nua o critério político

---

<sup>1</sup> Dr. Filosofia. Professor Titular do Programa de Pós-Graduação Filosofia – Unisinos. Coordenador Cátedra Unesco-Unisinos de Direitos Humanos e violência, governo e governança. Coordenador Grupo de Pesquisa CNPq *Ética, biopolítica e alteridade*.

supremo, permanecerão desgraçadamente atuais (Agamben, 2002, p. 13-14).

## 1 Introdução

A filosofia tem como missão pensar seu presente. Toda filosofia se faz desde um presente, ainda que retrabalhe a rica tradição de mais de 2500 anos. Mais que a coruja de Minerva, a filosofia é convocada para agir como o “Galo da Madrugada”. Ou seja, como aquela que é capaz de refletir seu presente com uma flexão que se dobra sobre a contemporaneidade para perceber as sombras projetadas pela luz do atual. A dobra crítica sobre o presente é condição *sine qua non* do fazer filosófico. Instigados por este papel da filosofia nos propomos pensar um recorte de nosso presente no que denominamos de algoritmização da vida. Propomos fazer uma análise de alguns aspectos da algoritmização da vida no contexto da biopolítica contemporânea, tentando compreender como na algoritmização da vida se desdobram e aperfeiçoam até de modo assustador os dispositivos biopolíticos de governamentalização da vida, do controle das condutas e da produção de subjetividades em grande escala.

Nas democracias contemporâneas temos vivido diferentes episódios em que a massificação dos comportamentos em grande escala conseguiu constranger ao extremo o caráter democrático destas democracias. Tal massificação foi instrumentalizada em grande escala e trouxe consigo graves consequências em vários comportamentos como foram o direcionamento da intencionalidade dos votos a partir da produção de falsas notícias por imensas fábricas de “bots”, as quais provocaram a da modulação comportamental massiva em bolhas digitais e seu consequente direcionamento político, como ocorreu comprovadamente no resultado do “brexit” na Inglaterra, 216; nas eleições de Donald Trump em 2016 ou de Bolsonaro em 2018 no Brasil.

Algoritmização do *homo oeconomicus* & anarquia da forma-de-vida:  
entre a governamentalidade que vivemos e a política que vem

Assim como há que relacionar a massificação algorítmica dos comportamentos com os assaltos massivos aos símbolos dos poderes das democracias ocorridos em Washington, 2022, Brasília, 2023. Estes exemplos pontuais são suficientes para indicar a importância da análise crítica da algoritmização da vida em relação à política contemporânea. A questão que nos propomos estudar diz respeito a como a utilização instrumental dos algoritmos os pode transformar num dispositivo biopolítico que provoca a sua imbricação nos comportamentos de massa contemporâneos até o ponto de podermos denominar esta nova realidade biopolítica como uma algoritmização da vida.

A problemática da algoritmização da vida apresenta-se como uma nova fronteira onde a vida humana e as novas tecnologias se cruzam com graves desafios que estão a nos interpelar intensamente na medida que todos vivemos em escala global uma espécie de aceleração digital não programada. A realidade digital se apresenta quase como o único meio de sobrevivência no mundo presente e futuro que, cada vez mais, se desenha como um mundo governado pelos algoritmos digitais.

A aceleração algorítmico-digital não se restringe ao comportamento político, pois está revolucionando também os meios de produção e com eles as novas relações de produção, que são qualitativamente distintas das anteriores. Essas novas relações de produção, por sua vez, estão fazendo emergir novas classes sociais que umas décadas atrás nos pareceriam ciência ficção. Entre as novas relações de produção induzidas pela algoritmização da vida podemos elencar a denominada de “uberização” do trabalho que trouxe a cena os chamados novos empresários de si, que seriam os novos trabalhadores autônomos que sobrevivem de modo precário a serviço de plataformas como se fossem empreendedores de um negócio, quando na realidade trabalham numa eventualidade permanente gerando um lucro indefinido para as plataformas que gerenciam seus movimentos (Srnicek, 2015). Este modelo de prestador de serviços autônomos provoca a contratação de

uma força de trabalho e conhecimento através de plataformas digitais como se os indivíduos fossem um “empresários de si”, quando na realidade nada mais são do que novas formas de precarização e exploração do trabalho em grande escala para maior benefício do capital (Fumagalli, 2010).

A algoritmização também está revolucionando qualitativamente o modo de nos relacionar com as outras pessoas. O tipo de comunicação que mantemos é muito mais digital que pessoal, e com isso os afetos humanos começam a ser diferentes. Poderíamos dizer que são afetos digitalizados, algoritmizados, porque estão atravessados e contaminados por estas mediações. Por exemplo, cada vez, de modo mais frequente, chamamos amizade a amizade virtual, temos agora uma grande quantidade de amigos virtuais porque nos seguem nas redes ou apertam no botão “me gusta (*like*)”: mas o que resta de amizade nessa amizade virtual? A ampla influência social dos denominados *influencers* são um paradigma de indução comportamental em todos os setores, que conseguem induzir gostos, comportamentos, modas, a partir de sua exposição digital. Estas questões, entre outras, nos são (im)postas pela nova realidade algorítmica e sobre elas teremos que nos debruçar criticamente durante os próximos tempos para entender melhor o nosso presente.

Para nos aproximar a esta nova realidade que denominamos algoritmização da vida propomos pensá-la criticamente a partir de vários pressupostos. Num primeiro ponto expomos brevemente uma linha de análise de nossa relação com a tecnologia. Num segundo ponto estudaremos a produção de modos de subjetivação e formas de vida analisando as duas dimensões da governamentalização algorítmica da vida humana. Num terceiro ponto examinaremos como os dados dos comportamentos individuais capturados pelos algoritmos se converteram na nova matéria prima do capital. Num quarto ponto iremos

Algoritmização do *homo oeconomicus* & anarquia da forma-de-vida:  
entre a governamentalidade que vivemos e a política que vem

propor como a constituição ética de formas-de-vida *anarquicas* se constitui no horizonte das práticas de resistência ao controle biopolítico.

## 2 A tecnologia que constitui o humano

A algoritmização da vida tem a ver com a produção de novos saberes e novas formas de conhecimento, sendo que todo saber desenvolve formas de poder. Logo, os novos saberes algorítmicos estabelecem novas relações de poder *de y sobre* a vida humana que teremos que analisar para compreender sua especificidade. Mas antes é necessário confrontar-se com um primeiro questionamento, qual seja elucidar qual é a relação do ser humano com as tecnologias e com os saberes que produz.

Uma leitura ingênua pensa que as tecnologias (e os saberes) que produzimos, por serem obras de nossas mãos se mantêm numa relação dualista de exterioridade em relação conosco. Ou seja, que as tecnologias (e os saberes) são instrumentos que nós utilizamos de modo aleatório e externo, e que os dominamos soberanamente segundo os nossos interesses. Nesta perspectiva dualista, haveria uma espécie de poder soberano do indivíduo sobre as tecnologias que utiliza e produz<sup>2</sup>. Esta perspectiva cria a ilusão que os efeitos de poder das tecnologias sobre os sujeitos que as dominam são mínimos, na medida que nós as produzimos e as utilizamos segundo nossos interesses<sup>3</sup>.

Uma primeira consideração nos leva a destacar que nunca as tecnologias (nem os saberes) foram totalmente externos à vida e ao modo de ser dos sujeitos. Toda tecnologia (e saber), se imbrica no modo de viver

---

<sup>2</sup> A obra de Ernst Kapp, *Elements of a Philosophy of Technology* [1877], foi uma das primeiras reflexões a considerar a tecnologia como um mero prolongamento do corpo humano tendente a complementar os limites e carências deste.

<sup>3</sup> Gilbert Simondon (2005), em suas pesquisas, desenvolve uma perspectiva crítica do dualismo e propõe pensarmos a constituição do indivíduo como uma “obra *informacional*” de si mesmo, um meio de individuação técnica.

dos sujeitos de tal modo que quanto mais complexa é a tecnologia, maior impacto produz sobre aqueles que a utilizam (Simondon, 2012). As tecnologias atravessam os sujeitos que as utilizam a tal ponto que produzem o próprio modo de ser do sujeito. Não somos nós que utilizamos externamente as tecnologias, senão que nós, ao utilizar as tecnologias, também somos constituídos por elas no nosso modo de ser. Quanto mais intensamente utilizamos uma tecnologia, mais ela nos modifica. As tecnologias (e os saberes) têm um efeito de poder sobre os sujeitos através do qual constituem o modo de ser desses sujeitos, dependendo da intensidade da tecnologia e da amplitude do uso que dela se faz.

### **3 Algoritmização da vida, os modos de subjetivação e as formas de vida**

Estabelecido o pressuposto epistémico da imbricação das tecnologias na constituição dos sujeitos, um dos aspectos que merece destacar é que as tecnologias e os saberes produzem modos de subjetivação. Este princípio se tornou mais agudo, se cabe, na aceleração das novas tecnologias da revolução informática, o que denominamos a algoritmização da vida. As tecnologias algorítmicas não só se imbricam no modo de ser dos sujeitos que as utilizam, senão que deram um passo a mais capturando de forma intencional e estratégica os comportamentos dos sujeitos para desse modo conseguir modelar e direcionar como mais eficácia as condutas individuais (Sadin, 2015). Essa captura se realiza através de complexos programas matemáticos que permitem apreender de forma instantânea os comportamentos de milhões de indivíduos nos seus dispositivos digitais. Com essa informação é possível replicar a produção de novas estratégias e novos algoritmos que retornam sobre os indivíduos para provocar um maior impacto sobre seu comportamento. Nas novas tecnologias algorítmicas, não há quase uma exterioridade do

Algoritmização do *homo oeconomicus* & anarquia da forma-de-vida:  
entre a governamentalidade que vivemos e a política que vem

sujeito no seu uso, senão que, na medida que as utiliza, o sujeito vai sendo capturado pelos algoritmos nas preferências daquilo que faz, nos desejos do que procura, nos seus gostos e nas decisões que vai tomando. De outro lado, todos os comportamentos, cada vez mais, se encontram atravessados por tecnologias algorítmicas (Yapo; Weis, 2018). Cada vez resulta mais difícil encontrarmos um comportamento que não exija algum tipo de mediação digital. Se por princípio nós não somos meros usuários de tecnologias, nas tecnologias digitais, na medida que as utilizamos cada vez mais amplamente, também nos convertemos em objetos estratégicos a serem direcionados e governados nos nossos comportamentos. Nos confrontamos, assim, com um aspecto central da relação dos algoritmos com a vida humana, qual seja, a tendência estratégica dos algoritmos para influenciar condutas, seduzir motivações, induzir comportamentos, dirigir preferências, orientar decisões e, em última instância, conseguir governar o máximo possível o comportamento dos indivíduos conduzindo a sua liberdade. O que já Foucault denominou de governamentalização das condutas<sup>4</sup>.

A governamentalização procura dirigir a conduta dos outros a partir de suas próprias preferências. Para isso, tem que conhecer ao máximo as tendências comportamentais do indivíduo para, deste modo, se antecipar aos seus desejos elaborando estratégias personalizadas de influência e indução orientadora dos comportamentos. A governamentalização opera através da condução da liberdade dos indivíduos. Conduzir a liberdade é um oxímoro perigoso, porque uma liberdade conduzida não é liberdade, mas submissão dócil, ainda que

---

<sup>4</sup> O termo governamentalização é um neologismo criado por Michel Foucault para denominar a prática do governo consentido da conduta dos outros. Um governo que não utiliza a força autoritária de um poder soberano, mas as “artes de conduzir as condutas”. “Por esta palavra, governamentalidade, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem como alvo principal a população [...]” (Foucault, 2008, p. 143).

supostamente livre, aos ditados das estratégias externas (Introna, 2016). Porém, os indivíduos que não têm consciência crítica dessas estratégias influenciadoras são docilmente conduzidos a partir de sua opção “livre” por aquilo que eles escolhem, sem perceber que uma grande parte de suas escolhas foram induzidas por estratégias prévias que já analisaram seu comportamento cotidiano para melhor as orientar numa direção. Este seria um dos pontos críticos em que a algoritmização da vida opera como dispositivo biopolítico de controle social.

Um exame da natureza e as consequências dessa utilização lançam luz sobre a lógica implícita no capitalismo de vigilância e a arquitetura global da mediação do computador da qual ele depende. Esta arquitetura produz a nova expressão de poder distribuída a amplamente incontestável que eu batizo de “Grande Outro (*Big Other*)” (Zuboff, 2015).

Para conseguir eficiência na governamentalização das condutas, se tornou uma questão estratégica a captura da vida pelas novas tecnologias. Isso é o que denominamos de algoritmização da vida. Capturar a vida significa capturar ao máximo os movimentos dos indivíduos, suas decisões, o que eles querem, o que procuram, o que temem, seus anseios e preferências, tudo isso agora ocorre através de dispositivos digitais que por sua vez são ativados por algoritmos. A captura de todos os movimentos que realizamos através de dispositivos eletrônicos é processada por meio de complexos algoritmos que recolhem cada movimento que fazemos, cada busca que realizamos, quanto tempo estamos numa página, que conteúdo lemos, que material baixamos em nosso computador, quais são nossas temáticas preferidas qual o alinhamento ideológico e político que preferimos, quais são nossos contatos, em que lugares estamos ou visitamos, que fotografias fazemos, etc. Quase não resta mais algum comportamento social que não exija a utilização de uma tecnologia informática ou digital e como consequência ele deixa um rastro capaz de ser capturado e analisado pelos algoritmos para melhor traçar o perfil que nos define como indivíduos.



Algoritmização do *homo oeconomicus* & anarquia da forma-de-vida:  
entre a governamentalidade que vivemos e a política que vem

O específico dos algoritmos complexos é que eles foram criados de tal modo que têm capacidade de avaliar bilhões de dados que recebem a cada instante para definir, quase que também instantaneamente, decisões e estratégias com as quais responder aos sujeitos desses dados. Com isso, numa espécie de retroalimentação informática, se intensifica a produção de algoritmos cada vez mais complexos que conseguem mapear ao detalhe cada um dos nossos comportamentos pelos rastros digitais que deixamos nos dispositivos eletrônicos que utilizamos (Gillespie).

#### **4 *Omnes et singulatim*: individualizar para melhor governar**

Os algoritmos, através dos rastros que deixamos nos dispositivos eletrônicos, realizam de modo permanente uma extração massiva de dados, os chamados Big Data. Essa extração massiva de dados se movimenta em duas direções diferentes e complementares. Numa direção, os algoritmos extraem os dados de forma individual, a tal ponto que as informações que eles conseguem obter de nossos comportamentos digitais lhes permite produzir um perfil muito preciso de nossa pessoa. Através dos algoritmos, a escavação de dados consegue ter um conhecimento detalhado de cada indivíduo, de tal modo que se pode dizer que os algoritmos sabem mais sobre um indivíduo do que ele mesmo. Conseguem saber quais são suas principais relações sociais, as pessoas com quem mais interage, os temas que mais lhe interessam, as compras que realiza, os lugares que visita, as leituras que faz, as notícias que mais lê, os filmes mais visualizados, entre outras muitas coisas. Com esses dados, eles traçam um perfil individual, que se torna a “matéria prima” para desenhar estratégias eficientes através das quais os próprios algoritmos nos conduzem para buscas de produtos, notícias, filmes, objetos, compras, relacionamentos, que eles entendem que são de nossa preferência. Por exemplo, quando vários de nós procuramos o mesmo

tema no buscador do Google, os algoritmos do Google oferecem páginas diferentes para cada um, em função do perfil que eles têm traçado de cada indivíduo. Inclusive, quando vários procuramos um restaurante num mesmo lugar, ou casa para alugar nas férias, os algoritmos oferecem alternativas diferentes para cada um, em função do perfil que o mesmo algoritmo traçou de cada um de nós. Essa tecnologia de individualização dos comportamentos de modo tão capilar é algo inédito na história da humanidade. O paradoxal desta tecnologia é que nos enfrentamos com uma realidade que nos governa e conduz a partir de nossas preferências previsíveis. Os algoritmos são pensados para personalizar cada vez mais o nosso trânsito pelas redes digitais. É, por exemplo, o novo mercado personalizado em que as grandes empresas passam não mais a oferecer produtos gerais para todos, mas um produto específico para cada indivíduo, levando em conta as preferências detectadas pelos algoritmos. Essa é uma das funções da governamentalização algorítmica (Zuboff, 2019).

Tudo isso ocorre em virtude dos dados que oferecemos e são capturados de nossos próprios comportamentos e relacionamentos. Serve o exemplo real do algoritmo que previu a gravidez de uma mulher antes dela mesma saber, pois ela começou a comprar xampus neutros enquanto normalmente comprava xampus muito intensos; como as mulheres grávidas intensificam muito os sentidos, entre eles o olfato, disso o algoritmo deduziu que, ao começar a comprar só xampus neutros, ela estava grávida e, de imediato, seu marido começou a receber propagandas sobre coisas para bebês, sem entender por que as recebia<sup>5</sup>. Tudo será revelado pelos algoritmos que recolhem a imensidão de dados que lhes chegam de nossos comportamentos.

---

<sup>5</sup> Este exemplo é dado por Shosana Zuboff no documentário *Capitalismo de vigilância* de 26 de abril de 2020. Disponível em: <https://nossofuturoroubado.com.br/capitalismo-de-vigilancia/>. Acesso em: 10 fev. 2023.

Algoritmização do *homo oeconomicus* & anarquia da forma-de-vida:  
entre a governamentalidade que vivemos e a política que vem

4.1 Governamentalização das condutas nas bolhas digitais.

Um dos efeitos dessa governamentalização algorítmica individualizada dos comportamentos é que na medida que as nossas vidas se intensificam nos meios digitais, vamos sendo conduzidos por estes algoritmos para um comportamento cada vez mais endógeno no qual há uma forte tendência a criar as chamadas bolhas de relacionamento. As bolhas comportamentais antigamente eram de caráter geográfico (cada um se relacionava com seus vizinhos mais próximos ou grupos culturais anexos), agora as bolhas são desterritorializadas, nos dá a impressão que estamos num ambiente global, quando na verdade cada vez mais, devido à intensificação da indução algorítmica, somos conduzidos a nos relacionar com grupos fechados nos quais se têm as mesmas preferências, gostos, ideologias, etc. Nem sempre percebemos que são os algoritmos os que nos apresentam possíveis novas amizades na rede, eles decidem que pessoas ou não devem ser interessantes para criar uma amizade. Ou seja, eles decidem, de modo soberano<sup>6</sup> sobre quais pessoas nos devem apresentar para serem amigas e quais nos devem ocultar porque não nos interessam.

Eli Parisier, na sua obra *O filtro invisível* (2012) analisa vários aspectos desta governamentalização algorítmica das bolhas digitais. Utiliza-se um código básico simples, os filtros dos novos algoritmos examinam aquilo que gostamos e comparam as pessoas que também gostam de coisas parecidas com aquelas que nós transitamos na rede. Criam um universo de informações cruzadas sobre cada indivíduo até constituir uma espécie de “bolha dos filtros” nas quais somos classificados pelos algoritmos. A bolha dos filtros opera com três dinâmicas inovadoras em relação a outras tecnologias audiovisuais.

---

<sup>6</sup> Por mais que os algoritmos sejam uma tecnologia biopolítica de governamentalização dos comportamentos, eles contêm em si a dimensão biopolar do poder moderno na qual o poder soberano de decidir autoritariamente sobre a vida das pessoas não foi anulada, mas desenvolvida de outra forma (Agamben, 2002).

Inicialmente, por mais que possa parecer contraditório, a bolha nos coloca numa espécie de isolamento real pela força centrífuga da bolha em nos afastar dos outros diferentes, daqueles que não pensam como nós, nem partilham os mesmos gostos ou apresentam um perfil diferente.

Uma segunda característica é que a bolha dos filtros é invisível, por isso pensamos que as informações que nos chegam através de uma bolha de filtros nos parecem imparciais, objetivas e verdadeiras, quando na verdade são informações filtradas para nosso perfil, omitindo outras informações que o filtro da bolha considerou não relevantes para nós ou dissonantes de nós. O filtro da bolha nos oferece aquilo que ele pensa que gostamos ou aquilo para o que somos simpáticos, e omite o que considera que não é de nosso perfil. Desse modo, quanto mais navegamos nas redes seguindo as sugestões dos filtros da bolha, mais reforçamos nosso perfil identitário fechado entorno do círculo de informações, notícias, pessoas e acontecimentos que o filtro da bolha decide que queremos ver e saber. É uma dinâmica endógena que produz, de um lado, o reforço de identidades fechadas, de outro, isola dos diferentes, impedindo de ser interpelado por outras possibilidades de ser, pensar ou agir. Com isso nos oferece a falsa impressão de que a mundo se parece cada vez mais comigo, com aquilo que penso, e como consequência esse encerramento das bolhas digitais reforçam uma identidade falaciosa de que o meu modo de ser é o da maioria — quando menos da maioria dos grupos pelos que círculo nas redes — e, portanto, é o verdadeiro.

Uma terceira característica que Eli Parisier destaca das bolhas dos filtros é que nós não optamos por entrar na bolha. Quando se escolhe ver um filme, assistir um canal de televisão, escutar este ou aquele programa de notícias, ler um ou outro jornal digital, há uma decisão prévia no ato através da qual conseguimos ter um certo distanciamento crítico em relação ao que escolhemos para ver, ouvir ou ler. Mas nas bolhas dos filtros não temos escolha, são os algoritmos os que decidem por nós quais

Algoritmização do *homo oeconomicus* & anarquia da forma-de-vida:  
entre a governamentalidade que vivemos e a política que vem

as páginas que nos oferecem para visitar e quais não, que contatos nos interessam e quais não, que notícias são relevantes ou não para nós, que lugares são mais atrativos para visitar, que livros ou filmes são mais interessantes. São os filtros personalizados. “Eles vêm até nós — e, por serem a base dos lucros dos sites que os utilizam, será mais difícil evitá-los” (Pariser, 2012, p. 12).

*4.2 Onmes et singulatum: a gestão estratégica dos comportamentos das massas*

Uma segunda direção estratégica na qual trabalham os algoritmos, além da individualização dos comportamentos, é na acumulação massificada dos dados dos comportamentos individuais, que possibilita desenhar estratégias globais para governamentalização de comportamentos de massa. A escavação massiva dos dados individuais é trabalhada pelos algoritmos numa escala gigantesca, que o cérebro humano não consegue acompanhar. Só os algoritmos conseguem processar de modo tão instantâneo uma massa gigantesca de dados que recebem a cada instante. Com isso, eles também conseguem elaborar uma espécie de nova estatística dos comportamentos massivos. A escavação massiva dos dados possibilita que os algoritmos estabeleçam médias de comportamentos, preferências massivas nas condutas, rejeições massivas, e, desse modo, podem prognosticar comportamentos de massa e induzir estratégias para se antecipar a esses comportamentos a fim de orientá-los, conduzi-los ou até neutralizá-los, dependendo dos interesses. De muitas formas, os algoritmos capturam estrategicamente as informações dos comportamentos em escala massiva e quase planetária com o objetivo de poder produzir novas tecnologias de governamentalização da vida humana. A maioria das pessoas pensam que seu comportamento não é influenciado, se sente muito livre e independente naquilo que pensa e decide, como se todos conseguíssemos estar acima dos algoritmos e suas estratégias de

governamentalização das condutas. Contudo, temos exemplos recentes sobre a eficácia da governamentalização massificada de condutas, entre eles podemos destacar as influências decisivas que as estratégias algorítmicas traçadas pela empresa *Cambridge Analytic* tiveram nas eleições dos EEUU, 2016, para conseguir eleger como presidente a Donald Trump<sup>7</sup>. Essa estratégia de direcionamento comportamental através de algoritmos também foi utilizada na Inglaterra para induzir o Brexit, 2016, e também foi amplamente utilizada na última campanha eleitoral do Brasil, 2018. Merece destacar que foi através da estratégia algorítmica da governamentalização massiva de comportamentos que no Brasil se conseguiu instalar o que se denominou de uma “cultura do ódio” e da confrontação. Essa cultura do ódio não era própria do modo de ser da cultura brasileira, mas foi produzida como estratégia política para polarizar artificialmente a sociedade e beneficiar uma opção política mais sectária e extremista como sendo a alternativa salvacionista de um conflito social artificialmente provocado para essa finalidade. Se olharmos para trás no tempo, perceberemos que faz menos de uma década que no Brasil começaram a surgir grupos/bolhas nas redes sociais que eram e continuam sendo alimentadas diariamente por uma indústria digital da mentira, da difamação, do negacionismo e, por fim, do ódio contra o diferente. Esta estratégia foi denominada pelo próprio STF (Superior Tribunal Federal) de “Gabinete do ódio”. Milhões de brasileiros foram seduzidos e conduzidos por essa estratégia do ódio, com estratégias sutis e falaciosas que de forma empolgante foram produzindo uma massa de indivíduos que aderiram a umas identidades fechadas, pré-fabricadas e produzidas por algoritmos. Na realidade são empresas contratadas para esses fins, as que produzem os algoritmos, mostrando o quão eficientes são na condução do comportamento de milhões de pessoas. O algoritmo é anônimo, silencioso, invisível e eficaz.

---

<sup>7</sup> The Cambridge Analytica Scandal. *The Verge*. Disponível em: <https://www.theverge.com/2018/4/10/17165130/facebook-cambridge-analytica-scandal>. Acesso em: 15 fev. 2021.

Algoritmização do *homo oeconomicus* & anarquia da forma-de-vida:  
entre a governamentalidade que vivemos e a política que vem

Este exemplo próximo serve de base empírica para compreendermos os nexos biopolíticos que os dispositivos algorítmicos utilizam na condução comportamental de massas populacionais.

#### 4.3 *Limiares autoritários da biopolítica algorítmica*

A dupla estratégia utilizada pela tecnologia da algoritmização da vida, a saber: a captura individual dos comportamentos e a escavação massiva de dados, nada mais é que a intensificação das duas grandes técnicas biopolíticas que desde a origem do poder moderno se implantaram (Foucault, 2008). Foucault (2003), num famoso ensaio, as denominou com o termo latino *Omnes et singulatim* (O todo e cada um). A estratégia do biopoder é conhecer o todo e cada um para melhor governamentalizar os comportamentos das populações a partir de suas preferências. Isso demanda conhecer capilarmente cada comportamento individual e, concomitantemente, extrair massivamente os dados comportamentais. Essa dupla estratégia do biopoder é central para desenhar tecnologias mais personalizadas de governo, que por sua vez se articulam com interesses estratégicos definidos pelos algoritmos. Na algoritmização da vida estamos avançando na intensificação do poder biopolítico inicial dos séculos XVII-XVIII, na origem do surgimento da denominada economia política<sup>8</sup>.

Esta nova aceleração e intensificação da captura biopolítica da vida humana coloca sérios constrangimentos ao sentido da política clássica, segundo a herdamos dos gregos, que era concebida como a autogestão coletiva livre. Se a algoritmização intensifica as estratégias de governamentalização das condutas, a liberdade dos sujeitos fica profundamente corroída pelas influências sutis e pouco percebidas

---

<sup>8</sup> “Basta observar a racionalidade do Estado nascente e ver qual foi seu primeiro projeto de polícia para ser dar conta de que, desde os seus primórdios, o Estado foi ao mesmo tempo individualizante e totalitário. Opor-lhe o indivíduo e seus interesses é tão fortuito quanto opor-lhe a comunidade e suas estratégias. [...] A individualização e a totalização são dois efeitos inevitáveis” (Foucault, 2003, p. 385).

dessas tecnologias que conduzem docilmente a liberdade dos indivíduos para comportamentos altamente previsíveis. Desse modo, podemos entrever que a intensificação da algoritmização da vida nos conduz perigosamente para uma gestão administrada dos comportamentos sociais, massificando-os com o objetivo distópico de conseguir um controle total das condutas. Esse deslizamento para uma massiva administração comportamental da vida humana nos alerta para os potenciais limiares de novos autoritarismos que emergem nessas tecnologias digitais.

A sombra de um novo poder soberano, autoritário, agora se desenha sob a estratégia da acumulação de poder e saber concentrada pela intensificação oligopolizada da algoritmização da vida humana<sup>9</sup>. O novo autoritarismo se oculta sob a normalidade dos comportamentos massificados e administrados por potentes dispositivos algorítmicos. Um exemplo deste horizonte distópico é o Sistema de Crédito Chinês<sup>10</sup>. Um programa implementado pelo governo da China e que consegue coletar uma infinidade de dados de cada indivíduo como a sua renda, o tipo de consumo, as multas ou não no trânsito, os tratamentos de saúde, a declaração de renda, as dívidas contraídas e uma longa lista de comportamentos que se ampliam a cada ano. Através deste programa, o governo chinês estabelece uma tabela de prêmios e penalidades para os bons e os maus cidadãos; por exemplo com acesso ou não ao crédito, com direito a levar os filhos ou não a determinadas escolas e universidades, o direito a ter uma ou outra moradia, o direito a conceder ou não

---

<sup>9</sup> Destacamos a importância das teses de Giorgio Agambem (2011, p. 130) em relação das tecnologias da algoritmização da vida com a bipolaridade do poder moderno, que articula tecnologias de governamentalização da vida com dispositivos de soberania que controlam de forma autoritária e até despótica de controle social. O governo só é possível se Reino e Governo forem correlatos em uma máquina bipolar: é isso que resulta especificamente da coordenação e da articulação da providência geral e da providência especial, ou, nas palavras de Foucault, do *omnes* e do *singulatum*.

<sup>10</sup> Uma informação sobre o Plano algorítmico de Crédito do governo Chinês para monitorar a população pode conferir na BBC Brasil. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-42033007>. Acesso em: 3 fev. 2023.



Algoritmização do *homo oeconomicus* & anarquia da forma-de-vida:  
entre a governamentalidade que vivemos e a política que vem

passaporte. Este modelo de vigilância e controle social só é possível pela extração massiva de dados e a algoritmização capilar da vida dos indivíduos. Ele desponta como a sombra do novo Leviatã, de um poder soberano autoritário que pode dominar através da algoritmização da vida.

Da mesma forma podemos trazer como exemplo empírico do limiar político autoritário dos algoritmos o caso denunciado por Edward Snowden que sendo analista de sistemas da Agência de Inteligência dos EEUU, a CIA, e também da Agência de Segurança Nacional (NSA), denunciou, em 2013, a utilização de programas de espionagem massiva o PRISM e o XKeyscore concebidos para espionar países supostamente inimigos e que estavam sendo utilizados para literalmente espionar massivamente cidadãos dos EEUU com objetivo de terem um conhecimento e controle político de seus comportamentos, tudo em nome da “segurança nacional”.

Se levarmos estas considerações para as atuais instituições políticas, perceberemos que as atuais democracias estão sendo corroídas por dentro por médio de dispositivos biopolíticos de controle social, tornando-as cada vez umas democracias mais formais que reais. Isso não desqualifica o ideal da democracia<sup>11</sup>, pois ela continua a ser o horizonte epistémico e ético para confrontar os dispositivos de controle social, de modo que uma maior democratização política inibe o controle social. Mas este alerta crítico ou aviso de incêndio nos alerta para os novos limiares autoritários que se gestam na sombra das próprias democracias.

---

<sup>11</sup> Giorgio Agamben tem uma série de estudos sobre como as atuais democracias se deslizaram para o que denominou de democracias espetaculares, onde o espetáculo, agora algoritmizado, subverte o princípio radical da autogestão democrática. “Se os meios de comunicação são tão importantes nas democracias modernas, isso se não se deve apenas ao fato de permitirem o controle e governo da opinião pública, mas também e sobre tudo porque administram e dispensam a Glória, aquele aspecto aclamativo e doxológico do poder que na modernidade parecia ter desaparecido. A sociedade do espetáculo — se denominamos assim as democracias modernas — é, desse ponto de vista, uma sociedade em que o poder em seu aspecto ‘glorioso’ se torna indiscernível com relação à *oikonomia* e ao governo” (Agamben, 2011, p. 10).

## **5 O *homo economicus*: os nossos dados são nova matéria prima do capital**

A captura de dados individuais em grande escala mostrou, de muitas formas, que esses dados se constituem numa espécie de matéria prima essencial para desenhar as estratégias de produção, vendas e consumo das grandes corporações mundiais e também do uso político pela burocracia Estatal. Os dados individuais massivamente extraídos são considerados uma espécie de ouro, chamados de novo petróleo, na medida que eles são tratados como a nova matéria prima da produção do capital nas sociedades de conhecimento (Srnicek, 2015).

A extração massiva de dados é a matéria prima mais preciosa da produção no capitalismo financeiro e comercial da cultura do consumo e na nova fase do capitalismo digital. Por isso, cada vez mais, e todas as vezes que utilizamos uma página, vem o aviso para aceitarmos que essa página utilize cookies. Os cookies nada mais são do que os dados que essa página extrai do uso que fazemos dela, através de nosso computador. A chamada escavação de dados é utilizada como a nova mineração da matéria prima mais preciosa para a nova fase do capitalismo em que nos encontramos. Se a escavação e mineração de carvão e petróleo foram as matérias primas que sustentaram a primeira e segunda fase do capitalismo industrial, a mineração e escavação dos dados comportamentais de cada um de nós é o material mais precioso que o capital captura para desenhar novas estratégias de produção e consumo que se baseiam na governamentalização dos comportamentos. Por tudo isso, há inclusive um intenso e lucrativíssimo comércio de venda de dados individuais, escavados pelos algoritmos e vendidos a alto preço, numa espécie de mercado paralelo, para as diversas empresas ou corporações que pretendem traçar estratégias de produção, venda e consumo de bens. Quase todos nós temos a experiência de sermos contactados permanentemente por empresas e companhias que nos oferecem coisas,

Algoritmização do *homo oeconomicus* & anarquia da forma-de-vida:  
entre a governamentalidade que vivemos e a política que vem

produtos, serviços.... Nos perguntamos, como é que eles chegaram até nós? Como souberam meu telefone, meu CPF, se estou trabalhando ou sou aposentado, etc.? Resposta: há um intenso comércio clandestino de dados pessoais, vendidos a alto preço pelas empresas que os capturam, através de algoritmos, em todos nossos comportamentos digitais.

Os nossos dados são a nova matéria prima do capital já através dos comportamentos capturados, cada vez mais, em todos os aparelhos eletrônicos que utilizamos. Por exemplo, os termostatos que regulam as temperaturas de muitas casas nos países do hemisfério norte são inteligentes e se autorregulam por um programa; esse programa envia os dados do comportamento de milhões de pessoas à empresa que programou o termostato. A empresa, por sua vez, vende esses dados sobre os comportamentos individuais nas casas para outras corporações interessadas em ter um conhecimento do comportamento massivo nas casas de uma determinada região. De posse desses dados em escala massiva é possível traçar estratégias direcionadas a venda de produtos e propaganda de mercadorias utilizadas dentro de casa. Outro exemplo do alcance dos big data seriam os chamados carros inteligentes que estão por vir. É muito previsível que esses carros virão com preços mais acessíveis que o custo real de fabricação porque eles serão, mais do que carros, máquinas inteligentes fornecedoras de dados dos comportamentos constantes dos usuários. Na realidade, há uma previsão de o negócio das fabricantes destes carros inteligentes não será a venda dos veículos, mas a venda dos dados que os carros fornecerão para as empresas. O valor dos dados que os veículos deverão enviar numa escala tridimensional excedem o valor do próprio carro. Inclusive podemos dizer que essa é uma tendência que se desenha para a revolução 5g, na qual todos os eletrodomésticos serão inteligentes; o que significa que estarão enviando todos os dados de nosso comportamento cotidiano, privado e até da máxima intimidade aos fabricantes dos mesmos.

Cabe assinalar uma diferença importante entre a utilização dos dados individuais como matéria prima do capital financeiro e as matérias primas clássicas como carvão, petróleo, etc., estas são finitas e se esgotam com a extração e utilização, enquanto os dados individuais extraídos pelos algoritmos podem ser utilizados múltiplas vezes, por diversas empresas ou corporações e longe de se esgotar, se multiplicam constantemente. É uma espécie de matéria prima inesgotável e de múltiplos e até infinitas utilizações.

## **6 Paradoxos dos dispositivos biopolíticos e práticas de resistência**

Após a anterior análise sobre o controle social e o potencial autoritarismo inerente aos dispositivos biopolíticos da algoritmização da vida humana, há que destacar que estes, como todos os dispositivos biopolíticos, não são intrinsecamente perversos, já que todos os dispositivos biopolíticos têm uma dimensão de eficiência e funcionalidade positiva que os justifica socialmente para serem utilizados na gestão de muitas situações e circunstâncias. Hoje não mais poderíamos pensar a extrema complexidade da organização social sem os algoritmos. Essa justificativa da utilidade funcional é também o limiar sob o qual se oculta a potencial perversão do dispositivo biopolítico da algoritmização da vida. Se esta não é potencialmente perversa, pois oferece a possibilidade de ajudar na gestão complexa e eficiente de muitos aspectos da vida social, essa eficiência deve ser permanentemente contrastada com os objetivos e estratégias que os direcionam.

Nossa geração se confronta com um novo limiar da ética e da política na medida que a algoritmização dos comportamentos está sendo um novo campo de tensionamento social, assim como o nosso desafio é evitar que se deslize para os novos autoritarismos, sejam estes corporativos ou estatais.

Algoritmização do *homo oeconomicus* & anarquia da forma-de-vida:  
entre a governamentalidade que vivemos e a política que vem

É importante destacar que os algoritmos não existem em si e por si, como se fossem entidades abstratas ou espirituais. Por trás de cada algoritmo há sujeitos sociais, pessoas, corporações, grupos de poder que os produzem com uma intenção. Os algoritmos não existem isolados, eles são produzidos por corporações, empresas, governos, etc., e são uma nova ferramenta do poder no jogo dos interesses das classes sociais. As novas confrontações éticas, sociais e políticas serão com esses sujeitos detentores do saber-poder da algoritmização da vida. Como diz Cathy O’Neil<sup>12</sup>:

As pessoas pensam que um algoritmo é um método para tentar chegar a uma verdade objetiva. Temos desenvolvido uma fé cega neles porque pensamos que há uma autoridade científica por trás dos algoritmos. Na verdade, um algoritmo é algo bobo, basicamente um sistema de perfis demográficos gerados a partir de big data. Averigua se você é um cliente que paga ou quais são suas possibilidades para comprar uma casa com base nas pistas que você vai deixando, como sua classe social, sua renda, sua raça ou etnia.

O paradoxo dos dispositivos biopolíticos nos desafia a confrontá-los na sua complexidade, sem biopolaridades simplistas de universais abstratos, mas permanecendo na tensionalidade agonística do presente e no discernimento das práticas concretas. Esta posição nos lança ao campo das práticas históricas nas quais temos que criar permanentemente formas-de-vida como estilos de existência singulares e alternativos aos dispositivos de controle social dos comportamentos.

### 6.1 Profanação algorítmica: devolver o uso do comum

Entre as estratégias de resistência aos dispositivos biopolíticos enunciamos a profanação algorítmica. Como Agambén já considerou, os dispositivos biopolíticos se utilizam comumente da “sacralização dos

---

<sup>12</sup> Cf. *A próxima revolução política será pelo controle dos algoritmos*. Disponível em: <https://lavrapalavra.com/2018/11/27/a-proxima-revolucao-politica-sera-pelo-controle-dos-algoritmos/>.

espaços” como meio para separar do uso comum diversos espaços de vida, instituições e tecnologias. A sacralização é muito mais do que um fenômeno religioso, é uma tecnologia biopolítica que retira algo do uso comum para torná-lo competência exclusiva de pessoas adequadas ou proeminentes. Os tecnocratas ou burocratas nada mais são que uma reprodução do corpo sacralizado que se arrogam o privilégio de usufruir o poder dos espaços retirados do uso comum e por eles geridos e governados. A sacralização se aplica *ipse literes* à algoritmização da vida uma vez que os algoritmos aparecem enigmáticos e incompreensíveis para o comum das pessoas. Por isso, o domínio de esse espaço de poder é reservado a uma espécie de um novo corpo sacerdotal de tecnocratas que se diluem e ocultam por trás dos algoritmos de modo invisível, com poder para governar a vida e o comportamento das pessoas, porém eles mesmos permanecem invisibilizados nos comandos corporativos dominadores de esse novo espaço sagrado de poder.

Para devolver ao uso comum os espaços sacralizados pelos dispositivos biopolíticos, as antigas estratégias políticas iluministas se tornam inócuas, dado que não é suficiente o discurso racionalista clássico para desativar a eficácia dos dispositivos biopolíticos. A atitude que pode devolver ao uso comum os espaços de poder sacralizados é o que Agamben denominou de profanação. Profanar é uma atitude política que consiste em fazer retomar para o uso comum os espaços vitais, as instituições, valores, etc, que foram afastados do comum através da sacralização. No caso da algoritmização da vida, temos que projetar ações de profanação que devolvam ao uso comum esse mundo e conhecimento supostamente inacessível que se oculta por trás de cada algoritmo. A profanação política demanda também criatividade e consciência crítica.

Essas práticas de profanação, há que se pensá-las em dois movimentos conexos ainda que diferentes, de um lado há que agir de modo coletivo, com estratégias de desativação que deem o máximo de transparência aos dispositivos algorítmicos e de outro há que

Algoritmização do *homo oeconomicus* & anarquia da forma-de-vida:  
entre a governamentalidade que vivemos e a política que vem

implementar formas-de-vida capazes de ter o domínio de si (*autarkeia*) como atitude ética incorporada que possibilite não ser mero joguete das técnicas comportamentais dos algoritmos.

Para poder realizar com um mínimo de eficácia política esse confronto ético-político será necessário estabelecer práticas de resistência coletivas. Essas estratégias têm que ser constantemente desenhadas e reinventadas, não é possível estabelecer uma espécie de cartilha de resistência. Cada conjuntura deve pensar seu modo de desativar os dispositivos biopolíticos de controle social, neste caso os algorítmicos. Por exemplo, uma constante divulgação e debate público sobre este lado obscuro do poder algorítmico. Só assim poderemos pensar em formas de democratização dos saberes e poderes algorítmicos. As diferentes lutas sociais contra o controle algorítmico da vida têm produzido alguns ténues resultados como a Lei de Proteção de Dados da União Europeia. No Brasil também se criou uma certa legislação ao respeito, assim como a CPI das *Fake News* do STF para tentar controlar a algoritmização comportamental através da disseminação do ódio e das falsas notícias. Cabe destacar, no Brasil, o modo como o STF está conduzindo o inquérito sobre o que foi denominado de “Gabinete do ódio”. Recentemente foi divulgado que as apurações do inquérito mostram que por trás o “Gabinete do ódio” há uma série de empresas, até estrangeiras, que estavam financiando a produção algorítmica do ódio no Brasil, como estratégia política para polarizar as relações sociais e permitir que alternativas políticas caudilhistas e salvacionistas, de caráter militarista, se tornassem populares. Estes são pequenos episódios de um problema muito maior que corre nas sombras do poder algorítmico e que para neutralizá-lo são necessárias atitudes coletivas conjuntas.

## 6.2 A anarquia da forma-de-vida e resistência ética à algoritmização da vida

Um último ponto importante, talvez até o mais importante, para pensarmos formas de resistência à governamentalização algorítmica da vida é confrontar-nos com a questão ética de nossa forma-de-vida<sup>13</sup> e modos de subjetivação. A algoritmização da vida produz novas formas de subjetivação docilizadas na medida que modela formas de vida submissas às estratégias indutoras de comportamentos.

A forma-de-vida é sempre *anárquica*, ou seja, ela tem que se constituir a si mesma no se modo de viver. O caráter anárquico da forma-de-vida significa que ela não deriva de uma causa externa que a programou o induziu, senão que se constitui a si mesma a partir da capacidade autárquica inerente à subjetividade humana para se constituir a si mesma a partir de um modo de existência. Essa potência aberta da forma-de-vida aparece como o limiar de resistência mais eficiente contra os dispositivos biopolíticos de controle comportamental, como é o caso dos algoritmos. O caráter anárquico da forma-de-vida é inerente à sua autoconstituição ética. As práticas através das quais o sujeito constitui sua forma-de-vida são práticas éticas na medida que através das práticas de si constitui seu modo de existência.

Por mais que nos possa parecer estranho, a última fronteira a ser governamentalizada pelos algoritmos é a espiritualidade do desejo, ou o desejo como espiritualidade. Se chamamos espiritualidade o marco vital em que produzimos o imaginário de nossos desejos de vida, o controle biopolítico almeja capturar essa última fronteira da potência humana, ou

---

<sup>13</sup> Há que se levar em conta as considerações de Giorgio Agamben aos nexos que existem entre os dispositivos biopolíticos de captura e controle da vida e a separação que estes dispositivos produzem entre a vida e sua forma de viver. “O poder político que conhecemos sempre se funda, ao contrário, em última instância, na separação de uma esfera da vida nua do contexto das formas de vida” (Agamben, 2015, p. 23). A captura dos dados comportamentais feita pelos algoritmos nada mais é que uma nova versão da redução da vida humana a mera vida natural, agora capturada em big data.



Algoritmização do *homo oeconomicus* & anarquia da forma-de-vida:  
entre a governamentalidade que vivemos e a política que vem

seja, a espiritualidade. No limiar da governamentalização, o controle biopolítico dos dispositivos algorítmicos pretendem capturar o desejo humano e sua espiritualidade para implantar novos objetos de desejo que produzam novas espiritualidades mercantilizadas, achatadas e castradas pela redução da vida a mercadoria.

Eis por que uma linha de resistência ético-política ao controle algorítmico da vida, parece apontar para o empenho pessoal e social em criarmos formas-de-vida críticas, capacitadas para não se submeter docilmente aos apelos dos dispositivos, mas com potencialidade criativa de produzir modos éticos e autocráticos de viver na relação como o Outro.

A *autarkeia* era a virtude clássica que capacitava os sujeitos para terem o comando de si e o domínio de seus desejos. Por isso era a principal virtude dos clássicos e o objetivo de todas as virtudes. Não havia liberdade sem *autarkeia*; o sujeito só poderia se considerar livre quando adquiriu a capacidade de não se deixar dominar pelo próprio instinto nem pelas influências externas. Ninguém nasce sabendo ser livre, todos temos que aprender a viver práticas de liberdade.

Hoje podemos dizer que, nas atuais sociedades de controle, a *autarkeia* é a virtude que, como prática de constituição da própria subjetividade, contém a potencialidade de produzir o próprio modo de viver. A forma-de-vida da virtude da *autarkeia* corresponderia a viver uma espiritualidade não governamentalizada. Hoje, constituir formas-de-vida autárquicas, volta a ser nosso principal desafio ético. Ou seja, criarmos vidas capazes de autogoverno pessoal e coletivamente. Esta linha ética de resistência aos dispositivos biopolíticos de controle social exige criarmos novos imaginários sociais a partir da potência de uma espiritualidade não capturada.

## Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a Glória*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. Forma-de-vida. In: AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. São Paulo: Autêntica, 2015.
- FOUCAULT, Michel. Omnes et Singulatim: uma crítica da razão política. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos IV*, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martin Fontes, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martin Fontes, 2008.
- FUMAGALLI, Andrea. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo: hacia un nuevo paradigma de acumulación*. Madrid: Traficante de Sueños, 2010.
- GILLESPIE, Talerton. *The Rrelevance of Algorithms*. Disponível em: <https://culturedigitally.org/2014/07/facebooks-algorithm-why-our-assumptions-are-wrong-and-our-concerns-are-right/>. Acesso em: 10 fev. 2021.
- INTRONA, Lucas D. Algorithms, Governance, and Governmentality: On Governing Academic Writing. In: *Science, Technology, & Human Values*, v. 16, n. 1, 2016. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0162243915587360>. Acesso em: 5 fev. 2021.
- KAPP, Ernst. *Elements of a Philosophy of Technology. On the Evolutionary History of Culture*. Jeffrey West Kirkwood and Leif Weatherby (ed.): University of Minnesota Press, 2018.
- PARISER, Eli. *O filtro invisível*. São Paulo: Zahar, 2012.
- SADIN, Éric. *La vie algorithmique: critique de la raison numérique*. Paris: Éditions L'Échappée, 2015.
- SIMONDON, Gilbert. *L'individu à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Jérôme Millon, 2005.

Algoritmização do *homo oeconomicus* & anarquia da forma-de-vida:  
entre a governamentalidade que vivemos e a política que vem

SIMONDON, Gilbert. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris, Aubier, 2012.

SRNICEK, Nick. *Economias da plataforma. Inventing the Future: postcapitalism and a world without work*. London/New York, 2015.

YAPO, Adrienne; WEIS, Joseph. Ethical Implications Of Bios In Machine Learning. 51<sup>st</sup> Hawaii International Conference on System Sciences, 2018. Disponível em: <https://scholarspace.manoa.hawaii.edu/bitstream/10125/50557/1/papero670.pdf>. Acesso em: 8 fev. 2021.

ZUBOFF, Shoshana. Big other: surveillance capitalismo and the prospects of an information civilization. In: *Journal of Information Technology*, v. 30, 2015.

ZUBOFF, Shoshana. *Surveillance capitalism. The fight a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: Hachette Book Group, 2019.



# A biopolítica nos tristes trópicos: o racismo e as suas razões

Daniel Arruda Nascimento<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.75.05>

## 1 Introdução

Este texto não é um dossiê político nem um inventário jornalístico de todo ato de racismo levado a cabo pelo atual Estado brasileiro e seus representantes, ambos seriam incrivelmente extensos. Ele é um comentário às reflexões promovidas pelo professor Rodrigo Diaz de Vivar y Soler na sua comunicação proposta com o título *A biopolítica nos tristes trópicos: neoliberalismo e racismo econômico no Brasil pós-2016*. Adotamos no Grupo de Trabalho Filosofia Política Contemporânea a dinâmica de debatermos os textos uns dos outros em rodízio, cabendo a mim o encontro que agora de inicia<sup>2</sup>. Segundo a investigação do professor, estamos diante de um Estado biopolítico que modula o Estado Democrático de Direito, no qual os conceitos de soberania, democracia, justiça e economia são meros apêndices da instrumentalização das práticas de governança da nossa atualidade, no qual se apresenta com

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. Professor Associado do Instituto de Ciências da Sociedade da Universidade Federal Fluminense. Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo. E-mail: [danielarrudanascimento@id.uff.br](mailto:danielarrudanascimento@id.uff.br)

<sup>2</sup> Este texto foi escrito em fins de março de 2020 com vistas ao Encontro Nacional de Filosofia da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia que havia sido agendado para outubro, tendo o evento se realizado todavia apenas dois anos depois, nas vésperas das eleições presidenciais de 2022. Em cumprimento à propositura inicial do grupo de trabalho, ele está praticamente inalterado. Sendo bastante datado, na ocasião de sua apresentação oral ele permanecia porém absolutamente atual. Preparo uma continuação ao texto, com uma abordagem que ascende ao universo político de 2022.

clareza o objetivo de gerenciar vida e morte em governamentalidade neoliberal, tendo como culminância o estabelecimento de um programa de extermínio de todo entrave aos interesses econômicos predominantes. Estou de acordo com o exame exposto no texto, especialmente porque o nosso fundo político atual, conforme expresso pelo professor, é de crise econômica, tentativas de golpes, ascensão do fundamentalismo religioso e extermínio dos povos originários e da nossa biodiversidade. Considero indispensável explorar as teses de Michel Foucault e Achille Mbembe para se compreender a realidade em que estamos. Considero igualmente fundamental trazer para a ordem do dia o conceito de *racismo econômico*, tal como faz pulular o texto debatido. Apresento, todavia, uma divergência na interpretação proposta. O corte temporal expresso no texto, no contexto espacial em que se situa, consistente no uso da expressão *pós-2016*, faz remissão naturalmente ao *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff ocorrido naquele ano, insinuando que há aí uma forte ruptura e colocando em dúvida se antes do evento histórico não haveria um estado de coisas que se comunicaria com a ambiência biopolítica apresentada pelo autor no decorrer do texto, por um lado. Por outro lado, o mencionado corte temporal ignora que maior ruptura houve nas eleições de 2018: esse foi o momento, confirmado fortemente pelos meses subsequentes ao evento, no qual ficou evidente que as razões da governamentalidade biopolítica em curso no nosso país não são apenas econômicas. Se há um racismo econômico que sempre vigorou nos tristes trópicos, evidente agora é que as razões do racismo devem ser procuradas também em outros lugares, estão, por assim dizer, *mais embaixo*. A política que vemos tomar corpo no país é a política da eleição de inimigos, incluídos aí não apenas as fileiras excedentes do mercado de capitais, não apenas os pobres. O discurso de ódio que se tornou oficial aponta inimigos identificados por *racismos culturais e étnicos*. Como enfatiza o filósofo camaronês Achille Mbembe, é inteiramente compreensível que o racismo ocupe um lugar de proeminência na

racionalidade própria do biopoder (cf. Mbembe, 2018, p. 17-18). O exercício de imaginar a desumanidade dos povos estrangeiros permite aceitar os resultados históricos impostos pelo racismo. Os nossos estrangeiros são aqueles que estão fora da fronteira da *pátria amada*. Será esse o racismo que orientará as nossas reflexões no debate.

## 2 O racismo e as suas razões

Começemos por tentar reter o que é o racismo e quais as suas razões clássicas. Denominamos de *racismo* uma certa estrutura de pensamento que estabelece um menosprezo visceral quanto a indivíduos de um grupo étnico ou social, pelo simples fato de sua relação de pertencimento a esse grupo, relação que na maioria das vezes é determinada por situação posta por nascimento. Antes de qualquer desqualificação na ordem do comportamento, o racismo atinge uma ordem de coisas que está forçosamente no registro da ontologia. Nada espontâneo, o racismo costuma ter suas *razões* e justifica discriminações que vão desde gestos sutis de seletividade nas relações cotidianas e palavras que rebaixam a condição do outro a políticas estatais que se destinam a tornar ou manter visível a desvantagem de grupos étnicos ou sociais na distribuição da atenção pública. Localizado historicamente, o racismo adquire os contornos muito concretos a depender da geografia e do século no qual se expressa. No nosso país, por exemplo, qualquer discussão sobre o racismo que não o qualifique como prioritariamente destinado aos negros, que atravessaram um período de quatrocentos anos de escravidão, ou aos povos originários quase extintos pela ruptura colonizadora é falaciosa.

O *Dicionário de política* de Norberto Bobbio define o racismo como o “uso político de alguns resultados aparentemente científicos, para levar à crença de superioridade de uma raça sobre as demais”, acrescentando que o racismo “é um fenômeno tão antigo quanto a

política, na medida em que, em nome da identidade étnica, é capaz de fortalecer o grupo social contra um inimigo verdadeiro ou suposto” (Bobbio; Matteucci; Pasquino, 2016, p. 1059). Com efeito, tanto a religião quanto a ciência forneceram subsídios para o desenvolvimento de pensamentos racistas, ao passo que na história da humanidade grupos étnicos ou sociais foram rotulados sob a sua égide para caber no papel de inimigo. No seu *Origens do totalitarismo*, Hannah Arendt pontua que o racismo é anterior ao nazismo, tendo se manifestado de diferentes modos nos países onde demonstrou vigor, mas aproveitando-se de sua influência sobre as mentes humanas, tomando-o como um aliado na conquista de simpatizantes, o nazismo foi capaz de transformá-lo em uma ideologia e promovê-lo a doutrina estatal (cf. Arendt, 1989, p. 188-189). Com raízes profundas no século dezoito, reforçado pela política imperialista dos séculos dezenove e vinte, o racismo se torna assim uma *ideologia*, ou seja, um sistema baseado em uma única opinião excludente, “suficientemente forte para atrair e persuadir um grupo de pessoas e bastante ampla para orientá-las nas experiências e situações da vida moderna”, apresentando-se como verdade última para explicar a condição do mundo dos homens, contra a concorrência de qualquer exercício racional, interpretando a história como uma luta natural entre raças. Os inimigos políticos produzidos pelo nazismo são então inferiores na sua humanidade, são pragas que causam o mal aos homens superiores, são ratos e piolhos que devem ser eliminados. Antes, os franceses já haviam estabelecido um racismo interno contra os gauleses, os alemães já haviam excluído os que não pertenciam a uma origem pretensamente pura, os ingleses já haviam defendido os seus privilégios enquanto povo inglês, observa a pensadora alemã. As suas análises históricas nos levam a perceber que característica do racismo é ser uma estrutura do pensamento que pode ser aplicada em qualquer situação política, quando se trata de desprezar um povo ou um grupo popular de modo irrefletido simplesmente pelo que ele é (e não pode deixar de ser).



Aliás, percebemos igualmente que o casamento entre racismo e patriotismo é muitas vezes de fachada.

Não é possível ignorar a força do racismo na condução dos processos de colonização das Américas e na escravidão que os sustentou. Afinal, era necessário encontrar *razões* para justificar a escravidão, em um mundo civilizado que ostentava o desenvolvimento das faculdades mentais dos homens rumo ao que depois designamos por iluminismo. Muitas vezes a escravidão vem primeiro e as razões para justificá-la vêm posteriormente: trata-se de um fenômeno natural ou tradicional, funda-se no direito de conquista ou na proteção contra a desordem, produz mais bem do que mal até para aqueles que são escravizados (cf. Pétré-Grenouilleau, 2009, p. 28-33). As elites agrárias do nosso país em formação usaram e abusaram de todo tipo de argumentos racistas, tais como os apresentados acima, até culminar no *mito do bom senhor*, estampado no livro *Casa-grande & senzala* de Gilberto Freyre. De acordo com Olivier Pétré-Grenouilleau, “passamos facilmente da afirmação de uma ‘inferioridade natural’ de alguns homens para o pretense ‘direito’ de mantê-lo numa posição social de dominação”. Segundo o historiador francês, “escravidão e racismo aparecem assim intimamente ligados”, restando distinguir entre duas espécies de racismo, aquele ancorado em características físicas, como a cor da pele, e aquele oriundo de diferenças culturais, como, por exemplo, o sentimento de superioridade que os gregos antigos alimentavam contra os estrangeiros bárbaros, ou que os judeus manifestavam contra os samaritanos. Justifica-se o racismo ao sabor dos acontecimentos, toda justificativa se coloca a serviço dos interesses de quem domina ou pretende dominar. O comércio de negros africanos que preencheu o Oceano Atlântico no período colonial para abastecer a escravidão moveu um racismo de razões econômicas. O historiador de Trinidad e Tobago Eric Williams acentua que “a escravidão não nasceu do racismo: pelo contrário, o racismo foi consequência da escravidão” (Williams, 2012, p. 34), ajudando a manter o sistema

econômico de exploração colonial. Isto é tão verdadeiro que os ingleses mudam de opinião sobre a escravidão, passam a condenar ideias racistas e se posicionam contra o tráfico negreiro com ideais humanistas tão logo perdem o controle dos territórios coloniais norte-americanos e os interesses econômicos se alteram em direção à abertura dos mercados ao livre comércio. Antes disso, “a escravidão foi uma instituição econômica de primeira importância. Tinha sido a base da economia grega e erguera o Império Romano. Nos tempos modernos, forneceu o açúcar para as xícaras de chá e café do mundo ocidental. Produziu algodão que foi a base do capitalismo moderno” (Williams, 2012, p. 32). Os efeitos do racismo são, contudo, sempre duradouros. Esse é um tipo de pensamento que tende a se apropriar dos atritos sociais e se perpetuar na transmissão cultural entre as gerações. Quatrocentos anos de aprisionamento do pensamento reflexivo na defesa do racismo não são apagados de uma hora para a outra.

O próprio conceito de *raça* é um mito social e não biológico. A primeira de uma sequência de declarações *sobre a questão da raça* produzidas pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), datada de 1950, já o reconhecia, embora que em um documento ainda precário e parcialmente ambíguo<sup>3</sup>. Revisado definitivamente em 1978, a *Declaração sobre a raça e os preconceitos raciais* recorda que o preâmbulo da sua Constituição aprovada em 16 de novembro de 1945 assevera que a grande e terrível guerra terminada naquele ano não teria sido possível sem a negação dos princípios democráticos da dignidade, da igualdade e do respeito mútuo

---

<sup>3</sup> Cf. *The Race Question*. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000128291>. Acesso em: 22 mar. 2020. Notemos que o documento recomenda o estudo das relações raciais no Brasil citando-o como exemplo de país que se desenvolveu com a contribuição de diferentes raças, que sofreu menos com o preconceito racial e estabeleceu uma sociedade harmônica, algo que só pode ser explicado pela influência internacional dos nossos sociólogos da primeira metade do século vinte. *Casa-grande & senzala* de Gilberto Freyre é de 1933. *Raízes do Brasil* de Sérgio Buarque de Holanda, de 1936. Ambos contribuíram para a formação do *mito da democracia racial*.

entre os homens, particularmente, sem o racismo que associa preconceito e ignorância<sup>4</sup>. Confirmando o seu desejo de lutar contra o racismo e a discriminação racial, o artigo primeiro do documento afirma que todos os seres humanos pertencem a uma mesma espécie e têm a mesma origem, que todos possuem as mesmas faculdades para o desenvolvimento pleno, que as diferenças nas realizações dos diferentes povos se explicam inteiramente por fatores geográficos, históricos, políticos, econômicos, sociais e culturais, não podendo servir de pretexto para qualquer classificação hierarquizada entre eles. Apesar disso e dos avanços no conhecimento sobre o genoma humano, esclarece o antropólogo inglês Peter Henry Fry, a quem devo a referência acima, “a crença em raças não sucumbiu aos argumentos científicos; continua como mito social poderoso, causando danos incalculáveis” (Schwarcz; Pedrosa, 2014, p. 300). O documento citado também o reconhece, observando com *a mais grave preocupação* que o racismo, a discriminação racial, o colonialismo e o *apartheid* seguem causando estragos no mundo sob formas sempre renovadas, tanto pela persistência de disposições legislativas e práticas de governo, quanto pela permanência de estruturas políticas e sociais e de relações e atitudes caracterizadas pela injustiça e pelo desprezo. É bom ver que um texto oficial que proclama princípios universais não está com os olhos fechados à realidade, possui potencial crítico para orientar o debate em torno do tema que propõe. Apontar com coragem e seriedade onde está o racismo é o primeiro passo para combatê-lo<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Cf. *Declaration on Race and Racial Prejudice*. Disponível em [http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL\\_ID=13161&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=13161&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html). Acesso em: 22 mar. 2020.

<sup>5</sup> Para dirimir dúvidas: *raça* é um conceito instrumental para classificar mulheres e homens com ampla e universal aplicação nas diversas sociedades, não é um conceito biológico. Ademais, crianças não se tornam racistas se não forem ensinadas a diferenciar raças e adotarem atitudes racistas. No Brasil, evidentemente, em razão de sua história, o racismo tem cor e não dá para falar de algo como um *racismo reverso*.

No par de anos em que Michel Foucault elaborou o seu conceito de biopolítica e preparou o curso de 1976 intitulado *É preciso defender a sociedade*, ele foi obrigado a enfrentar a seguinte questão: “como esse poder que tem essencialmente o objetivo de fazer viver pode deixar morrer?” (Foucault, 1999, p. 304)<sup>6</sup>. Afinal, o filósofo francês não podia ignorar que o Estado Biopolítico não apenas abandonava à morte, mas matava muito, matava diretamente. Matava inimigos exteriores e interiores na própria população. Havia muito sangue à janela para ser ignorado. O teórico da biopolítica precisava de um conceito que a fizesse retornar às velhas práticas, *fazer morrer*. Que conceito seria esse? Chegamos a uma passagem bem conhecida mas, acredito eu, pouco explorada do seu curso. “A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização” (Foucault, 1999, p. 306). O desenvolvimento do racismo moderno que se apoiou nas teorias evolucionistas e darwinistas vai autorizar o genocídio colonial, as guerras externas e internas, a condenação máxima de criminosos, o isolamento de loucos e, em uma escala superior, o regime nazista (e o soviético) (cf. Foucault, 1999, p. 307-312). Como um poder que tem como objetivo promover a vida abandona à morte, multiplica os riscos de morte e faz morrer diretamente?

É aí, creio eu, que intervém o *racismo*. Não quero de modo algum dizer que o racismo foi inventado nessa época. Ele existia há muito tempo. Mas eu acho que funcionava de outro modo. O que inseriu o racismo nos mecanismos do Estado foi mesmo a emergência desse biopoder. Foi nesse momento que o racismo se inseriu como mecanismo fundamental

---

<sup>6</sup> A questão tem tanta relevância para o filósofo francês que ele a repete algumas vezes no texto da lição de 17 de março: “como um poder como este pode matar, se é verdade que se trata essencialmente de aumentar a vida, de prolongar sua duração, de multiplicar suas possibilidades, de desviar seus acidentes, ou então de compensar suas deficiências? Como, nessas condições, é possível, para um poder político, matar, reclamar a morte, pedir a morte, mandar matar, dar a ordem de matar, expor à morte não só seus inimigos mas mesmo seus próprios cidadãos? Como esse poder que tem essencialmente o objetivo de fazer viver pode deixar morrer? Como exercer o poder da morte, como exercer a função da morte, num sistema político centrado no biopoder?” (p. 304).

do poder, tal como se exerce nos Estados modernos, e que faz com que *quase não haja funcionamento moderno do Estado que, em certo momento, em certo limite e em certas condições, não passe pelo racismo* (Foucault, 1999, p. 304, grifos meus).

Fiquemos ainda com Michel Foucault. Esse racismo que gruda nos aparatos estatais modernos é aquele que gera como consequência um *corte* entre o que merece viver e o que merece morrer. Estamos sim falando de merecimento. A partir do corte, alguns grupos serão destinados à vida plena e outros serão taxados como inimigos, podendo ser extintos para tornar a vida em geral mais digna.

Com efeito, o que é o *racismo*? É, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um *corte*: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. No contínuo biológico da espécie humana, *o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores*, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros (Foucault, 1999, p. 304, grifos meus).

A *cesura biológica* que divide a espécie humana em grupos e impulsiona o biopoder na direção da morte é o objeto de estudos de Achille Mbembe em *Necropolítica*, publicado em 2003. A ideia de *raça* não apenas tem um lugar proeminente na racionalidade própria do biopoder como “foi a sombra sempre presente no pensamento e na prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros — ou a dominação a ser exercida sobre eles” (Mbembe, 2018, p. 18). Estou de acordo com o filósofo camaronês quando afirma que não é possível tratar do surgimento do terror moderno, das máquinas estatais de morte que conhecemos no século vinte, sem abordar o tema da escravidão, experimentação biopolítica de vanguarda (cf. Mbembe, 2018, p. 27). E a ideia de *raça* é crucial para se compreender o encadeamento entre escravidão e terror,

biopoder e exceção. As colônias americanas e africanas não criaram um mundo humano, eram zonas de violência sem controle de normas ou instituições, zonas de violência bruta contra uma vida que se considerava animal, inumana para os padrões europeus (cf. Mbembe, 2018, p. 31-36). Em outros lugares, tentei demonstrar a relação entre o campo biopolítico que representou a senzala brasileira e a animalização dos negros africanos transfigurados em escravos (cf. Nascimento, 2018, p. 35-50 e 53-61). O fato necropolítico decisivo é que, presente em todos os Estados Modernos, o biopoder sempre atuou equacionando aumento de potencial de vida por um lado e eliminação do outro enquanto inimigo por outro lado (cf. Mbembe, 2018, p. 19-20). Os ameríndios e os negros africanos se descobriram no papel de inimigos pela ação dos invasores. Habitando suas terras, as terras de seus ancestrais, foram convertidos em inimigos por uma horda branca que chegou simulando uma guerra. Se “a guerra, afinal, é tanto um meio de alcançar a soberania como uma forma de exercer o direito de matar”, e nas colônias a ação dos invasores assume “o rosto de uma ‘guerra sem fim’”, sabemos desde o início que a guerra da colonização foi ficcional, serviu de justificativa para o puro massacre e para a exploração do trabalho (cf. Mbembe, 2018, p. 06, 33 e 37). No mundo ocidental, a guerra pressupõe ritos que a tornam iminente, que evidenciam a impossibilidade de acerto bilateral, algo totalmente ausente do que ocorre na espoliação dos povos originários atingidos pela cobiça pura e simples. Somando-se aos argumentos racistas já elencados anteriormente, a guerra se apresenta como um evento inevitável. De que outro modo justificar o extermínio de populações inteiras sem a interposição de qualquer critério moral se não pelo artifício do racismo?

### **3 A atualidade político-securitária brasileira**

O texto do professor Rodrigo Soler, aqui debatido, se concentra no racismo atualíssimo que marca no nosso país de ponta a ponta.

Estamos falando de um Estado Nacional que há muito se tornou um Estado Securitário, um aparato estatal que produz subjetividades amedrontadas, despolitizadas e confusas, com o claro objetivo de sequestrar liberdades e direitos tendo como contrapartida a promessa de segurança, *por razões de segurança*, em nome de uma segurança que se mostra sempre profundamente seletiva (cf. Nascimento, 2018, p. 77-93). O Estado brasileiro é racista assim como a sua população é racista. Nosso racismo é comportamental, difuso e estrutural. Às vezes sutil, às vezes despolitizado sob a rubrica da piada, às vezes claro como uma afronta aberta e violenta. Estamos também falando de um Estado Nacional desgovernado por um presidente da república que passa os seus domingos jogado no sofá, vestido com a camisa de um time de futebol e assistindo televisão, esmagado pela solidão (cf. Oyama, 2020, p. 160-161), um homem inteiramente despreparado para a função, como já observaram militares pinçados por ele para o primeiro escalão de governo (cf. Oyama, 2020, p. 40-41), um homem que estava, infelizmente, no lugar certo e na hora certa. Sobretudo, um homem que não teria vencido as eleições presidenciais se não fosse a pulsante força de atração do racismo. Assim como o nazismo do século vinte, nosso fascismo granjeia simpatizantes justamente porque o racismo é um aliado próximo. Por que Jair Messias Bolsonaro foi eleito e de que modo o racismo operou para a sua vitória eleitoral?

Considero que a força decisiva que moveu as massas de eleitores rumo ao surpreendente resultado eleitoral foi o antipetismo, todo o trabalho parlamentar, judiciário e midiático que alimentou o ódio contra o Partido dos Trabalhadores<sup>7</sup>. As grandes mídias, particularmente,

---

<sup>7</sup> O incremento do antipetismo, que não era novo, parece ter ganhado novo fôlego com o descontentamento difuso expresso nas *jornadas de junho de 2013*, antes da segunda vitória eleitoral e reeleição da presidenta Dilma Rousseff em 2014. Algo não suficientemente explicado aconteceu ali. Talvez falte ainda um estudo profundo do que ocorreu naquele período no qual conviveram nas ruas tanto aqueles que desejavam mais democracia quanto aqueles que moveram forças conservadoras que pareciam antes inoperantes.

operando em favor das elites econômicas do país, se esforçaram sobremaneira para que o partido e suas principais lideranças políticas fossem taxados como corruptos e inimigos. Os jornais televisivos em horário nobre reservaram todo o tempo do mundo à face exposta da Operação Lava Jato. Bolsonaro estava longe de ser um candidato viável ou o escolhido pelas classes dominantes, evidentemente, levando-se em conta a sua baixa habilidade cognitiva e o seu destempero comportamental, características que o tornavam pouco confiável. Do ponto de vista no qual me encontro, penso que o resultado eleitoral de 2018 não foi proposital, planejado como costuma ser pelo conluio entre as elites e as grandes empresas de comunicação: ele saiu do controle, erraram na dose do antipetismo e quando perceberam o que estava acontecendo já era tarde demais. Bolsonaro tornou-se a única alternativa com chances de vencer um candidato do Partido dos Trabalhadores. Associado ao primeiro, esse foi o outro motivo: depois de jogar tanta energia, atirar tanto as massas no antipetismo, faltou às classes que permaneceram sempre no poder real um nome atraente, visceral à direita neoliberal. Nem Geraldo Alckmin, o apelidado *picolé de chuchu*, nem qualquer outro candidato fora do tucanato encarnavam um personagem que empolgasse. São azares do jogo partidário: não podiam mais contar com um Aécio Neves, já bem queimado pelo seu envolvimento com ilegalidades de todo tipo, como não podia deixar de ser, nem podiam contar com um Luciano Huck, porque afinal para se entrar de cabeça na política, deixando de lado uma vida confortável, é preciso ter *coragem*. A cereja do bolo nesse processo eleitoral foi o apoio de religiosos conservadores contra a expansão dos direitos das minorias e contra a perda de seus poderes sobre as populações que manipulam abertamente, alavancado pelo discurso de defesa da *família tradicional brasileira*, seja



lá o que isso for. Se isso não definiu o resultado das eleições, teve um peso que não pode ser desconsiderado<sup>8</sup>.

A hipótese é também endossada por Jessé Souza, no seu *A guerra contra o Brasil: como os EUA se uniram a uma organização criminosa para destruir o sonho brasileiro*, publicado este ano. Com o valoroso apoio da mídia hegemônica, a Operação Lava Jato cultivou o ódio contra o PT com o objetivo de fazer voltar o PSDB, o atual partido orgânico da elite brasileira, “mas o público passou a desconfiar de todos os políticos e de toda a política. Os brasileiros chegam à eleição de 2018 com ódio da política, que, para eles, é a causa de sua pobreza crescente e de sua falta de esperança” (Souza, 2020, p. 172). O resultado eleitoral foi a consequência desse sentimento: empresários, policiais e toda espécie de aventureiros foram eleitos no lugar de políticos de carreira que sustentavam vários mandatos seguidos. O falso moralismo da elite brasileira expresso no combate à corrupção estatal se fixou na imagem do herói capitão de tal modo que não foi mais possível desfazer o mal-entendido. A elite aceitou com um gosto amargo o resultado de sua campanha e teve de se adaptar ao que não podia mais alterar. “O front da batalha das classes superiores contra o povo já estava ganho por Bolsonaro pelo simples fato de ser a única alternativa viável contra o lulismo” (Souza, 2020, p. 177). No momento em que escrevo estas linhas, no primeiro mês da quarentena do *coronavírus*, vemos que o casamento começa a azedar. Tanto a elite brasileira quanto a grande mídia já perceberam que o capitão reformado é um inepto para o cargo, não consegue nem mesmo fazer o jogo protocolar mínimo para deixar o barco

---

<sup>8</sup> Nota incluída em outubro de 2022: nas eleições presidenciais deste ano, ambos os elementos, racismo e voto de cabresto religioso, estão presentes fortemente, embora compreenda eu que a razão de importância entre os dois elementos tenha se invertido. O fundamentalismo religioso eleitoral é agora um fator hegemônico, associado a um terceiro elemento, uma espécie de machismo tóxico e mórbido que angariou apoios de militares, policiais, caminhoneiros, todo tipo de gente que ressentido não poder resolver todas as questões da vida na força bruta. A vitória do presidente Lula não porá fim à influência desses elementos.

correr. Isto, antes da crise epidemiológica. Se ele se mantém no cargo, a razão primordial é uma só: ele é desmedido o suficiente para tentar passar de qualquer maneira reformas que interessam às elites, tais como a previdenciária e a administrativa. O sociólogo brasileiro nos auxilia especialmente a responder a segunda pergunta lançada acima: de que modo o racismo operou para produzir a vitória de Bolsonaro e como esta força continua atuando no bolsonarismo, embora, a meu ver, com menor vigor? A exemplo do que ocorreu no início do século vinte com os regimes totalitários, o racismo foi um aliado influente na conquista de simpatizantes para a escalada eleitoral que culminou na vitória de Bolsonaro em 2018. Um racismo que parece ter se voltado sobretudo contra o pluralismo e a cultura da diversidade.

Sem menosprezar a evidência de que no Brasil o racismo tem cor, Jessé Souza deseja avançar para o nível reflexivo que problematiza o racismo culturalista, situando-o precisamente “no aspecto principal de todo racismo, que é a separação ontológica entre seres humanos de primeira classe e seres humanos de segunda classe”, com a finalidade de “legitimar pré-reflexivamente a suposta superioridade inata de uns e a suposta inferioridade inata de outros” (SOUZA, 2019, p. 19). Consoante o celebrado livro *A elite do atraso*, provocativo e perspicaz, o racismo culturalista teria substituído a cor de pele e o fenótipo pelo estoque cultural, para:

[...] garantir uma sensação de superioridade e de distinção para os povos e países que estão em situação de domínio e, desse modo, legitimar e tornar merecida a própria dominação. Hoje em dia, na Europa e nos Estados Unidos, absolutamente ninguém, deixa de se achar superior aos latino-americanos e africanos. [...] Isso ajuda as camadas dominantes dos países centrais a legitimar seu próprio sistema social para o seu povo, que não deve reclamar do sistema dele, posto que seria superior aos outros. [...] Um brasileiro de classe média que não seja abertamente racista também se sente, em relação às camadas populares do próprio país, como um alemão ou um americano se sente em relação a um brasileiro (Souza, 2019, p. 19-20).

O esforço dos mais esclarecidos em lutar contra as ideias racistas demonstra a sua eficácia, não a sua fraqueza. Segundo o sociólogo brasileiro, as ideias passam a ter impacto social relevante quando se unem a interesses. Se esses interesses passarem pela ação institucional, como por templos religiosos, escolas e famílias, e adquirirem uma atuação continuada no tempo, por meio de seus agentes, da grande mídia e da indústria cultural, ganharão os corações e as mentes da população, naturalizando o racismo (cf. Souza, 2019, p. 21-22). De modo irrefletido, esses corações e mentes reproduzirão o racismo com a maior naturalidade, apelando com frequência para o humor e o tom jocoso das palavras, sem se darem conta do que fazem até que a criação das condições de reflexão crítica os desperte do transe no qual se encontram. Felizmente, avançamos no nosso país nesse sentido. O racismo foi tipificado pela Lei nº 7.716/89, tornando crime a discriminação e o preconceito de raça e de cor<sup>9</sup>. Nossos melhores humoristas sabem que o humor tem limites. Nossos jovens já não aceitam, pelo menos publicamente, certos gestos racistas. Isto não significa que o racismo tenha diminuído entre nós, nossa sociedade é ainda profundamente racista, está claro. Isto significa que, com o grau de esclarecimento e o facilitado acesso às informações do qual desfrutamos hoje, em pleno século vinte e um, aqueles que expressam seu racismo ou são ignorantes completos ou estão deliberadamente mal-intencionados. Mais às escondidas, o racismo culturalista está aí para ser aplicado à vontade pelas mentes mais obscurecidas.

O racismo, muitas vezes velado no Brasil, assume o seu rosto mais cruel no governo Bolsonaro, um racismo que não tem peias em mostra-se a céu aberto (cf. Souza, 2020, p. 14-15). Embora eu não esteja de acordo com uma das teses centrais de Jessé Souza no seu último livro, aquela que

---

<sup>9</sup> Tendo a Lei nº 9.459/97 ampliado o seu escopo para abranger discriminação ou preconceito de etnia, religião ou procedência nacional. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l7716.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7716.htm). Acesso em: 24 mar. 2020.

defende um *racismo primordial* anterior ao *racismo racial* e ao *racismo cultural*, nem que esse *racismo primordial* derive necessariamente da religião ou da oposição entre corpo e espírito e da ética protestante (cf. Souza, 2020, p. 20-49), uma vez que acredito que as razões do racismo são posteriores ao estranhamento inicial com o diferente e à ânsia de domínio, que elas são acomodadas em variantes para legitimar as ações de exploração<sup>10</sup>, a argumentação do sociólogo brasileiro tem um grande valor. Do ponto de vista da distinção entre classes sociais, o nosso racismo é voltado especialmente contra a denominada *classe da ralé*, que herda a população escravizada do sistema escravocrata, formada majoritariamente por negros e mestiços, por trabalhadores braçais (cf. Souza, 2019, p. 78-89). São contra essa classe da ralé que vão eclodir os ímpetus racistas, nos pactos implícitos sempre reformulados entre a elite e a classe média brasileira (cf. Souza, 2020, p. 110-125). Assumindo muitas expressões esse racismo cultural, contra o povo de baixa escolaridade, contra o que é popular, contra o que foi chamado simplesmente de *comunista...* Ainda que o descontentamento difuso, sempre enérgico e irrefletido, possa ser canalizado também contra as elites, quando convém na dinâmica eleitoral, contra os ricos, contra os intelectuais e os cientistas, contra os professores... A cultura brasileira vira-lata alimenta um ódio próprio contra os pobres. Tentando superar o seu passado histórico, a elite, a classe média e a ralé ambiciosa odeiam tudo o que é indígena e negro, tudo o que não foi *gourmetizado*. Em última instância, a vitória nas urnas de Bolsonaro em 2018 (e o golpe parlamentar-midiático de 2016) foi um atentado contra a democracia. Criminalizamos a soberania popular, enfraquecemos o debate público (cf. Souza, 2020, p.

---

<sup>10</sup> A indústria cultural imperialista norte-americana, por exemplo, teria se desenvolvido mesmo sem o auxílio do racismo, tendo em vista os interesses econômicos do seu mercado. Aí está a motivação de todo o investimento científico e cultural para se criar uma imagem heroica e admirável do americano médio, tão oportuna no período pós-guerra da segunda metade do século vinte, tão influente na minha geração e na geração que me antecedeu, tão permanente na geração que me precedeu.

119 e 165-166). Diminuímos o potencial democrático tão duramente conquistado no país, embora, a rigor, uma democracia de qualidade apenas poderia ser construída no Brasil se ele fizesse as contas com o passado, enfrentasse de peito aberto o seu racismo visceral, o que ainda está infelizmente muito longe de acontecer. O importante passo dado pela elaboração da Constituição Federal de 1988 parece ter se perdido.

A fabricação da imagem do *brasileiro de coração mole* encampada pelos sociólogos do século vinte foi decisiva para o crescimento do nosso racismo contra o nosso povo. Gilberto de Mello Freyre, com os seus livros *Casa-grande & senzala* e *Sobrados e mucambos*, armou os alicerces da identidade brasileira ainda vigente entre nós: patriarcal, afetivo, sensual, indolente, desonesto. Sérgio Buarque de Holanda, com seu *Raízes do Brasil*, selou o destino da identidade brasileira aceita por todos com os rótulos do homem cordial e do patrimonialismo. Tanto nossas elites quanto as principais potências mundiais que por aqui comeram, o caso mais flagrante é o dos Estados Unidos da América, souberam tirar proveito da reverberação dessas teorias para enriquecer, colocar mandatários nos lugares estratégicos de poder e espoliar o que encontraram de bem público, enquanto o brasileiro estava diminuído frente ao homem branco puro, inteligente, trabalhador, disciplinado e destemido (cf. Souza, 2020, p. 19-49). Contudo, acredito que a formação da imagem do brasileiro tal como descrita pelos sociólogos do século vinte, há outros que poderiam ser citados, tem raízes bem mais profundas. O antropólogo Eduardo Viveiro de Castro, em *A inconstância da alma selvagem*, nos coloca diante de uma bela passagem do padre António Vieira de 1657 na qual ele distingue as almas tenazes e constantes, comparáveis ao mármore, das almas inconstantes e preguiçosas, comparáveis às murtas, aqueles arbustos dos quais se fazem esculturas. Escreve o missionário sobre o seu trabalho como catequista dos povos originários: “há outras nações, pelo contrário — e estas são as do Brasil — que recebem tudo a que lhes ensinam com grande docilidade

e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram” (Castro, 2002, p. 184).

Apenas no curso do governo de Bolsonaro a imprensa tradicional se tornou alvo de ataques abertos com o objetivo de eliminar a diferença entre verdade e mentira (*cf.* Souza, 2020, p. 166). Antes disso, ela cooperou largamente com a miríade de tecnologias de informação à mão e especialmente com as novas redes sociais. A fábrica de mentiras ou de notícias enviesadas é o reduto mais recente do racismo e da produção de expressões do racismo que escolhe vítimas ao gosto do freguês. Grandes empresas de comunicação podem hoje produzir mensagens políticas e racistas sob medida. “O acesso às informações mais íntimas que as pessoas fornecem de bom grado a essas companhias comerciais, com seus *likes* e conversas familiares, permite com perfeição a formatação da mensagem política a cada público específico” (Souza, 2020, p. 168). Foi o que aconteceu nas eleições que alçaram Donald Trump ao poder, foi o que se reproduziu no Brasil nas últimas eleições presidenciais. Com mensagens que chegam tão próximo aos eleitores, na mesa de cabeceira, no relógio de pulso, no objeto de entretenimento que está nas mãos de quase cem por cento dos brasileiros, enviadas frequentemente por amigos e familiares, ou seja, por quem se tem respeito e afeição, as mensagens atingem em cheio os corações ressentidos. Vamos a um exemplo: publica-se uma notícia em jornal de grande circulação ou na televisão por qualquer meio que há fraudes na distribuição do Programa Social Bolsa Família, ou que um pai de família do interior deixou de trabalhar depois de começar a receber o benefício. Espalha-se a notícia pelas redes sociais, algumas vezes acompanhadas de textos preconceituosos, muitas vezes com uma alta carga de apelo à moralidade. Pronto, a mensagem generalizada será a seguinte: o programa é corrupto, o programa gera vagabundos, ambas as mensagens atingirão o coração da

classe média ressentida que precisa trabalhar para ganhar o sustento, principalmente daqueles que não ascenderam socialmente como outros mais afortunados. Gente descontente com o próprio trabalho costuma ser mais sensível a esse tipo de irritação. Outro exemplo: prepara-se uma matéria mostrando um grupamento indígena com um veículo automotor ou portando aparelhos celulares. Resultado: a mensagem é que os indígenas já perderam a sua identidade e não podem mais serem protegidos pelo Estado brasileiro, nem terem acesso ao território, uma vez que nós precisamos trabalhar duro para comprar um apartamento minúsculo. Um último exemplo: realiza-se uma reportagem sobre o sistema carcerário com ênfase na presença de negros e pardos na sua população, a fim de se transmitir a mensagem de que esse é o grupo social mais propenso ao crime. Recentemente, um dos filhos do presidente, no mandato de Deputado Federal, postou em uma rede social um recado que repetia a insinuação de que o coronavírus seria um *vírus chinês*, reforçando um *racismo importado* dos Estados Unidos que não apenas responsabiliza a China pelo ocorrido em relação à pandemia como propaga o preconceito contra o que é oriental<sup>11</sup>. De além-mar, o filósofo esloveno Slavoj Žižek observa que “a disseminação contínua da epidemia

---

<sup>11</sup> Cf. Eduardo Bolsonaro copia racismo de Trump e cria crise com a China, notícia publicada em 19/03/2020. Disponível em: <https://www.diariodocentrodomundo.com.br/eduardo-bolsonaro-copia-racismo-de-trump-e-cria-crise-com-china-por-kennedy-alencar/>.

Cf. também Ernesto Araújo pede que embaixador da China se retrate por resposta a Eduardo Bolsonaro, publicada no mesmo dia. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020/03/19/ernesto-araujo-quer-que-embaixador-da-china-se-retrate-por-resposta-a-eduardo-bolsonaro.ghtml>. Acessos em: 26 mar. 2020.

O incidente diplomático gerou uma nota oficial da Embaixada da República Popular da China no Brasil, disponível em: <http://br.china-embassy.org/por/sghds/t1758489.htm>. O racismo pode ser comparado a um vírus, ele se espalha sem a possibilidade de controle. Nos dias em que escrevo estas linhas, não é possível saber ainda a extensão dos danos que a pandemia causará no país. O vírus, em si, não é racista, seria absurdo afirmá-lo. Mas pelo que vimos até agora, ele que se aproveita da nossa estrutura racista, mata aqueles que são os mais desprezados pela nossa cultura ocidental contemporânea: os doentes, os idosos e os pobres. Ele expõe o nosso racismo estrutural com grande evidência, expõe o corte que separa aqueles que têm condições de lutar pela vida e aqueles que estão abandonados por um sistema de saúde que foi propositadamente sucateado.

do coronavírus acabou desencadeando também, certas epidemias de vírus ideológicos que estavam adormecidos em nossas sociedades: *fake news*, teorias da conspiração paranoicas e explosões de racismo” (Žižek, 2020). O presidente e seus filhos não parecem fazer outra coisa do que endossar estereótipos e racismos, encorajando racistas enrustidos a fazerem o mesmo: trazer o racismo para a praça pública e relativizá-lo. Muito ainda poderia ser acrescentado a este parágrafo, mas devo terminar por aqui. Esse é um caso exemplar de suposto patriotismo fundado no racismo contra o próprio povo. Escutando a língua solta do presidente, dos seus ministros, dos seus filhos, dos seus seguidores e dos seus robôs, comprovamos o que exprime Giorgio Agamben de relance no início do seu projeto filosófico-político: “nas democracias modernas, é possível dizer publicamente o que os biopolíticos nazistas não ousavam dizer” (Agamben, 1995, p. 184). A nossa situação é preocupante.

## Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo, São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Vol. 2. Trad. Carmen C. Varriale *et al.*, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2016.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France 1975-1976*. Trad. Maria Ermantina Galvão, São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. Trad. Renata Santini, São Paulo: n-1 edições, 2018.



## A biopolítica nos tristes trópicos: o racismo e as suas razões

NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Em torno de Giorgio Agamben: sobre a política que não se vê*. São Paulo: LiberArs, 2018.

OYAMA, Thaís. *Tormenta: o governo Bolsonaro: crises, intrigas e segredos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, Olivier. *A história da escravidão*. Trad. Mariana Echalar, São Paulo: Boitempo, 2009.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; PEDROSA, Adriano. (Orgs.) *Histórias mestiças: antologia de textos*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2014.

SOUZA, Jessé. *A elite do atraso*. ed. rev. e amp. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2019.

SOUZA, Jessé. *A guerra contra o Brasil: como os EUA se uniram a uma organização criminosa para destruir o sonho brasileiro*. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2020.

WILLIAMS, Eric. *Capitalismo e escravidão*. Trad. Denise Bottmann, São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ŽIŽEK, Slavoj. Žižek vê o poder subversivo do Coronavírus. Trad. Simone Paz. In: *Outras Palavras*, São Paulo, 2020. Disponível em: <https://outraspalavras.net/crise-civilizatoria/zizek-ve-o-poder-subversivo-do-coronavirus/>. Acesso em: 27 mar. 2020.



# Nominalismo na filosofia política de Foucault: a perspectiva de Paul Veyne

David I. Nascimento<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.75.06>

## 1 Introdução

O poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares. E o poder, no que tem de permanente, de repetitivo, de inerte, de auto-reprodutor, é apenas efeito de conjunto, esboçado a partir de todas essas mobilidades, encadeamento que se apoia em cada uma delas e, em troca, procura fixá-las. Sem dúvida, devemos ser nominalistas: o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada (Foucault, 1988, p. 103).

Com a publicação dos cursos e textos de Michel Foucault (Poitiers, 1926 – Paris, 1984), pesquisadores se deparam com a oportunidade de realizar aprimoramentos em suas leituras e, em alguns casos, alterações. A exemplo disso, quanto às publicações de textos foucaultianos da segunda metade da década de 1970, as pesquisas puderam tratar de questões pertinentes para a Filosofia foucaultiana: elas passariam pela exposição do desejo de proceder com mudanças (Foucault, 2010c); depois, sua aproximação com a temática da *Aufklärung* kantiana (Foucault, 2011a, p. 425); e, não menos importante, uma certa relação com um método para com a leitura da História (Foucault, 2008b), motivo pelo qual se desenvolveu a presente pesquisa.

---

<sup>1</sup> Doutor em Ética e Filosofia pela UFPel. E-mail: [datanisgrego@yahoo.com.br](mailto:datanisgrego@yahoo.com.br)

No ano de 1978, o historiador e arqueólogo francês Paul Veyne (Aix-en-Provence, 1930) escreveu um ensaio intitulado *Michel Foucault Revolucionaria a História*, posteriormente publicado no Brasil pela editora da UNB no livro *Como se Escreve a História*. Como aspecto geral da obra, cabe expor a presença de críticas às tentativas de escritura ou leitura da História mediante uma exaustiva racionalização, por vezes decorrentes de elementos considerados centrais, como a economia. Com isso, a escritura da História se efetua sob determinismos, deixando à margem as complexidades que envolvem ou privam os sujeitos dos acontecimentos históricos. E, ainda mais importante, condicionando à centralidade falsos objetos naturais.

Assim, para considerar tal problema no pensamento foucaultiano sobre a História, torna-se necessário considerar que as exposições feitas por Veyne em seu ensaio encontram ressonância tanto nas aulas do curso *Segurança, Território, População*, quanto nas aulas de *Nascimento da Biopolítica*. É preciso apresentar a perspectiva de Veyne nos cursos finais da década de 1970, buscar por hipóteses e discussões. No caso específico deste artigo, apresentar a possibilidade de uma análise cujo procedimento comprovaria hipóteses ou realçaria diálogos, analisando em Foucault a presença de algo que foi identificado por Veyne como “nominalismo”. Com isso, o artigo visa também refletir sobre a possibilidade de que o método pretendido, com suas facilidades, poderia precipitar o erro de uma análise fechada, como que inferindo respostas definitivas à prática filosófica foucaultiana, colocando-a sob o jugo do determinismo. Por fim, e ainda que a análise ocorra menos preocupada com o caráter filosófico, ela poderá avançar com as possibilidades dos estudos entre a Filosofia de Foucault e o Pensamento Político

Contemporâneo, além de trazer possibilidades para o questionamento da história a partir de suas incursões sobre a *Aufklärung*<sup>2</sup>.

## 2 Questões sobre o “conhecido nominalismo de Foucault” e a relação com Veyne

A atenção ao que Veyne referiu como sendo o “conhecido nominalismo de Foucault” teve início antes da leitura propriamente daquele historiador, especificamente quando citado pelo professor em dois artigos do professor Helton Adverse. Neles, Adverse (2010, p. 15) tanto comentou sobre a “coerência” de Foucault com o seu nominalismo, quanto o tratou como evidente nos escritos foucaultianos. Neste último caso, o professor se referiu ao “conhecido nominalismo de Foucault” observando que ele poderia ser evidenciado quanto à Foucault se recusar “partir dos universais para realizar suas análises da realidade política” — ainda que em diversas vezes tenha se colocado “abertamente contrário a essa perspectiva, optando por uma orientação metodológica que levasse em conta a fragmentação, a descontinuidade e a singularidade” (Adverse, 2014, p. 25). Somente depois dessas leituras a atenção voltou-se para a avaliação de Veyne.

De modo a proceder com as análises sobre a coerência e evidência, tentou-se realizar uma abordagem metodológica diferente do usual em Filosofia: a partir de um mapeamento dos textos de Foucault, buscou-se identificar possíveis diálogos internos e externos à obra

---

<sup>2</sup> A partir de 1978, Foucault fez constantes menções ao texto *Resposta para a Pergunta: ‘O que é o Esclarecimento [Aufklärung]*, escrito por Immanuel Kant, em 1783. Em uma das menções, afirma que o texto “se encontra de qualquer forma na charneira entre a reflexão crítica e a reflexão sobre a história” (Foucault, 2008a, p. 341). Durante o curso *Em Defesa da Sociedade* (1976), Foucault comentou sobre o cansaço para com as pesquisas que havia realizado (2010c, p. 5) e aquilo que gostaria de realizar cinco anos seguintes (2010c, p. 21). A partir dessas preocupações, foi observada a relação com o rumo que tiveram as pesquisas a partir de 1978, incluindo as questões de método, situações discutidas na tese “Uma Prática Filosófica em Michel Foucault: a resposta ao chamado da *Aufklärung*” (Nascimento, 2020).

foucaultiana (por Foucault e Veyne). Sobre tal pretensão metodológica, seria preciso certa preocupação para que o realce possibilitasse diálogos sem criar vínculos, reduções ou fechamentos de perspectivas: o interesse era o de realizar aproximações sem criar explicações prontas, linhas retas entre os *objetos* e *motivações*, ou atribuíssem um determinismo ou facilidade quanto ao pensamento de Foucault. O interesse seria o de criar ramificações. Somente depois dessas pontuações, seria ainda possível um questionamento: levando em conta o problema dos “universais” para as “análises da realidade política”, em que medida os pontos suscitados conduziriam a uma certa leitura de Foucault, indicariam um ganho em suas pesquisas e, ou mesmo, uma refutação dessa perspectiva?

Daniel Defert, em sua “Cronologia” sobre a vida de Michel Foucault, apresentou por algumas notas importantes sobre a relação construída entre Foucault e Paul Veyne. Na primeira nota<sup>3</sup>, citou o momento em que Foucault se tornou professor assistente na Escola Normal, a partir de 1951, passando a lecionar durante as noites de segundas-feiras. Suas aulas se tornaram “rapidamente muito frequentadas” e “durante anos [...] assistidas por Paul Veyne, Jacques Derrida, Jean-Claude Passeron, Gérard Genette e Maurice Pinguet” (2011, p. 6). Quanto à segunda nota, Defert se referiu ao período em que Foucault teve como objetos o estudo da *governamentalidade* e da razão política liberal (logo, durante os cursos *Território, Segurança, População*, em 1978, e *Nascimento da Biopolítica*, em 1979). Na mesma nota, Defert comentou ainda que um “grupo de pesquisadores que intervinha em seu seminário [de Foucault, D.I.N.] se reuniu regularmente em seu escritório”. Essa mesma nota dá conta de duas informações complementares: primeiramente, que o referido grupo procedeu com

---

<sup>3</sup> Embora tenham sido indicadas duas notas, Defert cita Veyne em três notas. A primeira delas, de 1946, diz: “Na Escola Normal, Foucault faz alguns laços de amizade e solidariedade definitivos com certos discípulos seus; Maurice Pinguet, Robert Mauzi, Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, Jean-Pierre Serre, Paul Veyne etc.” (Defert, 2011, p. 4).

análises das “teses nominalistas de Paul Veyne” desenvolvidas no ensaio de 1978, “Foucault révolutionne l’histoire”<sup>4</sup> (publicado no livro *Comment on écrit l’histoire*). O segundo ponto informado por Defert é que, a partir daquele momento, “uma troca regular se instaura entre Foucault e Paul Veyne em torno de suas novas preocupações sobre a Antiguidade Grega e Romana”<sup>5</sup> (2011, p. 54-55).

No período próximo ao curso *Segurança, Território, População*<sup>6</sup>, momento em que realiza parte suas pesquisas com o tema da sexualidade, Foucault, em diálogo com Veyne, tratou do equívoco de leituras que usavam a sexualidade como elemento capaz de caracterizar a moral cristã em oposição à moral pagã, grega ou romana. Como ele mesmo disse, a partir dos trabalhos de Veyne foi possível examinar que não havia sido o cristianismo que impôs a (i) monogamia, (ii) o sexo com sentido de reprodução e (iii) a desqualificação geral do prazer como os três “grandes princípios” da moral sexual quando, na verdade, tais princípios já “existiam no mundo romano antes do surgimento do cristianismo” (Foucault, 2012b, p. 63). São menções como essas que demonstram o reconhecimento da importância de Veyne para Foucault, uma vez Veyne ser considerado aquele que sabia “o que é pesquisar o verdadeiro, como historiador da verdade”, conhecedor do labirinto no qual se entra quando “se quer fazer a história dos jogos entre o verdadeiro

---

<sup>4</sup> Doravante “Foucault revoluciona História”, o texto data de abril de 1978, ano em que foi publicado no livro *Como se escreve a História*. Por sua vez, a primeira edição do referido livro ocorreu em 1971. Logo, o ensaio foi anexado ao texto original. Em sua tradução no Brasil, o livro não traz seu subtítulo, “*Essai d’épistémologie*”.

<sup>5</sup> Outro detalhe sobre a relação entre Foucault e Veyne pode ser encontrado na nota de rodapé n° 40 da aula de 15 de fevereiro do curso *Segurança, Território, População* (1978). Ela menciona que, em 1977, Foucault havia assistido à palestra sobre “o amor em Roma” ministrada por Veyne “no seminário de Georges Duby no Collège de France” (Foucault, 2009, p. 212).

<sup>6</sup> Em 1978, Foucault lecionou semanalmente seu curso no Collège de France, *Segurança, Território, População*. As aulas foram do dia 11 de janeiro ao dia 5 de abril. Logo após, ele viajou para o Japão onde, em 20 de abril, ministrou a conferência “Sexualidade e Poder” (Foucault, 2012b, p. 55-75) na Universidade de Tóquio. Indica-se aqui um possível erro de datas na cronologia de Defert: para ele, “do dia 2 ao dia 29” Foucault esteve em sua “segunda temporada no Japão”, então organizada pelo “conselheiro cultural francês” (Defert, 2011, p. 55).

e o falso” (Foucault, 1984, p. 14). O que, por fim, fazia de Veyne um dos raros autores que aceitavam “enfrentar o perigo, para todo e qualquer pensamento, que a história da verdade traz consigo” (Foucault, 1984, p. 15). Algo que parece ter influenciado no modo como ocorreu a publicação dos volumes II, III e IV da *História da Sexualidade*<sup>7</sup>.

Quanto à perspectiva de Veyne, em seu livro *Foucault: sa pensée, sa personne* (2008) são encontradas designações e defesas quanto ao “pensamento” de Foucault: não ser relativista, historicista, não ver ideologia em tudo, ser um cético. Sem entrar no mérito de algumas delas, caberia examinar, no limite entre a indagação e a certeza, algumas discussões. Aqui, especificamente, quanto à discussão sobre Foucault ser “nominalista como Max Weber e como todo bom historiador” (Veyne, 2011, p. 21): um autor que partiria das “práticas” em lugar de “uma ideia geral e bem conhecida”. Portando, alguém que, dando “passo decisivo” de negar o “objeto natural”, conferiu a sua obra<sup>8</sup> “estatura filosófica” (Veyne, 2014, p. 265).

---

<sup>7</sup> Segundo os editores da Coleção *Ditos & Escritos*, o texto “O Uso dos Prazeres e as Técnicas de Si”, publicado em 1983, seria a “Introdução Geral de *Uso dos prazeres*, de *Cuidado de si* e de *As confissões da carne* que M. Foucault se apressou em publicar com algumas variações. Circulou e foi citada como artigo até a publicação dos livros em maio de 1984” (Foucault, 2012b, p. 187, itálicos do editor). Essa se tornou a “versão geral” definitiva, já que outra versão, a primeira e intitulada “Prefácio à História da sexualidade”, foi preterida e publicada no livro de Paul Rabinow, *The Foucault Reader*, em 1984. Em ambas as introduções são encontradas referências à Veyne (no caso da primeira versão menciona o nominalismo). Por fim, com a mudança do projeto que comporia a *História da Sexualidade*, no outono de 1982, Foucault depositou na Gallimard o manuscrito datilografado sobre a carne cristã: “Pierre Nora rappelle qu’à cette occasion Michel Foucault le prévient que, pour autant, la publication des *Aveux de la chair* ne sera pas imminente, car il a décidé, encouragé par Paul Veyne, de faire précéder ce livre qu’il vient de faire transcrire d’un volume consacré à l’expérience gréco-latine des *aphrodisia*” (Gros, 2018, p. 10-11, itálicos do autor). Sobre um certo objetivo que poderia estar inserido no problema da sexualidade, é pretendido fazer a publicação de “O Projeto da História da Sexualidade: O sujeito e seu pensamento para a pesquisa Foucaultiana” (Nascimento, 2018).

<sup>8</sup> No primeiro capítulo de seu livro de 2008, Veyne comentou que os historiadores franceses “não viram inicialmente o alcance” da *História da Loucura* (2011, p. 15). Sob leituras como as destes historiadores, a limitação poderia inviabilizar ensinamentos. Por fim, Veyne afirma que Foucault “jamais expôs integralmente sua doutrina”, tendo a deixado para seus comentadores essa tarefa. Assim, decidiu citar “abundantemente seus *Ditos e Escritos*, pois neles Foucault evoca os fundamentos de sua doutrina com mais frequência do que o faz em suas principais



### 3 A Perspectiva de Veyne: o nominalismo em Foucault

Explicitado não apenas por isso, o diálogo com Veyne, se não ampliou as possibilidades das pesquisas conduzidas por Foucault no *Collège de France*, pode ter auxiliado na compreensão de parte delas. “Foucault Revoluciona a História” não é o único escrito de Veyne sobre Foucault. Tampouco seria o único no qual trata da perspectiva do nominalismo foucaultiano. Um dos motivos de sua importância, em relação ao livro de Veyne, *Foucault: sa Pensée, sa personne* (2008), decorre do fato de ter sido lido e citado indiretamente por Foucault, quanto aos problemas de pesquisa que se colocavam para Filosofia e História. De modo a realizar uma análise das aproximações e distanciamentos das proposições, segue-se a indicação de Foucault em ambos os cursos: primeiramente, no resumo do curso de 1978 (Foucault, 2009, p. 490); e, depois (e com maior destaque), sobre o curso de 1979.

Quando estudou o problema do Estado em 1978, Foucault mencionou ter pretendido o triplo deslocamento usado em pesquisas anteriores sobre a disciplina: da passagem para o exterior da instituição (Foucault, 2009, p. 157); para o exterior em relação à função (Foucault, 2009, p. 158); e, por fim e mais importante nesse momento, passagem exterior em relação ao objeto (Foucault, 2009, p. 158-9). Em suma, cabia a recusa da adoção de “um objeto já pronto”, não elaborar pesquisas que partiriam da adoção de um determinado objeto<sup>9</sup>, tal como se estivesse a realizar estudos que não levariam em conta elementos (instituições, práticas e saberes) próximos ao objeto naturalizado. Quanto ao curso

---

obras” (Veyne, 2011, p. 17), indicando a possibilidade de ter nessa série de textos um desdobramento do pensamento foucaultiano.

<sup>9</sup> Nesse ponto, Veyne repete Foucault (2009, p. 158-9) dando a entender a relação entre eles: “Quando **mostrei a Foucault** estas páginas, ele me disse mais ou menos o seguinte: ‘Nunca escrevi pessoalmente a *loucura não existe*, mas isso pode ser escrito, pois para a fenomenologia, a loucura existe, mas não é uma coisa, enquanto é preciso dizer pelo contrário, que a loucura não existe, mas que, por isso, ela não deixa de ser algo’” (Veyne, 2014, p. 267, itálico do autor e negrito adicionado).

*Nascimento da Biopolítica*, é preciso fazer menção às suas opções de método estarem ligadas à Veyne (2009, p. 320; p. 490). Em seu entendimento, a opção condicionava as possibilidades de constituição de “inteligibilidade” — elencando de forma diversa o aparecimento de elementos como o *princípio de natureza* e a *razão de estado*<sup>10</sup> — que não fosse devido a certa “unidade” (ou até mesmo da “dualidade” que se fazia presente nos elementos “natureza” e “Estado”) que se dividiria dando origem a outros elementos. Em lugar dessa inteligibilidade (historicista?) seria necessário fazer uso de uma “inteligibilidade em história” então relacionada à “constituição ou composição dos efeitos” (Foucault, 2009, p. 219). Sobre o curso de 1979, principalmente nas duas primeiras aulas (10 e 17 de janeiro), também se encontram aqueles elementos apresentados por Defert em sua cronologia. De tal forma, é possível pensar que aquelas discussões iniciadas nas reuniões internas com os pesquisadores participantes de seus seminários tivessem chegado a um termo, uma melhor avaliação por parte de Foucault. Nesse sentido, no curso *Nascimento da Biopolítica*, em relação ao curso do ano anterior, poderia ser observada a experimentação metodológica em sua melhor condição. Assim, Foucault poderia realizar a investigação peculiar sobre o liberalismo. No resumo do curso, quando expôs a pergunta sobre “o que se deve entender por ‘liberalismo?’”, ele respondeu de forma direta dizendo

Apoiei-me nas reflexões de Paul Veyne a propósito dos universais históricos e da necessidade de testar um método nominalista em história. E, retomando um certo número de opções de método já feitas, procurei analisar o “liberalismo”, não como uma teoria nem como uma ideologia, menos ainda, claro, como uma maneira de a “sociedade” “se representar...”; mas como uma prática, isto é, como uma “maneira de fazer” orientada para objetivos e regulando-se por uma reflexão contínua.

---

<sup>10</sup> “[...] os dois grandes referenciais dos saberes e das técnicas dados ao homem ocidental moderno” (Foucault, 2009, p. 318).

O liberalismo deve ser analisado então como princípio e método de racionalização do exercício do governo — racionalização que obedece, e é essa a sua especificidade, à regra interna da economia máxima (Foucault, 2008b, p. 432, grifo nosso).

Sabendo que se tratava da “necessidade de testar um método nominalista em história”<sup>11</sup>, chega-se a algumas questões: “testar” poderia significar refletir, avançar com a reflexão, sobre a recorrência nos escritos anteriores? Pelo contrário, que esse seria um momento de uma nova abordagem ainda não presente nos trabalhos anteriores? Significaria uma avaliação da possibilidade de adoção do método a partir daquele curso? Em suma, poderia ser questionado em que medida seria encontrado o método nos trabalhos anteriores, ainda que não o fosse em seu todo, com todo o rigor que de uma adoção refletida. É assim que Veyne sustenta sobre a aproximação entre Foucault e o “nominalismo espontâneo dos historiadores”: concebe que os pensamentos não recuariam em direção de um “sujeito fundador do verdadeiro” e nem “a uma cumplicidade primeira com a fresca realidade do mundo” (Veyne, 2011, p. 97). Falando mais especificamente, que “o poder, a luta de classes, o monoteísmo, o Bem, o liberalismo, o socialismo, todas as grandes ideias em que acreditamos ou deixamos de acreditar são produtos de nosso passado” (Veyne, 2011, p. 97): eles existem e são reais enquanto imposições. Em lugar da crença de uma origem metafísica, por exemplo, os pensamentos estariam ligados a “acontecimentos casuais”<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> No original, “*nécessité de tester une méthode nominaliste en histoire...*”.

<sup>12</sup> Nesse ponto, Veyne (2011) indica em nota de rodapé algumas leituras: nota n° 32 feita por Frédéric Gros para o texto que compõe a primeira parte da aula de 6 de janeiro de 1982, em *A Hermenêutica do Sujeito*. As indicações de Gros remontam à quatro textos: “Nietzsche, a Genealogia, a História” de 1971 (Foucault, 2008a, p. 260-281); “Meu Corpo, Esse Papel, Esse Fogo”, de 1972 (Foucault, 2014b, p. 87-112); “Mesa-Redonda em 20 de Maio de 1978”, publicada em 1980 (Foucault, 2012a, p. 328-344); e “Prefácio à História da sexualidade”, de 1984 (Foucault, 2014c, p. 207-213). Nas fontes citadas, são encontradas respectivamente as relações para o conceito de acontecimento em Foucault: i – “a propósito das raízes nietzschianas do conceito”; ii – “contra uma metafísica derridiana do originário”; iii – sobre o “programa de

As questões elencadas acima, quanto ao método testado por Foucault, podem encontrar indicações nas aulas iniciais do curso: afinal, teste para um curso ministrado em momento específico ou, afinal, uma reflexão sobre o modo como os objetos cambiavam de lugar na filosofia foucaultiana? Isso poderia se relacionar com sua proposta de estudar a “arte de governar”, a “consciência de si do governo”<sup>13</sup>. Os elementos que foram abordados naqueles dois anos — quando procurou estudar a “racionalização da prática governamental no exercício da soberania política” — implicava “certa opção de método” (Foucault, 2008b, p. 4). Até esse ponto, as indicações não diferem do resumo. Então, Foucault explicita que a opção tinha como objetivo partir da “prática governamental” e deixar de lado um objeto primeiro: noções como “soberano, a soberania, o povo, os súditos, o Estado, a sociedade civil” (Foucault, 2008b, p. 4) e todo os outros universais usados nas análises sociológicas, históricas e pela Filosofia Política quando da explicação da prática governamental. Aí estaria uma primeira distinção para com seu trabalho: diferente daquelas análises que partiriam dos “universais para deles deduzir fenômenos concretos”, Foucault procurou partir “dessas práticas concretas e, de certo modo, passar os universais pela grade dessas práticas” (Foucault, 2008b, p. 5). Uma inversão da redução historicista<sup>14</sup> que partiria dos universais para deles proceder com

---

‘acontecimentalização’ do saber histórico”; e iv – “a propósito do ‘princípio de singularidade da história do pensamento’” (Foucault, 2010e, p. 22).

<sup>13</sup> A expressão “consciência de si” foi rejeitada logo em seguida por Foucault: “e aliás esse termo ‘consciência de si’ me incomoda, não vou empregá-lo porque preferiria dizer que o que procurei e gostaria também este ano de procurar captar é a maneira como [...] tentou-se conceituar essa prática que consiste em governar” (Foucault, 2008b, p. 4).

<sup>14</sup> O historicismo já havia constituído um problema nas pesquisas de Foucault algum tempo antes, durante o curso *Em Defesa da Sociedade* (1976) e até mesmo em sua análise da História e suas possíveis formas de leitura quanto ao texto “Sobre as Maneiras de Escrever a História” (1967). E a exemplo disso, é supondo esse entendimento de “que a estratégia teórico-metodológica de Foucault é marcada por um anti-historicismo” que Chaves (2013, p. 12) buscou uma problematização sobre a “retomada” da “atitude crítica do cinismo antigo” por parte dos artistas do séc. XIX.

avaliações sobre as modificações, modulações ou não validade (Foucault, 2008b, p. 5).

Retornando à apresentação do problema do curso, a inversão feita por Foucault em relação ao historicismo decorre de sua decisão “ao mesmo tempo teórica e metodológica” (Foucault, 2008b, p. 5) que vai partir da suposição da inexistência dos universais em lugar da interrogação dos universais. Reforça-se o caráter *teórico e metodológico*. Se o historicismo, como se referiu, partia dos universais e o passava “pelo ralador da história” (Foucault, 2008b, p. 5), Foucault supunha *teoricamente* a inexistência da loucura. Depois, fazia a interrogação *metodológica* da história possível “desses diferentes acontecimentos, dessas diferentes práticas que” aparentemente se pautavam pela suposição de algo que é a loucura (Foucault, 2008b, p. 5). Embora tivesse dito que faria o retorno a essa opção metodológica “um dia de maneira mais detida” (Foucault, 2008b, p. 4), também de ter dito que retornaria ao problema dessa opção teórico-metodológica “mais detidamente adiante” (Foucault, 2008b, p. 6), ele não o fez.

Foucault retoma a problemática dos universais em outros momentos do curso de 1979, por exemplo, quando analisa o Estado. Nessa oportunidade, mesmo que tenha renunciado a realizar uma teoria do Estado, não eliminou “a presença e o efeito dos mecanismos estatais” (Foucault, 2008b, p. 105). Vinculou sua perspectiva sobre o Estado a outras pesquisas (a loucura, a medicina clínica e as tecnologias disciplinares) de modo que o problema da estatização estava no cerne das questões que havia colocado: “isso sempre foi a identificação da estatização progressiva, certamente fragmentada, mas contínua, de certo número de práticas, de maneiras de fazer e, se quiserem, de governamentalidade” (Foucault, 2008b, p. 105). O ponto é que Foucault não fazia a dedução do Estado, como um “universal político”, do que viria a se formar como o estatuto dos loucos, delinquentes, entre outros. Não fazia tal dedução tanto porque a “história não era uma ciência dedutiva”

quanto porque “o Estado não tem essência”, não é “um universal”, “não é em si uma fonte autônoma do poder”<sup>15</sup> (Foucault, 2008b, p. 105-106).

Antes de voltar a situar a posição de Veyne, uma última pontuação sobre Foucault e sua relação com o nominalismo em seus cursos. Dessa vez, no curso de 1980, *O Governo Dos Vivos*, Foucault volta a discutir a loucura ante o problema dos universais. Propõe uma atitude que consistia primeiramente “em se dizer que nenhum poder é um dado de fato, [...] é incontestável ou inevitável, [...] merece ser aceito logo de saída” (Foucault, 2014d, p. 72). O procedimento<sup>16</sup> mencionado como “atitude teórico-prática” recebeu o nome de “anarqueologia”: sua proposta era a de realizar um “estudo de tipo anarqueológico” em lugar de uma análise “em termos de ideologia”<sup>17</sup>. Nele, foi observado que “a prática do encerramento [da loucura D.I.N.] em sua singularidade histórica, isto é, em sua contingência [...], o que não quer dizer evidentemente [...] que ela não tinha uma razão e que deve ser admitida como um fato bruto” (Foucault, 2014d, p. 73). Tratava-se de não “partir de nenhum universal que dissesse: eis a loucura” (Foucault, 2014d, p. 74). Nem mesmo partir de uma posição humanista que indicaria a essência

---

<sup>15</sup> Os editores indicam em nota de rodapé o texto “Foucault”, verbete escrito no início da década de 1980 e publicado após sua morte. No texto, ele próprio escreve sobre si e assina com o pseudônimo “Maurice Florence” (iniciais M. F.). No verbete é encontrada uma descrição similar da estratégia “teórico metodológica” de *Nascimento da Biopolítica*: após expor algumas regras de método (que deveriam interrogar os universais antropológicos; inversão do procedimento filosófico que remonta ao sujeito constituinte; dirigir em direção às práticas) explica: “Tal análise não significa dizer que o abuso de tal ou tal poder produziu loucos, doentes ou criminosos ali onde nada havia, mas que as formas diversas e particulares de ‘governo’ dos indivíduos foram determinantes nos diferentes modos de objetivação do sujeito” (Foucault, 2012b, p. 233).

<sup>16</sup> Neste ponto, Foucault cita o “grande procedimento filosófico” estabelecido na “dúvida metódica”, suspendendo “todas as certezas”. O que ele propõe, diferente disso, seria um procedimento que “tenta fazer intervir sistematicamente, não a suspensão de todas as certezas, portanto, mas a não-necessidade de todo poder, qualquer que seja” (Foucault, 2014d, p. 72).

<sup>17</sup> Em tal análise ideológica, seria perguntado “dado o que é loucura — posição universalista —, dado o que é a natureza humana” (Foucault, 2014d, p. 73), em suma, a partir das posições universalista e humanista, “a que motivos e a que condições obedece o sistema de representação que levou a uma prática do encerramento que sabemos quão alienante é, em que medida se deve reforma-la” (Foucault, 2014d, p. 73).

humana<sup>18</sup>. A indicação feita era a de “considerar a loucura um  $x$  e se apropriar da prática” e apenas dela; elaborar as relações de conhecimento possíveis a partir dessa prática enquanto considerado “não saber nada sobre o que é a loucura” (Foucault, 2014d, p. 74).

Em suma, para Foucault a “série categoria universal-posição humanista-análise ideológica e programação de reforma, se opõe uma série que seria a série (*sic*) recusa dos universais” (Foucault, 2014d, p. 74). O mais importante decorre do complemento feito por Foucault entre parênteses, recusando certa identificação daquilo que pretendia: “não digo nominalismo por uma porção de razões, sendo a primeira delas que o nominalismo é uma concepção, uma prática, um método filosófico bem particular e sobremaneira técnica” (Foucault, 2014d, p. 74). O estudo iniciado, que concebia a prática em sua “singularidade histórica”, em sua “contingência”, “não-necessidade essencial” (Foucault, 2014d, p. 73) deu o início da caracterização do pretendido procedimento. Mas parece ser a negação dos universais, e por conseguinte dos objetos naturais, que marca a posição. Quando expõe que não se trataria de “nominalismo”, por uma “porção de razões”, sobretudo pela caracterização “bem particular e técnica” desse método filosófico, Foucault parece não o excluir do todo de sua análise.

Nessas condições, Veyne diz ser a *raridade* a “intuição inicial” de Foucault, uma forma de conceber os atos humanos como “raros”: os fatos estariam rodeados pelo “vazio” e por outros fatos os quais “nosso saber nem imagina”, ou, de outro modo, nada “óbvios”, embora eles possam parecer “tão evidentes aos olhos dos contemporâneos” (2014, p. 239-240). Foucault poderia concordar com essa avaliação. Curiosamente, em uma das conferências ministradas no Japão, após o término do curso *Segurança, Território, População*, diz ser “recomendável” interrogar

---

<sup>18</sup> Após a análise feita naquele parágrafo, acrescenta: “Do mesmo modo, a propósito do crime e da punição, o problema não era...” (Foucault, 2014d, p. 74).

historicamente a relação estabelecida no ocidente entre os filósofos e o poder na organização do Estado. Tal relação se distanciava do princípio assumido pela Filosofia de ser, se não um contra-poder, uma função moderadora do poder (Foucault, 2012b, p. 41). Portanto, entre os vários questionamentos elaborados sobre o papel da Filosofia, talvez se pudesse conceber um papel que a situaria como contra-poder, como portadora da tarefa de “analisar, elucidar, tornar visível, e, portanto, intensificar as lutas que se desenrolam em torno do poder” (Foucault, 2012b, p. 42). Reforçando esse papel, a Filosofia<sup>19</sup> deve tornar “visível o que é precisamente visível”, próximo, imediato e ligado “a nós mesmo” sem que o seja percebido. Nota-se aí a distinção do papel da Filosofia com o papel da ciência, que seria o de “fazer conhecer aquilo que não vemos” (Foucault, 2012b, p. 42-43). Com isso, talvez, seria possível perceber que aceitar a atribuição de “nominalista” inviabilizaria ou tomaria lugar da atividade ligada ao papel de sua prática filosófica<sup>20</sup>.

Retornando à Veyne, a ação de “desviar os olhos” dos objetos naturais permitia perceber certo elemento esquecido, chegar a “certa prática<sup>21</sup>, muito bem datada, que os objetivou [objetos naturais D.I.N.]

---

<sup>19</sup> O papel atribuído à Filosofia nesse texto de 1978 ainda faz recordar a sua proposta de trabalho quanto à arqueologia: em lugar de “um primeiro lugar solene”, “fundamentos”, “fundações” ou “relações que seriam secretas, escondidas, mais silenciosas ou profundas do que a consciência dos homens”, mas “definir relações que estão na própria superfície dos discursos; [...] tornar visível o que só é visível por estar muito na superfície das coisas” (Foucault, 2008a, p. 146).

<sup>20</sup> Em sua tese de doutorado, publicada em livro, Stival diz que “Foucault testa o método nominalista, entretanto, sem abrir mão da crítica arqueológica” (2015, p. 163). Seu nominalismo “padece de um empecilho de partida: para uma história nominalista seria preciso livrar-se do procedimento crítico que busca por condições e estabelece necessidades *a priori* como regime de verdade, mesmo que seu conteúdo se formule positivamente na história” (2015, p. 165). Por fim, Stival diz que “malgrado todas as dificuldades criadas pelo procedimento crítico, há em Foucault alguns aspectos decisivos para um possível nominalismo em história” (2015, p. 165).

<sup>21</sup> Devem ser explicitadas algumas notas sobre a noção de prática: ela “não é uma instância misteriosa, um subsolo da história, um motor oculto: é o que fazem as pessoas (a palavra significa exatamente o que diz). Se a prática está, em certo sentido, ‘escondida’ [...] é simplesmente porque ela partilha da sorte da quase-totalidade de nossos comportamentos e da história universal” (Veyne, 2014, p. 248). Segue Veyne, “a prática não é uma instância (como o id freudiano) nem um primeiro motor (como a relação de produção), e, aliás, não há em



sob um aspecto datado como ela” (Veyne, 2014, p. 243). Veyne usa a expressão *iceberg* para se fazer entender quanto à certa concepção do objeto (o visível e o oculto). Se o objeto é aquilo que vemos, a prática vai ser o lado oculto, a parte submersa. Ele expõe a necessidade de atentar primeiramente para as práticas e não para os objetos naturais: em lugar da crença sobre a existência dos “governados”, observar que os “governantes’ podem ser tratados seguindo práticas tão diferentes, de acordo com as épocas, que os ditos governados não têm senão o nome em comum” (Veyne, 2014, p. 243). Com essa exposição se pode chegar a certa noção referente às ações de governar e ser governado, por exemplo: “governados” não seriam uma fauna humana ou uma horda conduzida para um certo lugar, “mas uma ‘população’ que se tenta administrar” (Veyne, 2014, p. 244). Assim, o problema do objeto encontra relação na prática adotada: quando questionado “em que prática política as pessoas são objetificadas de tal modo que, se querem gladiadores, eles lhes serão dados de boa vontade, e em que prática seria inimaginável que lhes fossem dados” (Veyne, 2014, p. 245). Cambiando os lugares, o estudo da prática, em sua complexidade, permite melhor compreensão do que antes estaria situado na centralidade da pesquisa, o objeto (os gladiadores, por exemplo).

Ainda quanto a esse problema e indicando a diferença adotada por Foucault em sua prática, Veyne diz ser curioso e “digno de atenção por parte dos filósofos”: o fato dos homens não verem o vazio às suas

---

Foucault nem instância e nem primeiro motor” (Veyne, 2014, p. 251). E, ainda, uma observação sobre o engano quanto ao objeto que se relacionam a ela: “não há objetos naturais, não há coisas. As coisas, os objetos, não são senão os correlatos das práticas” (Veyne, 2014, p. 256). Quanto ao objeto, nota-se uma tentativa distinta de concebê-lo. Quando procedeu com análises do estruturalismo de Dumézil e Levi-Strauss, Foucault já havia demonstrado tal preocupação, mas àquela altura ela se dava face à história serial: “A história serial não focaliza objetos gerais e constituídos por antecipação, como o feudalismo ou o desenvolvimento industrial. A história serial define seu objeto a partir de um conjunto de documentos dos quais ela dispõe [...]. Dito de outra forma, o objeto da história não é mais dado por uma espécie de categorização prévia em períodos, épocas, nações, continentes, formas de cultura” (Foucault, 2008a, p. 290).

voltas, a capacidade de “ignorar seus limites”<sup>22</sup> (Veyne, 2014, p. 254). Nesse caso, em Foucault é possível compreender “que as coisas não passam das objetivações das práticas determinadas, cujas determinações devem ser expostas à luz, já que a consciência não as concebe” (Veyne, 2014, p. 254). Em suma, no lugar antes ocupado por um “grande aquilo-que-é-obvio, aparece um objeto de ‘época’, estranho, raro, exótico, jamais visto” (Veyne, 2014, p. 255), uma recusa a certos objetos “naturais” que poderiam ser colocados em primazia em outras formas de análises. É precisamente essa análise que é reencontrada no livro *Foucault: Seu pensamento, sua pessoa* (2008): após certa leitura feita de *História da Loucura* (1961), de enganos provocados por ela, se chegaria à ideia de que “não há invariantes históricos, nem essências, nem objetos naturais”<sup>23</sup> (Veyne, 2011, p. 15). É para isso que a atenção do leitor é levada. Seria preciso reconhecer certos “enganos”, reconhecer a necessidade de mudar o lugar entre as práticas e os objetos “naturais”, que não seriam mais do que correlatos das práticas (Veyne, 2014, p. 256).

#### 4 Considerações finais

A análise centrada em Foucault e Veyne merece ser revisitada, com novas apropriações. Como observado, o foco aqui foi limitá-la principalmente aos cursos de 1978 e 1979. Não há dúvidas de que a discussão sobre os universais encontra espaço para debate nas obras de Foucault, em especial se considerarmos que a rejeição dos universais

---

<sup>22</sup> Por sua vez, aquilo que ele chamou de “limites” já indicaria uma gama de leituras, fossem na retomada feita por Foucault da “crítica” ou fosse na crítica em si.

<sup>23</sup> Especificamente sobre essa frase, a pontuação poderia levar a certa dúvida: uma adversativa quanto aos enganos ou parte dos enganos. Na ausência do original em francês, foram verificadas outras duas traduções, uma portuguesa (Veyne, 2009) e outra inglesa (Veyne, 2010). Aqui, adotou-se o sentido da publicação inglesa: “I thought Foucault was simply showing that our conception of madness has varied greatly in the course of the centuries. But that told us nothing new; we already knew that human realities betray a radical contingency (well known in the form of the 'arbitrariness of cultures') or, at the very least, are diverse and variable. There are no historical invariants, no essences, no natural objects” (Veyne, 2010, p. 5).

permitiria uma maneira específica de tratar temas como loucura, delinquência e sexualidade em sua obra. Além disso, as elaborações de Foucault, suas declarações sobre práticas e eventos, bem como seus testes sobre uma possibilidade teórico-metodológica e atitude teórico-prática, constituiriam fontes de debates: seja na tentativa de compreender seu pensamento, seja na tentativa de avançar com suas experimentações.

Problematizações em torno da inexistência dos universais ou objetos naturais, bem como discussões sobre a historiografia podem ser recuperadas em outras pesquisas, em especial aquelas cujo horizonte tem como tema o desenvolvimento da prática filosófica em Foucault. Na atual pesquisa, esses elementos subsidiam uma elaboração filosófica que realça o procedimento testado por Foucault como no caso do curso *Nascimento da Biopolítica*. De qualquer forma, para além da análise do teste teórico-metodológico, não se pode deixar de questionar as motivações de Foucault ao abordar o referido teste, bem como suas consequências e aquilo que tornou possível o teste. De certa forma, isso pode ser discutido a partir do próprio Veyne em seu comentário sobre os textos disponíveis na Coleção *Ditos & Escritos* (2011, p. 17), indicando que os testes seriam possíveis dentro de um projeto maior no qual a obra foucaultiana se torna objeto das análises do próprio Foucault. Essa atitude inviabilizaria classificações ortodoxas, também como o próprio Veyne recusou em sua apresentação sobre o filósofo (2011, p. 9; 2014, p. 239). Por sua vez, essa hipótese ajudaria a compreender a preocupação de Foucault com o nominalismo em seus termos filosóficos, tendo em seu limite a inviabilização de uma determinada prática filosófica refletida pelo autor e possivelmente demarcada por seus comentadores (Veyne, 2011, p. 15).

Por fim, como forma de mostrar a possibilidade de realização de outras pesquisas sobre o teste do método nominalista na obra foucaultiana, e mais especificamente no curso de 1979, poderíamos indagar: considerando que (i) a proposta inicial de Foucault em

*Nascimento da Biopolítica* era introduzir o tema do liberalismo para depois discutir a biopolítica (Foucault, 2008b, p. 29-30); que (ii) mudanças foram feitas no decorrer do curso (Foucault, 2008b, p. 107); e que (iii) isso não atenção à biopolítica foi comprometida devido ao tempo gasto com a discussão inicial e com as referidas alterações (Foucault, 2008b, p. 431); qual seria a probabilidade de que a maior atenção atribuída ao liberalismo e neoliberalismo ocorreu devido ao teste do método nominalista aplicado a estas práticas em períodos e locais distintos, o que teria conduzido a análises por vezes apressadas ou polêmicas<sup>24</sup>?

## Referências

ADVERSE, Helton. Para uma Crítica da Razão Política: Foucault e a Governamentalidade. In: *Estudos Filosóficos*, n. 4, 2010.

ADVERSE, Helton. Liberdade e Governamentalidade: Foucault e a Genealogia do Liberalismo. In: *Estudos Filosóficos*, n. 12, 2014.

---

<sup>24</sup> Em texto escrito, mas não lido durante a primeira aula do curso de 1979, Foucault disse sobre a “nova razão governamental” e a perspectiva do estudo do liberalismo “como quadro geral da biopolítica” (Foucault, 2008b, p. 30). A temática é abordada por Lagasnerie em torno de “uma grande polêmica: e se Foucault, no fim da vida, estivesse virando um liberal” (Lagasnerie, 2013, p. 17). Dessa forma, análises como as realizadas por Lagasnerie, sugerindo que Foucault teria dado maior atenção ao liberalismo e ao neoliberalismo por atribuir a essas correntes uma possibilidade de resolução para os problemas filosóficos, estariam erradas quando consideradas as análises desse artigo e os três itens indicados em sua conclusão. Diferentemente das perspectivas apreciadas como a de Lagasnerie (sobre um Foucault que poderia ter se tornado um liberal), a possibilidade aqui apresentada, e que pode ser mais bem desenvolvida em outras pesquisas, destaca que a maior atenção atribuída por Foucault às diversidades do liberalismo e do neoliberalismo seria menos devido a essas correntes em si (ou uma sedução por elas) e mais devido ao teste do método nominalista. Portanto, as análises tratariam das singularidades do liberalismo e neoliberalismo nos períodos e locais em que se estabeleceram enquanto práticas. Nas palavras do próprio Foucault: “e, apesar de tudo, eu tinha a intenção, no começo, de lhes falar de biopolítica, mas, sendo as coisas como são, acabei me alongando, me alongando talvez demais, sobre o neoliberalismo, e ainda por cima o neoliberalismo em sua forma alemã...” (Foucault, 2008b, p. 257).

- CARDOSO JUNIOR, Hélio Rebello. *Paul Veyne e o problema da relação entre filosofia e história*. 1992. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.
- CHAVES, Ernani. *Michel Foucault e a Verdade Clínica*. Campinas: Editora PHI, 2013.
- DEFERT, Daniel. Cronologia. In: MOTTA, M. B. (Org.). *Problematizações do Sujeito: psicologia, psiquiatria, psicanálise*. 3. ed. Rio de Janeiro: Universitária, 2011. [Ditos & Escritos, vol. 1].
- DOSSE, François. *História do Estruturalismo: o campo do signo, 1945-1966*. São Paulo: Editora Unesp, 2018a. [v. 1].
- DOSSE, François. *História do Estruturalismo: o canto do cisne, de 1967 a nossos dias*. São Paulo: Editora Unesp, 2018b. [v. 2].
- FOUCAULT, Michel. *O Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984. [História da Sexualidade, v. 2].
- FOUCAULT, Michel. *A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988. [História da Sexualidade, v. 1].
- FOUCAULT, Michel. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Org. MOTTA, M. B. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a. [Ditos & Escritos, v. 2].
- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica: curso dado no Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b. [Coleção Tópicos].
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2009. [Coleção Tópicos].
- FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade: curso no Collège de France*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010b. [Obras de Michel Foucault].
- FOUCAULT, Michel. *Repensar a Política*. Org. MOTTA, M. B. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010e. [Ditos & Escritos, v. 6].
- FOUCAULT, Michel. *Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina*. Org. MOTTA, M. B. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011a. [Ditos & Escritos, v. 7].

FOUCAULT, Michel. *Estratégia, Poder-Saber*. Org. MOTTA, M. B. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a. [Ditos & Escritos, v. 4].

FOUCAULT, Michel. *Ética, Sexualidade, Política*. Org. MOTTA, M. B. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b. [Ditos & Escritos, v. 5].

FOUCAULT, Michel. *Filosofia, Diagnóstico do Presente e Verdade*. Org. MOTTA, M. B. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a. [Ditos & Escritos, v. 10].

FOUCAULT, Michel. *Genealogia da Ética, Subjetividade e sexualidade*. Org. MOTTA, M. B. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b. [Ditos & Escritos, v. 9].

GROS, Frédéric. Avertissement. In: FOUCAULT, Michel. *Les aveaux de la chair*. Paris: Gallimard, 2018. [Histoire de la Sexualité, v. 4].

LAGASNERIE, Geoffroy de. A última lição de Michel Foucault. 1ª. ed. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

NASCIMENTO, David I. Uma prática filosófica em Michel Foucault: a resposta ao chamado da *Aufklärung*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas. Pelotas, p. 224, 2020. Disponível em: <http://guaiaca.ufpel.edu.br:8080/handle/prefix/7565>. Acesso em: 08 jun. 2023.

RAYMOND, Aron. Comment l'historien écrit l'épistémologie: à propos du livre de Paul Veyne. In: *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. Ano 26, n. 6, 1971.

SARDINHA, Diogo. Um Silêncio de Foucault sobre o que é a política. In: CASTELO B., G.; VEIGA, A. (Orgs.). *Foucault: Filosofia & Política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

STIVAL, Mônica Loyola. *Política e Moral em Foucault: Entre a Crítica e o Nominalismo*. São Paulo: Loyola, 2015.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a História; Foucault revoluciona a História*. 4. ed. Brasília: UNB, 2014.

VEYNE, Paul. *Foucault. Hist Thought, His Character*. Cambridge/Malden: Polity Press, 2010.

## Nominalismo na filosofia política de Foucault: a perspectiva de Paul Veyne

VEYNE, Paul. *Foucault: O pensamento, a pessoa*. Lisboa: Texto & Grafia, 2009.

VEYNE, Paul. *Foucault: Seu pensamento, sua pessoa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.





# Desobediência civil e a segregação racial: uma aproximação entre o pensamento político de Hannah Arendt e Martin Luther King

Isaac José da Silva<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.75.07>

Em um governo que aprisiona qualquer um injustamente, o verdadeiro lugar de um homem justo também é a prisão (Thoreau).

Sobre as bases da concepção arendtiana de desobediência civil, buscamos uma análise alicerçada no âmbito das revoluções, visto que Arendt (2010, p. 75) admite, em seu artigo sobre a desobediência civil, que esta traria ao âmbito político a mesma relevância dada às suas análises acerca da *Constitutio Libertatis*. A partir disso, a pensadora compreende que tal importância dada ao fenômeno da desobediência civil foi atribuída à política quando a busca da liberdade pública se tornou seu objetivo maior.

Por esse viés, destacamos a ação política da desobediência civil e da liberdade pública em um contexto, no qual as estruturas de poder ainda não foram destruídas e que, por essa razão, possuem a função de proteger o espaço da liberdade e da manifestação dos direitos civis. Nesse sentido, podemos destacar que a desobediência civil é um fenômeno que

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Membro do grupo de Estudos e Pesquisa em Claude Lefort, Norberto Bobbio e Hannah Arendt. É autor de *O Peso do Vento* (2020) e *A Fuga do Tempo* (2023).

remonta acontecimentos tipicamente americanos, a exemplo dos movimentos sociais liderados por Martin Luther King na década de 1960.

Outro ponto importante a ser destacado sobre as análises de Hannah Arendt acerca das revoluções é que a Revolução Americana foi a única, dentre elas, que teve o cuidado e a preocupação em resguardar elementos capazes de permitir a efetivação dos direitos civis na fundação da Constituição. Elementos como “a liberdade de expressão, a liberdade dos homens de se associarem e a liberdade de imprensa” seriam, nesse caso, capazes de permitir o florescimento da desobediência civil, reorganizando instituições políticas por meio da ação política em espaços públicos. Sobre isso, Arendt (1988, p. 146) comenta: “O poder surgiu quando e onde o povo passou a se unir e a vincular através de promessas, pactos e compromissos mútuos; apenas o poder alicerçado na reciprocidade e na mutualidade era poder legítimo”. Essa prerrogativa de poder propiciou e resguardou os elementos vitais, para que a desobediência civil pudesse florescer quase duzentos anos depois da sua fundação. Esse amparo legal veio por meio da Constituição americana, visto que, em seus estatutos, foram criadas emendas, que amparassem as liberdades individuais, a igualdade entre os homens e o direito da manifestação pública, pelos quais cada cidadão pudesse manifestar. Essas manifestações garantiam, ainda, que cada cidadão pudesse, junto com seus pares, restaurar os espaços públicos de liberdade e suas instituições políticas. Desse modo, a desobediência civil tem vínculos legítimos com a Revolução Americana. A esse respeito, afirma Arendt (2010, p. 83):

Vou debater no que se segue, que, embora o fenômeno da desobediência civil seja hoje em dia mundial, e apesar de só recentemente ter interessado à jurisprudência e à ciência política nos Estados Unidos, é contudo primordialmente norte-americana em origem e substância; nenhum outro país e nenhuma outra língua tem ao menos um termo para identificá-la, e a república norte-americana é o único sistema político que tem a chance de combatê-la — não talvez em conformidade

## Desobediência civil e a segregação racial: uma aproximação entre o pensamento político de Hannah Arendt e Martin Luther King

com os estatutos, mas em conformidade com o espírito das leis. Os Estados Unidos devem sua origem à Revolução Americana, que trazia dentro de si um novo conceito de lei nunca completamente enunciado, que não era resultado de teorias, mas fora formado pelas extraordinárias experiências dos primeiros colonos.

No interior dessa questão, encontra-se, entre o fenômeno revolucionário e a desobediência civil, uma relação de complementaridade. Porém, essa relação não seria possível sem os elementos que se aproximam. Esse elemento comum, Arendt (2010) sugere ser a própria sociedade política pautada como a base do poder. Sobre isso, comenta André Duarte (2000, p. 254): “Em situações políticas emergenciais, a desobediência civil é a forma de recuperação da capacidade humana para agir coletivamente e resistir contra a arbitrariedade e a opressão, refutando e renovando as bases do poder”.

Nessa perspectiva de poder ao qual Arendt se refere, vale destacarmos a elaboração da teoria de poder, no qual a autora fundamenta o exercício da política. Para ela, o poder é a negação mais íntima da violência e da coerção. Ou seja, é a base fundacional do mundo forjada entre os homens iguais com seus poderes individuais de ação fazendo pactos e promessas no âmbito da vida pública. Aliás, mais do que fazer pactos e promessas, os homens devem cumprir seus pactos e suas promessas nos âmbitos público e político da vida humana e, assim, forjar uma estrutura de poder horizontal, no qual cada homem, com sua singularidade, é responsável pelo exercício da ação pública.

Nesse contexto, o poder em Hannah Arendt está ligado com a capacidade da pluralidade humana de fundar e resistir, de inovar e instaurar espaços de liberdade para agir politicamente. Cabe ressaltarmos, aqui, que, de maneira alguma, a concepção de poder em Arendt está relacionada com a força, a violência e a dominação no seu sentido específico. À vista disso, o poder em Arendt não pode ser pensado como mecanismo de legitimação política de um Estado democrático por

meio da violência, pois o poder, nos termos arendtianos, é forjado na inter-relação dos homens na vida pública. Por esse viés, podemos entender que o conceito de poder em Arendt não exclui os homens, mas os une em torno da fundação de um corpo político fazendo uso dos espaços públicos. De acordo com Arendt (2020, p. 41): “Todas as instituições políticas são manifestações e materializações de poder; eles se petrificam e se decompõem assim que a força vital do povo deixa de sustentá-los”.

Nesse aspecto, o poder é entendido pela autora como ação reguladora da vida política e seu exercício é estabelecido na ação conjunta. Desse modo, no poder analisado por Arendt, encontra-se o mecanismo mais apropriado para a fundamentação e a realização da desobediência civil.

A partir dessa premissa de poder elaborada por Arendt, podemos citar Martin Luther King na luta pelos direitos civis como a prática de poder teorizada por Arendt, visto que King fundamentava suas pautas na luta por direitos civis nas práticas públicas de confrontar a lei sem entrar em desacordo com a lei. Mais que isso, aceitar a punição da lei no caso da sua desobediência a lei. Portanto, isso pode parecer complexo e danoso aos olhos de muitos juristas, porém foi o que o movimento negro norte-americano se propôs a fazer “o desorganizar para organizar”. Os negros decidiram abalar as estruturas do poder político norte-americano por meio da desobediência civil. Eles lançaram, de acordo com King (2020, p. 23):

A terceira revolução americana — A Revolução Negra — havia começado. Pela primeira vez na longa e turbulenta história da nação quase mil cidades foram engolidas pela turbulência civil, com a violência tremendo logo abaixo da superfície. As ruas haviam se tornado um campo de batalha como na Revolução Francesa.

É de suma importância ressaltar que a violência que King menciona é a violência do Estado para com o movimento negro. Todavia,

## Desobediência civil e a segregação racial: uma aproximação entre o pensamento político de Hannah Arendt e Martin Luther King

é crucial destacarmos, também, que essa violência do Estado não intimidou o movimento negro, pois eles tinham como arma a Constituição, que garantia a qualquer cidadão americano o direito às igualdades civis. Com essa Revolução Negra, como King a batizou, o movimento negro norte-americano confrontou as estruturas políticas dos EUA com um poder nunca antes vivenciado na sua história. De acordo com King (2020, p. 24):

Nunca na história da América um grupo tinha se apoderado das ruas, das praças, das vias de negócios sacrossantos e das salas de mármore do governo para protestar e proclamar a intolerância da sua opressão. [...] Assim como o raio não produz som até que atinja o solo, a Revolução Negra foi gerada silenciosamente. Mas, quando aconteceu, o *flash* revelador de seu poder, o impacto de sua sinceridade e do seu fervor exibiu uma força de intensidade assustadora.

Nessa perspectiva, podemos destacar a aproximação da teoria política de Arendt sobre a desobediência civil com o movimento negro norte-americano. No pensamento arendtiano, a desobediência civil aparece no mundo político com uma ação extralegal, que mantém ligação com a geração de poder e com o estatuto político, o qual permite a sua estabilidade nas leis já preestabelecidas por um corpo político.

No que tange ao movimento negro norte-americano e ao pensamento arendtiano, resalto que me aproprio do termo Revolução Negra, citada por Martin Luther King, para evidenciar a força reveladora do movimento negro norte-americano na década de 1960 e então, levantar tal questionamento a Arendt.

O pastor King e seus militantes foram capazes de mudar as estruturas políticas e sociais dos EUA e representar um novo começo para a comunidade negra daquele país. Em se tratando do ineditismo trazido pelas revoluções, como Arendt (1988) escreveu na obra *On Revolution*, a Revolução Negra foi capaz de libertar a população negra de seus opressores brancos, trazendo o ineditismo do começo para uma parcela

da sociedade americana esquecida desde a sua fundação. Partido desse viés de análise, lanço duas questões: por que Arendt não percebeu a potência e originalidade da Revolução Negra? Ou, se percebeu, por que não escreveu nada sobre esse ineditismo trazido pela Revolução Negra às bases políticas e sociais da América do Norte?

Um possível descuido de Arendt em não escrever sobre a Revolução Negra, como menciona Martin Luther King, talvez, seja por parte dos fundamentos políticos da autora no seu conceito de revolução. A Revolução Negra, mesmo sendo capaz de confrontar com o problema do novo, como quer Arendt, possuía requisitos, que se afastavam dos tidos como essenciais para estabelecer o conceito de revolução no pensamento de Arendt. A violência e a confrontação com o poder instituído e a dissolução deste são essenciais para entendermos o que Arendt chama de requisitos revolucionários. Tanto a violência quanto a vontade de destruir o poder constituído do Estado não estavam presentes na Revolução Negra. Talvez, esse seja o motivo que levou Arendt a não trabalhar a Revolução Negra norte-americana como uma revolução. Contudo, vale destacarmos um dos pontos cruciais para entendermos o conceito político de revolução em Arendt, que é o ineditismo que ela traz na fundação de um novo Estado. Esse ineditismo da Revolução Negra foi capaz de se instaurar no território americano. Por esse viés, lanço outra questão: será que Arendt não escreveu sobre a Revolução Negra por não querer trabalhar suas estruturas revolucionárias já solidificadas?

Outra possível resposta para essa questão, talvez, estivesse na falta de engajamento de Arendt em se debruçar ao estudo da causa negra dos EUA. Essa premissa se faz presente quando a autora escreveu *Reflexões sobre Little Rock*, que hoje temos compiladas no livro *Responsabilidade e Julgamento* (2008). Arendt cometeu vários equívocos ao tomar o lugar de fala referido aos negros e à comunidade civil como um todo.

## Desobediência civil e a segregação racial: uma aproximação entre o pensamento político de Hannah Arendt e Martin Luther King

Mediante tais colocações descritas nos parágrafos anteriores, torna-se necessário um esclarecimento acerca da Revolução e da desobediência civil, visto que, tanto na Revolução quanto na desobediência civil, a associação política aparece como a única força capaz de agir politicamente apesar de as situações serem opostas. Isto é, no primeiro caso, trata-se de fundar um novo corpo político destituindo o governo já estabelecido. Já no segundo, busca-se reorganizar algumas de suas instituições do corpo político de modo a conservar o espaço de liberdade outrora constituído. De acordo com Helton Adverse (2012, p. 425): “A desobediência civil guarda parentesco com a revolução sem, no entanto, com ela se confundir”.

Nesse sentido, faz-se prudente explicitarmos os elementos cruciais entre esses dois fenômenos políticos, uma vez que ambos se distanciam e se aproximam entre si. No primeiro caso, encontramos na desobediência civil a transgressão à lei feita por meio de associações, que, em momento algum, buscam destituir o corpo político já instalado no Estado ou transgredi-lo; enquanto o fenômeno revolucionário busca, por meio da ação popular, instituir um novo corpo político destituindo o atual por meio do uso da violência. Só pelo motivo da violência, que está inserida em quase todas as revoluções da nossa história, podemos concluir que a desobediência civil e a revolução não podem ser comparadas como uma fonte de revigoração político.

Para Arendt, onde a violência começa, a política termina. Acerca dessa tópica, a autora quer nos chamar atenção para a ação política, que tem como base a liberdade dos homens, e não o seu controle. À vista disso, o poder, por meio da ação política, legitima os homens a protestarem contra ou a favor de seus governos quando estes tentam usurpar direitos já estabelecidos ou criar uma nova ordem política demandada por um determinado grupo de cidadãos, que se vê prejudicado por algum modelo antigo de governo, ou pela maioria dominante dentro de um território democrático. Nesse sentido, vale

ressaltarmos a base fundamental desses movimentos de ação política, que é a não violência para a legitimação do poder. A esse respeito, Arendt (2012, p. 123) comenta: “o poder só nasce quando os homens se unem com a finalidade de agir, e desaparece quando, por qualquer razão, eles se dispersam e abandonam uns aos outros”.

Nesse contexto, podemos analisar o movimento negro norte-americano, no qual a desobediência civil aparece no seio da ação política. As questões da não violência e da obediência às leis estão intimamente imbricadas como mecanismo de ação nas reivindicações no âmbito dos direitos e das liberdades civis. Partindo da premissa de poder que emana do povo, temos, como referência, os movimentos civis dos EUA da década de 1960, mais especificamente o movimento negro e sua luta pelas igualdades civis.

Nesse cenário, King (2020, p. 93) lança uma pergunta sobre a validade das leis, e pouco depois, no decorrer de seu texto, ele mesmo responde a essa questão:

Alguém pode me perguntar: ‘Como pode defender algumas leis e obedecer a outras?’ A resposta se encontra no fato de que há dois tipos de leis: a justa e a injusta. Eu serei o primeiro a advogar pela obediência às leis justas. Uma pessoa não somente tem uma responsabilidade legal, mas também moral de obedecê-las. Por outro lado, tem-se a responsabilidade moral de desobedecer às leis injustas. Eu concordaria com Santo Agostinho que ‘uma lei injusta não é lei nenhuma’.

A desobediência civil liderada por King, em quase todos os casos, não transgredia a lei e seu lema era a não violência pela conquista da igualdade civil. É possível observarmos na história desse movimento que os vários jovens negros universitários eram presos cumprindo a lei e que saíam da prisão ainda mais fortalecidos e convictos da necessidade e da importância de seus atos na transformação da consciência política americana em torno da questão dos direitos civis. Nas palavras de Martin Luther King (1991, p. 164):



Desobediência civil e a segregação racial: uma aproximação entre o pensamento político de Hannah Arendt e Martin Luther King

A não violência oferece um método pelo qual eles podem lutar contra o mal com o qual eles não podem viver. Isso oferece uma arma única que, sem disparar uma única bala, desarma o adversário. Expõe suas defesas morais, enfraquece sua moral e, ao mesmo tempo, trabalha em sua consciência.

Em contrapartida, temos, no fenômeno revolucionário, a busca da dissolução do poder existente e a fundação de um novo corpo político pautado na violência. Embora partam dos mesmos princípios, a ação do povo nos espaços públicos, a desobediência civil e a revolução se distanciam no decorrer da sua execução. Segundo Arendt (1988, p. 26): “Se a revolução tivesse tido como meta apenas a garantia dos direitos civis, não teria, com isso, visado à liberdade, mas tão somente à libertação de governos que tivessem extrapolado seus poderes e infringido direitos antigos e bem enraizados”.

Por essa perspectiva, temos, na filosofia política arendtiana, o paradigma revolucionário visando a desconstituir o poder atual e a instaurar um novo sistema de governo por meio da violência. Em outra dimensão política, a desobediência civil busca restabelecer a política no seio da igualdade de direitos e destituir o movimento de ação conjunta quando ela atinge seu objetivo.

Na visão da autora, o movimento negro norte-americano provou ao mundo político a força que a desobediência civil desempenha no interior das sociedades modernas e o quanto os movimentos sociais organizados de maneira pacífica podem colocar em xeque o poder das majorias sobre as minorias.

Nesse contexto, pretendemos comparar os elementos que aproximam Hannah Arendt e Martin Luther King sobre a desobediência civil, pois ambos buscam demonstrar a importância da obediência às leis e do poder do povo, que se efetiva em espaços públicos para a efetivação da desobediência civil; Arendt, na teoria, e King, na prática.

Um dos eventos mais significativos acerca da lei, podemos ver nesta passagem de King (2020, p. 94): “Às vezes uma lei é justa no papel e injusta em sua aplicação”. Assim, para King (2020, p. 94):

Aquele que infringe uma lei injusta deve fazê-lo de maneira aberta, amorosa para aceitar a penalidade. Eu aceito que um indivíduo que infringe uma lei que sua consciência diz que é injusta, e que aceita de bom grado a pena de prisão para despertar a consciência da comunidade sobre a injustiça, está, na verdade, expressando o mais alto respeito à lei.

Esse posicionamento de King frente do movimento negro norte-americano se aproxima, em grande parte, da teoria política de Hannah Arendt quando esta defende a política por meio de espaços públicos comuns entre os homens. Ela defende que esse espaço público é o mundo das aparências, onde os seres humanos, na sua singularidade, têm a possibilidade de se mostrar e posicionar em associações espontâneas. Pois, na visão de Arendt (2012, p. 17), “A Pluralidade é a lei da Terra” e completa: “O espaço da aparência passa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação, e, portanto, precede toda e qualquer constituição formal do domínio público” (Arendt, 2013, p. 247). Segundo a autora, é por meio da pluralidade que o homem exerce a atividade política por excelência, pois é na pluralidade que o discurso e a ação humana se apresentam no mundo fenomênico.

De acordo com Arendt (2013, p. 33), “O mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos, e nem se torna humano simplesmente porque a voz humana ressoa nele, mas apenas quando se tornou objeto de discurso”. Nessa passagem, podemos perceber a relevância que Arendt coloca no discurso e a inserção do homem por meio do discurso no mundo mundano. Essa inserção do homem no mundo tem um poder transformador, que reflete, intimamente, na política por meio de atos e palavras, pactos e promessas.

A partir dessa aparição por atos e palavras, o movimento negro norte-americano conseguiu, na década de 1960, uma visibilidade no

## Desobediência civil e a segregação racial: uma aproximação entre o pensamento político de Hannah Arendt e Martin Luther King

mundo público, que, conseqüentemente, abalou as estruturas políticas comandadas pela elite branca. No segundo momento, percebemos a importância do discurso e da ação para efetivar a pluralidade subjetiva de cada integrante do movimento negro liderado por King ao estabelecer suas pautas uníssonas na luta pelos direitos civis. Esse fato pode ser visto no discurso e nas ações políticas de King (2020, p. 37):

“Todavia, desde que a ação não violenta entrou em cena, o homem branco sobressaltou-se com o novo fenômeno. Ele tinha visto centenas e milhares de negros marchando em sua direção, sabendo que iriam para a prisão, querendo ir para a prisão, dispostos a aceitar o confinamento, a arriscar espancamentos e a justiça incerta nas cortes do Sul.

Nesse sentido, na ótica de King, a sociedade branca se sentiu derrotada e envergonhada ao presenciar, pela primeira vez de forma desvelada, as injustiças que cometia contra os negros. Essa sofisticação praticada pelos negros por meio da desobediência civil e a obediência às leis dos EUA desarmaram o inimigo com apenas uma arma na mão: a Constituição americana. Por essas ações não violentas e pela obediência às leis, o movimento negro norte-americano tornou possível a desobediência civil teorizada por Hannah Arendt em seu ensaio sobre a desobediência civil.

### Referências

ADVERSE, Helton. Arendt, a Democracia e a Desobediência Civil. In: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, n. 105, 2012.

ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. 2. ed. São Paulo: Ática; Brasília: UnB, 1988.

ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

## Filosofia Política Contemporânea

ARENDR, Hannah. *Crises da República*. Trad. José Wolkman. São Paulo: Perspectivas, 2010.

ARENDR, Hannah. *O que é política?* Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil 2012.

ARENDR, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

ARENDR, Hannah. *On Violence*. New York: Harvest, 2020.

DUARTE, André. *O Pensamento à Sombra da Ruptura*. São Paulo: Paz e Terra S/A, 2000.

KING, Martin Luther. *A Testament of Hope: The Essential Writings and Speeches*. New York: Harper One, 1991.

KING, Martin Luther. *Por que não podemos esperar*. São Paulo: Faro Editorial, 2020.

THOREAU, Henry David. *Desobediência civil*. Trad. Daniel Moreira Miranda. São Paulo: Edipro, 2018.

# A análise arendtiana sobre a gênese da ideologia do racismo estatal

José Luiz de Oliveira<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.75.08>

Nosso propósito com este trabalho é demonstrar de que maneira a autora de *The Origins of Totalitarianism* (1951) analisa as raízes da ideologia racial. Pois, registra-se que temos no interior da obra arendtiana abordagens significativas que dizem respeito às atrocidades cometidas pela ascensão do totalitarismo, tanto na efetivação desse sistema em sua versão nazista, quanto pelo viés stalinista.

Nas linhas que se seguem, apresentaremos a análise de Arendt que se refere à ideologia racista, uma vez que ela se constituiu como um dos principais instrumentos utilizados pelo imperialismo<sup>2</sup> e pelo movimento totalitário alemão. Para tanto, demonstrar-se-á o empreendimento assumido por Arendt ao considerar que a gênese da ideologia do racismo estatal possui raízes na França e se configurou de outras maneiras na Alemanha e na Inglaterra.

Na perspectiva de Arendt (1989, p. 189), considera-se uma ideologia plenamente desenvolvida aquela que se institui na forma de um sistema baseado numa única opinião que se apresenta suficientemente

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e professor do Departamento de Filosofia e Métodos da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). E-mail: [jlos@ufsj.edu.br](mailto:jlos@ufsj.edu.br)

<sup>2</sup> Em suas análises sobre a origem da ideologia racial, Arendt permite discorrer sobre o racismo para fundamentar uma das principais tópicas de sua filosofia política, a saber, a efetivação do imperialismo. Por isso, a pensadora afirma: “O imperialismo teria exigido a invenção do racismo como única ‘explicação’ e justificativa de seus atos, mesmo que nunca houvesse existido uma ideologia racista no mundo civilizado” (Arendt, 1989, p. 214).

forte para ser capaz de atrair e persuadir um determinado grupo de pessoas. Ao mesmo tempo essa ideologia precisa ser ampla para orientar seus adeptos nas suas experiências e situações típicas da vida moderna. Até o período denominado “corrida para a África”, alerta a pensadora que o pensamento racista competia com muitas outras ideias que eram livremente expostas em um contexto no qual o liberalismo permitia que essas várias ideias disputassem entre si a aceitação da opinião pública. É por isso que na concepção arendtiana a ideologia difere da simples opinião, admitindo-se o fato dela possuir a pretensão de ser portadora da chave da história, de se colocar na pretensão de solucionar os “enigmas do universo” e de dominar o conhecimento íntimo das chamadas leis universais consideradas “ocultas”. Assim, uma ideologia, em termos arendtianos, acredita que são essas leis “ocultas” “que supostamente regem a natureza do homem”.

Arendt (1989, p. 189) nos lembra que, das muitas ideias expressas livremente no ambiente do liberalismo, “somente duas sobressaíram-se e praticamente derrotaram todas as outras: a ideologia que interpreta a história como luta econômica de classes e a que interpreta a história como uma luta natural entre raças”. Trata-se de ideologias que obtiveram sucesso no empreendimento de atrair as massas de um modo que permitisse ter o apoio do Estado e, assim, se constituírem como doutrinas nacionais de caráter oficial. Podemos admitir que, no caso da ideologia racial ou de classe, a sua ideia é lançada na história, que se movimenta na forma de um processo, no qual os seus propagadores passam a utilizar esse meio como arma política. A nossa autora reforça que a opinião pública adota essas ideologias de um modo capaz de permitir que alguns grupos de intelectuais e até grandes massas passem a rejeitar apresentações de fatos, sejam eles do passado ou do presente, isto é, nesse caso, bastasse que tais fatos não se ajustassem a uma dessas ideologias para então serem rejeitados.

Arendt (1989, p. 521) também diz que a ideologia é entendida bem literalmente com aquilo pelo qual o seu nome indica, ou seja, ela “é a lógica de uma ideia”. À vista disso, compreende-se que o objeto de estudo da ideologia é a história. Com efeito, é na história que a “ideia” é aplicada. A pensadora salienta que quando ocorre essa aplicação, o seu resultado não se traduz por meio de “um conjunto de postulados acerca de algo que é”, pois, o que a ideologia almeja é se revelar por via de um processo que se desenvolve em constante mudança. É por isso que “as ideologias nunca estão interessadas no milagre do ser. São históricas, interessadas no vir a ser e no morrer, na ascensão e queda das culturas, mesmo que busquem explicar a história através de alguma ‘lei da natureza’” (Arendt, 1989, p. 521).

Por conseguinte, afirma Arendt (1989, p. 189) que as ideologias possuem extraordinária força de persuasão. Porém, no contexto da contemporaneidade essa força não é de cunho acidental. Trata-se de um tipo de persuasão que só se torna possível devido ao apelo que é feito em torno de nossas necessidades de caráter imediato. Nesse sentido, quando alguém é persuadido pela força da ideologia, o seu posicionamento é o de não permitir que haja plausibilidade advinda dos fatos científicos. Tudo isso, porque toda configuração de ideologia é criada, alimentada e aperfeiçoada no sentido de se estabelecer como arma política. Dessa maneira, ela não se consolida meramente como doutrina teórica, uma vez que as ideologias não podem ser imaginadas sem que haja a ligação direta com a vida política. Por essa razão, o aspecto científico da ideologia é concebido de maneira secundária, situação que permite a alguns cientistas fascinados por ela admitir a possibilidade de anunciar para a multidão novas interpretações acerca da vida e do mundo. À vista disso, “a palavra ‘raça’ no racismo não significa qualquer curiosidade genuína acerca das raças humanas como campo de exploração científica, mas é a ‘ideia’ através da qual o movimento da história é explicado como um único processo coerente” (Arendt, 1989, p. 521).

Podemos admitir que no caso da ideologia racial ou de classe, a sua ideia é lançada na história que se movimenta na forma de um processo, no qual os seus propagadores passam a utilizar esse meio como arma política. Daí, a relevância de explicitar o surgimento da ideologia racial que, na sua configuração de ideologia estatal, possui importância no que diz respeito às análises arendtianas acerca do totalitarismo nazista. É por isso, como já salientamos em linhas anteriores, que nosso interesse aqui é delimitar os passos de Arendt no que diz respeito à atenção dada por ela à tarefa de explicitar a análise da gênese da ideologia no âmbito de seu caráter racial<sup>3</sup>.

Começamos a tratar da gênese do racismo estatal analisando o caso da França. Arendt (1989, p. 101-192) nos revela que a França intelectual do século XVIII é marcada pelo interesse pelos povos “diferentes”. Nesse contexto, temos na antiga região da Gália uma sociedade espiritualmente disposta a permitir compreender o conteúdo de culturas e países muito distantes das fronteiras da Europa. Nessa perspectiva, os heróis da Revolução Francesa tinham orgulho de serem fervorosos e entusiastas de “novos espécimes da humanidade” no sentido atribuído por Herder. O fato de lidar com esse entusiasmo em relação a esses países estranhos, bem como com o conjunto dos estrangeiros, teria levado a França a tomar um caminho, cuja direção culminou na adoção de mensagem de princípios, dentre eles, o princípio da fraternidade. E a partir daí, é relevante dizer que a França se lançou na aventura de se conduzir pelo princípio da fraternidade a ponto de tal princípio se constituir um dos pilares que motivou a eclosão da Revolução Francesa. Trata-se de um princípio amparado na pluralidade que se faz refletida no antigo ditado de La Bruyère, lembrado por Arendt (1989, p. 192): “La

---

<sup>3</sup> Não é por menos que em *The Origins of Totalitarianism* (1951, p. 161), Arendt salienta que: “Race-thinking, Rather than class-thinking was the ever-present shadow accompanying the development of the comity of European-nations, until it finally grew to be the powerful weapon for the destruction of those nations”.



*raison est de tous les climats*”. Podemos notar que esse ditado exalta o racionalismo francês do século XVIII, a sua pretensão em estabelecer contatos com os diversos climas e, conseqüentemente com os diferentes povos que vivem no interior desses climas.

No entanto, para surpresa de muitos, Arendt (1989, p. 192) chama a atenção para o fato de que na França, um país reconhecidamente amante da humanidade, podemos encontrar o germe daquilo que nos séculos posteriores viria a ser o poderio racista notadamente destruidor de nações e, conseqüentemente, possuidor do propósito de se expandir na condição de aniquilador da humanidade. Desse modo, constata-se a importância de se demonstrar que, para Arendt (1989, p. 188), a ideologia racial não foi uma invenção alemã. Ou seja, embora o racismo tenha sido promovido ao nível de doutrina estatal somente na Alemanha, a verdade histórica é que a ideologia racista possui raízes estabelecidas profundamente no século XVIII.

Ora, é vivenciar um verdadeiro *thaumadzein* (espanto ou admiração) pelo fato de estarmos diante de algo germinado no século XVIII, em pleno solo francês, uma vez que nos parece que se tornou costumeiro pairar sobre as mentes de muitos que as raízes da ideologia do racismo estatal teriam sido germinadas em solo alemão. Não pode ser considerado anormal se espantar com a ideologia racista, sobretudo quando deparamos com a verdade factual de que essa ideologia surgiu no interior da França que havia se tornado um país banhado pelas ideias marcadamente iluministas. Ademais, Arendt (1989, p. 188) destaca que foi no início do século XX que o racismo passou a reforçar a ideologia imperialista e, posteriormente, as manifestações racistas na Alemanha foram promovidas a um tipo de doutrina estatal que culminou em genocídios, a exemplo do holocausto.

Ao apontar os recursos teóricos da ideologia racista, Arendt (1989, p. 192) apresenta o francês conde de Boulainvilliers como o

primeiro nobre a desenvolver um modo definido de pensar a origem racial dos franceses em termos de classe. Isso porque esse membro da nobreza interpretava a história da França como a história de duas nações diferentes, das quais uma era de origem germânica e a outra, representada pelos habitantes mais antigos, os chamados gauleses. Nesse caso, aqueles que eram considerados possuidores de origem germânica foram conquistadores dos gauleses. Isto é, em função dessa conquista, impuseram suas leis sobre os antigos habitantes da região da Gália e tomaram suas terras, além de se estabelecerem como classe governante. Tais conquistadores se declararam “nobres” e se apoiaram em direitos supremos baseados no “direito de conquista” e na “necessidade da obediência”, que é sempre devida ao “mais forte”. Por conseguinte, a concepção assumida e defendida por Boulainvilliers era que o verdadeiro berço da nação francesa seria a Frísia, enquanto os habitantes originais da França eram considerados nativos, que, uma vez conquistados, seriam súditos da dita nobreza. Dito de um outro modo, considerou-se que, após a dominação dos nobres de origem germânica, os nativos franceses passariam a ser considerados súditos e que esses antigos gauleses deveriam ser subjugados por esses herdeiros da Frísia, então considerados nobres, sobretudo devido à influência da doutrina sustentada pelo “direito da força”.

No entendimento de Arendt (1989. p. 193), o advento da Revolução Francesa forçou grande parte da nobreza daquele país a procurar refúgio na Alemanha e na Inglaterra. Com efeito, as ideias de Boulainvilliers tiveram eco como arma política, uma vez que suas ideias se mantiveram vivas sobre as mentes da aristocracia francesa. Nos passos de Boulainvilliers, o conde Dubuat-Nançay destacava com força a ligação entre a nobreza da França com seus pares, que se encontravam presentes nos demais países europeus. Por essa razão, almejou “a criação de uma espécie de *Internationale* da aristocracia de origem bárbara”. A crença na formação de uma *Internationale* formada por nobres era seguida da

preconização de que era somente por meio da atuação da nobreza alemã que esses aristocratas franceses poderiam encontrar algum tipo de ajuda. É por isso que o conde Dubuat-Nançay não teria hesitado em identificar que a origem da nobreza francesa estaria ligada à origem dos alemães. Assim, ao contrário das classes inferiores da França, tal como o referido conde considerava, embora elas não fossem mais escravas, somente a nobreza poderia ser considerada livre por nascimento. Acreditava-se, a partir daí, que as classes inferiores da França não eram livres por nascimento, mas por *affranchissement*; ou seja, pela graça daqueles que eram de fato livres por nascimento: a nobreza. Em 1800, Charles François Dominique de Villiers fazia distinção entre os galo-romanos inferiores e os germânicos superiores. Não é por menos que, em 1810, William Alter teria sonhado com a formação de uma federação que fosse capaz de unir todos os povos germânicos, incluindo os nobres franceses.

Esses autores mencionados por Arendt buscavam fundamentar a divisão interna na forma de castas entre franceses e demonstrar suposta superioridade daqueles que se consideravam nobres. Mas, para isso exaltou-se essa suposta superioridade que deveria, segundo esses autores, ser adquirida desde o nascimento. Ao reforçar a superioridade amparada no nascimento, tais autores trazem à tona o apelo a uma ideologia que interpreta a história como uma luta natural entre raças. Nesse caso, aquela raça que se considera por nascimento superior a outras se ergue no direito de se impor a elas seus propósitos de dominação. Contudo, percebemos que há nas abordagens arendtianas a necessidade de se demonstrar que as raízes da ideologia racista encontraram apoio teórico. É por isso que a nossa autora faz referências às formulações teóricas de autores de cunho marcadamente racistas.

Além dos autores já citados, não se pode deixar de mencionar que um desses principais formuladores da teoria racial foi Arthur de Gobineau, francês possuidor do título de conde. Arendt (1989, p. 201-202) recorda que ele publicou, em 1853, o *Essai sur l'inegalité des races*

*humaines*. A teoria do conde Gobineau vai de encontro com a ideia de Boulainvilliers de que, por um lado, os burgueses franceses descendiam dos escravos galo-romanos e, por outro, os nobres descendiam dos germânicos. Tal teoria, também, insistia no caráter internacional da nobreza. Não foi sem motivos que Gobineau se gabava de “pertencer” à raça dos deuses germânicos, a exemplo do deus Odin. Nesse caso, exaltar os laços de origem germânica reforçava o poderio da nobreza francesa, considerando que a obra de Gobineau foi produzida no contexto da decadência dessa nobreza diante da ascensão do Terceiro Estado.

A combinação das ideias de Gobineau com as ideias de Boulainvilliers, ocorreu sobretudo pelo fato de ambos se apresentarem como refutadores das teses da Revolução Francesa advindas do *Tiers État*. Por conseguinte, é importante tomar como exemplo o alerta dado por Arendt (1989, p. 193) de que a teoria de Boulainvilliers era a de se posicionar contra o crescente poder político do *Tiers État*, que no contexto da Revolução Francesa, apoiava a ideia de nação associada a uma forma democrática de governo. Dessa maneira, os nobres, eram considerados tanto por Boulainvilliers, quanto por Gobineau, como os melhores homens, porém, devido ao avanço das ideias do *Tiers État*, não possuíam mais as esperanças em recuperar suas antigas posições sociais.

Arendt (1989, p. 203) salienta um outro aspecto presente no seio da teoria de Gobineau. Para ela, o autor francês fortaleceu o argumento de que a queda das civilizações se deve à degenerescência da raça causada pela mistura de sangue. Assim, se acreditava que em qualquer processo de miscigenação seria a raça considerada inferior que poderia acabar preponderando. É por essa razão, que Gobineau quis que viesse à tona a existência de uma elite que fosse capaz de substituir a aristocracia, graças à raça. Para tanto, a origem dita superior oriunda do nascimento — seria o caso dos descendentes dos antigos nobres franceses — na condição de possuidores de raízes germânicas implicava em considerar que esses herdeiros da nobreza teriam direitos superiores a quaisquer outras

peessoas que fossem possuidoras de raízes étnico-raciais diferentes. Nesse caso, a mistura de raças seria uma condição abjeta. Lembra a autora que Tocqueville escreveu a Gobineau a respeito da doutrina deste último. Naquele contexto, coube a Tocqueville, alertá-lo anunciado que tais doutrinas eram “provavelmente erradas e perniciosas”. Mas, mesmo assim, a análise arendtiana demonstra que coube a elas oferecer ao pensamento racista, isto é, para aqueles que a ele se aderirem, certa dignidade e importância, porque seus conteúdos foram considerados pelos seus propagadores como sendo o arcabouço doutrinário de uma das maiores contribuições espirituais do mundo ocidental.

Não é por acaso que Arendt (1989, p. 194) lembra que o abade Siéyès no conteúdo de seu panfleto realça o absurdo que era a pretensão da nobreza francesa de se colocar como descendente da raça dos conquistadores e, por isso se afirmar como herdeira dos direitos desses conquistadores. Para a pensadora os nobres franceses, diante dos propósitos da Revolução Francesa — obviamente contrários aos princípios da aristocracia — intensificaram a luta de classes contra a burguesia amparados na ideia de que eles pertenciam a outra nação. Desse modo, a nobreza francesa se colocou mais intimamente ligada a uma casta internacional do que propriamente à França. A partir desse posicionamento se justifica que em pleno solo francês existiu uma casta que foi capaz de abraçar a crença na superioridade do germanismo em relação aos seus próprios compatriotas. Contudo, para razão de nosso *thaumatzein*, no ponto de vista de Arendt (1989, p. 194): “De qualquer modo, por mais paradoxal que seja, o fato é que foram os franceses a insistirem, antes dos alemães e dos ingleses, nessa *idée fixe* de superioridade germânica”. À vista disso, se por um lado, devido ao advento da Revolução, a França foi marcadamente libertária e iluminista, por outro, essa característica resultou na reação de uma nobreza que se amparou numa ideia racista sustentada pela crença na superioridade germânica. Assim, diferentemente do que trivialmente se propaga,

podemos dizer baseando-se nos passos das abordagens arendtianas, que é no seio da sociedade francesa que se fincou as raízes da ideologia da superioridade racial alemã.

No caso da origem da ideologia racista surgida no interior da Alemanha, Arendt (1989, p. 195-196) admite que ela se desenvolveu logo após a derrota do exército prussiano por tropas lideradas por Napoleão. Em função dessa derrota, os patriotas prussianos reforçaram essa ideologia racista, que, por sua vez, foi complementada pelo romantismo alemão. Nesse sentido, ao contrário da gênese do racismo francês, tal ideologia em solo alemão não surgiu por causa do fruto da nobreza e de seus porta-vozes, pois, em terras germânicas, o pensamento racial ganhou força impulsionado pela união do povo alemão contra a força registrada pelo domínio estrangeiro. Dessa maneira, enquanto na França o racismo se direcionava para a divisão do país, na Alemanha não se buscavam aliados para além das fronteiras, e, sim, objetivava-se unir esforços em torno do povo para se alcançar uma consciência de uma origem comum. Assim, surgida fora da nobreza, a ideologia da raça na Alemanha transformou-se em armas para os nacionalistas. Isto é, tal ideologia se baseava no desejo de unir todos os povos de língua alemã e insistia na importância da origem étnica (racial) comum. Por conseguinte, no século XX, tornou-se fácil confundir o tão falado nacionalismo alemão com o nazismo.

Referindo-se ao esforço de centralizar a atenção na origem comum almejada pelos alemães, Arendt (1989, p. 196) reforça que, “somente a partir de 1814, essa origem comum passa a ser frequentemente descrita em termos de ‘parentesco de sangue’, de laços familiares, de unidade tribal, de origem pura sem ‘misturas’”. Isso porque alguns teóricos alemães diziam que havia fracassado a tentativa de despertar no povo alemão sentimentos nacionais por via de meios culturais como o idioma e a história. Acredita-se que foi a partir daí que surgiu o reforço à teoria de uma raça pura e sem mistura, que teria a tarefa de atribuir aos

alemães o ideário de “povo genuíno”. Isso porque: “A definição orgânica naturalista da origem dos povos é uma das principais características das ideologias historicistas alemãs” (Arendt, 1989, p. 196).

Percebemos que a ideia da origem comum descrita na análise de Arendt (1989, p. 200) se baseia na insistência de atribuir à origem tribal comum a essência da nacionalidade, concepção formulada pelos nacionalistas alemães durante e após a guerra de 1814. Foi dessa ideia que surgiu a necessidade de se ter uma doutrina orgânica da história complementada pelo conjunto de suas leis naturais.

Arendt (1989, p. 197-198), também, salienta que o romantismo, em sua versão alemã, foi um dos elementos que contribuíram com o fortalecimento da ideologia racista. Trata-se de corrente de pensamento defendida por intelectuais alemães, a exemplo de Novalis, que chegou a dizer que “o mundo deve ser romantizado”. Nesse aspecto, afirmava-se que o povo poderia ser romantizado e, em outro momento, a romantização seria transferida para a condição de tarefa do Estado, da família ou da nobreza. Considerando que o romantismo se caracteriza pela ilimitada idolatria à personalidade do indivíduo, Arendt (1989, p. 199) acredita que, “na Alemanha, onde o conflito entre a nobreza e a classe média em ascensão nunca foi travado no campo político, o culto da personalidade tornou-se o único meio de alcançar pelo menos certa forma de emancipação social”.

Com efeito, intelectuais alemães, para poderem competir na condição de direitos e qualidade de nascimento, elaboraram o novo conceito de “personalidade inata”, que seria aprovada pela burguesia. Nesse caso, acreditava-se que a natureza fora concebida como capaz de proporcionar ao indivíduo um determinado título que a realidade política lhe havia negado. Desse modo, por causa de privilégios naturais, podia-se realçar a força ou o gênio, algo que não podia ser atribuído a qualquer ser humano. Assim, mais tarde, os judeus seriam discriminados

por ser atribuída a eles a falta dessa personalidade inata. Clemens Brentano mostra o contraste entre a chamada personalidade inata do indivíduo genial com o “filisteu”, que ele identificava com os franceses e os judeus. Ao dar ênfase à personalidade inata e à nobreza natural, os adeptos do romantismo prepararam a Alemanha intelectualmente para pensar em termos racistas. Foi daí que surgiu, no fim do século XIX, a grotesca imitação de super-homem, cujo destino o coloca no caminho “natural” de dominar o mundo (Arendt, 1989, p. 199-200).

No que diz respeito ao início do racismo inglês, a análise de Arendt (1989, p. 205-206) o associa à data da Revolução Francesa. Afirma a nossa autora que o teórico inglês que denunciou a Revolução Francesa classificando-a de “a mais espantosa (crise) que jamais ocorreu no mundo” foi Edmund Burke em sua obra intitulada *Reflections on the Revolution in France* (1970). Nessa perspectiva, os ingleses refutaram a concepção dos “direitos do homem” bem como os ideais de igualdade, liberdade e fraternidade protagonizados pela Revolução ocorrida no interior do território francês. Tal refutação se estabeleceu, porque a base da sociedade inglesa era pautada na desigualdade social.

Nas abordagens encaminhadas por Arendt (1989, p. 206) sobre Burke, ela afirma que esse pensador inglês argumentava contra o que ele chamou de “princípios abstratos”, que compunham o ideário da Revolução Francesa. Foi desta maneira, ou seja, buscando rebater os princípios alimentados pela Revolução Francesa, que esse historiador expôs o conceito de liberdade admitindo-o como herança vinculada. Tal herança dos antepassados dos ingleses deveria ser transmitida à posteridade como patrimônio pertencente somente ao povo do reino inglês sem se ater a qualquer tipo de referência a outros direitos que fossem mais genéricos e anteriores. Destarte, tal herança era fundamentada no significado da aceitação feudal de liberdade. Nessa perspectiva, esse significado era concebido no âmbito da soma de privilégios herdados juntamente com o título e a terra. Desse modo, com



base nesses privilégios herdados, não se poderia infringir os direitos da classe privilegiada dentro da nação inglesa. A nossa autora reforça que o princípio da herança vinculada foi estendido por Burke a todo o povo inglês. Com efeito, Burke contribuiu com o entendimento de que todos os ingleses pudessem ser elevados ao nível de nobreza entre as nações. Assim, tornou-se desprezível aos ingleses conceber a liberdade elevando-a ao entendimento de “direitos do homem” (Arendt, 1989, p. 206). Ora, por essa via, estender-se aos “direitos do homem” não poderia ser possível, pois o que interessava a eles era, acima de tudo, garantir a supremacia do “direito dos ingleses”.

É importante destacarmos que, para Arendt (1989, p. 206-207) no caso do racismo em solo inglês, o nacionalismo surgiu de uma maneira que não ameaçasse as antigas classes feudais, pois a fidalguia, a partir do século XVIII, já havia assimilado as camadas superiores da burguesia e, por isso, permitia que qualquer um pudesse se tornar um lorde. Dessa forma, o conceito de herança vinculada foi aceito com pouca contestação e prosseguiu sendo aplicado a toda a “estirpe” britânica. Tal assimilação provocou obsessão em todas as classes inglesas no sentido de assimilar a ideologia racial com as teorias da hereditariedade e com seu equivalente moderno, isto é, a eugenia.

Além das contribuições teóricas de Burke, Arendt (1989, p. 208) pontua outras doutrinas, que permitiram a germinação da ideologia racista inglesa. Dentre as doutrinas naturalistas que sustentavam a ideologia racial inglesa, surgiu o poligenismo, cujo conteúdo buscava impedir casamentos inter-raciais nas colônias e promovia discriminação contra indivíduos de origem mista. Isso porque, para o poligenismo, os nascidos mistos não eram considerados verdadeiros seres humanos, pois se admitia que eles não pertenciam à raça alguma. Acreditava-se que origens mistas poderiam causar conflitos, ou seja: “Cada homem misto era uma espécie de monstro porque nele ‘cada célula é o palco de uma guerra civil’” (Arendt, 1989, p. 208).

Outra doutrina surgida na Inglaterra, que também partia do princípio da hereditariedade com o acréscimo do fator progresso, foi o darwinismo. Nas abordagens de Arendt (1989, p. 209-212), tal doutrina segue o caminho da antiga doutrina do direito da força. Para tanto, a pensadora cita um dos teóricos da evolução, Herbert Spencer, e diz que ele acreditava que a seleção natural era algo benéfico para a evolução da humanidade e que dela resultaria a paz eterna. No horizonte do darwinismo, a luta pela existência se dava por meio da “sobrevivência dos mais aptos” e com a implicação de que as camadas superiores da sociedade eram consideradas eventualmente mais aptas. Dessa maneira, a história da Inglaterra era concebida no mesmo nível da história da evolução do homem inglês, então considerado superior. Esse homem inglês, uma vez considerado evoluído, se estendia para as colônias da Inglaterra a ponto de Dilke utilizar o termo “saxonidade”. Então, por causa do conceito de “saxonidade”, poderia se dizer que o elo dos colonos com a sua origem inglesa permitiria que a Independência dos EUA não fosse considerada uma guerra entre duas nações, e, sim, concebida como uma espécie de guerra civil inglesa. Isso posto, seriam as antigas colônias inglesas da América a extensão da “saxonidade”, que se efetivou manifestando-se dos dois lados do Atlântico. No caso da presença inglesa no território da Índia, para Arendt (1989, p. 213), “significou o estabelecimento de uma casta exclusiva num país estrangeiro, cuja única função era o domínio, e não a colonização”. Notamos que, no caso da Índia<sup>4</sup>, a materialização do conceito de “saxonidade” somente ocorreu na perspectiva de que o racismo iria ser um instrumento indispensável para sustentar a almejada dominação inglesa.

---

<sup>4</sup> No caso da presença inglesa no território da Índia, Arendt (1989, p. 2013) faz referências a Benjamin Disraeli como o primeiro estadista inglês a considerar a Índia como pedra fundamental de um império e a querer cortar os laços que uniam o povo inglês às nações do continente. Por isso, de acordo com Arendt (1989, 2012), diferentemente das colônias inglesas na América do Norte, a política implementada por Disraeli “significou o estabelecimento de uma casta exclusiva num país estrangeiro cuja única função era o domínio e não a colonização”.

Sabemos que o racismo contra negros e indígenas, fortemente presente em terras brasileiras, possui suas origens no ideário da supremacia eurocêntrica, ou seja, a ideia de que etnias não europeias são inferiores encontram amparo nas análises de Arendt quando ela trata das origens do racismo na França, Alemanha e Inglaterra. Dessa maneira, para além do racismo contra os judeus, Arendt contribui para iluminar nossas reflexões sobre o racismo<sup>5</sup> contra os afro-brasileiros e ameríndios, uma vez que podemos verificar a partir das abordagens arendtianas, que existe um etnocentrismo eurocêntrico que foi transportado pelos colonizadores europeus para o Continente Americano.

Podemos falar de um genocídio contra povos pré-colombianos ocorrido no continente americano e de um genocídio contra povos africanos forçados pela diáspora da escravização. Por ser autora rigorosa do genocídio contra os judeus, a obra de Arendt se estende a todos os genocídios. Referindo-se ao genocídio contra o povo judeu descrito por Arendt, Celso Lafer (2003, p. 136) afirma “que foi um crime contra a humanidade porque representou um ataque contra a diversidade humana como tal, isto é, às características do *status* humano, que se baseia na pluralidade”. A partir daí, podemos estabelecer o entendimento de que todo genocídio se constitui um crime contra a humanidade<sup>6</sup>.

Destarte, ao tratar da tópica do racismo nas abordagens sobre o imperialismo, o antissemitismo e o julgamento de Eichmann em Jerusalém e em suas reflexões sobre Little Rock, Arendt teve posicionamentos polemizados, que possibilitaram suscitar críticas de intelectuais e ativistas. Nesse sentido, mesmo que no âmbito da temática do racismo Arendt possa aos olhos de hoje não responder a todas as

---

<sup>5</sup> Para um melhor entendimento sobre o tema do racismo em Arendt ver: *Questão Racial e Desobediência Civil no Pensamento de Hannah Arendt* (2022), de Isaac José da Silva.

<sup>6</sup> Para análises acerca dos crimes contra a humanidade a partir das contribuições de Arendt ver: *O Caso Eichmann: Hannah Arendt e as Controvérsias Jurídicas Sobre o Julgamento* (2023), de Adriano Correia.

expectativas daqueles e daquelas que se dedicam à relação filosofia e racismo, não podemos deixar de destacar que sua análise sobre a gênese da ideologia do racismo estatal se constitui imprescindível contribuição para o debate ideológico nos ambientes acadêmicos e nos diversos espaços públicos da sociedade civil. De qualquer forma, não devemos ignorar a importância que a tópica do racismo ocupa na investigação assumida por Arendt no seio da filosofia política contemporânea. Ou seja, a autora de *The origins of totalitarianism* (1951) jamais ignorou essa importante tópica como também trouxe à luz a sua gênese enquanto ideologia estatal.

## Referências

ARENDDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Brace and World, 1951.

ARENDDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

SILVA, Adriano Correia. *O Caso Eichmann: Hannah Arendt e as controvérsias jurídicas sobre o julgamento*. São Paulo: Edições 70, 2023.

SILVA, Isaac José. *Questão Racial e Desobediência Civil no Pensamento de Hannah Arendt*. (Dissertação de Mestrado) Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2022.

# Hannah Arendt e a intencionalidade das aparências<sup>1</sup>

Lucas Barreto Dias<sup>2</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.75.09>

## 1 Introdução

Uma das poucas referências que Arendt dá sobre si mesma não nos chega pelo testemunho direto da própria pensadora, mas da intérprete e biógrafa Elizabeth Young-Bruehl: Arendt se autocompreenderia como uma espécie de fenomenóloga, embora não segundo o modelo hegeliano, ou, ainda, o husserliano (Young-Bruehl, 1997, p. 286). Apesar de pouquíssimas vezes utilizar o termo “fenomenologia”, ou fazer menção a um método ou a um conteúdo expressamente proveniente da tradição fenomenológica, diversos intérpretes continuamente se referiram à obra arendtiana como uma fenomenologia, menciono, principalmente, *A condição humana*, definida costumeiramente como uma “fenomenologia da *vita activa*”.

Apesar deste tipo de designação por parte de seus leitores, pouco se explicita sobre o seu sentido. Neste texto, dedico-me a expor parcialmente porque Arendt é um tipo de fenomenóloga. Para tanto, analiso como a noção de intencionalidade, proveniente da fenomenologia, está presente em seu pensamento. Argumento que a pensadora faz um deslocamento a partir da concepção husserliana da

---

<sup>1</sup> Este texto foi originalmente publicado na revista *Transformação*, v. 43, 2020. Edição Especial. DOI: <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43esp.22.p301>

<sup>2</sup> Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UECE. E-mail: [lucas.noglb@gmail.com](mailto:lucas.noglb@gmail.com)

intencionalidade do ego transcendental tendo em vista uma intencionalidade em que se atribui o ponto de partida às aparências (Arendt, 2010b, p. 63). Embora a autora não desenvolva o conceito exaustivamente e ele só apareça de modo explícito em sua obra póstuma, é possível que façamos a reconstituição do seu papel no pensamento arendtiano a partir de outras categorias exploradas por ela com mais frequência, quais sejam: a de mundo, a de aparência e a de pluralidade. Por fim, junto a uma análise do conceito de experiência, poderemos compreender a relação entre os homens e a realidade, ou, em termos mais próximos à letra de Arendt: a compreensão como reconciliação entre os homens e o mundo.

## 2 Arendt e a fenomenologia husserliana

Segundo diagnóstico de Hannah Arendt, tradicionalmente nos orientamos junto a uma moldura que hierarquiza ontologicamente os aspectos mundanos como secundários relativamente a padrões ideais/essenciais julgados como eternos (Arendt, 2010a, p. 20). Em virtude disso, Arendt efetua um dismantelamento da tradição filosófica<sup>3</sup> em busca das experiências que se encontram na origem dos modos pelos quais costumamos encarar, ainda hoje, tanto as atividades do espírito, quanto as da *vita activa*. As experiências originárias recebem, por parte de Arendt, uma primazia de sentido, pois revelam certas experiências que ou foram cristalizadas de modo anacrônico até a nossa posição contemporânea, ou se modificaram ao ponto de dificilmente intuirmos o seu sentido original. Ora, trata-se de desvelar, a partir disso, certas percepções que tentaram compreender o mundo, de tal modo que vislumbrar estas experiências originárias se configura como uma

---

<sup>3</sup> Dismantelar se refere à atividade de analisar criticamente os critérios e métodos tradicionalmente utilizados pelo pensamento filosófico ocidental, tendo como resultado uma desconstrução do modelo padrão.

abertura fenomênica ao sentido dos acontecimentos mundanos. Tais elementos compõem parcialmente a moldura na qual Arendt se movimenta, um quadro de referências teórico-metodológicas que orienta seu pensamento.

Como se pode visualizar nos embates já retraçados com Husserl e Heidegger (Rizo-Patrón, 2006; Serrano De Haro, 2008; Le Ny, 2013; Taminiaux, 1992; Tassin, 2017; Villa, 1996), Arendt mantém uma relação de proximidade e distanciamento com os fenomenólogos que mais exerceram influência em sua formação como estudante de filosofia. Em seu método de análise, Arendt incorpora um elemento heideggeriano: o recurso à linguagem como abertura ao mundo, o qual a conduz ao seu método de distinguir conceitos (Duarte, 2013), assim como às experiências originárias. De modo similar, a distinção conceitual pode ser, por sua vez, posta paralelamente como a redução eidética arendtiana, mas que, no entanto, não carrega o transcendentalismo husserliano. Entendo que Arendt faz aqui um deslocamento de como se coloca a questão: o ponto de partida não é nem o ego transcendental, nem o é *Dasein*, mas, antes, o mundo em sua relação intencional com a pluralidade humana. Nesse sentido, Arendt fará uso da noção de *intencionalidade*, no entanto, sem assumir integralmente a posição de Husserl. Sem negá-lo por completo, mas estendendo seu conteúdo, Arendt incorporará suas próprias intuições fenomenológicas junto à defesa do valor das aparências, de modo a não reduzir este movimento apenas ao ato intencional do ego transcendental, mas, também, àquele proveniente das próprias aparências. Defendo que é sobretudo nesse aspecto que Arendt se torna um tipo de fenomenóloga.

Embora as referências a Husserl nos textos arendtianos sejam escassas, geralmente, quando despontam, costumam vir sob a forma de críticas, de modo que a fenomenologia husserliana como um todo parece ser reduzida por Arendt a uma escola epigônica da tradição iniciada por Parmênides que ainda se mantém na tarefa de identificar Ser e Pensar

(Arendt, 2008, p. 193-196). Não obstante isso, em *A vida do espírito*, a noção de intencionalidade é evocada por Arendt como a “a descoberta básica e mais importante de Husserl”, pois

[...] trata exaustivamente da intencionalidade de todos os atos da consciência, ou seja, do fato de que nenhum ato subjetivo pode prescindir de um objeto. Embora a árvore vista possa ser uma ilusão, para o ato de ver ela é um objeto. Da mesma forma, embora a paisagem sonhada seja visível apenas para o sonhador, ela é objeto de seu sonho. A objetividade é construída na própria subjetividade da consciência em virtude da intencionalidade (Arendt, 2010b, p. 63).

O que Arendt percebe é que, na perspectiva fenomenológica de Husserl, a objetividade é posta pela estrutura intencional da consciência, isto é, a subjetividade do ego transcendental demanda por uma objetividade, ou, também se poderia dizer, em toda subjetividade há uma objetividade embutida. Por sua vez, o objeto intencionado não é necessariamente factual: o objeto visado pela consciência intencional pode ser uma ilusão. O que importa, em efetivo, é que não há sujeito (ego transcendental) sem objeto. O modelo da fenomenologia, nesse sentido, julga Arendt, libera a filosofia contemporânea, sobretudo a *Existenzphilosophie*, da preocupação com “o fluxo histórico, natural, biológico ou psicológico” (Arendt, 2008, p. 195), pois agora é o homem que volta a habitar as preocupações filosóficas. Esta designação, todavia, expõe tanto sua crítica quanto aquilo que julga que se deve reter de Husserl.

Na análise arendtiana, a estrutura da fenomenologia husserliana estaria vinculada à falácia metafísica que identifica Ser e Pensar. Ora, para a pensadora, a possível não factualidade do objeto intencionado hierarquiza a relação entre os homens e o mundo por pelo menos duas vias. Em primeira instância, reduz a pluralidade humana ao ego transcendental, em vez de “os homens”, há “O homem”, elemento que nutre a cegueira frente aos assuntos humanos e a falta de um interesse



prático no pensar, como bem aponta Tassin, pois a vocação do filósofo é com o universal e, assim, ele identificaria sua atividade pela via profissional: o funcionário da humanidade (Tassin, 2017, p. 95-109). Em segunda instância, esta posição identifica as atividades da *bios theoretikos* como fundamentalmente superiores às da *vita activa*, estrutura que subjaz à moldura clássica da tradição filosófica ocidental que subjuga o mundo comum ao pensamento sobre o mundo.

Para Arendt, contudo, o mundo e a pluralidade humana surgem como elementos originários tanto para o pensar quanto para a cognição. Se, de um lado, Husserl elege como ponto de partida o ego transcendental para compreender a relação entre a consciência e o mundo, Arendt, a seu modo, entende como imprescindível que quaisquer reflexões acerca do mundo estejam primariamente ancoradas nos assuntos humanos, na pluralidade humana, no mundo comum: nas aparências.

Distinguindo-se de Husserl, Arendt não pensa a partir da intencionalidade do ego transcendental, isto é, a consciência não é localizada como cronológica ou ontologicamente anterior às aparências, ao mundo e à pluralidade humana. No entanto, ainda que seus pontos de partida não sejam compartilhados, ao trazer tais questões para discussão em *A vida do espírito*, Arendt parece encontrar na formulação do pai da fenomenologia uma oportunidade para lançar luz à sua reflexão. Além da (ou “junto à”) intencionalidade da consciência, a pensadora lança mão de uma outra intencionalidade, aquela que parte dos fenômenos: é o mundo que se doa como elemento originário para o pensar e para a cognição.

### **3 A intencionalidade das aparências**

No lugar de uma fenomenologia calcada apenas na intencionalidade da consciência, Arendt equilibra a situação ao pontuar que faz parte da relação que guardamos com o mundo também um outro

tipo de intencionalidade. Sobre a intencionalidade das aparências, cito a autora:

Ao contrário [da perspectiva em que a objetividade é constituída na própria subjetividade da consciência em virtude da estrutura intencional], e com a mesma justeza, pode-se falar da *intencionalidade das aparências* e da sua subjetividade embutida. Exatamente porque aparecem, todos os objetos implicam um sujeito, e como todo ato subjetivo tem seu objeto intencional, também todo objeto que aparece tem seu sujeito intencional. [...] O que quer que apareça visa a alguém que o perceba, um sujeito potencial não menos inerente em toda objetividade do que um objeto potencial é inerente à subjetividade de todo ato intencional (Arendt, 2010b, p. 63, grifos meus).

Arendt não parece desprezar esse elemento que ela elege como a principal descoberta realizada por Husserl. Em contrapartida, haveria um problema em partir unicamente da subjetividade como elemento fundante da realidade, isto é, constituir o mundo através do ego transcendental, como se ele não passasse de um objeto da consciência. Em sua apologia das aparências, Arendt aponta para a possibilidade de que façamos uma interpretação da intencionalidade não só da consciência, mas também das aparências. Em vez de pensar a constituição da objetividade a partir de uma subjetividade transcendental e solipsista, dados os riscos de retornarmos à moldura da identidade entre Ser e Pensar, Arendt tenta pensar na “subjetividade embutida” [*built-in subjectivity*] no que ela chama de “intencionalidade das aparências” [*intentionality of appearances*] (Arendt, 2010b, p. 63). Não é o pensar que constitui o mundo, mas são os fenômenos mundanos que engendram as atividades espirituais, de modo que são os elementos ligados às aparências que estão na base não só da cognição, mas do pensar, do querer e julgar. A fenomenologia arendtiana, por assim dizer, elege um procedimento diferente daquele efetuado por Husserl através de um deslocamento conceitual da intencionalidade.

Arendt, no entanto, não faz meramente uma inversão a respeito da intencionalidade. Não se trata de colocar as aparências como constituidoras unilaterais da consciência: caso fizesse esta formulação, Arendt incorreria em um outro possível problema, qual seja, o de indicar que a consciência não passa de um produto do meio, posição que não dificilmente acarretaria em um naturalismo da consciência ou na impossibilidade da singularidade e da espontaneidade humanas.

Ao designar que devemos encarar “com a mesma justeza” a “intencionalidade das aparências” assim como falamos da intencionalidade da consciência (Arendt, 2010b, p. 63), Arendt nos alerta para não criar uma nova hierarquia, no lugar disso, ela nos mostra que nossa relação com o mundo não é unilateral: não há um ponto de partida unitário. Para não incorreremos, assim, em uma simples mudança de termos que nos faria permanecer na mesma moldura, resalto que explorar a intencionalidade das aparências não significa nos deslocarmos para um estatuto ontológico superior, mas, ao contrário, rejeitar qualquer ontologia que conduza a hierarquias.

Frente, portanto, o desenvolvimento de Husserl quanto à intencionalidade da consciência, cabe a Arendt, nesse sentido, ressaltar a intencionalidade do mundo. Esta posição não significa que a pensadora judia aceite inequivocamente as formulações do pai da fenomenologia, sobretudo porque elas são construídas sob a perspectiva unilateral de um ego transcendental, reduzindo a objetividade do mundo — sua fenomenalidade — à própria doação de sentido do Eu às aparências. Na concepção de Arendt, a fenomenologia husserliana, após abrir espaço para um método liberador para a Filosofia contemporânea que ultrapasse as falácias da metafísica, finda por “reestabelecer o antigo elo entre Ser e pensamento” em que a intencionalidade da consciência finda por não ser mais que um desvio (Arendt, 2008, p. 193).

Quando Arendt, assim, pensa na intencionalidade das aparências *junto à* intencionalidade da consciência, ela afirma com vigor “o valor da superfície”. Não apenas a estrutura intencional da consciência implica em uma objetividade à qual se refere, quanto também a fenomenalidade do mundo — isto é, seu caráter de aparência — carrega consigo uma *subjetividade embutida*. Há, nesse sentido, um movimento de biimplicação das intencionalidades em que nem as aparências nem a consciência são as plenas fontes de sentido e de verdade. Caso nos resignemos meramente ao conceito não relacional seja da consciência “pura”, seja das aparências, a “conta não fecha”. Apenas se compreendemos que só há consciência junto a uma pluralidade, assim como toda aparência implica em seres plurais é que, seguindo aqui o pensamento arendtiano, conseguimos compreender a relação entre homens e mundo.

Sobre o conceito de aparência, Arendt indica que algo só pode aparecer sob o caso de que haja alguém capaz de captar a sua aparição. A objetividade do mundo só pode ser objeto para algum sujeito, no caso de Arendt, para uma pluralidade. Arendt tem em mente aqui contrapor-se ao solipsismo que ela julga perpassar a tradição filosófica ocidental e que a faz colocar Husserl neste mesmo grupo: o que está em questão, no modo fenomenológico de encarar a realidade efetuado pela autora, é que “para o filósofo, falando a partir da experiência do ego pensante, o homem é muito naturalmente não apenas verbo, mas *pensamento feito carne*” (Arendt, 2010b, p. 64), um “ser fictício” e que dá base às teorias solipsista, as quais “estão em desarmonia com os dados mais elementares de nossa existência e nossa experiência” (Arendt, 2010b, p. 63). Não se trata, sublinho, de uma negação da intencionalidade da consciência, mas de reduzir a investigação a este aspecto como ponto de partida inalienável. No lugar, portanto, da experiência do ego pensante e da intencionalidade que parte dele, Arendt explicita uma nova perspectiva que tem como ponto de análise também as aparências e a experiência não

do Homem, figura unitária posta pela falácia do solipsismo, como ela assim designa, mas da pluralidade humana.

#### 4 Experiência e pluralidade

A experiência do mundo — aquela que cada um de nós tem da realidade fenomênica — não se dá, segundo Arendt, de modo direto, isto é, sob a forma eu-mundo: não há uma adequação entre o objeto visto e sua percepção sensorial. Ao fugir da falácia solipsista, Arendt também não quer sucumbir à imediatidade da experiência sensível dos empiristas modernos. Sua concepção — que pode ser a base para uma fenomenologia da intencionalidade das aparências — se desenha a partir do que ela chama de sensação de realidade [*sensation of reality*]. Na distinção que faz entre verdade e sentido, seguindo uma matriz kantiana<sup>4</sup>, Arendt nos mostra que a verdade sempre se refere ao mundo fenomênico e à capacidade cognitiva, ao passo que o sentido se vincula a questões que não visam chegar a uma verdade, mas, sim, em pensar, interpretar, tendo como base inalienável o mundo e os seus acontecimentos, ou seja, à atividade de compreensão. A questão, todavia, é que a verdade não significa uma apreensão passiva e imediata do mundo exterior, mas é mediada ativamente pela pluralidade. A sensação de realidade não é um produto direto dos órgãos sensitivos nem uma abstração do ego transcendental. A tese de Arendt é que a relação do Eu com o mundo só é possível se este Eu for compreendido como constitutivamente vinculado a uma pluralidade.

O conceito de pluralidade costuma figurar na maior parte dos escritos de Arendt, com especial atenção em *A condição humana* e *A vida*

---

<sup>4</sup> Arendt, seguindo uma interpretação própria de Kant, relaciona a verdade à cognição, ao intelecto (tradução de *Verstand*, no lugar de entendimento) e que está em contato mais próximo com os sentidos; ao passo que o sentido é resultado da atividade de compreensão empreendida pela razão (*Vernunft*), a qual é executada tanto pela faculdade do pensamento quanto do juízo, não presos tão somente a aspectos veritativo (Arendt, 2010b, p. 75).

*do espírito*. Nesta última, pode-se ler uma passagem que surge com poucas modificações em outros textos da autora: “nada do que é, à medida que aparece, existe no singular; tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém. Não o Homem, mas os homens é que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra” (Arendt, 2010b, p. 35). A passagem é de singular importância sob diversos aspectos que se interligam: 1) a postulação de uma coincidência (não identidade) entre ser e aparência, tópico forte deste aspecto fenomenológico presente no pensamento de Arendt; 2) a aparência/ser evoca algo diferente que o percebe: a intencionalidade das aparências e a subjetividade embutida em todo fenômeno; e 3) a apreensão das aparências não existe no singular: a pluralidade como lei da Terra.

A intencionalidade das aparências, nesse sentido, coloca em relevo não só o mundo, mas sua pluralidade constitutiva. O fato de haver um mundo que é comum a uma pluralidade de pessoas traz consigo um outro elemento também comum, um sentido que, assim como o mundo, confere algum tipo de unidade na pluralidade, um sexto sentido que se soma ao nosso aparato sensorial natural: o senso comum. Nossas experiências, na medida em que são plurais, são, por sua vez, constituídas e constituintes deste senso comum. A pobreza de nossa experiência contemporânea está vinculada justamente à atomização, isolamento e, sobretudo, desamparo/solidão dos indivíduos, como também na decadência e esvaziamento do espaço público. Ora, dizer que nossas experiências são, de um lado, constitutivamente plurais, significa afirmar que só é possível que possamos experienciar o mundo e seus fenômenos junto a um conjunto de elementos provenientes da pluralidade humana, algo que não existe em nós enquanto um dado natural ou que surge espontaneamente em cada ser humano. Deste modo, nossa experiência é sempre relativa ao senso comum de onde ela partiu, embora não completamente limitada por ele. Por outro lado, ao considerar que nossa experiência também é constituinte deste senso comum, podemos

reafirmar aquilo apreendido através do senso comum e que confirmamos em experiência cotidiana, assim como somos capazes de ultrapassar o meramente dado, isto é, Arendt (2010a, p. 221) sublinha que a novidade é algo que se inscreve como possibilidade latente em nossas ações, de modo que podemos somar novas experiências, novos elementos, ao senso comum.

Ao considerar, portanto, a pluralidade como a lei da Terra, a pensadora coloca um alto peso semântico no conceito de pluralidade ao localizar junto a ela as noções de lei e de Terra. O termo lei carrega o rigor inescapável de uma legislação (seja ela natural, seja convencional); e a Terra traz consigo tanto o caráter de mundo<sup>5</sup> (que pode ser definido enquanto espaço público constituído pela ação ou produto da fabricação) quanto o da naturalidade [identificada em *A condição humana* como a quintessência da condição humana (Arendt, 2010a, p. 4)], de todo modo, designa um todo do qual cada um provém, algo que nos afeta de alguma forma. Nesse sentido, uma lei da Terra é algo que afeta todos inescapavelmente.

Ao postular, assim, que a aparência tem como prerrogativa a pluralidade, Arendt busca por um ponto de partida distinto daquele da tradição que encontrou continuamente seu ponto de apoio no sujeito. Quem, ou o que aparece, aparece sempre a outros; não há aparição de um ser sem que haja quem capte a aparência do ser que aparece: a aparição põe o lugar da subjetividade que a apreende. No entanto, essa subjetividade não diz respeito a um ser singular, mas, sim, a uma pluralidade. Poder-se-ia dizer, mais corretamente, que a intencionalidade da aparência traz consigo não só uma subjetividade embutida, como também põe em questão a intersubjetividade. Algo só pode aparecer pelo fato de que pode ser percebido por espectadores, os

---

<sup>5</sup> Em *A condição humana*, Arendt opera uma diferenciação entre mundo e Terra. Não obstante isto, verifica-se, em *A vida do espírito*, uma utilização que não se preocupa com os limites entre os conceitos, de modo que a autora usa indiscriminadamente ambos.

quais compartilham entre si a mesma realidade, o mesmo mundo. Para Arendt, disso surge o que ela chama de uma tríplice qualidade-comum<sup>6</sup> [*threefold commonness*] que propicia a sensação de realidade: 1) o fato de os cinco sentidos visarem o mesmo objeto; 2) haver um contexto compartilhado por uma pluralidade acerca de um objeto específico; e 3) o fato de que os demais espectadores confirmam a existência do objeto que aparece (Arendt, 2010b, p. 67).

Além dos cinco sentidos com os quais somos dotados — algo que nos é costumeiramente comum — para perceber a realidade, Arendt entende que não se pode prescindir de outras duas coisas que também adquirem o *status* de comum, pois compartilhadas no interior da pluralidade humana: o contexto e a confirmação mútua daquilo que aparece. A existência da realidade só pode ser predicada se for objeto de uma pluralidade ou mesmo o solo no qual tal pluralidade se dá. Só há existência na medida em que há pluralidade. Junto a isso, o atributo de ser uma aparência entre aparências é o que faz com que cada ser humano seja parte da pluralidade humana, pois apenas sob a perspectiva de que aparecemos aos outros e que estes se nos aparecem é que faz sentido um discurso acerca da pluralidade.

É prerrogativa da pluralidade sua vinculação à dignidade do mundo e, por conseguinte, das aparências. O valor da superfície confere dignidade ao não subordinar a aparência a uma realidade que transcende este mundo para justificá-la, de modo que Arendt confere ao mundo

---

<sup>6</sup> Arendt utiliza o termo *commonness*, traduzido na edição brasileira por *comunhão*, de modo que *threefold commonness* torna-se *tríplice comunhão*. A edição espanhola faz uso do termo *afinidad* (Arendt, 1984, p. 67), a italiana decide por *comunanza* (Arendt, 1987, p. 134) e a francesa por *évidence* (Arendt, 2018b, p. 77). Embora não esteja de todo errada, julgo que a escolha por *comunhão* não deixa entrever o sentido que Arendt lhe atribui (o qual é, por sua vez, demarcar uma qualidade que há de ser comum a determinados elementos) e infelizmente as demais opções nas outras línguas não nos auxiliam muito, com exceção da italiana, que se aproximaria de algo como *comunalidade* em português, termo, todavia, já utilizado para traduzir *communality*. Na falta de uma tradução mais adequada e que não recaia nos mesmos problemas das utilizadas, assim como para não recorrer aqui a neologismos, utilizo a forma composta *qualidade-comum* para traduzir *commonness*.



fenomênico um *status* de verdade que coincide com uma compreensão da verdade não enquanto correspondência, mas enquanto comprovação, desvelamento, isto é, a ação de trazer à aparência seu próprio valor. Nesse sentido, pontuo aqui como fator imprescindível a necessidade de se pensar a aparência como base pela qual a pluralidade existe, mas, junto a isso, o fato de ser a pluralidade humana o que garante a tal aparência o *status* valorativo que Arendt propõe, visto ser por meio da pluralidade que se é possível confirmar a validade do mundo, sua existência e dignidade.

A experiência do mundo não provém, portanto, de um contato direto do Eu com a Realidade, isso porque não há esse “Eu”, não há “O Homem” como estrutura primária original, mas sempre como alguém já inserido junto a uma pluralidade de homens. “O Homem” está diluído entre tantos outros que compartilham com ele um lugar comum no mundo e que são, assim como ele, aparências entre aparências. Quando se fala, portanto, de algum indivíduo, sua própria singularidade [*uniqueness*] pressupõe que ele faça parte, de algum modo, de uma pluralidade. A revelação de *quem* alguém é, isto é, sua *autoapresentação*, entende Arendt, só é possível mediante a ação e o discurso, atividades que são condicionadas pela pluralidade humana (Arendt, 2010a, p. 8, 225, 228), isto é, sua condição de possibilidade é a existência de outros indivíduos que compartilhem com ele um espaço comum. “O Homem”, por estar no mundo, não está só, mas já nasce constituindo e sendo constituído por uma comunidade de homens.

A pluralidade humana, nesse sentido, não é apenas a mediação entre o homem e a realidade. Arendt não faz uma a leitura de que haja uma linha, na qual se teria em uma extremidade “O Homem”, ou um “Eu” e, na outra, “O Mundo”, de modo que ambas as pontas seriam ligadas pela “Pluralidade Humana”. O Homem não parte de si mesmo, passa pela Pluralidade (tornando-se *os homens*) e, então, alcança o Mundo, mas, na compreensão da autora, o homem já é ele mesmo um ser *do* mundo, e

enquanto ser do mundo, ele já pertence a uma pluralidade humana, ele já se encontra de início como um dos homens, não como o Homem. Pertencer ao mundo e pertencer a uma pluralidade humana são elementos correlatos e só assim “alcanço” o mundo, nunca diretamente, também não “mediado” por uma pluralidade, mas como constituído e constituinte da pluralidade, por não ser O Homem, mas por ser um homem entre tantos outros homens, uma aparência entre aparências, um ser do mundo.

A experiência do mundo, nesse sentido, é sempre uma experiência plural e depende, para além dos nossos sentidos corporais, de um sexto sentido que tem como função se somar aos nossos cinco sentidos sensíveis: o senso comum. Segundo Arendt, que toma o conceito de Kant, o senso comum advém de compartilharmos um mundo comum com outros e de que a pluralidade da qual fazemos parte experiencia o mesmo mundo, embora cada um o vise a partir de perfis distintos, posições diferentes que cada um de nós ocupa (Arendt, 2010b, p. 69). A questão é que, para Arendt, essa sensação de realidade se apresenta como uma experiência constituída pluralmente, não mais a partir da singularidade, mas do comum, daí a tríplice qualidade-comum [*commonness*].

Penso que tais concepções são intuições que a autora retira não só de suas reflexões acerca das chamadas atividades espirituais, mas, sobretudo, surgem como elementos que têm nascedouro em sua tentativa de compreender o mundo e os assuntos humanos, mais ainda, de conferir dignidade à esfera política e ao mundo. De modo distinto de Heidegger, para quem a vida pública apresenta o mundo em sua inautenticidade, Arendt vai erguer uma compreensão de que só há autenticidade possível — embora ela não utilize esse termo efetivamente — na esfera pública. É contra a hostilidade e cegueira frente ao mundo que se ergue o pensamento arendtiano.

Arendt afirma que “a experiência transcende não só a Aparência, mas o próprio Ser” (Arendt, 2010b, p. 59), isto é, ao engendrar o pensar, a experiência transcende o mundo, mas não o abandona, pois é sempre outra aparência que ela encontra ao ultrapassar alguma aparência; ao retirar-se do mundo para pensar, é ao mundo que se retorna em seguida. Eis aqui o paradoxo do pertencimento e da retirada, como formula Taminioux (1992, p. 155-175). Esta perspectiva certamente não trata de afirmar que o pensamento é independente da realidade, mas, sim, que, na medida que se pensa, refugia-se do mundo, retira-se temporariamente dele sem o abandonar. O pensar pressupõe um afastar-se parcial do mundo, mas nunca efetivo. A experiência só pode transcender o mundo justamente porque surge dele e, assim, fornece fenômenos para o pensar, cuja atividade se desvincula da realidade tanto para pensá-la quanto para refletir sobre aquelas coisas das quais Kant dizia ser inerente à razão: Deus, Liberdade e Imortalidade. O fato é que mesmo se distanciando do mundo para realizar a atividade do pensamento, ainda assim não se evade dele completamente. Pretender evadir-se da realidade, este é o sonho da metafísica que Arendt não apenas não compartilha, mas rechaça. O ser pensante ainda é tanto uma aparição no mundo, como se mantém um ser do mundo.

Seguindo, portanto, a reflexão de Arendt, a experiência não “liga” o pensamento ao mundo. Não há um toque direto sequer entre espírito e realidade. A experiência, no entanto, ao transcender o Ser e a Aparência, eleva o espírito à possibilidade de pensar aquilo que foi experienciado, sem, nesse movimento, significar que o *ego* pensante tenha tido ele próprio uma experiência de mundo. Isso porque, embora não haja uma relação direta entre experiência e pensar, o primeiro “desencadeia” o segundo, não é sua causa, mas lhe abre a possibilidade de ser. A intencionalidade das aparências pensada por Arendt, nesse sentido, prescinde de quaisquer elementos metafísicos, mas traz para o centro de suas considerações uma reflexão sobre a experiência e o pensamento

vinculados ao mundo, sem reduzir-se ao modelo empírico-positivista que entende haver uma adequação entre pensamento e realidade.

## 5 Considerações finais

Por certo, Arendt nunca se dedicou exaustivamente no desenvolvimento de uma fenomenologia própria, todavia, uma certa orientação fenomenológica perpassa suas reflexões. Poder-se-ia dizer que a filosofia alemã em que se formou intelectualmente nunca a abandonou, pois se constituiu como linguagem do seu pensamento. Envolvida pela tentativa de compreender os acontecimentos “políticos” do século XX, Arendt dedicou-se menos ao exame filosófico estrito, retornando exaustivamente à sua antiga paixão apenas ao fim da vida, mostrando-nos, na verdade, que nunca abandonou as discussões filosóficas. Todavia, no lugar de contemplar com o espírito, como se esperasse a revelação da verdade, a pensadora exerceu sempre uma *atividade* incessante em busca do sentido, como bem aprendeu com seu mestre e amigo Karl Jaspers. A vida do espírito arendtiano, nesse sentido, nunca foi contemplativo, mas iminentemente ativo, impactado pelo mundo e por aqueles que constituíram seu círculo mais próximo ao longo de seu trajeto.

A intencionalidade das aparências nos ajuda a entender isso, pois é justamente o impacto causado proveniente do evento totalitário que desencadeia em Arendt a busca pela compreensão do que ocorrera com o mundo, com as pessoas que o constituem e com seus pensamentos e ações. As atividades do espírito, nesse sentido, são constantemente motivadas pelo mundo, necessitam da linguagem para ganhar forma e só passam a ter existência ao serem expressas a uma pluralidade, isto é, ao aparecerem. Não é à toa que o primeiro capítulo do volume sobre “O Pensar” de *A vida do espírito* seja precisamente intitulado de “Aparência”, local em que Arendt defende o valor da superfície e onde se encontra a

formulação da intencionalidade das aparências. Se a pluralidade é a lei da Terra, e esta é a quintessência da condição humana, então podemos ver que a Terra (e o mundo) é também o que possibilita — isto é, é condição — para as atividades do espírito. Assim, aquelas características do mundo circunscritas por Arendt como inelimináveis — isto é, o ser comum (seja na noção de mundo comum, seja na tríplice qualidade-comum) e a pluralidade — também despontam como elementos que se doam ao espírito. A própria intersubjetividade, na medida em que é relativa à pluralidade humana, só é possível, seguindo a reflexão arendtiana, por meio da compreensão da dupla intencionalidade, a proveniente da consciência e a das aparências; mais ainda, ambas as intencionalidades pressupõem a pluralidade humana. Caí, assim, a falácia metafísica solipsista de doação de sentido à realidade. No mesmo movimento, o mundo das aparências, após ser relegado por parte da tradição filosófica à mera sombra, é reconduzido por Arendt à sua dignidade.

## Referências

ARENDDT, Hannah. *La vida del espíritu: el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y em la política*. Trad. Ricardo Montoro Romero y Fernando Vallespin Oña. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

ARENDDT, Hannah. *La vitta della mente*. Trad. Giorgio Zanetti. Bologna: Il Mulino, 1987.

ARENDDT, Hannah. *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*. Trad. Br. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2008.

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

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010b.

ARENDT, Hannah. *La vie de l'esprit: La pensée. Le vouloir*. Trad. Lucienne Lotringer. Paris: PUF, 2018b.

DUARTE, André. Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos. In: *Argumentos: Revista de Filosofia*, Dossiê Hannah Arendt, a. 5, n. 9, 2013.

RIZO-PATRÓN, Rosemary. Arendt, ¿lectora de Husserl?. *II Jornadas de Fenomenología y Hermenéutica*. 21 de octubre de 2006. Disponível em: <http://textos.pucp.edu.pe/texto/Arendt-lectora-de-Husserl>. Acesso em: 20 jul. 2019.

SERRANO DE HARO, Agustín. Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt. In: *Investigaciones fenomenológicas: revista de la sociedad española de fenomenología*, n. 6, 2008.

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

TASSIN, Étienne. La question de l'apparence. In: ABENSOUR, Miguel. *Ontologie et Politique: actes du Colloque Hannah Arendt*. Éditions Tierce, 1989.

TASSIN, Étienne. *Le trésor perdu: Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2017.

VILLA, Dana. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Hannah Arendt: por amor ao mundo*. Trad. de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

# Do sujeito da potência enquanto fundamento da forma-de-vida em Agamben

Luiz Felipe H. Piccoli

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.75.10>

Na primeira parte de *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*, Agamben expõe sua tese sobre o funcionamento da soberania e com ela procura explicar como o poder do Estado se relaciona com a vida natural das pessoas. A tese é de que a soberania “é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão” (2010, p. 35). Com isso, ele está dizendo que a soberania ocupa um lugar indeterminado. Ela não é nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica (como defenderam respectivamente Schmitt e Kelsen), mas sim um limiar, uma zona limítrofe entre o político e o jurídico, bem como entre o que existe dentro e fora da lei. A soberania é, portanto, caracterizada como um paradoxo, pois seu representante “o soberano está ao mesmo tempo dentro e fora do ordenamento jurídico” (Schmitt *apud* Agamben, 2010, p. 22) sendo assim, o limiar do ordenamento jurídico. Isso faz com que a soberania só possa ser compreendida como um exemplo de uma *estrutura de exceção*.

A *estrutura da exceção* é paradoxal, porque é formada por uma *exclusão inclusiva*. Essa situação ocorre quando algo que é excluído se mantém em relação com a norma da qual foi excluído na forma da suspensão. Nesse sentido, aquilo que foi excluído fica capturado fora e

não é simplesmente removido completamente de qualquer forma de relação (Agamben, 2010, p. 24).

O soberano ocupa esse lugar indeterminado antes mencionado, por ser ele quem decide sobre a exceção e, ao fazer isso, ele aparece como o ponto de articulação entre o que está dentro e o que está fora do ordenamento jurídico. Enquanto dispositivo jurídico, a *exceção* é aquilo que suspende a lei em caso de emergência, ao mesmo tempo em que não produz como consequência a ausência completa de regras, pois não destitui a autoridade constituída, mostrando que a autoridade não deriva somente da lei, mas que, em última instância, encontra-se acima (ou fora) dela.

O soberano tem esse papel articulador entre exterioridade e interioridade da lei, pois enquanto não há um estado de exceção e a lei segue em vigor, cabe a ele a decisão última de que há um estado de normalidade que permita que as leis sigam valendo. Isso faz do seu lugar um ponto central na arquitetura do poder, já que é ele quem decide sobre a normalidade e também estabelece o momento em que ocorre a sua quebra ao decretar a exceção. Dessa forma, a soberania é o limite do ordenamento jurídico em seu duplo sentido, tanto o fim com o princípio.

O soberano também é o responsável pela inclusão daquilo que é externo ao direito e assim ele é o responsável, enquanto *estrutura da exceção*, pela articulação entre o direito e a vida. A vida é algo externo ao direito, mas de alguma maneira ela é nele incluída. Para compreendermos como isso acontece, devemos ter em mente o que Agamben mostra no início de *Homo Sacer*, quando fala que para os gregos a noção de vida estava sempre associada a uma *forma*. E que ela é uma construção intelectual posterior ao surgimento de uma ideia de “vida” em si. Segundo uma passagem bastante conhecida do autor, os gregos possuíam dois termos distintos para tratar sobre a vida, que são: *zoé* e *bios*. *Zoé* se refere à simples *vida natural*, ao “simples fato de viver,



Do sujeito da potência enquanto fundamento da forma-de-vida em Agamben

comum a todos os seres vivos”, enquanto que *bios* se refere à “forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” e é entendida como a vida politicamente qualificada (Agamben, 2010, p. 3).

Enquanto que a vida natural está relacionado a vida reprodutiva e tem seu espaço na *oikos*, a casa. A vida qualificada, o *bem viver* está diretamente ligado ao espaço público da *pólis*, a cidade-estado grega. Nesse sentido, temos o antagonismo *oikos* e *pólis*, casa e cidade, espaço privado doméstico e espaço público. Onde de um lado há a vida natural, reprodutiva e de outro a vida qualificada e política. Agamben, como um pensador dos meandros e dos interstícios, não se ocupa somente das separações, mas principalmente dos limites e dos elos entre esses dois espaços, pois é nas articulações entre eles que está sua maior atenção e, consequentemente, a nossa. O elo nesse caso é a *vida nua*.

O poder soberano se dá pela sua aplicação sobre *vida nua* em seu processo de exclusão. “Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano.” (Agamben, 2010, p. 14). O que o Estado moderno faz é expor e trazer à luz o vínculo original entre poder soberano e a vida nua que na política antiga estava oculto. Esse vínculo é o poder misterioso, o *arcano imperii*, que se produz pelo uso da violência. A *estrutura da exceção* não seria então só uma característica da modernidade, e o nascimento da política é consubstancial a inclusão exclusiva da *zoé* na *pólis*

[...] como se a política fosse o lugar em que o viver deve se transformar em viver bem, e aquilo que deve ser politizado fosse desde sempre a vida nua. A vida nua tem, na política ocidental, este singular privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens (Agamben, 2010, p. 15).

Quando Agamben (2010, p. 16) diz que “a política existe porque o homem é o vivo que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua, e ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva”, isso deve ser entendido não como etapas de um processo

empírico, mas como partes de uma construção teórica, que busca esclarecer como ocorre o surgimento da biopolítica atual que não conhece outro valor que não seja o controle sobre a vida e, conseqüentemente, sua anulação que é a morte (Agamben, 2010, p. 17).

O que Agamben quer dizer então é que a lei se relaciona com a vida primeiro como uma possibilidade de aplicação antes de se relacionar a ela como uma aplicação efetiva: por isso, a relação original é uma possibilidade, uma potência, e não um ato.

Em uma síntese, interpretamos que para Agamben não havia uma vida em si, isolada de sua forma, o que havia era uma forma de vida que podemos chamar de “vida completa”, formada pela união entre o seu aspecto natural e sua forma “pré-política”. Então, com o surgimento da política ocorreu uma cisão entre vida e forma que resultou na divisão entre vida natural e vida política na linguagem. A vida política exclui a vida natural do seu espaço, essa exclusão da vida natural produz a *vida nua* que é incluída pela sua exclusão. A *vida nua* é a vida matável, ou considerada destituída de valor que expõe uma cisão interior na vida política. A seguir, a relação entre vida política e vida natural se dá por uma estrutura da exceção, cuja articulação é a *vida nua*. No último estágio, a *vida nua* que estava oculta se torna o centro da política contemporânea e cada vez mais passa a se tornar indistinguível do que ela antes dividia; tanto a vida política quando a vida natural vão sendo “anuladas”, restando somente a pura matabilidade da *vida nua*, sem uma forma. Se a política antiga é caracterizada pela inclusão da vida, ou seja, o ingresso da *zoé* na *pólis*, então a política moderna é definida pelo espaço da *vida nua* que passa a coincidir com o espaço político, entrando, assim, em uma zona de indistinção entre o que está dentro e o que está fora. Ou seja, “a exceção torna-se a regra” e essa é a marca da política moderna.

Na interpretação de Agamben, a *Teologia Política* de Schmitt é uma resposta à intenção benjaminiana de excluir a violência da sua

Do sujeito da potência enquanto fundamento da forma-de-vida em Agamben

relação com o direito. Schmitt procura capturar a violência e mantê-la no âmbito do Estado, mesmo quando não há um direito instaurado.

Segundo Agamben, o que deixa a teoria de Schmitt em situação difícil é a “indiscernibilidade entre regra e exceção”, enunciada pela oitava tese de Benjamin. “Quando a exceção se torna regra, a máquina não pode funcionar e [...] não há senão uma zona de anomia em que age a violência sem nenhuma roupagem jurídica” (Agamben, 2004, p. 92). Se no pensamento de Schmitt a exceção possuía uma distinção, essa separação para de funcionar. E cada vez mais, aquilo que era provisório se torna algo permanente. No lugar da força de lei que havia anteriormente, no pensamento de Benjamin surge a ação humana que renunciou a qualquer relação com o direito e que aparece como violência revolucionária que busca romper com a situação permanente de exceção que é a condição daqueles que são as vítimas da História: os esquecidos. O estado efetivo de exceção passa pela desativação do direito, que ocorrerá mediante a inoperosidade.

Em *Homo Sacer*, é no Capítulo três, *Potência e Direito*, que Agamben introduz o tema da inoperosidade. Ele relaciona o tema com a questão da soberania e aponta caminhos para o seu desenvolvimento, mas não chega a trabalhá-los aqui. (Ele só fará esse desenvolvimento em alguns artigos, publicados em *Potência do Pensamento* e também em algumas partes de *Uso dos Corpos*). Na abordagem de *Homo Sacer*, ele enuncia como um enigma a tentativa de pensar para além da soberania. Ele aponta que a aporia política, que tem sua origem nas categorias ontológicas, precisa ser repensada (Agamben, 2010, p. 50). É na discussão que ele estabelece com Negri que fica evidente o deslocamento do problema da política para a ontologia. Na sua discussão sobre poder constituinte e poder constituído, e sobre o não esgotamento do primeiro no segundo, podemos perceber de que se trata de um problema sobre a origem da potência.

O problema do poder constituinte se torna então aquele da “constituição da potência”, e a dialética irresolvida entre poder constituinte e poder constituído deixa lugar a uma nova articulação da relação entre potência e ato, o que exige nada menos que repensar as categorias ontológicas da modalidade em seu conjunto. O problema se desloca, assim, da filosofia política à filosofia primeira (ou se quisermos, a política é restituída à sua condição ontológica). Somente uma conjugação inteiramente nova de possibilidades e realidade, de contingência e necessidade e dos outros [*pathe tou ontos*], poderá, de fato, permitir que se fenda o nó que une soberania e poder constituinte: e somente se conseguirmos pensar de modo diverso a relação entre potência e ato, e, aliás, além dela, será possível conceber um poder constituinte inteiramente livre do bando soberano. Até que uma nova e coerente ontologia da potência [...] não tenha substituído a ontologia fundada sobre a primazia do ato e sobre sua relação com a potência, uma teoria política subtraída às aporias das soberanias permanece impensável (Agamben, 2010, p. 50).

Essa é uma passagem significativa, pois sintetiza quais são as ambições da proposta que Agamben busca alcançar. Ou seja, que uma nova política depende de mudanças na maneira de pensar a ontologia. Para atingir essa mudança ele irá priorizar a potência em relação ao ato e introduz a ideia de uma potência-de-não. Como isso, ele propõe pensar a autonomia da potência. Se uma autêntica compreensão do problema da soberania depende da compreensão da complexa relação entre potência e ato, como propõe Agamben, então dela não podemos nos eximir.

A distinção entre potência e ato é tratada por Aristóteles no Livro IX da *Metafísica*, quando ele versa sobre o tema da substância (*ousia*) e tenta responder como algo deixa de ser o que é e passa a ser outra coisa, ou seja, é a questão do *devir*. Aristóteles expõe os sentidos em que se pode falar sobre potência (*dýnamis*): o primeiro (1) refere-se ao poder que uma coisa tem de produzir algum tipo de mudança em outra; o segundo (2) é o de *potencialidade* que tem uma coisa única de passar, ou não, de um estado a outro. Aristóteles definirá potência da seguinte maneira: “por potência entendo não apenas aquela espécie definida que se diz ser um princípio de mudança em outro ser ou no próprio enquanto outro, mas,

de modo geral, todo princípio de movimento ou de repouso.” (Aristóteles, 1969, p. 199). Contudo, segundo David Ross (*apud* Aristóteles, 1969, p. 25), Aristóteles percebe que a sua definição do conceito de potência é insatisfatória e que somente é possível dar uma ideia de sua natureza com exemplos particulares. Um dos exemplos recorrentes é o do homem que constrói. O homem que está construindo o faz em ato, enquanto que o homem que sabe construir, mas não está construindo, o “faz” em potência. O homem que aprendeu a construir poderá, quando quiser e dispuser dos materiais, exercer essa atividade (potência). Mesmo quando estiver em repouso, ele não deixa de saber o que sabe, portanto mantém sua potência. Já o homem que não aprendeu a construir não poderá construir nada (não terá a potência). O primeiro dispõe de uma capacidade que o outro não possui. O que se quer dizer com isso é que a mudança não é nem aleatória, nem necessária, e que essa capacidade de vir a ser algo (potencialidade) já está anteriormente presente e pré-determinada, assim como a semente que poderá vir a ser uma planta em ato, mas que, nem por isso, poderá vir a ser qualquer planta, nem tão pouco, virá a ser, necessariamente, uma planta. A planta que virá a ser em ato já está definida de acordo com a sua potência. O humano, por exemplo, nesse sentido, é um ser de vasta potência, não porque a criança possa vir a ser dinossauro, planta ou estrela, mas pela sua versatilidade em ser artista, cientista, andarilho ou tantas outras coisas, ou seja, pela *potência* em escolher de maneira plural a sua forma de viver.

Agamben retoma essas ideias em vários momentos. Quando o faz em *Homo Sacer*, ele enfatiza a importância de pensar a autonomia da potência e isso inclui pensar a potência-de-não [*adynamía*]. Ao retomar a relação entre ato e potência [*dýnamia* e *enérgeia*] proposta por Aristóteles, ele faz uma analogia entre a compreensão desse problema com o problema da soberania. Em sua analogia, o poder constituinte que não se esgota no poder constituído corresponde a potência-de-não, ou seja, é como uma potência que não desaparece após o ato. Essa potência

persevera e preserva uma duplicidade que é sua capacidade de passar ou não ao ato.

Para darmos maior clareza a exposição dessa duplicidade da potência, iremos nos referir a ela como potencialidade (dýnamia e adynamía), enquanto que potência (dýnamia) será aquela se esgota no ato (energéia) e é entendida como destituída de autonomia. Temos então, em nosso vocabulário, três termos — potência, potência-de-não e potencialidade — que se referem respectivamente à potência em seu aspecto positivo, seu aspecto negativo e sua duplicidade. Nesse sentido, a potencialidade é uma adaptação semântica da terminologia usualmente adotada tendo como intuito distinguir do sentido convencional de potência, incluindo nela sua possibilidade de não, e também dando relevância a sua existência autônoma.

Contudo, se no pensamento de Aristóteles o ato prevalece sobre a potência, por outro ele “reafirma sempre a existência autônoma da potência”, de acordo com Agamben (2010, p. 51). O construtor que não constrói permanece apto a construir, mesmo quando não está construindo, sua potência é assim, independente do ato. É precisamente esse não passar ao ato que consiste na potência-de-não. Assim, a potencialidade pode ou não ser exercida (Conforme indica Aristóteles, segundo a leitura de Agamben, das passagens 1046a 32 e 1050b 10 da *Metafísica*). Essa potência que não se exerce “se mantém em relação com o ato na forma de suspensão”. Nesse sentido ela é uma capacidade de não fazer, mais do que uma incapacidade de fazer. Há assim um “agir” que impede a ação.

A seguir, interpretando a passagem em que Aristóteles fala sobre a passagem do ato a potência, ele tece calorosos elogios ao filósofo grego, e procura elucidá-lo, pois afirma que foi frequentemente mal-entendido. “É potente aquilo, para o qual, quando se realiza o ato do qual se disse ter

Do sujeito da potência enquanto fundamento da forma-de-vida em Agamben

a potência, nada será de potente não ser (Met. 1047a 24-26)”<sup>1</sup> (Aristóteles *apud* Agamben, 2010, p. 52). Nessa passagem, normalmente se entende que Aristóteles está dizendo que é potente aquilo que não é impotente, o que seria um truísmo. Mas nessa passagem em questão, o que Agamben considera que ele estaria dizendo é que toda a potência precisa desativar sua impotência para passar ao ato. “O potente pode passar ao ato somente no ponto em que depõe a sua potência de não ser (a sua *adynamía*). Esta deposição da impotência não significa a sua destruição, mas é, ao contrário, a sua realização, o voltar-se da potência sobre si mesma para doar-se a si mesma” (Agamben, 2010, p. 52). Agamben busca expressar com isso que, na passagem ao ato, a potência não perece, mas se conserva. Como se em uma dialética interna aquilo que é potente suspendesse a sua suspensão para realizar-se. A potencialidade se realiza através da suspensão da potência-de-não pela potência de ser.

Dessa sutil questão interpretativa, Agamben parece desprender uma epifania estonteante, pois afirma que ao descrever a natureza da potência “Aristóteles legou na realidade à filosofia ocidental o paradigma da soberania. Dado que, à estrutura da potência, que se mantém em relação com o ato precisamente através de seu poder não ser, corresponde àquela do bando soberano, que aplica-se à exceção desapplicando-se. A potencialidade (no seu dúplice aspecto de potência de e potência-de-não) é o modo através do qual o ser se funda *soberanamente*, ou seja, sem nada que o preceda e determine (*superiorem non recognoscens*), senão o próprio poder não ser. E soberano é aquele ato que se realiza simplesmente retirando a própria potência-de-não, deixando-se ser, doando-se a si” (2010, p. 53).

Desse aspecto de que algo da potência se conserva no ato e de que a “ação” da potência é uma suspensão da sua inação, Agamben conclui

---

<sup>1</sup> “E uma coisa é capaz de produzir determinado efeito quando a sua passagem da potência ao ato não envolve nenhuma impossibilidade” (conforme a tradução consultada) (Aristóteles, 1969, p. 194).

que a teoria aristotélica da potência e ato [dýnamis-enérgeia] é constitutivamente ambígua, se dela fizermos uma leitura atenta e livre de preconceitos das interpretações da tradição. Ou seja, se a leitura tradicional que se faz de Aristóteles é de que ele atribui maior relevância ao ato do que a potência, a interpretação de Agamben é de que não há primado de um ou de outro e que os dois são mutuamente dependentes. Segundo ele, na leitura da *Metafísica* “jamais fica claro se o primado pertence efetivamente ao ato, ou antes à potência [...] porque potência e ato não são mais que dois aspectos de autofundação soberana do ser” (2010, p. 53).

Disso ele conclui que “a soberania é sempre dúplice” pode ser e não ser, mantem-se suspendendo-se.

A soberania é sempre dúplice, porque o ser se autossuspende mantendo-se, como potência em relação de bando (ou abandono) consigo, para realizar-se então como ato absoluto (que não pressupõe, digamos, nada mais do que a própria potência). No limite a potência pura e o ato puro são indiscerníveis, e esta zona de indistinção é, justamente, o soberano (na *Metafísica* de Aristóteles, isto corresponde à figura do “pensamento do pensamento”, ou seja, de um pensamento que pensa em ato somente a própria potência de pensar) (Agamben, 2010, p. 53).

Vinculando mais uma vez a soberania e potência, política e ontologia, ele fala que pensar para além da soberania passa por repensar a ontologia. Ele conclui essa sessão do texto com a enigmática formulação de que é preciso “pensar a ontologia e a política além de toda figura da relação”. Mas o que seria esse pensar a ontologia e a política além de toda figura da relação? E o que é a “figura da relação” da qual deveríamos pensar além. A passagem termina com uma provocação “isso é justamente o que muitos hoje não estão dispostos a fazer por preço algum.”

O texto termina assim seguindo outros rumos e nos deixando com muitas perguntas no ar, ou lacunas a serem “potencialmente”



preenchidas. Essa sessão toda do texto de *Homo Sacer* parece um pouco deslocada do resto. Ela é bastante densa e deixa clara a vinculação interdisciplinar, sem, contudo, trabalhar no seu esclarecimento. Se percorrermos a obra de Agamben, perceberemos que desde o *Homem sem conteúdo*, de 1976, a questão da potência já o acompanhava e permeava seu campo de interesses.

Em sua obra inaugural, Agamben apresenta dentre outras a tese de que o artista na contemporaneidade se tornou vazio em sua capacidade produtiva e ele usa principalmente as artes visuais e autores da literatura como exemplo para sustentar sua proposta. Na passagem em que trata sobre a produção artística dos antigos e procura distinguir poíesis de práxis aparece o tema da obra de arte, sua criação e a passagem ao ato da sua criação. *Poíesis* é a produção artística no sentido criativo do termo que em Aristóteles tem o sentido de trazer a presença, uma passagem do não ser ao ser que pode ser.

Energéia e *entelécheia* são os dois termos que Aristóteles utiliza para tratar sobre a obra de arte que é produzida. Enquanto *energéia* tem o sentido de ato, atualidade e efetividade dando a ideia de algo que acabou e atingiu seu limite, *entelécheia* significa aquilo que entra e permanece na presença, estar-em-obra. Agamben nos informa que *energéia* permanece vinculada a uma ideia de continuidade, enquanto que em *entelécheia* (um termo forjado pelo próprio Aristóteles) está presente a ideia de continuidade, de algo que segue agindo até que encontre a sua própria forma recolhendo-se em plenitude no fim (2017, p. 110).

Desta maneira, a obra que é resultado da poíesis jamais é só uma potência (*δύναμις* — *dynamis*), uma disponibilidade para algo. Em nosso tempo, como a perversão do estatuto original da obra de arte, ela se transforma em permanente estar disponível para a apreciação estética do espectador. Rompendo assim o aspecto da continuidade que atinge uma

forma acabada e se igualando ao produto industrial que está sempre à disposição para o uso. Para Agamben, na obra de arte hoje, “o seu aspecto energético, isto é, o ser-em-obra, é apagado para dar lugar ao caráter de estimulante do sentimento estético, de mero suporte da fruição estética. Isto é, o caráter dinâmico da disponibilidade para a fruição estética obscurece, na obra de arte, o caráter energético da estação final, na própria forma.” Sem uma forma definida e acabada, nada vem à presença.

Aqui o que nos parece curioso observar é que, se nossa interpretação estiver correta, o autor tem uma visão negativa da potência e parece ainda seguir conforme a tradição uma valorização do primado do ato sobre a potência. Contudo o que parece já estar prestes a emergir é a questão da potência-de-não, quando ele fala da potência como uma disponibilidade para o nada, como se o autor já percebesse a negatividade presente na potência, mas ainda ignorasse a sua ambiguidade.

É nos escritos publicados em *Potência e Linguagem*, em um texto de mesmo nome, publicado em 1987, que a ambiguidade da potência e a potência-de-não entrarão de vez no pensamento de Agamben e passarão a ser elaboradas, sendo depois retomados no desenvolvimento do projeto *Homo Sacer*. Com a potência-de-não, Agamben quer resgatar a potência humana da tirania da política sob o jugo no qual ela se encontra.

Podemos então nos questionar seguindo o pensamento de Ruiz: como fazer a recusa à normatização da maquinaria biopolítica que produz a vida nua?

A tal pergunta ele responde que é preciso retirar “a assinatura de sacralidade do modelo secularista da modernidade que mantém esferas de poder e instituições inacessíveis ao poder real do povo” (Ruiz, 2022). É possível retirar “a assinatura de sacralidade do modelo secularista da modernidade” proposta por Ruiz, eu me pergunto? Talvez.

No artigo *Giorgio Agamben, controvérsias sobre a secularização e a profanação política*, Castor Bartolomé Ruiz frisa que “a sacralização do

Do sujeito da potência enquanto fundamento da forma-de-vida em Agamben

real tem consequências éticas e políticas graves porque retira das pessoas a potência do agir transferindo-a para outras instâncias que não alcança” (RUIZ, 2022). Uma vida que não pode ser capturada pelo poder soberano é, então, uma vida na qual o mero viver não possa mais ser sacralizado e sacrificado. É o que Agamben chamará de forma-de-vida.

Poder e potência estariam desde sempre conectados e é através da desativação da potência que Agamben pensa a limitação do poder. Para exemplificar isso, sempre aparece a figura de Bartleby, o escriturário com sua famosa recusa a uma decisão através da frase: “Preferia não fazer”. Bartleby é à primeira vista um idiota, no sentido de que na maneira que pensa há uma lógica própria. Sua passividade é irritante. Mas nessa aparente passividade há uma forte resistência oculta que opera para que ele não faça nada. Essa é sua maior resolução, a decisão de não decidir e a ela se mantém firme. Portanto, aquele que pensa que ele não faz nada se engana. Ele age internamente resistindo às demandas e à obrigatoriedade de concordar ou negar, arcando com as custas da perda de compreensibilidade para seu entorno.

É essa aparente passividade e ativa resolução em passar da potência ao ato que exemplifica a potência-de-não e que é a inoperosidade. A interpretação de Agamben da ambiguidade Aristotélica e a sua refutação da primazia do ato sobre a potência abre uma “terceira via” interpretativa das categorias, que é pensar a potência que não passa ao ato e se conserva. No desenrolar dessas investigações, Agamben identificará que é a não passagem ao ato que é a característica da potência. Dessa potência em si, que pode ou não ser exercida, há uma soberania, seja na decisão de passar ao ato ou de se preservar na inação. E mesmo quando passa ao ato, a potência seguiria soberana sobre a sua impotência, pois decidiu não agir, na medida em que pode sua impotência, se cumprindo assim na sua ação. Nesse jogo de forças um tanto quanto confuso, o que fica claro é que a potência não se esgota no ato, ela segue operando, ela se desdobra e se cumpre. Sendo assim, a

potência pode ser pensada separadamente da relação com o ato, pois há uma continuidade da potência no ato e nela está contida essa dimensão original pressuposta.

Dessa não relação que se perpetua, a linguagem é o paradigma que nos mostra melhor como isso funciona. A linguagem sempre pressupõe o não linguístico como necessário para sua existência. Mediante a relação com a linguagem é que o humano passa a ser capaz do seu exercício da sua potência.

Assim como o humano se constitui na linguagem, só há linguagem porque há o humano, que pressupõe potencialmente uma língua na qual esse se constitui. Dito isso, concluo essa exposição apontando que, se podemos falar em um sujeito da potência, esse sujeito é a humanidade que faz o uso da linguagem e pode assim pensar a si mesmo como um ser sem obra, destituído de um destino ou missão histórica e, nesse sentido, infinitamente potencialidade.

## Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*, Homo Sacer, II, 1. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. 2º ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby, ou da contingência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. *O Homem sem conteúdo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017a.

AGAMBEN, Giorgio. *Uso dos Corpos*. Homo Sacer, IV, 2. São Paulo: Boitempo, 2017b.

Do sujeito da potência enquanto fundamento da forma-de-vida em Agamben

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix, 1986.

BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. São Paulo: Editora 34, 2011.

SCHMITT, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

RUIZ, Castor Bartolomé. Giorgio Agamben, controvérsias sobre a secularização e a profanação política. In: *Revista IHU On-Line*, ed. 414, de 15-04-2013. Disponível em: <http://bit.ly/15oqZK7>. Acesso em: 21 ago. 2022.



# O sistema de conselhos em Arendt: para uma renovação ecológica da política?<sup>1</sup>

Nuno Pereira Castanheira<sup>2</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.75.11>

## 1 Introdução

A expressão “crise ecológica” refere-se quer à experiência multidimensional de um colapso iminente do quadro relacional e normativo que governa atualmente o mundo de relações inter-humanas e humano-natureza, quer às consequências políticas e terrestres desse mesmo colapso. Assim, esta crise atinge não só o mundo humano e as fundações das relações econômicas, tecnológicas, sociais e políticas que nele têm lugar, mas também as próprias condições básicas de vida na Terra tal como as conhecemos e das quais dependemos para existir. Pode, assim, dizer-se que se trata de uma crise ontológico-política. Parecemos ser incapazes de estar em casa no mundo e a crise ecológica tornou-se numa espécie de índice da inospitalidade que o poder humano produziu e segue produzindo para a vida humana e para tudo aquilo que com esta partilha a Terra (Castanheira, N., 2020; Castanheira, N. P., 2020) .

---

<sup>1</sup> Este artigo constitui uma versão mais curta e ligeiramente alterada do artigo *Crise ecológica e o sistema de conselhos arendtiano: para uma resposta política à exclusão e precariedade existencial?* In: *Vidas Precárias, Vidas Inventadas*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2023, apresentado num evento com o mesmo nome e submetido para publicação em 2021.

<sup>2</sup> Professor Visitante no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL); Professor-colaborador no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). À data da realização do XIX Encontro da ANPOF, cumpria funções de pesquisador PNPd/CAPES no PPG Filosofia da PUCRS, pelo que me cumpre agradecer a ambas as instituições o financiamento e o apoio para a minha participação no evento.

Como compreender essa inospitalidade?

Em *As Origens do Totalitarismo* (1973), Hannah Arendt dá expressão a essa condição inóspita do mundo moderno dizendo que parecemos ser incapazes de compreender e enfrentar a incompatibilidade entre o nosso poder efetivo — e o aparente incremento de possibilidades de escolha e melhoria de condições de vida que ele comporta — e a nossa impotência para habitar um mundo que, paradoxalmente, foi constituído por nós próprios — em particular, pelo Ocidente — em resultado desse processo de globalização.

Consequentemente, somos forçados a concordar com Hartmut Rosa (2019) quando este afirma que, ao contrário do que é pressuposto pelas democracias de tipo ocidental, o vínculo necessário entre o incremento das possibilidades de escolha e de recursos e a melhoria da qualidade e das condições de vida não é mais evidente, se é que alguma vez o foi.

Anos antes de Rosa, Arendt havia dito algo muito similar quando:

1) Argumentou em favor de uma concepção do humano como ser-do-mundo, bem como da vida humana como um processo de compreensão do mundo (Arendt, 1994);

2) Distinguiu entre aquilo a que poderíamos chamar “liberdade de escolha” e “liberdade propriamente política” (Arendt, 2006);

3) E criticou a lógica que subjaz à experiência política das democracias contemporâneas, baseada numa lógica de governo com base na dominação que, sob a capa da representação e do voto, exclui os cidadãos da participação política (Arendt, 1990) .

## **2 Entre liberdade e justiça: um “direito a ter direitos”?**

Para Arendt, o exame da relação com o mundo constitui uma disposição fundamental do humano: o ser humano é aquela entidade



O sistema de conselhos em Arendt: para uma renovação ecológica da política?

cuja existência se caracteriza pela abertura ao mundo, pelo questionamento da sua condição e situação existencial concreta. O processo de compreensão e exame crítico do mundo traduz-se, para o humano, também num processo de compreensão e exame crítico de si. Estar vivo é, para o humano, compreender e, na medida em que a sua vida se dá como um fato, o humano está desde logo e à partida “aí”, vivendo num mundo preexistente, sempre já constituído, organizado e fundado numa compreensão preliminar, conjunto de pressupostos ou pré-juízos a serem objeto de exame crítico (Arendt, 1994). O alcance ontológico e global desta tarefa tornou-se particularmente evidente na crise ecológica, a qual atinge a própria vida na Terra e o ser tal como os conhecemos.

A distinção entre “liberdade de escolha” e “liberdade propriamente política” — o segundo aspecto acima mencionado — está estreitamente ligada à questão tratada nos parágrafos anteriores e à proposta arendtiana dos conselhos revolucionários, bem como à sua crítica das fundações da normatividade baseada na contradição inerente ao estado-nação e cristalizada na noção de um “direito a ter direitos” (Arendt, 1973, 1990). Para Arendt (1994, p. 325), “a liberdade é a quintessência da condição humana e [...] a justiça a quintessência da condição social do homem ou, por outras palavras, a liberdade é a essência do humano individual e a justiça a essência dos homens vivendo em conjunto”. No contexto do pensamento arendtiano, não há lugar para uma essência eterna e imutável, mas antes para aquilo a que poderíamos chamar um poder de constituição de sentido que traduz a ambiguidade existencial do próprio humano expressa na sua caracterização como “*ser-do-mundo*”. Tal ambiguidade indica que o humano é, a um tempo, em um ser-em-comum sempre já constituído e tarefa de constituição de um ser próprio como ser-em-comum (paradoxo/questionamento/abertura/inapropriável — tensão aporética irresolúvel, projeto ético-político inacabado).

Assim, a liberdade de cada um não é idêntica, mas está intimamente vinculada à justiça da sua condição social e política, à sua condição mundana, sendo que o exame da própria noção de justiça e dos seus pressupostos normativos — e não apenas a expansão ou contração automática do seu alcance —, bem como a abertura de espaço político para o aparecimento de novas reivindicações e novos atores, constituem dimensões e possibilidades basilares da liberdade política. Dissipar os pressupostos que oprimem e invisibilizam perspectivas, e que impedem assim a sua plena participação no espaço público e político é, para Arendt, a tarefa primeira da política (Arendt, 1993).

Tal questionamento abre espaço para o surgimento de novas manifestações da liberdade e, com ela, para a pluralidade de vozes que fazem parte do mundo e que abrem para si próprias um espaço para aparecerem politicamente. Não se trata, nessa medida, de mera liberdade de escolha entre possibilidades de vida em comum pré-determinadas por e subordinadas a uma normatividade dada, mas de uma liberdade propriamente política de ressignificação, criação e reconfiguração das potencialidades de uma vida em comum. Para Arendt, ser livre é, antes de tudo o mais, o exercício de um direito de pertencimento, a saber, um direito existencialmente fundado de questionamento dos fundamentos e eventual reconfiguração das próprias condições — no caso, normas — de aparecimento e participação política, isto é, um “direito a ter direitos”.

Retomando a noção arendtiana de “direito a ter direitos”, Nancy Fraser (2013) sublinha a necessidade de considerarmos esta dimensão política da própria justiça, a qual constituiria a sua terceira dimensão, ao lado das reivindicações relativas à redistribuição econômica e das reivindicações relativas ao reconhecimento. No estado-nação, os debates em torno do que constitui um ordenamento justo da sociedade e das relações que a compõem decorrem entre sujeitos bem-definidos, os cidadãos nacionais. Com a globalização, as relações sociais — particularmente, a nível econômico e financeiro — romperam as

O sistema de conselhos em Arendt: para uma renovação ecológica da política?

fronteiras do estado-nação, tendo como consequência a necessidade de reconsiderar quem é, nesta condição sem precedentes, o sujeito de justiça.

Por outras vias, Arendt (1973) havia já apontado esta necessidade de repensar o sujeito político e as fundações da justiça quando assinalou que os direitos humanos deixam de ser eficazmente garantidos assim que se perdem os direitos nacionais, ou seja, quando se deixa de ser cidadão de um estado soberano. Embora esta situação seja particularmente evidente em apátridas, refugiados e migrantes, condenados a uma vida exposta a todo o tipo de agressões e desprovidos de proteção legal e política eficaz, ela estende-se também aos que sofrem os impactos da crise ecológica e tornou-se parte da própria condição humana.

Em todas estas situações-limite, o problema, diz Arendt (1973), não é tanto territorial, mas político, condenando todos aqueles que nelas se descobrem a uma vida como exilados da comunidade política — leia-se, da possibilidade de participação política. Esta perda de direitos assinalada por Arendt pode ser lida como sendo radical e existencialmente “ecológica”, uma vez que corresponde não só à perda do lar — “*oikos*” ou lugar de habitação —, mas também à perda de um espaço comum onde o discurso — “*logos*” — e as opiniões — “*doxa*”, os diferentes modos de aparecimento do mundo — são significativos e podem aparecer, e a ação — “*praxis*”, a capacidade de começar novos processos em comunidade, considerada pela autora como a raiz ontológico-política do humano — pode ser efetiva.

O estado-nação depende do pressuposto de homogeneidade dos seus cidadãos, um pressuposto vinculado a uma perspectiva naturalizada e identitária das fundações da política e que implica que os seus cidadãos sejam livres para reivindicar e decidir a respeito de tudo, exceto a respeito de quem são os sujeitos de direitos e o alcance do ordenamento normativo, isto é, justamente questionar as fundações, legitimidade,

alcance e a própria constituição dos critérios de inclusão e exclusão da comunidade política. Traduzindo para uma formulação mais próxima de Fraser, o quadro Keynesiano-Westfaliano pode até permitir uma discussão a respeito da redistribuição de bens e até do reconhecimento, mas não uma participação política mais fundamental relativa aos limites e critérios politicamente estabelecidos de inclusão e exclusão na comunidade política. Em suma, exclui o debate a respeito de *quem é o sujeito de justiça*.

Este aspecto é particularmente relevante em contexto de crise ecológica, uma vez que os impactos da atividade humana transcendem os limites do estado-nação, ao mesmo tempo que o ordenamento normativo deste último deixa poucas ou nenhuma possibilidade de participação nos processos de decisão aos sujeitos que, não sendo seus cidadãos, são frequentemente os que mais sofrem com esses impactos. A deslocalização dos impactos em contexto global não foi acompanhada por uma reconstituição da ordem política e da concomitante reconfiguração da própria justiça, de modo a fazer face a este desafio.

Concomitantemente, as análises de Arendt (1959) da esfera social conduzem a autora a uma crítica das estruturas políticas modernas — sejam de cariz mais socializante ou mais liberal — como meras burocracias. Num sentido que antecipa a posição de Fraser, tais estruturas estão orientadas, para Arendt, para uma administração da vida que simultaneamente aliena os sujeitos do seu mundo, exclui os cidadãos da participação no governo — verdadeira marca da liberdade — e reifica a experiência propriamente política (Arendt, 1959, 1990; Castanheira, N., 2020; Fraser, 2013).

Para Arendt (1959), a perspectiva social — base material da experiência política, distinta, mas não separada desta — corresponderia à experiência “naturalizada” da vida humana, na qual a liberdade constituinte do mundo enquanto ordem de coexistência se experiencia

O sistema de conselhos em Arendt: para uma renovação ecológica da política?

como despolitizada: as vidas humanas singulares são invisibilizadas, “naturalizadas”, remetidas para a esfera da economia e administração de necessidades, disposições e desejos, tornando a privação no vínculo comunitário que resta, norma “naturalizada” de governação, a qual é excluída da esfera do debate público e da sua potencial reconfiguração.

No contexto da administração econômica da vida e sob a constrição da camisa de força do metabolismo do processo produtivo socializado, a liberdade parece poder apenas manifestar-se por via de um *pathos* de falta de liberdade — necessidade traduzida num impulso ou projeto emancipatório, pro-ductivo — imediatamente reconduzido à função de instigar a reprodução e expansão de uma forma de vida burocraticamente administrada, vida confirmada e validada no instante fugaz da consumação das necessidades no mercado de possibilidades de ser sempre já predeterminadas<sup>3</sup>. Nesta condição, as existências singulares parecem ser tanto mais concretas quanto mais urgentes forem as suas necessidades, imediatamente assimiladas aos ritmos do processo social por via do trabalho, num *loop* interminável entre produção/reprodução da necessidade e da sua correspondente consumação (Arendt, 1959). Embora este processo de alienação do mundo — alienação de cada um a respeito da sua própria existência enquanto coexistência ou ser-em-comum — possa contribuir para o desgaste institucional e até para o seu colapso, é difícil vislumbrar como poderá resultar noutra coisa senão em formas alternativas de administração e dominação da vida.

Assim sendo, o que fazer?

---

<sup>3</sup> A este respeito, Antonio Negri e Michael Hardt (2000) consideram que a nova condição ontológica do humano, nascida com a Modernidade, se manifestou num conjunto de processos emancipatórios imediatamente acompanhados por uma dinâmica de controle e administração dessa liberdade recém descoberta.

### **3 Conclusão: ecologia política e conselhos revolucionários — renovação do poder político perante a reificação e a alienação**

Uma possibilidade de resposta será aqui apenas indicada, apontando para a experiência do sistema de conselhos, proposto por Arendt (1990) como um modo de constituição de oásis de coexistência e de estabilização política no fluxo cada vez mais acelerado da vida humana socializada, não tanto o propósito de a desacelerar, mas mais de inserir espaços de questionamento e diálogo cidadão, a partir dos quais possam surgir novos referenciais e potenciais de ação concertada e significação, bem como fulcros de reorientação social.

Na perspectiva de Hartmut Rosa (2019), a tarefa mais urgente da reflexão e da prática política não será tanto propor uma nova interpretação da alienação e da reificação, mas desenvolver um modo não-reificado de coexistência. Consequentemente, o desafio será encontrar uma forma de experiência política em que o exercício da liberdade não seja meramente formal e com data marcada. Por outras palavras, estruturas mais ou menos estáveis — oásis (Arendt, 1990) — que potenciem a participação no governo e a co-presença dos cidadãos num espaço público, dando corpo à liberdade e capazes de servir de referencial para a ação ou prática política.

Segundo Arendt (1959), a reificação é uma atividade produtiva que envolve sempre alguma violência sobre o dado. Os seres humanos não criam ou produzem um significado para a sua própria existência e para a sua capacidade criadora a partir do nada — são seres-*do*-mundo — e, como tal, precisam de se emancipar, exercendo alguma violência sobre as condições dadas ou “naturalizadas”.

Tradicionalmente, toda a tentativa de emancipação tem como referencial uma antecipação da possibilidade de constituição de um sentido humano para a existência, isto é, decorre em conformidade com um projeto de libertação (emancipação) que teria a liberdade como

O sistema de conselhos em Arendt: para uma renovação ecológica da política?

produto. Neste quadro, o processo ou entra numa espécie de mau infinito — e a liberdade humana poderá até ser libertação, mas estará constitutivamente impossibilitada de criar e habitar um espaço de coexistência ou político próprio, estando condenada à alienação e até destruição do mundo — ou se transforma num qualquer sujeito anônimo e englobante — a História, o Progresso, o Gênero Humano, a Razão, o Espírito etc. —, reificando as existências singulares e apropriando-se delas como funções da sua sustentação e reprodução (Arendt, 1959; Castanheira, 2022). Afastando-se dessa perspectiva teleológica, Arendt afirma que a liberdade é idêntica à política, ela é o conteúdo e o significado próprio do político (Arendt, 1993). Ou seja, a liberdade não é um fim para lá da política, ela corresponde à espontaneidade do ato criativo, isto é, ao ato coletivo de constituição de um mundo, isto é, de um lugar de coabitação. Mas, então, como sermos livres num mundo que descobrimos sempre como já constituído?

O exemplo de Arendt são as obras de arte (Arendt, 1959). As obras de arte, enquanto coisas constituídas, resistem a uma redução à instrumentalidade e à teleologia, remetendo para o ato livre — ainda que condicionado — de constituição de sentido que esteve na sua origem e para o mundo que nelas se abre e manifesta, ao mesmo tempo servindo de referenciais potencialmente inesgotáveis para a renovação e atualização do sentido desse mesmo ato, de acordo com novas condições. Embora sejam reificações, letra morta de processos criativos e de relações vivas, as obras de arte constituem um repositório do potencial de liberdade e do poder originário de constituição coletiva do mundo como horizonte último de sentido.

O mesmo poderia ocorrer com os espaços politicamente constituídos, com as constituições políticas modernas e com o espírito revolucionário que as anima. O processo comunitário de compreensão cujo lugar próprio seriam os conselhos permitiria não só tornar presente e reconstituir, em novas condições, o ato vivo de constituição e de

significação que esteve na origem da obra de arte/constituição política, mas também retificar, justificar, restituir o potencial de livre constituição do mundo que parece ser a marca da liberdade humana (Arendt, 2003).

Essa é, para Arendt (1959), a função política do sistema de conselhos, os quais seriam repositórios da liberdade enquanto poder constituinte no quadro de uma comunidade sempre já constituída, a qual seria a “letra morta” cujo sentido urge atualizar, *reenact*. Segundo Arendt (1990), o principal fracasso das revoluções modernas e do processo de constituição da liberdade a que deram origem foi o fato de não terem sido capazes de criar uma instituição capaz de dar corpo à liberdade concebida como participação cidadã no governo. O sistema partidário — que funda os estados-nacionais — é animado por um espírito de facção que se adequa bem ao caráter burocrático das democracias modernas, apostando em fórmulas prontas voltadas para a mera execução e reduzindo a participação política ao momento eleitoral, remetendo imediatamente o votante à sua condição privada e à preocupação exclusiva com o seu bem-estar. Tudo isto vota ao esquecimento e à insignificância o espírito de participação no governo que, para Arendt, corresponde ao espírito revolucionário. Para a autora, a instituição revolucionária por excelência é o sistema de conselhos, as comunas, sociedades populares, *Räte*, soviets, e similares, nos quais pode ser preservado o espírito das revoluções, a saber, a liberdade como poder de constituição de um espaço de liberdade, sob a forma de participação nos assuntos públicos e para a ação politicamente significativa.

Retomando a imagem dos oásis no meio da paisagem inóspita em que se tornou o mundo moderno e os riscos dessa situação para a própria Terra, o sistema de conselhos talvez permita pensar uma ecologia da participação política, na qual possam coexistir sistemas distintos, mais ou menos territorialmente definidos, e que se preservam mutuamente por via dialógica. Esses oásis seriam espaços onde diferentes agentes políticos se tornariam visíveis, cada um dos quais trazendo para debate a



O sistema de conselhos em Arendt: para uma renovação ecológica da política?

sua opinião, isto é, o mundo tal como lhes aparece, conferindo-lhe significado numa comunidade de pertencimento fundada na diversidade e na pluralidade. Isso permitiria criar bolsas de co-presença capazes de se constituir em interpolações ou interrupções, mesmo que temporárias, e até mesmo desvios, do processo social e das suas tendências massificantes, atualmente abandonadas à automatização homogeneizadora e a processos de exclusão e invisibilização. Situando-se como alternativa política à predominância da administração da vida no modelo das democracias representativas atuais, talvez a proposta de Arendt seja uma possibilidade a explorar mais seriamente num contexto de aceleração social — tecnológica, da mudança social, e do ritmo de vida — conducente a uma precarização extrema da vida (Hardt; Negri, 2017).

Preservando o potencial constituinte que preside à atualização — *reenactment* — política e à renovação das diferentes dimensões das relações humanas por via da participação popular e da ação concertada, os conselhos poderão, por via do debate e do esclarecimento mútuo entre cidadãos, constituir instâncias de exemplaridade espontaneamente constituídas, que sabe aptas para reorientar ou redirecionar a vida e os processos sociais nas sociedades democráticas.

Parafraseando Arendt, a única condição para o progresso no que diz respeito à crise multidimensional que subjaz o mundo moderno é que estejamos cientes do caráter sem precedentes das nossas dificuldades e que reconheçamos o fato de vivermos em situação de crise (Arendt, 2018). Nesse sentido, os conselhos poderão constituir a base de uma política capaz de enfrentar a crise ecológica e as diferentes crises a que ela serve de índice. Isto não significa que possam ou sequer devam resolver definitivamente essa crise — o poder humano de transformação das condições da sua existência faz com que a crise e a contingência que a acompanha estejam sempre ao virar da esquina; perder esse fato pode bem significar o fim da liberdade e do potencial que o seu exercício atualiza, recria e renova. Significa, isso sim, que podem ser fatores de

estabilização, reorientação e ressignificação dos processos de aceleração social, resistindo e limitando a alienação do mundo, a reificação e a precariedade que afetam, com intensidade crescente, as relações humanas, assim contribuindo para a reconstituição do mundo e renovação do seu sentido enquanto espaço de coexistência livre, enquanto lugar próprio de coabitação.

## Referências

ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1959.

ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New edition with added prefaces. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973.

ARENDT, Hannah. *On Revolution*. London: Penguin Books, 1990.

ARENDT, Hannah. *Was ist Politik?: Fragmente aus dem Nachlass*. Munchen: R. Piper, 1993.

ARENDT, Hannah. Understanding and politics (The difficulties of understanding). In: KOHN, Jerome (Org.). *Essays in Understanding: 1930-1954 – Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Schocken Books, 1994.

ARENDT, Hannah. *Denktagebuch, 1950-1973*. Munchen: Piper, 2003.

ARENDT, Hannah. What is freedom?. In: *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin Books, 2006.

ARENDT, Hannah. The crisis character of modern society. In: KOHN, Jerome (Org.). *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding, 1953-1975*. New York: Schocken Books, 2018.

CASTANHEIRA, Nuno. Arendt e a pandemia: o “novo normal” ou “de novo, o normal”? In: BAVARESCO, Agemir *et al.* (Org.). *“Quem sou eu para julgar?” Diálogos com Hannah Arendt*. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2020.

CASTANHEIRA, Nuno Pereira. Crise ecológica e o sistema de conselhos arendtiano: para uma resposta política à exclusão e precariedade existencial?

O sistema de conselhos em Arendt: para uma renovação ecológica da política?

In: JÚNIOR, Atílio Butturi *et al.* (Org.). *Vidas Precárias, Vidas Inventadas*. Campinas: Pontes Editores, 2023.

CASTANHEIRA, Nuno Pereira. Reificação. In: CORREIA, Adriano *et al.* (Org.). *Dicionário Hannah Arendt*. São Paulo: Edições 70, 2022.

CASTANHEIRA, Nuno. Revolutionizing values in the Anthropocene with Arendt and Marcuse. In: *Opinião Filosófica*, v. 11, n. 3, 2020. Disponível em: <https://opiniaofilosofica.org/index.php/opiniaofilosofica/article/view/1006>.

CASTANHEIRA, Nuno Pereira. Youth movements, civil disobedience, and the skandalon of the ecological crisis. In: *Veritas*, v. 65, n. 3, 2020. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/veritas/article/view/38231>.

FRASER, Nancy. *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*. London and New York: Verso Books, 2013.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Empire*. Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press, 2000.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Assembly*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

ROSA, Hartmut. *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World*. Trad. James C. Wagner. Cambridge: Polity Press, 2019.



# Sobre os sentidos da imaginação em Hannah Arendt

*Roan Costa Cordeiro*<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.75.12>

## 1 Introdução

Na experiência política, há “incidentes” que constituem desafios ao pensamento em sua busca por conferir inteligibilidade ao presente. Pontos de virada, são fenômenos singulares a serem considerados como tais. Cada um deles requisita uma espécie de compromisso específico do pensamento com a própria realidade, uma espécie de “acordo” que só tem sentido caso a caso. Assim, a imaginação — ou ainda, o problema da “falta de imaginação”, como veremos — é o que os acontecimentos nos interpelam a exercitar.

Do ponto de vista filosófico, a implicação mais grave acerca de nosso problema é que o conceito não ensina a imaginar; antes, é o aprendizado exercitante da imaginação, da compreensão (ou do pensamento) e do juízo numa efetiva cadeia o que nos permite transformar os incidentes da realidade em “exemplo”, como conclui Arendt numa importante lição com a qual encerra o texto intitulado “Imaginação”, o qual, tendo até recentemente figurado como adendo de sua comentadíssima leitura da filosofia política de Kant, na verdade constitui um efetivo exercício de imaginação sobre a imaginação: “A maior parte dos conceitos das ciências políticas e históricas [...] têm sua

---

<sup>1</sup> Doutor em filosofia na Universidade Federal do Paraná. Mestre em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. E-mail: [roan.costa@gmail.com](mailto:roan.costa@gmail.com)

origem em algum incidente histórico particular e depois o tornam ‘exemplar’ — encontram no particular o que é válido para mais de um caso” (Arendt, 2021, p. 443).

Ao subverter o imaginário tradicional acerca da relação entre conceito e realidade, a abordagem arendtiana nos permite compreender tanto o alcance do imaginar no âmbito do próprio funcionamento das atividades mentais quanto no âmbito propriamente político. Diante disso, a falta de imaginação dos atores políticos deve ser complementada por uma simétrica, para não dizer equivalente, falta de imaginação dos espectadores. A ausência de emprego dessa notável e misteriosa capacidade pode estar na raiz de nossos maiores pesadelos, mas também no vislumbre do sonhar. Assim, na tensão dos sentidos da faculdade de imaginação, somos confrontados com uma polarização extrema, demarcada antes de tudo pela “falta de imaginação” e pelos “exercícios de imaginação”, ou seja, segundo o exercício ou não da própria faculdade. Se a bivalência da imaginação, por assim dizer, mental e política, configura os dois primeiros eixos de sentido que enfrentaremos neste ensaio, ainda existe um terceiro, no qual culmina a abordagem, que podemos nomear como sentido existencial, tendo em vista que a experiência com a imaginação permite traçar caminhos para rearticular os elementos de nossa linguagem e reavivar nosso imaginário a partir de uma tomada narrativa do problema. Para compreendermos melhor como isso se configura, precisamos ingressar no trajeto arendtiano.

## 2 Os “exercícios de imaginação” e a “falta de imaginação”

O tema da imaginação atravessa a obra de Hannah Arendt das reflexões que se seguiram à obra *As origens do totalitarismo* (1951) até a edição póstuma de *A vida do espírito* (1978), para além de seus diários e dos manuscritos, e a concentração da pensadora sobre o tema avança de modo a transformá-lo propriamente em problema. Uma primeira

sinalização enfática do papel da imaginação em nossas questões de pensamento político e histórico aparece logo na resposta de Arendt à crítica que Eric Voegelin fizera ao seu primeiro estudo monumental, *As origens do totalitarismo* (1951). Nesse ensaio, de 1953, ao observar que a imaginação se conecta com o pensamento, Arendt revela um aspecto “metodológico” fundamental que acompanhará toda a sua investigação crítica dos eventos do presente:

[...] estou convencida de que a compreensão está intimamente relacionada com aquela faculdade de imaginação que Kant chamava *Einbildungskraft*, e que não tem nada em comum com a aptidão ficcional. Os *Exercícios espirituais* são exercícios da imaginação, e podem ser metodologicamente mais aplicáveis às ciências históricas do que pensa a formação acadêmica (Arendt, 2008, p. 420).

Nessa consideração, Arendt não apenas eleva o “estilo” ao patamar de problema, mas revela ser ele ainda decorrente de “um método particular” e de uma “abordagem bastante incomum [...] do campo todo das ciências históricas e políticas como tais” (2008, p. 418) baseia no rompimento consciente da antiga tradição do princípio *sine ira et studio* que acompanha as reflexões historiográficas. Também o “estilo”, considera Arendt, está ligado ao problema da compreensão, constituindo assim mais uma pista de nossa retomada do imaginar. Nesse sentido, quando refletirmos sobre a obra de Karen Blixen ou ainda acerca do relato sobre Eichmann, temos de ter em vista que o estilo não é um aspecto incidental da manifestação do pensamento, mas a própria narração de um processo compreensivo ancorado em exercícios de imaginação.

Se levarmos em conta que tais exercícios espirituais correspondem aos “exercícios de pensamento” que atravessam a obra arendtiana, temos uma pista sugestiva sobre nossa questão quando Arendt então os denomina aqui como “exercícios da imaginação”. Afinal, se já sabemos que Arendt coloca o problema da compreensão em ato, reforçando o papel ativo do pensamento enquanto um “exercício”, agora,

conseguimos vislumbrar que tal atuação está ligada à “faculdade de imaginação”, de um lado, e que esta não tem relação com nossas habilidades com a ficção, de outro. Assim, Arendt acentua uma tonalidade particular de sua leitura acerca da relação, ou melhor, da *não* relação entre imaginação e ficção, ou ainda entre imaginação reprodutiva e pura imaginação criativa, pois insiste em afastar o sentido da capacidade, em sua relação com a memória, com a história e com a narração, do sentido propriamente *fabril* que constata na ficção e ainda, depois, na imaginação produtiva — ao menos se ligarmos os pontos entre estas e a sua renitente crítica da aplicação do modelo fabril às questões intelectuais, o que assoma de maneira cristalina na compreensão do gênio na moderna filosofia da arte.

Arendt estava delineando e defendendo seu próprio percurso no pensamento, para o qual as experiências da narração (*storytelling*) e da imaginação significam nada menos do que o traçado efetivo da trajetória, composta, na altura de *As origens do totalitarismo* mas ainda alhures, de “uma investigação histórica que utiliza a imaginação, de modo consciente, como importante instrumento cognitivo” voltado a “mostrar a característica distintiva do que estava de fato acontecendo” (Arendt, 2008, p. 420-421). O fato de que essa abordagem ainda hoje pode provocar reações é também um indício de que estamos tocando aqui num problema crucial que afeta diretamente não apenas os atores, mas também os espectadores da arena política. A ousadia de empregar a imaginação como “instrumento cognitivo” para compreender o presente não permite expor — no sentido mais extremo da palavra — a nudez do próprio pensamento? Nesse sentido, o emprego da imaginação corresponde à exigência mais elementar do pensamento arendtiano, a saber, a de “avançar dos fatos e acontecimentos” (Arendt, 2008, p. 421), portanto, de exercitar as capacidades do espírito numa dimensão na qual nenhum conceito pode previamente servir de ponto de apoio.



Portanto, a nossa completa falta de consolo diante da realidade exige ainda mais a imaginação, que é por assim dizer redescoberta no arsenal das faculdades e capacidades humanas. Arendt voltará ao problema num ensaio também vinculado às suas reflexões sobre sua pesquisa sobre o totalitarismo, o célebre “Compreensão e política (As dificuldades da compreensão)”, de 1954. Nele, ficará ainda mais claro seu confronto com a necessidade do pensamento em exercitar a imaginação na busca do significado dos acontecimentos. É também aqui que o problema da imaginação aparece diretamente ligado à faculdade de julgar e ao que Arendt denomina, também na esteira kantiana, como “estupidez”, definida na *Crítica da razão pura* como nada menos do que a “ausência” ou “falta” de emprego do julgar.

Tendo isso em vista, Arendt afirma que nossa

[...] busca de significado é gestada e, ao mesmo tempo, frustrada por nossa incapacidade de criá-lo. A definição kantiana de estupidez é muito adequada. Desde o começo do século, a crescente falta de significado vem acompanhada pela perda do senso comum. Sob muitos aspectos, ela se afigura como uma estupidez crescente. [...] Os fenômenos totalitários que não mais podem ser compreendidos em termos do senso comum e desafiam todas as regras do juízo ‘normal’, ou seja, sobretudo utilitário, correspondem aos exemplos mais fragorosos da ruína de nosso saber comum, herdado do passado. Do ponto de vista do senso comum, não precisávamos do totalitarismo para saber que estamos vivendo num mundo de pernas para o ar, um mundo onde continuamos perdidos mesmo seguindo as regras daquilo que, outrora, era senso comum. Nessas circunstâncias, a estupidez no sentido kantiano se tornou a doença de todos, e portanto não pode mais ser considerada ‘incurável’. A estupidez se tornou tão comum quanto, antes, era o senso comum; e isso não significa que seja um sintoma da sociedade de massas ou que a as pessoas ‘inteligentes’ sejam incólumes a ela. A única diferença é que a estupidez continua em estado de muda beatitude entre os não intelectuais e se torna insuportavelmente ofensiva entre os ‘inteligentes’. Na intelectualidade, pode-se até dizer que, quanto mais inteligente é uma pessoa, mais irritante é a estupidez que compartilha com todos os outros (Arendt, 2008, p. 337).

Nessa leitura, o profundo declínio do “senso comum” que circunda o advento do evento totalitário é acompanhado de uma “estupidez crescente”. Nas palavras de Paul Valéry citadas por Arendt, trata-se de “uma ‘espécie de insolvência da imaginação e falência da compreensão’ (*Regards sur le monde actuel*)” (Arendt, 2008, 337). Com isso, estamos diante da paradoxal situação segundo a qual, constata Arendt, “o próprio acontecimento, o fenômeno que tentamos — e devemos tentar — compreender, nos privou de nossos instrumentos tradicionais de compreensão” (Arendt, 2008, p. 332). Diante disso, Arendt indaga: “se é verdade que estamos diante de algo que desintegrou nossas categorias de pensamento e critérios de juízo, a tarefa de compreender não terá se tornado impossível?” (2008, p. 336). É aí que a imaginação é chamada a dar seu testemunho. Após defender sua peculiar investigação da história e da política, investigação que é notavelmente *acontecimental*, portanto, baseada na busca por compreender e narrar o significado dos acontecimentos da realidade humana, Arendt não apenas reafirma a tarefa da compreensão diante de seus “desafios”, mas o faz com a retomada da faculdade de imaginação.

Não sem antes trazer, no entanto, uma tradução narrativa do problema, o que ela faz contando uma história justamente sobre a tensa relação entre compreensão e ação que baliza o ensaio:

Se quisermos traduzir a linguagem bíblica em termos mais próximos à nossa fala (embora dificilmente mais precisos), poderíamos dizer que a dádiva do ‘coração compreensivo’ corresponde à faculdade da imaginação. Distinta da fantasia, que sonha com algo, a imaginação diz respeito às sombras do coração humano e à densidade que cerca todo o real. Sempre que falamos da ‘natureza’ ou da essência’ de alguma coisa, referimo-nos a esse cerne mais íntimo, de cuja existência nunca poderemos ter a mesma certeza que temos sobre as sombras e a densidade. A verdadeira compreensão não se cansa do diálogo interminável nem dos círculos viciosos, porque ela confia que a imaginação acabará por obter pelo menos um vislumbre da luz sempre assustadora da verdade. Distinguir a imaginação da fantasia e mobilizar

seu poder não significa que a compreensão dos assuntos humanos se torna 'irracional'. Pelo contrário, como disse Wordsworth, ela é apenas um outro nome para [...] a mais clara percepção, a amplitude do espírito / e a Razão em seu mais sublime estado' (*The prelude*, Livro XIV, 190-2). Somente a imaginação permite que enxerguemos as coisas em sua perspectiva adequada, que tenhamos forças suficientes para afastar o que está demasiado próximo, a fim de conseguir ver e compreender sem distorções nem preconceitos, que tenhamos generosidade suficiente para transpor abismos de lonjuras, a fim de conseguir ver e compreender, como se fosse uma questão pessoal nossa, tudo o que está demasiado distante de nós. Esse distanciamento de algumas coisas e avizinhamo de outras faz parte do diálogo da compreensão, pois, para suas finalidades, a experiência direta envolve um contato próximo demais e o mero conhecimento ergue barreiras artificiais. Somente esse tipo de imaginação, que de fato é a compreensão, nunca seríamos capazes de marcar nossas referências no mundo. É a única bússola interna de que dispomos. Somos contemporâneos na exata medida do alcance de nossa compreensão. Se quisermos superar o estranhamento e ter uma moradia neste mundo, mesmo ao preço de adotar como lar este nosso século, temos de tentar participar do interminável diálogo com a essência do totalitarismo (Arendt, 2008, p. 346).

Assim, notamos nos ensaios metodológicos dos anos 1950 a delineação daqueles exercícios que Arendt propunha também em seus cursos, dentre os quais destaco aqui, para adentrarmos no sentido experimental dos próprios exercícios, os cursos do semestre de outono lecionado em Cornell em 1965 e o do semestre de primavera na New School em 1968, ambos versando sobre as "Experiências políticas do século XX". Ambos os cursos, em vários aspectos ligados, apresentam a delineação bastante singular da perspectiva de análise da autora: no curso de 1965, do primeiro tópico elencado sobre a "experiência no sentido literal do termo: nós a consideramos do ponto de vista daquele sobre quem por assim dizer os eventos choviam e que reagiu", Arendt apresenta a tomada da experiência que então lhe permite situar a história e a historiografia, amarradas enquanto experiências narrativas, pois "nenhuma estória [surge] onde não podemos contar uma história" (Arendt, 1965, p. 023701), e por fim a própria política. Embora essas

anotações sejam reelaboradas para o curso ministrado três anos depois, Arendt introduz um elemento novo: logo após retomar o ponto de partida, ou seja, a experiência, ela afirma que a faculdade que devemos empregar aqui é a imaginação: “Eu poderia ter chamado este curso Exercícios de imaginação” (Arendt, 1968, p. 023709). Na sequência, ela não apenas então retoma Kant implicitamente, pois não o cita, ao afirmar existirem dois tipos de imaginação, produtiva e reprodutiva, como também exclui a primeira de suas considerações tendo em vista que, no contexto de exercício proposto, não deveriam empregar a imaginação criativa. Detendo-se na imaginação reprodutiva, o que praticamente fará ao longo de seu percurso, ela afirma tratar-se de uma faculdade dupla, que se apresenta ou como “simples recordação (*recollection*), tornar presente a Ponte George Washington” ou como o

[...] tornar presente o que não estava dado em nenhum tipo de percepção, mas é mediado. Este segundo tipo: Kant o chamava de mentalidade alargada — pensar no lugar de qualquer outro. [...] Exercitar este tipo de imaginação é condição do juízo” (Arendt, 1968, p. 023709).

Em síntese, podemos antecipar que a proposta arendtiana da retomada da imaginação num contexto de pensamento e de política, nos anos 1950 e meados dos anos 1960, é por assim dizer a delimitação mais aberta, imaginativa até, da faculdade de imaginação. Por trás da descoberta da teoria política de Kant como teoria do juízo, persiste, ou melhor, atua como ponto de ancoragem o fato de que uma das maiores descobertas de Kant foi justamente, como Arendt afirma em “Imaginação”, o “papel da imaginação em nossas faculdades cognitivas”. Suas reflexões dos anos 1970, aquelas que conhecemos pelas *Lições*, pelo texto “Imaginação” e pela ulterior delimitação da imaginação no âmbito da fenomenologia da vida do espírito realizada em *O pensar*, o primeiro volume de *A vida do espírito*, não apenas dialogam com essa delimitação prévia da questão, como podemos considerá-las uma reelaboração.

Também no exercício “Imaginação”, podemos encontrar um caminho de leitura que ainda nos permite avançar, pois a recepção da kantiana doutrina do esquematismo, que situa a imaginação a serviço do entendimento na primeira Crítica, não define toda a imaginação, apenas o seu acordo concessivo no âmbito do entendimento. A contrapartida desse funcionamento é o que podemos denominar de *doutrina da exemplaridade*, que constitui o dismantelamento daquela primeira hierarquia. Agora, a imaginação torna-se, de pleno direito, a faculdade que “governa”, a “rainha das faculdades”, para empregar uma importante reflexão poética de Charles Baudelaire, que analisamos, noutro contexto, em confronto com o exercício arendtiano (cf. Cordeiro, 2022). Nesse sentido, o problema é muito mais profundo do que apenas o enfoque nos seus últimos textos permite constatar, mesmo quando damos voz ao próprio testemunho da autora acerca do problema da “falta de imaginação” que encaminha para o confronto derradeiro com o julgar.

Arendt deparou-se também com outro sentido da faculdade, dessa vez prático e político. Estamos diante, agora, da sinalização do alcance político da capacidade de imaginação, ou seja, do fato de que a imaginação também é uma faculdade fundamental para quem age, para o ator. E muito antes do julgamento de Adolf Eichmann, cujo relato consagrou também o termo “falta de imaginação” (Arendt, 1999, p. 310), obscurecido pela sua consequência, a “ausência de pensamento”. Em sua resenha crítica de *Hitler's Table Talks*, Arendt atrela o avanço lógico da ideologia à evasão da experiência, à perda do poder corrente da experiência, para falarmos em termos benjaminianos, e à escassez de “imaginação prática”, disponível “apenas em raríssimos casos [...]” para captar o verdadeiro significado”. Nesse contexto, a “absoluta coerência” dos enunciados de Hitler assoma como elemento reverberante que não encontra contenções da parte de seus ouvintes, ao que completa Arendt:

Apenas em raríssimos casos entenderiam que, quando declarava que a natureza tinha dado forma a tudo, e portanto a coisa mais correta a fazer sempre foi adotar suas leis', Hitler estava fornecendo o que, para ele, era uma justificativa mais do que adequada para o assassinado organizado — o mesmo quando acrescentava que 'os macacos, por exemplo, pisoteiam os forasteiros até a morte porque são estranhos à sociedade' e quando ainda prosseguia dizendo que 'o que era certo para os macacos era ainda mais certo para os seres humanos', então tinha o pleno direito de supor que havia sido entendido com toda a clareza (Arendt, 2008, p. 319).

Nessa passagem, encontramos o núcleo que atrela o problema “intelectual”, por assim dizer, da imaginação com o problema mais emergente e urgentemente prático, político da “falta de imaginação”. Vemos assim, portanto, o profundo desastre que significa a “insolvência da imaginação”, para retomarmos as palavras de Valéry.

Por fim, ainda há um sentido da questão relacionado ao fato que, de um lado, a imaginação é condição da narração, e que, de outro, ela também contém um propulsor narrativo que a coloca em conexão com a experiência dos acontecimentos, não sendo, portanto, uma criação mental pura. Nesse sentido, diremos que a imaginação possui também um sentido existencial na obra de Hannah Arendt. Para trazer à luz o terceiro sentido da imaginação, precisamos recorrer a um ensaio que não costuma ser retomado no contexto de indagações no qual estamos nos movendo: o ensaio dedicado a Isak Dinesen (ou Karen Blixen), publicado em 1968, como resenha sobre de uma biografia recém-publicada sobre a grande narradora que Arendt tanto admirava e com quem ela tanto aprendeu. A passagem concernente à imaginação que se ressalta no texto é a seguinte:

Tudo que precisava para começar era a vida e o mundo, praticamente qualquer tipo de mundo ou ambiente; pois o mundo está cheio de histórias, de acontecimentos e ocorrências e eventos estranhos, que só esperam ser contados, e a razão pela qual geralmente permanecem não contados é, segundo Isak Dinesen, a falta de imaginação — pois somente se você consegue imaginar o que aconteceu de alguma

maneira, repeti-lo na imaginação, é que você verá as histórias, e somente se você tem a paciência de contá-las e recontá-las (“*Je me les raconte et reraconte*”) é que poderá contá-las bem. Isso, evidentemente, ela fizera durante toda sua vida, mas não para se tornar uma artista, nem sequer para se tornar uma daquelas velhas e sábias contadoras profissionais de histórias que encontramos em seus livros. Nunca se estará plenamente vivo se não se repetir a vida na imaginação, a “falta de imaginação” impede as pessoas de “existirem”. “Seja fiel à história”, como um de seus contadores adverte ao jovem, “seja eterna e constantemente fiel à história” significa nada menos que: Seja fiel à vida, não crie ficções mas aceite o que a vida está lhe dando, mostre-se digno do que quer que seja, coletando-o e ponderando-o e assim repetindo-o na imaginação; esta é a forma de se manter vivo. E viver no sentido de estar plenamente vivo desde cedo fora e até o final continuou a ser seu único propósito e desejo. “Minha vida, nunca deixarei que você parta, a menos que me fira, mas então eu a deixarei partir.” A recompensa por contar história é ser capaz de deixar partir: “Quando o contador de histórias é fiel [...] à história, aí, ao final, o silêncio falará. Ali onde a história foi traída, o silêncio é apenas vácuo. Mas nós, os fiéis, quando pronunciarmos nossa última palavra, ouviremos a voz do silêncio (Arendt, 2008b, p. 107).

Se o mundo, vida e os eventos só “esperam ser contados”, delineando uma expectativa de história que enlaça a própria vida com a narrativa e, ainda mais, como diria Adriana Cavarero (1998), com um “desejo de narração”, por que não são contados? Por falta de imaginação. Ora, aqui se apresenta um diagnóstico da nossa própria situação mundana, para bem, a premência de histórias e nosso desejo por histórias, e para mal, nossa terrível falta de imaginação. Porque esta, faltando, nos impede de *repetir* “o que aconteceu”, condição para *ver* as próprias histórias enquanto rastros dos acontecimentos. A relação entre imaginação e narração constitui o centro de gravidade da passagem. Vale lembrar que a imaginação é uma atividade que apresenta o que está distante e distancia o que está presente, permitindo compor imagens mentais, bem como o fato de que a narração incide sobre a experiência. Podemos então aproximar a experiência distante, repeti-la na imaginação, nos termos de Arendt, para que possamos atuar sobre ela.

A repetição aparece não apenas na imaginação, mas na própria atividade narrante: para contar bem — algo pertinente à arte de narrar — é necessário contar e recontar as histórias. Assim, precisamos de imaginação (o pressuposto, atividade prévia e própria requerida pela narração) e de paciência, ou melhor, de exercício da narração (ou seja, de algo posto pela própria atividade de narrar).

Como notamos, as consequências dessa falta de imaginação são extremas — o que também mais uma vez revela o fato de se tratar de uma faculdade excepcional. “A ‘falta de imaginação’ impede as pessoas de ‘existirem’, repete Arendt citando Karen Blixen; “Nunca se estará plenamente vivo se não se repetir a vida na imaginação”, incrementa Arendt em seus próprios termos. E é justamente daqui que surge um dos “mandamentos” de Dinesen ressaltados por Arendt: “seja fiel à história”, o que significa que ser fiel à história é um dos modos de ser fiel à vida, ao mundo, aos acontecimentos. Nesse movimento, uma vez que os acontecimentos chovem sobre nós e não podemos nos vergar ao seu fardo nem desconsiderar o seu peso, Arendt reapresenta sua delimitação da imaginação como algo já pertinente à atividade de narrar, ao “contar histórias” que está na raiz da compreensão.

## Referências

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

ARENDDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio, totalitarismo (1930-1954)*. Org. Jerome Kohn. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2008.

ARENDDT, Hannah. Isak Dinesen: 1885-1963. In: ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das letras, 2008b.



## Sobre os sentidos da imaginação em Hannah Arendt

ARENDR, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

ARENDR, Hannah. Imaginação. In: ARENDR, Hannah. *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*. Org. Jerome Kohn. Trad. Beatriz Andreiuolo, Daniela Cerdeira, Pedro Duarte e Virginia Starling. Rio de Janeiro. Bazar do Tempo, 2021.

ARENDR, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Ensaios interpretativos de Ronald Beiner e André Duarte. Trad. A. de M. Duarte e P. Sampaio. 2. ed. Rio de Janeiro: Relumé-Dumará, 1994.

ARENDR, Hannah. "Political Experience in the Twentieth Century" In: *Hannah Arendt Papers: Courses; Cornell University, Ithaca, N.Y.; lectures, 1965* [Manuscript/Mixed Material]. Retrieved from the Library of Congress. Disponível em: <https://www.loc.gov/item/mss1105600966/>.

ARENDR, Hannah. "Political Experience in the Twentieth Century. In: *Hannah Arendt Papers: Courses; New School for Social Research, New York, N.Y.; lectures, 1968* [Manuscript/Mixed Material]. Retrieved from the Library of Congress. Disponível em: <https://www.loc.gov/item/mss1105600974/>.

CAVARERO, Adriana. *Tu che mi guardi, tu che mi racconti: filosofia della narrazione*. 3. ed. Milano: Feltrinelli, 1998.

CORDEIRO, Roan Costa. 'Nós não temos imaginação, e decretamos que ninguém também a terá': sobre o problema da imaginação em Arendt e Baudelaire. In: CASTANHEIRA, Nuno Pereira; TAUCHEN, Jair; BAVARESCO, Agemir; OLIVEIRA, Nythamar de; FREITAS, Isis Hochmann de; PONTEL, Evandro (Orgs.). *Quem sou eu para julgar?: Diálogos com Hannah Arendt*. v. 2. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2022.



# Neoliberalismo e racismo econômico no Brasil pós-2016

Rodrigo Diaz de Vivar y Soler<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.75.13>

Com um certo tom de ironia perante o nosso momento atual, poderíamos reescrever uma parte de uma bela canção escrita por Chico Buarque ainda na década de 70. Desse modo, ao invés de cantarmos que *não existe pecado do lado de baixo do Equador*, cantaríamos, *Existe muito pecado do lado de baixo do Equador*. A última década desse início de século tem promovido muitas fissuras nas já desgastadas veias abertas da América Latina. Crise econômica, tentativas de golpes, ascensão do fundamentalismo religioso e extermínio dos povos originários e da nossa biodiversidade constituem-se como uma realidade cada vez mais presente em vários países latino-americanos e, com o Brasil não é diferente.

A finalidade deste ensaio consiste em explorar o conceito de biopolítica formulado por Michel Foucault em correlação com os últimos acontecimentos políticos ocorridos no Brasil desde 2016 que contribuíram para a formação de um racismo econômico amparado na governamentalidade neoliberal. Recentemente, o filósofo Peter Pál Pelbart (2016, p. 01-02) escreveu um ensaio acerca da nossa precária condição aonde ele afirma, já nas primeiras palavras, que:

---

<sup>1</sup> Bacharel em Psicologia pela UNESC. Mestre em Psicologia pela UFSC. Doutor em Filosofia pela UNISINOS. Professor colaborador do Mestrado em Educação da FURB.  
E-mail: [rsoler@furb.br](mailto:rsoler@furb.br)

Estamos em guerra. Guerra contra os pobres, contra os negros, contra as mulheres, contra os indígenas, contra os craqueiros, contra a esquerda, contra a cultura, contra a informação, contra o Brasil. A guerra é econômica, política, jurídica, militar, midiática. É uma guerra aberta, embora denegada; é uma guerra total, embora camuflada; é uma guerra sem trégua e sem regra, ilimitada, embora queiram nos fazer acreditar que tudo está sob a mais estrita e pacífica normalidade institucional, social, jurídica, econômica. Ou seja, ao lado da escalada generalizada da guerra total, uma operação que a abafa em escala nacional. Essa suposta normalização em curso, essa denegação, essa pacificação pela violência — eis o modo pelo qual um novo regime esquizofrênico parece querer instaurar sua lógica, em que guerra e paz se tornam sinônimos, assim como exceção e normalidade, golpe e governabilidade, neoliberalismo e guerra civil. Nada disso é possível sem uma corrosão da linguagem, sem uma perversão da enunciação, sem uma sistemática inversão do valor das palavras e do sentido do próprio discurso, cujo descrédito é gritante.

São as forças políticas de um cenário político perverso que coloca em cena os efeitos de um programa de extermínio voltado contra os mais pobres. Desde o Golpe de 2016 fomos ou estamos sendo expostos a uma série de *reformas* que se apresentam como um ataque frontal ao Estado Democrático de Direito e às garantias fundamentais. Reforma Trabalhista, Reforma do Ensino Médio, Reforma da Previdência e Reforma Administrativa são emblemas de uma alegoria de governamentalidade que faz operar o Estado a favor dos interesses econômicos e, ao mesmo tempo, das formas de exceção.

Esse governo dos homens como exercício da soberania política conforme Foucault (2012), configura-se como uma arte a serviço da morte, pois todos os seus conjuntos de procedimentos são voltados para o desenvolvimento de estratégias de condutas a partir de uma prática refletida de governo que busca, incessantemente, modular os processos de subjetivação ligados aos interesses neoliberais.

Nesse sentido, a biopolítica configura-se como uma ferramenta voltada para a racionalização da prática governamental no campo da soberania. Por conta desse aspecto é que o seu horizonte de

aplicabilidade consiste em permitir, com que possamos estabelecer uma leitura da razão de Estado abrindo mão dos *apriori* aos quais esse objeto está comumente atrelado, enxergando na biopolítica um modelo de gerenciamento da vida que é correlativo às estruturas habituais e organizacionais da máquina estatal. Ou seja, o estudo sobre a constituição da biopolítica acaba por nos mostrar que conceitos como soberania, democracia, justiça e economia são meros apêndices da instrumentalização das práticas de governança na nossa atualidade.

Dessa forma, um Estado não depende das suas organizações institucionais para garantir a sua sobrevivência, mas também de modelos gerenciais propostos pelas diferentes formas de gerenciamento da vida. A razão de Estado é portanto, o ponto de convergência entre as suas instituições e uma governamentalidade sempre a se constituir, pois como nos lembra Foucault (2012), a partir do nascimento da Modernidade, estamos diante da formação de uma espécie de *ontologia da governamentalização do Estado*, uma vez que essa substância caracteriza-se pelo *dever ser*. Neste sentido, a configuração do regime de governamentalidade atual da razão de Estado brasileira configura-se, desde 2016, como um exercício de uma geopolítica marcada por ações que, direta ou indiretamente ocupam-se em gerenciar a vida fomentando a morte de tudo aquilo que se apresente como entrave ao neoliberalismo.

Estamos diante de fascismo tropical à brasileira organizado por uma agenda amplamente reacionária que toma de assalto o Estado e suas instituições possuindo como meta o extermínio. Neste caso, a biopolítica nesses tristes trópicos não configura-se apenas como um fazer viver e deixar morrer, mas também o fazer morrer e deixar morrer a própria população. Como exemplo disse que afirmamos, podemos ilustrar alguns programas de governamentalidade implementados no nosso país recentemente. O primeiro deles, refere-se ao fim do *Mais Médicos* ocorrido no início de 2019. Tendo como argumento o combate a ideologia comunista, setores do governo desconstruíram uma política de saúde

responsável por levar assistência médica a moradores da periferia nos grandes e pequenos centros. Já o segundo exemplo pode-se referir a implementação da Reforma do Ensino Médio no ano de 2016 responsável por eliminar dos currículos escolares as disciplinas de Sociologia e de Filosofia. Indispensáveis para a formação do espírito crítico e contestador, essas disciplinas configuravam-se como uma ameaça à governamentalidade neoliberal no contexto escolar e acabaram sendo substituídas por disciplinas ou ementas responsáveis por estimular a perversa subjetivação do *homo oeconomicus* por meio da competitividade e do empreendedorismo. Por fim, e não menos importante há que se mencionar as ações promovidas contra os povos originários, quilombolas e ribeirinhos por meio de incentivo direto — deflagradas sobretudo nas redes sociais — aos desmatamentos e a liberação de agrotóxicos sob a justificativa de um progresso que desconhece outros limites que não aqueles pensados pelo sistema financeiro e pela desregulamentação econômica. Estamos diante da formação de um ciclo governamental que estabelece as dinâmicas das formas de exceção pelas mãos de um racismo econômico e, nesse sentido, conforme nos adverte Mbembe (2018, p. 18)

Com efeito, em termos foucaultianos, racismo é acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder, “aquele velho direito soberano de morte”. Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição de morte e tornar possível as funções assassinas do Estado.

A grande inovação dessa forma de biopolítica praticada no Brasil consiste no fato de que ela apresenta-se como uma tecnologia de governo sustentada pela tese de que, o Estado deve ser o agente responsável pelo etnocídio econômico dos mais pobres e, pelo etnocídio policial dos inimigos da *ordem e do progresso ou da pátria amada*. De acordo com essa nova mentalidade, as relações de governamentalidade devem ser pensadas a partir das formas de exceção. O problema agora reside,

portanto na finalidade de se justificar quase que cotidianamente a existência dos *inimigos do país, do empreendedorismo, das economias por aplicativos, do desmatamento*, pois todo esse conjunto de práticas refletidas de governo são mais do que um mal necessário: na realidade, elas convergem para um ritual de purificação necessária para o próprio fortalecimento do Brasil.

O conteúdo fundamental dessa lógica reflete o enunciado de que tudo é válido desde que haja a *maximização dos lucros proveniente dos interesses econômicos*. A questão consiste em oportunizar, no nascimento dessa modulação de governamentalidade os elementos de uma prática de modulação das condutas voltadas aos interesses econômicos e ao utilitarismo fundamentalista da direita brasileira. Essas duas categorias são responsáveis por destituir o Estado das suas obrigações com as garantias fundamentais deslocando os seus efeitos constitucionais em nome da maneira peculiar pela qual essa maquinaria exerce sua biopolítica da morte.

Em relação a toda essa propaganda da biopolítica cumpre ressaltar que ela deve ser compreendida a partir dos traços relacionados aos interesses econômicos como emblema de uma ordem a qual são colocadas a seu serviço todas as dinâmicas de segurança e de reconfiguração de um novo Estado de polícia apto a proteger o neoliberalismo, pois como lembra Foucault (2012, p. 10):

Em compensação, na ordem do que hoje se chamaria de política interna, o Estado de polícia implica o quê? Pois bem, ele implica justamente um objetivo ou uma série de objetivos que poderíamos dizer ilimitados, pois se trata precisamente, no Estado de polícia, para os que governam, de considerar e encarregar-se não somente da atividade dos grupos, não somente das diferentes condições, isto é, dos diferentes tipos de indivíduos com o seu estatuto particular, não somente de encarregar-se disso, mas encarregar-se da atividade dos indivíduos até em seu mais tênue grão.

É importante destacar nesse modelo de governamentalidade, uma ampla campanha destacada a pensar a implementação de um projeto distópico da formação de uma razão de Estado interessada em pensar os contornos de uma leitura sobre os modos pelos quais essa governamentalidade neoliberal apropria-se da gestão da morte, tomando para si, as medidas necessárias para afirmar quem deve morrer.

Trata-se de um Estado da biopolítica que modula o Estado democrático de direito, portanto. Ainda em relação a essa questão, o modelo de governamentalidade neoliberal praticada nos nossos tristes trópicos, é interessante observarmos o modo pelo qual ela escapa aos limites estabelecidos de qualquer projeto civilizatório acerca da sociedade, da política e da economia. A razão governamental produzida a partir de 2016 não se ocupa em estabelecer os limites propostos pelas narrativas jurídicas tradicionais. O seu sentido é sempre delimitado por uma espécie de senso utilitarista referendado pelo problema daquilo que se deve ou não fazer para que seja mantida a ordem econômica. Essa é a opinião de Mbembe (2016, p. 01) ao afirmar que:

O pensamento contemporâneo se esqueceu de que, para seu funcionamento, o capitalismo, desde suas origens, sempre precisou de subsídios raciais. Ou melhor, sua função sempre foi produzir não apenas mercadorias, mas também raças e espécies. Defino como neoliberalismo a época em que o capital pretende ditar todas as relações de filiação. Busca se multiplicar numa série infinita de dívidas estruturalmente insolúveis. Já não há distância entre o fato e a ficção. Capitalismo e animismo se tornam uma coisa só. Em vista disso, os riscos sistêmicos aos quais somente os escravos negros foram submetidos na primeira fase do capitalismo representam agora, se não a norma, ao menos a parcela que cabe a todas as humanidades subalternas. Há, portanto, uma tendência à universalização da condição negra. Ela é acompanhada pelo surgimento de práticas imperiais inéditas, uma rebalcanização do mundo e a intensificação das ações de zoneamento. Essas práticas constituem, no fundo, um modo de produção de novas subespécies humanas fadadas ao abandono e à indiferença, quando não a destruição.



Conforme essas palavras sugerem, não podemos estabelecer uma leitura do nosso tempo presente sem que compreendamos as correlações entre essa biopolítica tropical produzida no Brasil pós-2016 sem correlacioná-la as práticas refletidas de governo, os modos de subjetivação neoliberais e o racismo econômico como uma cartografia da gestão da morte. Esse governo dos homens não se dá pela imposição, mas pela perfeita articulação entre a vontade política do conservadorismo e a experiência ética do neoliberalismo.

Esta constatação nos permite pensar tal estilo perverso de governamentalidade sempre a partir dos seus efeitos e das suas circularidades. Desse modo, o verbo governar acaba sendo visto como uma operatividade voltadas para a sobrevivência apenas daqueles que se enquadram em determinado perfil elencado pelo neoliberalismo.

No interior desse modelo de gestão, o problema das garantias fundamentais é solapado pelos interesses da economia política. Nesse sentido, esse modelo de governamentalidade exercido por essa vontade econômica circula não pela legitimidade das suas ações, mas sim pela criação de estratégias que pactuem em prol da autorregulação do mercado. Por sua vez, é a partir de tal dinâmica que se forma uma espécie de senso utilitarista no qual estão em jogo não a legitimidade ou a ilegitimidade das ações governamentais, mas a obtenção do êxito das políticas de extermínio. No contexto da nossa realidade brasileira, o governo age objetivando um ataque direto as garantias fundamentais mas, além dessa prerrogativa, ele o faz objetivando preservar as instâncias da regulação econômica a partir da natureza de suas ações mais interessadas em promover a morte dos que representam uma ameaça aos seus interesses do que, necessariamente intensificar a vida da população.

## Referências

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

MBEMBE, Achille. *O Fardo da Raça: entrevistas com Achille Mbembe*. (Cordéis Pandemia). São Paulo: N-1, 2016.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: N-1, 2018.

PELBART, Peter Pál. *Estamos em Guerra*. (Cordéis Pandemia). São Paulo: N-1, 2016.

# Governamentalidade algorítmica e controles da subjetividade<sup>1</sup>

Sergio Fernando M. Corrêa<sup>2</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.75.14>

## 1 Introdução

Prezados colegas do GT Filosofia Política Contemporânea, prezado professor Castor, prezada comunidade filosófica da ANPOF! Quero dizer a vocês que a presente comunicação parte, em específico, da transição discreta entre as sociedades disciplinares para as sociedades de controle que, em continuação com a fala do professor Castor se realizada pela utilização das tecnologias de vigilância e a produção das *Big Datas*. A partir desse pano de fundo queremos apontar que a relação cognitiva entre dados e *algoritmos* se criam as condições de possibilidade de uma governamentalidade algorítmica que transforma as subjetividades dos indivíduos em *perfis* gerados pelas tecnologias digitais, e essa é uma forma de compreensão da sociedade.

Com isso, temos por objetivo compreender como a governamentalidade algorítmica influencia na construção da realidade subjetiva e social por meio das tecnologias de comunicação digital e informação que, por sua vez, se alimentam com dados e que através da *Data Science* se transforma em dispositivo privilegiado de controle das

---

<sup>1</sup> Esse texto reflete o debate ocorrido na mesa de 12 outubro de 2022 no GT Filosofia Política Contemporânea da ANPOF com o professor Castor Ruiz.

<sup>2</sup> Pós-doutor em epistemologia e filosofia da linguagem pela PUC-PR e professor de filosofia da carreira de Ensino Técnico e Tecnológico no Instituto Federal Catarinense Campus Videira-SC. E-mail: [fer.ser29@gmail.com](mailto:fer.ser29@gmail.com)

populações. Por fim, apontaremos que o futuro estará cada vez mais entrosado com a sociedade de controle algorítmica, e que, precisamos ser críticos com os eventos relacionados à tecnologia, à ciência e a sociedade.

## **2 Pressuposto filosófico do debate**

Duas grandes autoridades da filosofia do século XX nos deixaram uma herança filosófica fundamental para a compreensão e análise da sociedade disciplinar em crise e da sociedade de controle nascente: são eles Michel Foucault e Gilles Deleuze. Foucault muito bem situou a sociedade disciplinar como aquela em que o indivíduo se move de um lugar fechado, vigiado e disciplinado a outro: da família para a escola e da escola para fábrica. Óbvio, se o indivíduo ficasse doente iria ao hospital e se a caso burlasse as regras de sociabilidade iria para a prisão. O que estas instituições disciplinares têm em comum? O fato de buscarem organizar muito bem o tempo e controlar o espaço com a finalidade de constituírem uma subjetividade docilizada: aquela que maximiza a produção e obedece aos comandos de um poder governamental, como está dito: “A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência)” (Foucault, 2014, p. 135-136).

Deleuze, quase como um profeta, soube ler e escutar o seu amigo Foucault e compreendeu que as sociedades de tipo disciplinar tinham prazo de validade e entrariam em crise, oferecendo lugar a outro modelo de sociedade, para ele: a sociedade de controle. Por pressuposto, a passagem de um tipo de sociedade para outro não é um evento mecânico como se fôssemos dormir num ambiente social disciplinar e acordássemos em uma sociedade de controle. Ao contrário, diz Deleuze, há muita gente empenhada em reformar e manter em funcionamento pleno o modelo de sociedade que agoniza e assusta tanto conservadores e defensores da família tradicional e da escola fordista quanto os

defensores saudosos do capitalismo industrial. Por essa razão Deleuze faz um alerta aos que veem a história com os olhos do progresso, como se a sociedade de controle fosse o progresso da sociedade disciplinar: “Não se deve perguntar qual é o regime mais duro, ou o mais tolerável, pois é em cada um deles que se enfrentam as liberações e as sujeições” (Deleuze, 1992, p. 220).

Em acordo com as observações do professor Castor, afirmamos que é nesse campo onde está situado um tipo de governamentalidade que direciona a constituição de subjetividades e que une governos e corporações privadas para os quais os algoritmos assumem um papel preponderante. A filosofia política contemporânea, portanto, precisa buscar indícios dessa governamentalidade algorítmica que projeta novas formas de constituição das subjetividades e do governo das condutas mediante as tecnologias digitais e a redefinição de novas narrativas governamentais e mercadológicas. Por isso, se faz necessária a análise ético-política dos impactos das novas Tecnologias de Informação e Comunicação para constituição de valores morais e escolhas políticas dos sujeitos.

### **3 Algoritmos e “a constituição da subjetividade”**

A produção de um artigo que tem a ver com a tecnologia envolta com a questão de algoritmos para uma revista de filosofia, carece responder a uma pergunta que todos aqueles que não são afeitos com a área da informática fazem: “o que é um algoritmo?” De forma simples e direta respondemos que um algoritmo é o conjunto de etapas que um indivíduo usa para executar uma tarefa. Somos, portanto, antes de qualquer coisa executores de algoritmos na nossa vida cotidiana. Por exemplo, um morador do sul do Brasil que tem o costume de tomar chimarrão certamente tem um algoritmo para preparar o seu mate: desde o modelo da cuia (a cabaça onde o gaúcho toma o chimarrão), passando

pela qualidade da erva-mate, o tipo de bomba usada para sugar o mate e a temperatura ideal da água. Os algoritmos executados por ‘computadores’ são cumpridores de tarefa assim como nós e possuem ainda algo mais em comum: eles afetam também a vida cotidiana.

A hipótese de que uma máquina pode executar uma tarefa semelhante ao modo como os seres humanos a executam não é uma questão nova, e retoma no nosso tempo a Alan Turing, que em 1936 bastante tempo antes de qualquer computador eletrônico ter sido criado, no seu artigo *On Computable Numbers*, Turing já defendia a tese de que as máquinas computacionais poderiam executar tarefas lógicas do mesmo modo que os seres humanos. Mais tarde, em 1950, aproximando mais ainda a matemática e a ciência da computação da filosofia, Turing publica outro texto emblemático, *Computing Machinery and Intelligence*, onde de fato explora o conhecido “Teste de Turing” em que comprova que as máquinas podem se assemelhar ao pensamento humano na execução de tarefa e resolução de problemas (cf. Maccormick, 2018, p. 317-329).

Portanto, Turing sustentou que em se tratando de cálculos lógicos, um computador poderá fazer qualquer coisa que o ser humano possa fazer e “Em 1950, estava pronto para expandir radicalmente a hipótese *Computing Machinery* de maneira convincente, isto é, que os computadores eventualmente imitarão os seres humanos em conversação sobre qualquer tópico” (Maccormick, 2018, p. 326). E se a tarefa computacional dos algoritmos for a de constituir e governar a subjetividade humana, segundo algum interesse específico? Nesse caso, temos uma notícia bastante perturbadora para dar: “Algoritmos são executados em computadores em todos os lugares — no seu *laptop*, em servidores, no seu *smartphone*, em sistemas embutidos (como no seu carro, no seu forno de micro-ondas ou em sistemas de ar condicionado) — em todos os lugares!” (Cormen, 2014, p. 02).

A partir do momento em que conceituamos o que é um algoritmo e o relacionamos com a tradição Foucaultiana e o conceito de governamentalidade, o qual foi elaborado, definido e analisado por Michel Foucault e que tem uma implicação direta com as “formas de controle ao ar livre”, segundo Deleuze, para as quais uma lógica de cálculos e da estatística são utilizados para controlar e direcionar a ação dos indivíduos. O sujeito humano mesclado às funções das máquinas autônomas, está sujeitado a um novo regime de produção de subjetividades, isto é, a *biopolítica*.

Como já apontara Alan Turing há 70 anos, nessa nova forma de governar as relações entre o humano e a máquina se fundem em velocidade instantânea de forma que a entrada de informações (*input*) produz o máximo de informações sobre os interesses, desejos e necessidades dos indivíduos (*output*). E por isso concordamos com o professor Castor que controlar o movimento é uma tecnologia social de primeira grandeza! Em razão disso podemos perguntar ao professor Castor: a governamentalidade algorítmica trabalha com a noção de uma normatividade imanente ao próprio deslocamento e circulação dos dados, bloqueando experiências sociais e políticas com a eliminação das esferas públicas de debate e a criação do comum?

Nesse processo de controle e constituição de subjetividades que une governos e corporações privadas (o Mercado) as tecnologias e, em especial os algoritmos, assumem um papel preponderante. Como fizemos referência acima é certo que os algoritmos estão por trás de uma “insignificante” pesquisa no portal *Google*, de anúncios publicitários que estão sempre a nos espionar em qualquer página que clicamos e navegamos, da forma como nossa *timeline* no *Facebook*, no *Twitter*, no *Instagram* etc é organizada e apresentada para nós, estão por detrás, também, da lista de filmes que o *Netflix* nos apresenta assim que ligamos a *smart tv*. Essa familiaridade quase invisível com os algoritmos faz com

que as pessoas não se espantem com o fato de que são constantemente vigiadas e nem se perguntem pelas razões e causas desse *vigilantismo*.

De um lado, os governos cada vez mais usam e compartilham nossos dados biográficos e biométricos e não apenas as impressões digitais, mas também outros elementos de reconhecimento e comportamento, como características faciais, registros de íris e retina, voz e até mesmo a maneira de andar de cada cidadão (Brasil, 2019). Por outro lado, as corporações privadas estão querendo saber mais sobre os nossos comportamentos, gostos, preferências morais, estéticas e políticas e assim criar novas formas para recomendar, valorar e estabelecer hierarquias. Estas instituições fazem tudo isso a partir de dados. Desse modo, as corporações privadas buscam afirmar o que é o melhor e o pior para assim definir valores e gostos e, claro, apontar caminhos e soluções e, por fim, redefinir muitos de nossos valores morais e políticos e vínculos sociais.

Nisto se apresenta a primeira face desse governo algorítmico o qual é um tipo de governo alimentado essencialmente por dados. Do ponto de vista dessa máquina de governamentalidade o dado é apenas mais um símbolo sem significado, sem a marca da subjetividade que o produziu e foi colonizado por um algoritmo que torna esse dado perfeitamente qualificável. A esta altura podemos, então, definir: “Um dado não é mais que um sinal expurgado de toda a sua significação própria” (Rouvroy; Berns, 2013, p. 170). Para os governos os nossos dados, apesar de dispersos e em grande quantidade significam possibilidade de controle e de segurança. As empresas com os mesmos dados veem possibilidades publicitárias e o disparo de ofertas personalizadas e individualizadas a fim de maximizar o lucro. Os cientistas e engenheiros da computação mineram os nossos dados para aperfeiçoarem seus conhecimentos e constituírem o *perfil* do próximo candidato para o qual vão trabalhar.



E nós, os usuários? Alimentamos esse colonizador com a linha do tempo das redes sociais sempre com alguma novidade, mantendo um *blog* atualizado, compartilhando uma lista de *e-mails*, ou usando um aplicativo de geolocalização e instalando um aplicativo de transporte. Essa *Big Data*, o armazém virtual aparentemente sem fim está ali disponível para ser acessado e manipulado a qualquer momento e ao interesse de quem quer que seja e tenha poder para tal. A subjetividade mesma foi reduzida a dado, transparente e esvaziada de sentido e acessível a massa cada vez maior de dispositivos conectados à rede: “Para a cibernética mais avançada, já não há o homem e o seu meio ambiente, mas, antes, um ser-sistema, ele próprio inscrito num conjunto de sistemas complexos de informação, centros de processos de auto-organização” (Comitê Invisível, 2016, p. 134).

Ainda no século XX Deleuze já alertara que a sociedade de controle vindoura não seria caracterizada pelo papel normatizado a ser exercido pelo indivíduo conforme um molde pré-estabelecido dentro de cada cultura institucional da sociedade disciplinar. O molde disciplinar tem como meta a unificação dos indivíduos em um só corpo de tal maneira que a subjetividade é sempre posta em confronto com a norma e sempre e de novo precisa recomeçar o trabalho de se moldar conforme a regra e, dessa maneira, agir conforme o esperado pelo poder central disciplinador. Por outro lado, a sociedade de controle apresentada por Deleuze tem como característica não o molde, mas a modelagem matemática: “Ao passo que os diferentes modos de controle, os controlatos, são variações inseparáveis, formando um sistema de geometria variável cuja linguagem é numérica” (Deleuze, 1992, p. 221).

Quase trinta anos depois das reflexões de Deleuze diríamos que não temos uma subjetividade controlada de maneira que ela livremente pudesse constituir para si *modos de vida* dentro de um sistema de desvio padrão baixo e, portanto, dentro da média aceitável. Ainda assim trataríamos de um *modo de vida* e uma subjetividade constituída dentro

de um sistema simbólico que fariam parte do mundo da vida do indivíduo. Hoje, podemos afirmar que não temos processos de subjetivação na sociedade de controle, mas a produção algorítmica de *perfis*. Para levar a cabo essa produção de *perfis* basta ter o acesso àquela massa disformes de dados expropriados do seu contexto de signos e significados e produzir um saber, a *Data Science*.

A elaboração de um *perfil* não considera uma intencionalidade precedente e uma hipótese previamente elaborada, mas essa *Machine Learning* cria suas hipóteses a partir dos dados que tem à disposição. Esse saber automatizado, numérico e estatístico dispensa quase que totalmente o elemento humano e coloca em desuso a própria estatística tradicional: “A produção de saber está automatizada, isto é, solicita apenas um mínimo de intervenção humana e sobretudo, dispensa toda forma de hipótese prévia (como era o caso com uma estatística tradicional, que verificava uma hipótese), isto é, evita novamente toda forma de subjetividade” (Rouvroy; Berns, 2013, p. 171). Essa “produção autônoma de saber numérico” carrega em si um problema de ordem epistemológico que precisa também ser considerado apesar de não termos espaço aqui, mas que deixamos em forma de questão ao professor Castor: qual o espaço para a refutação, para o exercício genuíno da dúvida e para a conjectura de outras hipóteses nessa nova forma de produção do conhecimento, tão relevantes ao progresso da ciência e que certamente estão entrosadas com a relações de poder?

Essa *Data Science* como uma ciência definitiva do comportamento estrutura-se, portanto, na mineração, junção e análise numérica e massiva de (para usar a expressão de Deleuze) dados. As ‘subjetividades estatísticas’ assim massivamente produzidas e transformadas em *perfis* têm a sua normalidade e a sua consequente anormalidade implicada em procedimentos específicos de personalização e de categorização algorítmicos. A partir dessa projeção e dessa modulação de condutas concordamos então a seguinte descrição

sobre o futuro da subjetividade em tempos de governamentalidade algorítmica,

[...] o *perfil* é um conjunto de traços que não concerne a um indivíduo específico, mas sim expressa relações entre indivíduos, sendo mais interpessoal do que intrapessoal. O seu principal objetivo não é produzir um saber sobre um indivíduo identificável, mas usar um conjunto de informações pessoais para agir sobre similares. O *perfil* atua, ainda, como categorização da conduta, visando à simulação de comportamentos futuros. Neste sentido, um *perfil* é uma categoria que corresponde à probabilidade de manifestação de um fator (comportamento, interesse, traço psicológico) num quadro de variáveis (Bruno, 2013, p. 161).

Portanto, essa sociedade de controle de tipo algorítmica não produz subjetivação. O sujeito humano reflexivo é desviado e de certa forma evitado por essa produção autônoma de *perfis* que cria modelos de comportamento fugindo do processo de subjetivação que sempre está envolto em reflexão, crítica, resistência e a agonística da relação com a alteridade. Não interessa mais o corpo físico moldado e a consciência moral obediente, mas o exercício de “um poder totalmente em contração, que prefere ordenar o espaço e reinar sobre os interesses mais que sobre corpos [...] Apenas sujeitos livres, tomados em massa, são governados de tal forma que para o indivíduo, só há liberdade se ela for vigiada” (Comitê Invisível, 2016, p. 152-153).

Quando Foucault tratou das características gerais dos dispositivos de segurança no curso de 1977 *Sécurité, Territoire et Population* fez uma descrição que em muito corresponde com a governamentalidade de tipo algorítmica. Em comum o fato de não haver a necessidade do corpo a ser domesticado e nem da ideia a ser tomada por uma ideologia, mas o dispositivo de segurança que é: “Um meio no qual não se trata tanto de estabelecer os limites, as fronteiras, no qual não se trata tanto de determinar localizações, mas, sobretudo, essencialmente de possibilitar, garantir, assegurar circulações: circulação

de pessoas, circulação de mercadorias, circulação do ar, etc. (Foucault, 2008, p. 39). Neste sentido, novamente questionamos: só há liberdade se ela for vigiada por *perfis* que estabelecem o desvio padrão de tal forma que ser livre é criar laços com uma realidade muito ampla que escapa as capacidades cognitivas de qualquer sujeito humano?

#### 4 O apito político para cães!

Literalmente a tarefa política dos algoritmos se assemelha a apitos para cachorros, pois individualizam os sujeitos a partir dos dados que eles mesmo produzem, como bem disse Castor de forma invisível e silenciosa. Daí a produção de conteúdo visando o convencimento não de uma massa de pessoas, mas de indivíduos a partir do seu comportamento compartilhado em redes sociais e que são reduzidos a dados disponíveis na rede mundial. Hábitos da vida cotidiana, preferências estéticas, opiniões políticas e mesmo as emoções mais íntimas podem ser reduzidas a dado matemático. E ainda mais, com o advento dos *smartphones* a possibilidade de rastreamento e mobilização do indivíduo está voluntariamente posta no bolso, de forma que “Essa profusão inédita de dados — e os poderosos interesses econômicos e políticos que ela representa — está na raiz do novo papel dos físicos na política” (Empoli, 2020, p. 145).

Tal constatação nos leva ao tipo novo de cientista social, que trabalha com novas ferramentas e métodos novos, os físicos da política. Essa é a hipótese principal da obra *Les Ingénieurs du Chaos* que em sua argumentação retoma a velha premissa do Positivismo de Auguste Comte, qual seja, de que os fenômenos sociais podem ser deduzidos e explicados por leis físicas e matemáticas: a chamada física social. Com isso, temos uma conclusão um pouco assustadora para cientistas políticos tradicionais, para especialistas em filosofia política e, em certa medida para os grandes comunicadores que eram capazes de mobilizar

as massas por meio de recursos retóricos. O investimento numa carreira política passa, por consequência, em pessoas com capacidade de dominar tecnologias e manipular grandes quantidades de dados.

Essa hipótese de certa forma é sustentada pela obra *Armas de Destruição Matemática* em que a autora analisa a forma algorítmica de agir de empresas de tecnologia famosas como a *Google*, *Facebook*, *Amazon* etc. Em relação a eleição americana de 2012, segundo a autora, o *Facebook* que à época contava com 1/3 de cidadãos americanos com perfil ativo na plataforma de maneira que a partir das publicações na linha do tempo dos usuários foi possível mensurar quais tipos de publicações influenciavam o comportamento eleitoral das pessoas. Com a captura de uma massa gigantesca de dados e com a utilização de algoritmos era possível produzir um conhecimento muito rápido sobre as tendências do eleitorado e, claro, influenciar na decisão desses mesmos eleitores. “Em questão de horas, o *Facebook* poderia reunir informações sobre dezenas de milhões de pessoas e calcular o impacto que suas palavras e os *links* que compartilharam uns com os outros” (O’Neil, 2017, p. 145).

Disso decorre a importância dos profissionais treinados para trabalhar com uma grande quantidade de dados que estão aglomerados e a partir dos quais é preciso inferir um comportamento médio. O fato é que o físico está acostumado a trabalhar com grandes quantidades de dados disformes que formam ‘sistemas caóticos’ a partir dos quais inferem uma ordem e um comportamento mediano através de ferramentas matemáticas e estatísticas. Quando físico, com o auxílio de todas essas ferramentas aplicadas aos algoritmos, entra para o campo da política temos a consumação da utopia do positivismo de Comte: a dedução e a modulação do comportamento humano interpretado e regido por leis físicas e matemáticas. De maneira que Empoli pode escrever com razão, que é preferível ter um físico trabalhando em política do que um cientista político:

Até cerca de dez anos atrás, os dados para aplicar as leis físicas aos aglomerados humanos não existiam. Hoje sim. Nós dispomos, até, de mais dados sobre os aglomerados humanos do que sobre a maioria dos fenômenos físicos que temos o hábito de estudar [...]. Se você analisa o *Facebook* hoje, você tem quase tantos captadores quanto moléculas, ou seja, usuários. O problema passa a ser a interpretação dos dados. E é aí que pesa a vantagem competitiva do físico, que, ao contrário do político, está habituado a trabalhar com uma quantidade infinita de dados (Empoli, 2020, p. 147).

Uma empresa que capta uma grande quantidade de dados pode negociar esses mesmos dados para aquele interessado que esteja disposto a pagar o preço mais alto num leilão em que o produto é o material que acumulamos na *Big Data* sobre nós mesmos e que pode ser usado inclusive para manipular nossas opiniões e decisões políticas no mundo. E ainda mais, as empresas que trabalham com grandes quantidades de dados como *Google, Facebook, YouTube, Amazon* etc não estão limitadas por leis locais onde atuam, sua ação é global de forma que podem minerar dados onde o cidadão tem seus dados protegidos por leis do seu país e manipular esses mesmos dados a partir de um local onde essas leis são inexistentes, isto é, conhecem e sabem usar os sistemas políticos: “As plataformas digitais são infraestruturas globais com autonomia política suficientes para desafiar a soberania dos Estados-nação de formas muito interessantes, mas também são extremamente úteis para projetar essa soberania e estendê-la para além das fronteiras do Estado que a exerce” (Peirano, 2019, p. 190).

Entre os muitos dispositivos de segurança e controle que operam com tecnologia, Bruno (2013) descreve alguns como as câmeras de vigilância em lugares públicos, semipúblicos e privados. Em continuidade das tecnologias de imagem a autora destaca as *webcams* pessoais ou institucionais, os sistemas de vídeo vigilância “inteligentes” e programados para o monitoramento da atividade humana, usualmente voltados para a detecção de condutas e situações suspeitas ou de risco; Os sistemas de controle de trânsito (câmeras, pardais, radares); sistemas

de geolocalização; fronteiras e portões eletrônicos (senhas e cartões de acesso, scanners para pessoas e objetos, sensores de detecção de presença e movimento); mecanismos de autenticação e controle de identidade (cartões de identidade; dispositivos de identificação biométrica como impressão digital, scanner de íris, topografia facial, *software* de reconhecimento facial, scanner de mão; mecanismos de autenticação da identidade no ciberespaço); redes de monitoramento e cruzamento de dados informacionais (compras, comunicações, trajetos, serviços); sistemas digitais de monitoramento, coleta, arquivo, análise e mineração de dados pessoais no ciberespaço (rastreadores de dados pessoais na *Internet*, interceptadores de dados de comunicação e navegação, *softwares* de captura e mineração de dados; bancos de dados eletrônicos.

Dentre esses mecanismos de vigilância, já tradicionais, citados pela autora destaca-se um bastante importante para o escopo desta pesquisa: o *profiling*. Trata-se de um conceito trazido da engenharia do *software* que remete para a constituição do perfil do programa a ser desenvolvido. No caso, dos aparatos de vigilância e captura da vida privada se trata da criação de *perfis* computacionais que, a partir de bancos de dados alimentados pelos próprios usuários e de seus rastros deixados na *internet*, projetam padrões estatísticos de categorias diversas, como a potencialidade de cometimento de um crime, a tendência para consumir certo produto e formas comportamentais e de sociabilidade etc:

Agregados em bancos de dados e submetidos a técnicas de mineração e *profiling*, tais dados geram mapas e perfis de consumo, interesse, comportamento, sociabilidade, preferências políticas que podem ser usados para os mais diversos fins, do *marketing* à administração pública ou privada, da indústria do entretenimento à indústria da segurança, entre outros (Bruno, 2013, p. 129).

O fato é que os algoritmos são responsáveis por essa hierarquização e seleção de dados nas redes, realizados através de

cálculos que o próprio usuário alimenta sem que perceba, através das diferentes plataformas — dos motores de busca, aos botões dos sites de rede social. Os cálculos realizados pelos algoritmos de cada plataforma acabam por modelar as formas de visibilidade das informações. Cardón (2015) na busca por compreender os seus efeitos na sociedade, Cardón propõe uma “radiografia crítica” dos algoritmos. A hipótese do autor é a de que o processo de personalização gerado por esse modo de seleção de conteúdos cria bolhas de predileção, modelando o modo como as pessoas se relacionam, no contexto de uma “sociedade dos comportamentos”.

O pesquisador destaca quatro funções desempenhadas pelos cálculos automatizados, que podem ser entendidos como formas de regulação da circulação dos conteúdos na *web*: popularidade, autoridade, reputação e predileção: “*Le parcours que nous allons entreprendre à travers ces quatre manières de classer l’information numérique permettra de dégager les différentes valeurs qui nourrissent les choix que font les algorithmes : la popularité, l’autorité, la réputation et la prédiction*” (Cardón, 2015, p. 67).

A estocagem de grandes quantidades de dados, a sua rápida manipulação e circulação virtualiza o espaço e o tempo da política de tal maneira que inclusive valores éticos-políticos podem ser distribuídos e consumidos numa ubiquidade cada vez mais intensa. Em termos políticos temos um fenômeno que é a supressão da noção conceitual de Estado-Nação. Há quem chame esse fenômeno que agrega e congrega tecnologia digital, instâncias econômicas, esferas políticas, culturas específicas, formas de organização social de *aceleração distributiva dos processos*. Tal fenômeno se caracteriza pela “Singular relação intensificadora das nanotecnologias com o fluxo temporal” (Sodré, 2013, p. 14), que no seu *modus operandi* traz em seu bojo a ideologia do individualismo econômico, da supremacia mercadológica e do moralismo autoritário.



Essa nova governamentalidade das condutas e que determina modos de ser e de se constituir sujeito pode ser caracterizada como uma era da governamentalidade do ‘infocontrole’ e da ‘datavigilância’ em que o processo de patrulhamento contínuo não é mais uma prerrogativa centralizada no Estado, mas também das organizações políticas autônomas e das cooperações capitalistas que podem ter interesses de qualquer ordem, alheios ao interesse do indivíduo. Ora, isso nos coloca em frente a política algorítmica do consumo em que há uma fusão entre política, mercado de tipo neoliberal e tecnologia digital. A política passa a ser um segmento empresarial, os partidos políticos — e as suas ideologias — assumem o papel de empresas que visam atender as demandas dos ‘consumidores políticos’ que paradoxalmente são controlados algorítmicamente nos seus desejos e valores políticos que

No plano geopolítico já se modificou os contornos do ciberespaço pelo desenvolvimento de uma cadeia global de pessoas capazes de conduzir operações de desinformação de um canto a outro do planeta. Além do mais, gera relações e trocas de experiências que permitem aos nacional-populistas replicar, por diversos países, os modelos de campanha mais eficazes (Empoli, 2020, p. 39).

A constatação das consequências, por Empoli, para os processos políticos nos conduz a uma reflexão sobre as formas de comunicação de tal maneira que temos uma comunicação generalizada em que o indivíduo-usuário produz demandas, consome e cria conteúdos comunicacionais. Em qualquer caso, é uma invasão da privacidade, de manuseio de dados em que há uma apropriação dos domínios da vida social, política, privada em que a meta é conseguir adesão, e de se dirigir sobretudo aos indivíduos/consumidores/cidadãos. Em 1991<sup>3</sup>, Bernard Miège em tom quase que profético tratava da noção conceitual de *Comunicação Generalizada* que era definida por ele assim: “No futuro, os Estados, as grandes e pequenas empresas, e aos poucos, todas as

---

<sup>3</sup> O texto foi traduzido e publicado no Brasil somente em 2004 pela revista *Novos Olhares*.

instituições sociais deverão apoderar-se das técnicas de gestão do social e das tecnologias da informação e da comunicação, e partem para estratégias de comunicação cada vez mais aperfeiçoadas” (Miège, 2004, p. 6).

A comunicação generalizada levada a cabo nos últimos anos fundiu num mesmo processo a comunicação e a tecnologia e o resultado disso é o que comumente se chama de *realidade virtual*, um produto da chamada sociedade da informação — bordão que faz parte da política e do mundo empresarial. O fato é que essa fusão entre tecnologia, comunicação e imagem é um poderoso dispositivo de transformação social e cultural que, para Sodré, não é sinônimo de um novo processo civilizatório: “Nada há aqui do que antes se chamaria de “revolucionário”. Há tão só hibridização dos meios, acompanhada da reciclagem acelerada dos conteúdos (*sampling*, no jargão da tecnocultura) com novos efeitos sociais” (Sodré, 2013, p. 20).

A atuação dos algoritmos nesse processo de transformação da sociedade não se limita a oferecer um conjunto de regras e padrões a partir do *Big Data*, mas geram produtos comerciais, políticos, culturais oferecendo sugestões, respostas e indicações. E ainda mais, há um processo dinâmico em que o indivíduo-usuário vai deixando uma linha do tempo que mescla busca, consumo e que a aprendizagem da máquina algorítmica processa em ato fazendo sugestões, condicionando a liberdade do usuário como bem explica O’Neil:

E, cada vez mais, as máquinas de processamento de dados filtram nossos dados por conta própria, procurando nossos hábitos, esperanças, medos e desejos. Com o aprendizado de máquina, um campo de rápido crescimento da inteligência artificial, o computador mergulha em dados e segue algumas instruções básicas simples. O algoritmo encontra padrões por conta própria e, com o tempo, os conecta aos resultados. Em certo sentido, pode-se dizer que ele aprende (O’Neil, 2016, p. 63).

Outro aspecto que está em jogo são as estratégias cada vez mais sofisticadas de vigilância e controle realizadas por através captura de dados e manipulação por algoritmos cada vez mais sofisticados. O modelo lógico-matemático dos algoritmos, aparentemente neutros e objetivos, mas que são eivados da ideologia do seu proprietário e, portanto, são configurados segundo os valores políticos e econômicos dos que os projetaram. Assim há uma captura total da vida cotidiana em que o Mercado, o Estado e outras corporações com interesse diversos colonizam a privacidade das pessoas ao seu interesse, como é o caso das mídias sociais: “O que acontece nos sites de redes sociais é uma brutal colonização do cotidiano dos usuários acompanhada de vigilância e controle” (Figueredo, 2019, p. 164). Ampliando o mesmo debate o fundador da *Wikileaks*, Julian Assange, trabalha com uma noção de vigilância global que por sua perspectiva funciona assim,

Toda página lida na internet, todo e-mail enviado e todo pensamento buscado no *Google*, armazenando esse conhecimento, bilhões de intercepções por dia, um poder inimaginável, para sempre, em enormes depósitos ultrassecretos. E passaria a minerar incontáveis vezes esse tesouro, o produto intelectual privado coletivo da humanidade, com algoritmos de busca de padrões cada vez mais sofisticados, enriquecendo o tesouro e maximizando o desequilíbrio de poder entre os interceptores e um mundo inteiro de interceptados (Assange, 2013, p. 30).

Nessa temática da vigilância global é preciso uma reflexão sobre os *smartphones* que a maioria das pessoas leva consigo e são capazes de ouvir, ver e localizar o usuário no espaço e no tempo. Ainda mais, através dos aplicativos instalados é possível traçar rapidamente desde as preferências alimentares e musicais às preferências estéticas, morais e políticas do usuário. Peirano (2019) sustenta que o dado mais valioso dos *smartphones* nem são os elementos contidos nos seus aplicativos ou a linha do tempo das redes sociais e as mensagens trocadas pelos usuários através de aplicativos. Segundo a autora o dado mais valioso de um

*smartphone* é a sua capacidade de localizar o usuário geograficamente no espaço e usar todas as informações produzidas pelo próprio usuário para transformar em sugestões e criação de necessidades: “Os dados disponíveis para as informações mais valiosas sobre uma pessoa não são seus e-mails pessoais, mas sua posição geográfica. Um *smartphone* relata todas as preferências do usuário para os aplicativos que carrega, uma mina de ouro sem fundo para a indústria de atenção” (Peirano, 2019, p. 85-86).

Com isso, se apresenta outro aspecto importante para quem se debruça sobre o estudo do governo dos algoritmos e a sua capacidade de vigiar a constituição das subjetividades e que pode gerar um promissor projeto de pesquisa. O protagonismo dos *smartphones* na sociedade contemporânea e o seu potencial de invasão do mundo da vida privada e cotidiana pelo Mercado, pelo Estado, por Organizações políticas tem outra consequência: a precarização do mundo do trabalho e do emprego a partir de plataformas digitais da chamada “economia do compartilhamento”.

Muitos dos aplicativos usados em *smartphones* desde os de geolocalização, passando pelos de busca por alimentação rápida chegando às redes sociais e os aplicativos de serviços de transporte como o *Uber* podem ser enquadrados na categoria de *killer apps* (tipos de apps que se tornam necessários física e psicologicamente) dada a sua capacidade de se inserir no cotidiano e na vida privada das pessoas e alterar profundamente as relações de trabalho e os modos como as pessoas consomem produtos e têm acesso às informações e os modos de socialização e organização política: “*killer apps*, que em uma tradução livre para o português significa “aplicações assassinas”. *Killer apps* seriam bens ou serviços capazes de desarranjar, a partir da destruição criativa que impõem, relações entre produtores, fornecedores e consumidores, oferta de produtos e regulações governamentais” (Figueiredo, 2019, p. 161). O fato é que esse tipo de aplicação adentra e coloniza a vida cotidiana

e transformam desde os afetos dos usuários, as relações de consumo e as próprias legislações trabalhistas e de propriedade.

## 5 Considerações finais

Gostaríamos de ser mais otimistas ao fazer as considerações finais desta comunicação. Como Pierre Levy, em *Cyberculture* (1997), queríamos indicar que a governamentalidade de tipo algorítmica fosse a expressão de novas formas de sociabilidade e de comunicação que resultasse em uma ampliação das democracias e do igual acesso à tecnologia e ao conhecimento. Historicamente o cinema e a música (*rock and roll*) promoveram uma ampliação de acesso à cultura e uma crítica contumaz as formas de organização da sociedade e igualmente sofreram críticas dos conservadores no seu nascimento e não deixaram de ser cooptados pela indústria cultural. Esse fato sugere que não podemos ser contra as tecnologias digitais, mas nos colocarmos em uma posição de compreensão crítica dos eventos que envolvem a tecnologia, a ciência e a sociedade.

Os algoritmos e a sua funcionalidade inauguram, paradoxalmente, um tipo novo de “universal individualizado”? Essa questão precisa ser colocada, pela razão de que o indivíduo-usuário é condicionado, numa circularidade, a sempre ‘consumir’ em termos morais, estéticos e políticos aquilo que é sua vontade sem ser confrontado com a diferença e o antagonismo daquilo que diverge do seu modo de ser. É o que castor chama de governo massificado e que precisa sempre e de novo ser individualizado. A hipótese da bolha (o novo universal individualizante) desloca a mensagem do emissor, demove o texto do seu autor, desvia a ideologia do seu ideólogo, retira o valor moral da comunidade criadora específica e transforma tudo em uso potencial para fins políticos, comerciais, estéticos e afetivos. Os afetos, os projetos em geral, as intenções morais e políticas do sujeito-usuário se transformam

em dados na *Big Data* que a qualquer instante podem ser manipulados e ressignificados de acordo com a demanda do próprio indivíduo que os criou e em correspondência com a lógica do proprietário que criou o algoritmo.

Uma questão ainda precisa ser respondida com rigor metodológico e pesquisa de campo e que dirigimos aos que estão aqui nesse momento: como os indivíduos aceitam de forma tão docilizada esse controle e essa vigilância completa da vida? A hipótese da circularidade sem alteridade geradora da bolha é uma categoria promissora para se ir a campo e minerar dados dessa nova forma de governamentalidade. Concordamos com Castor, pois mesmo as noções de espaço e tempo, tão importantes para organização da vida prática e da constituição da subjetividade ficam relativizadas, ou como diz Castor, aceleradas com essa governamentalidade algorítmica. Sem espaços fechados e tempos disciplinados ao estilo de Foucault, mas com controle quase que total do espaço e do tempo, o consenso é formado e a aceitação da governamentalidade de tipo algorítmica se forma quase que ao natural. É preciso resistir!

O tipo de resistência a essa governamentalidade passa por uma compreensão de como as noções de espaço e de tempo estão sendo ressignificadas e conduzidas para a formação de sujeitos dóceis. Por isso, Harvey (2008) pode escrever e nos apontar um caminho: “A história da mudança social é em parte apreendida pela história das concepções de espaço e de tempo, bem como dos usos ideológicos que podem ser dados a essas concepções”. Questiono então, Castor e os que aqui estão presentes: o espaço e o tempo são categorias relevantes para resistir a essa governamentalidade de tipo novo?

Três verbos se tornam essenciais para o êxito dessa governamentalidade dos algoritmos: conhecer, controlar e modificar. A ação desses verbos é executada por algoritmos sobre comportamentos

humanos em vista do controle, da captura mercadológica da vida e da monetização do comportamento em que sujeito é proscrito do seu próprio comportamento. O comportamento, reduzido a dado, é transformado em mercadoria que pode ser negociado por aqueles que tem a possibilidade técnica para influenciar comportamentos e por aqueles cujo interesse é comprar tal possibilidade. Por essa perspectiva, o desafio ético-político por excelência é a retomada do controle sobre o próprio destino e compreender os mecanismos e eventos imperceptíveis de poder que submetem a subjetividade.

Contra essa governamentalidade total, a Criptografia seria uma saída como sugeriu Assange (2013)? Quase que num ato de fé ele escreveu: “Uma criptografia robusta é capaz de resistir a uma aplicação ilimitada de violência. Nenhuma força repressora poderá resolver uma equação matemática” (Assange, 2013, p. 33). Enfim, respostas a esse tipo de questão e a análise das respostas e as narrativas já fornecidas nos levarão a construir outras perspectivas cuja trajetória depende e muito de estudiosos das tecnologias, de filósofos que fazem do mundo da vida a sua filosofia e de técnicos que compreendem que a ignorância e a falta de participação da sociedade acerca dos processos tecnológicos jamais criarão um novo processo civilizatório automatizado.

## Referências

ASSANGE, Julian. *Cyberpunks: liberdade e o futuro da internet*. Trad. Cristina Yamagani. São Paulo: Boitempo, 2013.

BRASIL. *Decreto 10.046 de 09 de outubro de 2019*. Dispõe sobre a governança no compartilhamento de dados no âmbito da administração pública federal. Diário Oficial da União: Brasília, DF. Ed. nº 197, seção 1, out. 2019.

BRUNO, Fernanda. *Máquinas de ver, modos de ser: vigilância, tecnologia, subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2013.

CARDON, Dominique. *A quoi rêvent les algorithmes: nos vies à l'heure des big data*. Paris: Le Seuil, 2015.

COMITÊ INVISÍVEL. *Aos Nossos Amigos: crise e insurreição*. Trad. Edições Antipáticas. São Paulo: N-1, 2016.

CORMEN, Thomas H. *Desmistificando algoritmos*. Trad. Arlete Simille Marques. Rio de Janeiro: Elsevier, 2014.

DELEUZE, Gilles. *Conversações: 1972-1990*. Trad. Peter Pal Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

EMPOLI, Giuliano da. *Os engenheiros do Caos*. Trad. Arnaldo Bloch. São Paulo: Vestígio, 2020.

FIGUEIREDO, Carlos. Algoritmos, subsunção do trabalho, vigilância e controle: novas estratégias de precarização do trabalho e colonização do mundo da vida. In: *Revista Eptic*, v. 21, n. 1, 2019.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramalhe. 42. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território e População: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

LEVY, Pierre. *Cyberculture*. Paris: Odile Jacob, 1997.

MACCORMICK, Jonh. *What Can Be Computed? A practical guide to the theory of computation*. London: Princeton University Press, 2018.

MIÈGE, Bernard. O espaço público: perpetuado, ampliado e fragmentado. Trad. Andréia Monteiro. In: *Novos Olhares*, n. 14, v. 2, 2004.

O'NEIL, Cathy. *Armas de destrucción matemática: cómo el Big Data aumenta la desigualdad y amenaza la democracia*. Trad. Violeta Arranz de la Torre. Madrid: Editorial Capitán Swing, 2017.

PEIRANO, Marta. *El Enemigo Conoce el Sistema: manipulación de ideas, personas e influencias después de la economía de la atención*. Barcelona: Debate, 2019.



## Governmentalidade algorítmica e controles da subjetividade

ROUVROY, Antoinette; BERNS, Thomas. Gouvernamentalité Algorithmique et Perspectives D'émancipation: Le disparate comme condition d'individuation par la relation ? In: *Réseaux*, v. 1, n. 177, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.3917/res.177.0163>. Acesso em: 07 jul. 2020.

SODRÉ, Muniz. *Antropológica do Espelho: Uma Teoria da Comunicação Linear e em Rede*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

TELES, Edson. Governmentalidade Algorítmica e as Subjetivações Rarefeitas. In: *Kriterion*, n. 59, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-512x2018n14005et>. Acesso em: 06 jul. 2020.





# O totalitarismo como a experiência radical da desertificação do mundo em Hannah Arendt

*Shênia Souza Giarola*<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.75.15>

## 1 Introdução

Quando destituída de um mundo comum, a sociedade desvela-se como um deserto (cf. Winckler; Renk, 2012). Este deserto é o declínio do mundo político e a supressão da liberdade arendtiana. O processo de desertificação do mundo, segundo Arendt, tem seu início com o declínio da cidade estado grega e ganha sua maior expressão com o advento da modernidade e posterior ascensão do totalitarismo. Neste trabalho, temos como objetivo demonstrar que o totalitarismo é a experiência mais radical da desertificação do mundo.

A abdicação da liberdade e a emergência da questão social são elementos essenciais para compreendermos a desertificação do mundo. Entretanto, consideramos o surgimento das massas até a sua significância política uma experiência fundamental para compreender como ocorreu a radical desertificação do mundo — que foi a experiência totalitária. Veremos então, neste trabalho, uma série de transformações que levaram ao que aqui estamos chamando da radical desertificação do mundo.

---

<sup>1</sup> Doutoranda na Universidade Federal de Minas Gerais. Professora de filosofia do Instituto Auxiliadora – SJDR. E-mail: [sheniagirola@hotmail.com](mailto:sheniagirola@hotmail.com)

## 2 Sociedade de massas

Neste tópico, pensando em analisar o processo de desertificação do mundo, teremos como objetivo demonstrar como a sociedade de massas contém em nuances, nos seus traços mais gerais e mais decisivos, o suporte para o totalitarismo, ou seja, o suporte para a radical desertificação do mundo. A abordagem arendtiana em torno da sociedade de massas é importante para que possamos compreender a ameaça à liberdade e à própria pluralidade humana que foi instaurada no século XX. Neste tópico vamos tratar do que Arendt vê de tão destrutivo nas massas, a saber: seu caráter aglutinador, homogêneo e amorfo. Vamos demonstrar como elas são irracionais e como elas ameaçam a próprias espécies, pois enquanto força destrutiva veremos que Arendt descreve as massas como um perigo à própria humanidade. Sobre isso, diz Peter Baehr (2007, p. 12, tradução nossa) que eles — os homens massificados — “são incapazes de raciocinar — ou melhor, seu raciocínio é de um tipo altamente incomum, semelhante ao de um lógico iludido”.

Na obra EPF, Arendt (1972, p. 250) afirma, valendo-se do pensamento de Edward Shils (1960), que a sociedade de massas “sobrevém nitidamente quando a massa da população se incorpora à sociedade” e que essa, juntamente à cultura de massas, são fenômenos inter-relacionados. Segundo seu raciocínio, a sociedade de massas constitui uma nova ordem na qual as massas foram liberadas do fatídico trabalho físico. Tal fato é, segundo o pensamento arendtiano, histórica e conceitualmente precedido pela sociedade. Por Sociedade estamos entendendo a parte da população que dispunha não só de riquezas, mas de tempo para usufruir do lazer. Dessa forma, sociedade, sociedade de massas e cultura de massas não são fenômenos análogos, mas

## O totalitarismo como a experiência radical da desertificação do mundo em Hannah Arendt

correspondentes, no sentido de que o denominador comum da sociedade e da cultura de massas é a própria sociedade<sup>2</sup>.

Na verdade, o que Arendt (1972, pg. 250-251) quer reforçar é que os traços marcantes da sociedade de massas surgiram pela primeira vez na própria “boa sociedade”, tais como: “sua solidão [...] a despeito da sua adaptabilidade; sua excitabilidade e falta de padrões, sua capacidade de consumo aliada à inaptidão para julgar ou mesmo para distinguir, e, sobretudo, seu egocentrismo e a fatídica alienação do mundo”. Assim, por não constituírem um número quantitativamente alto, os homens de massa passaram a compor a elite desta “boa sociedade”.

Ora, isto ocorreu porque o indivíduo, na modernidade, descobriu a intimidade — a esfera do privado — como a atmosfera que precisava para o seu pleno desenvolvimento. Dessa forma, segundo o pensamento arendtiano, não é a sociedade de massas que preconiza o individualismo e o egocentrismo do homem, mas, ao contrário, essas características surgiram quando os homens travaram um conflito com a sociedade. A origem dessa sociedade moderna não está na burguesia, mas na corte do absolutismo francês, ou seja, na aristocracia, pois “a [boa] sociedade, na forma em que a conhecemos nos séculos XVIII e XIX, originou-se provavelmente das cortes europeias do período absolutista, e sobretudo da corte de Luís XIV, que soube reduzir tão bem a nobreza da França à insignificância política” (p. 251).

Logo, para entendermos a sociedade massificada precisamos ter em mente que o indivíduo, antes mesmo de ser massificado, já era individualista e solitário, ou seja, buscava a sua afirmação e seu aperfeiçoamento dentro de si mesmo enquanto negava ser parte de uma sociedade. Assim, Arendt (1972) acreditava que o conflito entre sociedade e indivíduo existia tanto nos primeiros estágios da sociedade como

---

<sup>2</sup> Sobre isso diz nossa autora que a “sociedade de massas e cultura de massas parecem ser, assim, fenômenos inter-relacionados, porém seu denominador comum não é a massa, mas a sociedade na qual também as massas foram incorporadas” (Arendt, 1972, p. 250).

também na sociedade de massas. Entretanto, existia uma importante distinção entre elas, a saber:

Enquanto a sociedade propriamente dita se restringia a determinadas classes da população, as probabilidades de que o indivíduo subsistisse às suas pressões eram bem grandes; elas se baseavam na presença simultânea, dentro da população, de outros estratos além da sociedade para os quais o indivíduo poderia escapar, e um dos motivos pelos quais tais indivíduos tão amiúde aderiam a partidos revolucionários era que descobriam, nos que não eram admitidos à sociedade, certos traços de humanidade que se haviam extinguido na sociedade. [...] Boa parte do desespero dos indivíduos submetidos às condições da sociedade de massas se deve ao fato de hoje estarem estas vias de escape fechadas, já que a sociedade incorporou todos os estratos da população (p. 252).

O ponto crucial das análises arendtianas é que os traços humanos, que eram mantidos na sociedade, foram extintos na sociedade de massas quando houve a incorporação de todas as camadas da população. Apesar do conflito entre indivíduo e sociedade se caracterizar um problema importante para nosso trabalho, Arendt afirma que o antagonismo entre sociedade e cultura é fundamental para compreendermos que a cultura tornou-se uma moeda social, e que esta, enquanto status social levou a sociedade a substituir o uso pelo consumo e condenou a ruína todo o mundo. Vejamos melhor esta questão.

Diferente do significado original<sup>3</sup> de cultura a sociedade moderna passou a entendê-la como uma mercadoria social que, nas palavras da filósofa alemã, era distribuída como moeda social com o único propósito de adquirir status social. Diz Arendt (1960, p. 281, tradução nossa):

Os objetos culturais transformaram-se em valores quando o filisteu se apoderou deles como uma moeda pela qual comprou uma posição mais elevada na sociedade — superior, isto é, que em sua própria opinião merecia por natureza ou por nascimento. Os valores culturais, portanto, foram os valores que sempre foram, os valores de troca; Ao passar de mão em mão, estavam desgastados como uma moeda antiga. Eles

---

<sup>3</sup> No sentido de cultivar, habitar, tomar conta, criar e preservar (cf. EPF, p. 265).

## O totalitarismo como a experiência radical da desertificação do mundo em Hannah Arendt

perderam a faculdade que é originalmente peculiar a todas as coisas culturais, a faculdade de prender nossa atenção e nos mover. Esse processo de transformação foi chamado de desvalorização de valores e seu fim veio com a “venda de valores” durante os anos vinte e trinta, quando os valores culturais e morais foram “vendidos” juntos.

Isto ocorre porque, segundo Arendt (1972), a cultura começou a desempenhar o papel de progressão social. A verdade descrita por trás destes fatos é que a sociedade desejava a cultura e a desvalorizou ao considerá-la mercadorias sociais. Entretanto, distintamente da sociedade de massas, ela as usou, mas não as “consumiu”. A objetividade mundana continuava a existir nos objetos desgastados pelo homem moderno. Com a sociedade de massas a cultura tornou-se entretenimento, ou seja, a sociedade não queria a “cultura”, mas apenas diversão para consumir como qualquer outro bem de consumo<sup>4</sup>. O entretenimento/a cultura passou a ser, tal como o pão ou a água, um processo da própria vida.

Esse é um fenômeno próprio da modernidade que desarticulou, pouco a pouco, as classes, posto que nestas circunstâncias os homens só nutriam o interesse mesquinho do consumo, ou seja, os valores do mundo passaram a ser ditados pelo trabalho e o político viu-se submetido ao econômico, fazendo dos indivíduos sujeitos apáticos e hostis para com a política e inviabilizando, dessa forma, a formação de classes distintas. Sem um interesse comum e sem objetivos específicos os homens não podem mais — e não conseguem — articular e definir as classes. O único interesse que subsiste é a busca desenfreada por “possuir e consumir” os bens produzidos. Segundo Adriano Correia (2001, p. 227), houve, na sociedade moderna, “o estabelecimento da instrumentalidade e do consumo como os modos básicos de se relacionar com as coisas no mundo”. Dessa forma, os homens trabalham para viver e vivem para consumir<sup>4</sup>, num ciclo vicioso que os tornam massa homogênea. Neste

---

<sup>4</sup> Cf. EPF, p. 257.

processo, não há individualidade que resista; tornam-se apenas seres da mesma espécie, na melhor das hipóteses, como nos alerta Arendt (2010), a mais evoluída.

Logo, a “sociedade de massas” refere-se exatamente a essa sociedade de consumo ou, nas palavras de Guy Debord (1997), a sociedade do espetáculo. Este espetáculo, descrito por Arendt como a massificação do mundo, é a concepção de que o consumo é o melhor e único entretenimento do *animal laborans*. É o instrumento ilusório de unificação da sociedade. Ilusório, pois dá a falsa sensação de “união”, mas, na realidade, só agrupa indivíduos desconectados do mundo. Ora, “o espetáculo reúne o separado, mas o reúne como separado” (Debor, 1997, p. 23).

A indústria do entretenimento, proporcionada pela vitória do *animal laborans*, oferece distração e prazer efêmero aos homens. “A sociedade de massas devora seus produtos — filmes, livros de Bowdlerized, etc. — da mesma forma como bebem *Coca-Cola* ou devoram pizza. Os padrões pelos quais julgam as mercadorias são a novidade, o frescor e se eles são [da hora] (como diríamos hoje)” (Baehr, 2007, p. 16, tradução nossa). A sociedade de massa é, então, a sociedade de consumidores que são, como já dito outrora, incapazes de cuidar do mundo; essa incapacidade de cuidar é gerada pela falta de pertencimento, pois, quanto mais sua vida (bios) se torna seu produto, tanto mais ele se separa do viver em comum dos homens (*zoé*) (Debord, 1997; Agamben, 2002).

Schio (2008, p. 16) nos auxilia na caracterização da sociedade de massa quando afirma:

[...] essa sociedade “não sabe cuidar” das coisas do mundo. Na sociedade de massa não há a preocupação com o mundo, com os seres humanos singulares e irrepetíveis, com a cultura, pois a atitude de utilidade e de consumo leva os objetos, e até as pessoas, a serem consumidos de forma desenfreada.



## O totalitarismo como a experiência radical da desertificação do mundo em Hannah Arendt

Assim, essa perda do mundo é um processo de proletarização do espaço, ou seja, é a vitória do trabalho sobre a política. É a valorização do mundo a partir da “utilidade” dos objetos e dos artefatos humanos. Logo, a sociedade de consumidores é análoga a sociedade de trabalhadores, isto porque ambos, trabalhadores e consumidores, são parte de um só processo. Podemos afirmar, então, que a sociedade de massas é fruto da emancipação da atividade do trabalho, visto que, a partir deste momento, os homens preocuparam-se apenas em assegurar os objetos e bens necessários à vida e sua abundância, abdicando-se da atividade política. Os homens tornam-se trabalhadores em tempo integral, isto porque no âmbito público trabalham para “sobreviver” e no privado trabalham para transformar-se em consumidores, ou melhor, em homens-massa. Mercadoria de massa para homens de massa, esta é a realidade destes e a sua própria escravidão, tornando-se suas próprias mercadorias. Vale dizer que eles estão conectados pela pura necessidade da vida, mas nunca por uma empatia ou objetivo comum.

O consumo é o *modus operandi* da sociedade de massa. A competição diária de possuir e consumir o maior número de bens possíveis destrói o sentido de comunidade, ou melhor, de classes. Há apenas a necessidade de acúmulo de capital e mercadoria, há a necessidade do consumo.

A crítica de Arendt é que, na Era Moderna, houve uma despolitização das pessoas com o advento do trabalho e vitória do *animal laborans*. Esses, imersos no processo biológico da vida, sucumbem à introspecção e são lançados a sociedade de massas. A identidade política e o senso de pertencimento a uma comunidade desaparecem, o indivíduo encontra-se solitário no âmbito privado; local em que se via protegido e resguardado da imprevisibilidade da ação. Ora, podemos afirmar também que a sociedade de massas é fruto da dissolução do espaço público e transformação do âmbito privado em esfera social. Com isso, perde-se o agente/ o ator político que se submete à lei e à burocracia. Vale

dizer que, as pessoas, imersas na sociedade de massa, não só possuem a prevalência de uma única atividade, como também a compatibilidade do mesmo comportamento e da mesma opinião; são, então, meros representantes de seu gênero/espécie.

O ponto marcante da sociedade de massas é que seus membros apresentam-se sob a mesma forma e são controlados com o mesmo poder. Portanto, o espaço de aparição que outrora era marcado pela revelação do indivíduo singular e da sua liberdade é, agora, marcado pela destruição dessa pluralidade humana, visto que os homens assumem uma mesma postura sem refletir ou questionar e tornam-se conformistas e apáticos.

Além disso, a sociedade de massas traz consigo algumas consequências, a saber: a conformidade e o isolamento dos indivíduos. Adriano Correia (2001, p. 239), em seu texto *O desafio Moderno*, descreve bem essa questão quando diz que “o desaparecimento da esfera pública tem como consequência o predomínio de um modelo de sociedade que impõe conformidade e isolamento, o cumprimento de comportamentos predizíveis e o estabelecimento de uma forma burocrática de governo: a sociedade de massas”. As pessoas, nessa conjectura política, não partilham de interesses comuns e sequer exprimem suas liberdades, ao contrário, vivem e partilham as suas necessidades biológicas.

Como nos diz Adriano Correia (2001, p. 241):

A verdade incômoda de tudo isto, voltando a Hannah Arendt, é o triunfo da necessidade na época moderna, que se deu com a emancipação do trabalho, com a ocupação da esfera pública pelo *animal laborans*. [...] O resultado, segundo ela, é expressão da constituição da sociedade como fluxo, como parte do movimento natural, como processo.

Assim como Correia, Peter Baehr (2007) nos auxilia na caracterização das massas ao dizer que elas são desprovidas de qualquer filiação organizacional, mais que isso, não possuem experiência alguma

na política e sequer possuem convicções que os orientem. São, segundo suas palavras, uma praga para qualquer sociedade. “Nunca antes organizados pelo sistema partidário, ou sempre convencidos pela sua retórica, oferecem um território virgem e fértil para cooptação dos movimentos totalitários” (p. 12, tradução nossa).

Como tal, Arendt entende que as massas não agem com consentimento, mas com apatia e quietude. Por serem apáticos e quietos, respaldam regimes como o totalitarismo, pois, de fato, compram a ideia de que o parlamento é uma fraude e, como tal, devem ser tomados e destruídos; suas ideologias tornam-se devastadoras e eles sequer mostram arrependimento.

Antes de adentrar a definição de massas como sustentáculo do totalitarismo, Arendt a define como sendo um dispositivo da própria sociedade moderna. São, segundo a autora, segmentos da população que são incapazes de formar vínculos, pois perderam suas identidades com a extrema desorganização política da modernidade. Diz Arendt que as massas emergiram das extremas calamidades sociais que esmagaram grande parte das classes, principalmente após a Primeira Guerra Mundial. O que existia era uma estrutura, nas palavras da filósofa alemã, de “indivíduos furiosos” composta por: pequenos empresários falidos, trabalhadores desempregados e ex-membros das classes média e alta (*cf.* OT). Os indivíduos se viam traídos pelo estado, posto que este demonstrou não protegê-los. Sobre isso Halanne Pontenele Barros (2012, p. 32) diz que Arendt está tomando como modelo de massa a sociedade europeia pós-primeira guerra mundial, “na qual ela percebe uma ausência de classe social entre elas e mesmo uma espécie de indiferença para com o discurso partidário, essas massas não se sentiam enquadradas ou mesmo representadas por um discurso político na época”, por isso que a ideologia dos movimentos totalitários ganhou, segundo Barros, tanta admiração dessas massas, visto que esses movimentos apareciam como

representantes do povo e não de classes, e que não podia ser chamado de partido, mas apenas de um movimento “político”.

Este foi o terreno propício que fez do totalitarismo possível. Os regimes totalitários aproveitaram-se desta crise. Este é o ponto crucial do nosso trabalho, pois não foi o totalitarismo que criou as massas, mas, ao contrário, foram “as massas que forneceram a base social da ditadura nazista e, depois de 1940, do regime totalitário” (Baehr, 2007, p. 13, tradução nossa). Ou seja, já temos na modernidade traços da desertificação do mundo — desertificação essa que o totalitarismo escancarou. Desenraizados do mundo, privados da companhia do outro e de si mesmo, viam-se, então, em um estado de completa solidão. Diz Arendt que as massas constituem o “material social” do domínio totalitário.

Enfim, o que é importante frisar nesse tópico é que não podemos construir um mundo, segundo Adriano Correia (2001, p. 241), com base em coisas que são consumidas. Dessa forma, sujeitar-se a uma sociedade de consumo é assumir o perigo de se envolver em um processo interminável do ciclo vital e sequer reconhecer sua futilidade. Com isso, há “o desaparecimento da esfera pública, de um mundo comum durável construído pela fabricação epela arte, o advento do social, o colapso do senso comum e a diluição da obra no trabalho”. Essas rupturas são os elementos básicos da composição da sociedade de massas, são elas que, segundo Arendt, pronunciam o totalitarismo. As massas fornecem, segundo o pensamento arendtiano, os militantes e simpatizantes ao totalitarismo. Além disso, tal como refere-se Peter Baehr (2007), elas oferecem volume humano bruto, números que podem ser devorados pelo sistema. Dessa forma, as massas é que dão legitimidade interna ao totalitarismo e, por meio delas, temos a desertificação do mundo. Mas, afinal, quem é o homem de massa?

## **2 Homem de massa**

As transformações do mundo moderno desencadearam, segundo Arendt, o desinteresse dos cidadãos pelos assuntos humanos. Esses, imersos no puro imediatismo da vida, formaram o que Arendt denominou de massas. Neste contexto, as massas referem-se, inicialmente, a números absolutos de indivíduos que se sentem supérfluos. A superfluidade — característica das massas — é incutida nos homens apenas quando, segundo Arendt (1989, p. 365), ocorre o desemprego em massa ou a superpopulação. Dessa forma, “a consciência da desimportância e da dispensabilidade deixava de ser a expressão da frustração individual e tornava-se um fenômeno de massa”.

É importante ressaltar que as massas não são, de modo algum, as classes mais baixas da sociedade, isto porque as massas só existem onde as pessoas deixaram de viver como membros de uma classe. Ora, as classes representam interesses de grupo sociais estáveis, enquanto o homem de massa é isolado e não estabelece interesses comuns com os outros. Os homens-massa são apáticos e indiferentes. Eles não estabelecem nenhuma relação discursiva e, dessa forma, configuram-se como seres apolíticos. Com a constituição de uma sociedade de massa, diz Arendt, os homens partilham convicções gerais que não foram sequer discutidas, mas apenas incorporadas. Os homens são expelidos do mundo comum e não mais se reconhecem em organizações políticas ou classes sociais.

Os homens-massa não são apenas indiferentes em relação ao espaço público, mais que isso, eles não possuem um interesse específico pelo qual lutar. Isto ocorre porque a glorificação do trabalho fez do homem um exemplar isolado do mundo. Esses, tão próximo do consumo e das necessidades biológicas, não conseguem se comunicar ou estabelecer relações com seus iguais, o que torna a sociedade “socializada”, ou melhor, uma sociedade de massas.

Um fato importante que torna os homens massa são os padrões e convicções gerais que são compartilhados por toda a sociedade. Diferente das classes estratificadas, que lançava o indivíduo em organizações e partidos pelo qual se ligava a estrutura política, o colapso da sociedade de classe significou a destruição da política e a edificação da sociedade de massa. Diz Arendt (1989, p. 364) que “o colapso do sistema de classes significou automaticamente o colapso do sistema partidário, porque os partidos, cuja função era representar interesses, não mais podiam representá-los, uma vez que a sua fonte de origem eram as classes”.

Canovan (1992, p. 53, nossa tradução) afirma que:

Em circunstâncias normais, tais pessoas seriam politicamente apáticas e poderiam ser ignoradas com segurança por uma estrutura partidária que refletia o sistema de classe. Mas quando a guerra, a revolução, a inflação e o desemprego dissolveram as velhas relações sociais, o número amplamente aumentado de indivíduos isolados tornou-se disponível para a mobilização por movimentos totalitários.

Foi nesta atmosfera de dissolução das relações sociais, ou seja, de isolamento dos indivíduos que a sociedade de massa, segundo Arendt, torna-se terreno fértil para o totalitarismo. Arendt diz, em sua obra *Origens do totalitarismo*, que o movimento totalitário organiza massas, não classes. As classes garantem ao indivíduo um caráter de pertencimento ao mundo, enquanto as massas o lançam sob o mais perene isolamento. A massa cede o poder, as classes — enquanto partidos e organizações políticas — o experimentam. Dessa forma, percebemos que o princípio estruturante do totalitarismo é a desarticulação da sociedade de classes.

De fato, o termo massa refere-se a pessoas indiferentes que não interagem com partidos ou organizações políticas. São “pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto” (Arendt, 1989, p. 361). Diz Arendt que a principal característica do homem de massa é o seu isolamento e

sua falta de relações sociais normais. Conformistas, impotentes e isoladas, as massas estavam prontas para legitimar qualquer causa que pudesse lhes dar um sentimento de pertencimento. Por este motivo os líderes totalitários recrutaram os homens-massa.

Na Alemanha, por circunstâncias históricas, as massas já estavam preparadas para o nazismo; enquanto que, na URSS, afirma Arendt, Stalin criou artificialmente a sociedade atomizada, ou seja, ele atacou e liquidou as classes sociais que começaram a adquirir estabilidade após a Revolução” (Arendt, 1989; Canovan, 1992). As ferramentas do totalitarismo foram identificadas por Arendt como os bons familiares e os trabalhadores, pois estes, segundo seu raciocínio, faziam qualquer coisa para garantir a sua segurança e a de seus familiares. Ora, o totalitarismo foi sustentado por pessoas que perseguiram seus interesses puramente privados de “maneira grotescamente única” (Canovan, 1992, p. 53). Um ponto relevante para o nosso propósito é entender que as massas são o sustentáculo do totalitarismo e que, além disso, elas são, nada mais nada menos, que os próprios homens trabalhadores, dos quais tratamos outrora, imersos na superficialidade das suas vidas. Vejamos, agora, o motivo pelo qual é possível afirmar que o totalitarismo é a experiência radical de desertificação do mundo.

### **3 Ideologia e terror: a edificação do Totalitarismo e o fim do político**

Para compreender o totalitarismo — e como as massas o sustentaram —, as referências mais importantes neste tópico são, sem dúvida, o último capítulo de *Origens do Totalitarismo*, juntamente ao ensaio “*Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão*”. Descrito nessas obras, o totalitarismo — regime jamais experienciado — utiliza-se dos homens de massa para dar movimento às ditas leis da história ou da natureza; em consequência, concretizam a

atomização e massificação desse indivíduo. Vamos agora dirigir e fixar o olhar na questão: qual a estrutura particular do totalitarismo?, ao respondê-la seremos capazes de descrever a natureza do mesmo e, posteriormente, avaliar se essa é a experiência radical de desertificação de mundo.

Segundo Bignotto (2001, p. 112), o que Arendt chama de totalitarismo é “uma [novidade radical] na história, não podendo ser compreendido com as categorias que até então nos serviram para pensar o funcionamento dos diversos regimes, aí incluídos a tirania e os despotismos”. Ao constatar que o totalitarismo não funda-se em nenhuma outra forma de governo já experienciada, Arendt pode investigar os mecanismos de dominação utilizados pelo regime totalitário.

Diz ela que “o totalitarismo é a negação mais radical da liberdade” (2008, p. 347). Isto porque os líderes totalitários buscavam, por meio do terror total, eliminar os espaços públicos, o livre embate de ideias e, mais que isso, o pensamento crítico individual. Temos aí não só a destruição das relações entre os homens por meio do espaço público, como também a dominação do indivíduo em sua esfera privada e íntima. Nas palavras de Bignotto (2011, p. 113-114):

[...] o regime totalitário desmantela não apenas os espaços públicos nos quais podem se manifestar politicamente, mas também os espaços próprios à vida privada e que em alguns momentos da história servem de refúgio contra a repressão do Estado ou de outras autoridades. Isolado do mundo que o circunda, não podendo contar nem mesmo com as relações de solidariedade que normalmente fazem parte da vida familiar ou comunitária, o indivíduo é confrontado com a experiência devastadora do que Arendt chama de desolação. Trata-se, segundo ela, [da experiência de não se pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter].

Tendo como referencial essa experiência radical e desesperadora de perda do mundo, nossa autora respalda sua hipótese ao investigar a



## O totalitarismo como a experiência radical da desertificação do mundo em Hannah Arendt

estrutura particular do governo totalitário, a sua natureza, bem como seu “princípio” particular que o põe em movimento. Sobre isso diz José Luiz de Oliveira (2007, p. 21) que:

Por diversos momentos, em muitas de suas obras, Arendt afirma que o homem é começo. Entretanto, modelos de dominação, como o totalitarismo, exemplificados pela nossa autora nas experiências nazistas e stalinistas, objetivam aniquilar a capacidade humana de criar espaços públicos. Pois a principal obra dos regimes totalitários foi a destruição do espaço público, no qual foi produzido um tipo de corpo político antagônico a todo tipo de estrutura organizacional de cunho democrático.

O totalitarismo controla e extermina o espaço público pois, dessa forma, extingue a ação e o discurso do homem, ou seja, o sistema destrói o mundo comum e a consciência crítica do indivíduo o sufocando. Diante disso, temos a desertificação do mundo. Vale dizer que, quando o totalitarismo surge, seus adeptos são os indivíduos da própria sociedade de massa. Esses, imersos no isolamento, forneceram a engrenagem que sustentou um regime inteiramente novo. Isolados da esfera pública, o homem pode permanecer em contato com o mundo como obra humana. Entretanto, com a vitória do *animal laborans*, a capacidade de acrescentar algo novo ao mundo é destruída. Não há mais criatividade humana, mas apenas o valor do trabalho. Ditados por esse valor os homens podem ser comparados aos autômatos, capazes de manter-se vivos, mas incapazes de criar uma relação com o mundo. A única linguagem que estes homens massa reconhecem é a forma binária de trabalhar para viver e viver para consumir, operando de maneira automática. Tal como um autômato, funcionam como um conhecedor de determinada linguagem e serve para modelar uma máquina. Neste caso, nossos autômatos serviram para modelar o totalitarismo.

Inicialmente o totalitarismo utiliza-se do isolamento do homem de massa para fundar suas bases. Entretanto, a fim de garantir a propagação e aceitação absoluta da sua lógica, não se restringe a essa

experiência e introduz a solidão como forma de rompimento radical das relações humanas. Na solidão, o homem encontra-se desamparado de qualquer convívio humano e não consegue estabelecer nenhuma relação com a obra que outrora era de suas mãos. Ao introduzir a experiência da solidão, o totalitarismo completou a atomização e homogeneização do *animal laborans*, pois destruiu a pluralidade tanto da ação como do pensamento do mesmo. Incapazes de pensar e de estabelecer relações humanas perdem a referência do senso comum advindo do convívio entre os seus.

É dessa forma que o totalitarismo ultrapassa as formas de governo já conhecidas, pois não só destrói o mundo comum da ação e do discurso, como também separa o indivíduo dos seus iguais (concretizando o processo de atomização), eliminando, por fim, a capacidade dos mesmos de pensar criticamente. Produz, dessa forma, um raciocínio massificado e retira do homem o seu maior bem: a liberdade.

Para destruir a pluralidade da ação, do discurso e do próprio pensamento o totalitarismo utiliza-se da ideologia. Ela, enquanto instrumento de atomização, retira do *animal laborans* sua capacidade crítica, tornando-os incapazes de reagir contra o movimento. Como já dito, o *animal laborans* faz parte da sociedade de massas, pois ele é indiferente a ação e o discurso e não interage no espaço público. Indiferente, não participa de partido político, sindicato ou organização profissionais. É neutro, e essa neutralidade o faz massa de manobra para um regime inteiramente novo, posto que é facilmente manipulável pelas ideologias.

É nestas circunstâncias que o terror total e a ideologia se inserem como instrumentos capazes de fazer dos homens adeptos a lógica totalitária. Prontos para matar ou morrer, os autômatos deste novo regime garantem a lei do movimento. Os homens, nessas circunstâncias, perdem não só os espaços públicos, mas a sua vida privada. Diz Arendt

(1989) que o totalitarismo destrói o canal de comunicação entre os homens individuais e, nesse lugar, insere um cinturão de ferro que os cinge de tal modo que a sua pluralidade se dissolve naquilo que ela denominou de “Um-Só-Homem de dimensões gigantescas”. A função exclusiva do Terror Total é acelerar o movimento das forças da natureza ou da história. Diz Arendt (p. 518) que esse movimento não pode ser tolhido, mas retardado, e é retardado pela liberdade do homem. Por isso faz-se necessário o terror, pois é ele — o servo obediente do movimento natural — que eliminará “do processo não apenas a liberdade em todo sentido específico, mas a própria fonte de liberdade que está no nascimento do homem e na sua capacidade de começar de novo. O terror destrói a pluralidade dos homens e fazem desses um. Dessa forma, ele agirá como todos os outros, sendo parte de uma corrente da história ou da natureza. Na prática, segundo o pensamento arendtiano, o terror apenas imprime agilidade no processo de morte que a Natureza já pronunciou.

Hannah Arendt (1989, p. 520) percebe que os movimentos totalitarismos que perpassam o século XX incutem no homem uma expressão de medo. O cinturão de ferro do terror provavelmente, nas palavras da autora, imprime mais medo nos homens, mas, o “medo perde a sua utilidade prática quando as ações que inspira já não ajudam a evitar o perigo que se teme”. Percebemos que terror e medo, em Arendt, não são uma única e mesma coisa. Ao contrário, na conjuntura totalitária, onde o terror total se faz presente, o medo torna-se obsoleto, posto que esse engendra no homem uma conduta de proteção, mas o terror escolhe suas vítimas independente das ações ou pensamentos. Há apenas uma necessidade objetiva imposta pelo processo natural ou histórico que faz do medo obsoleto.

Dessa forma nem mesmo os princípios de ação, como se referia Montesquieu, tal como a virtude, a honra e o medo, poderiam servir como um orientador de condutas, posto que a essência do corpo político

totalitário é o próprio terror. Ao empregar o terror não só alcançaram uma intimidação dos seus habitantes, mas introduziram um princípio tão novo e radical no espaço público que arrancou todo o desejo humano de agir. Tais homens só atendem à “desesperada necessidade de alguma intuição da lei do movimento, segundo a qual o terror funciona e da qual, portanto, dependem todos os destinos pessoais” (Arendt, 1989, p. 520).

Para melhor esclarecer tal processo, Arendt (1989, p. 520) diz que:

Os habitantes de um país totalitário são arremessados e engolfados num processo da natureza ou da história para que se acelere o seu movimento; como tal, só podem ser carrascos ou vítimas da sua lei inseparável. O processo pode decidir que aqueles que hoje eliminam raças e indivíduos ou membros das classes agonizantes e dos povos decadentes serão amanhã os que devam ser imolados. Aquilo de que o sistema totalitário precisa para guiar a conduta dos seus súditos é um preparo para que cada um se ajuste igualmente bem ao papel de carrasco e ao papel de vítima. Essa preparação bilateral, que substitui o princípio da ação, é a ideologia.

Nessa passagem é possível perceber que o terror, por si só, não é suficiente. É preciso a ideologia para inspirar e organizar os homens. O terror ajusta, a ideologia inspira.

## 5 Considerações finais

Enfim, é possível constatar, por meio deste trabalho, que o totalitarismo é a experiência radical da desertificação do mundo, visto que diante deste regime os homens abdicam-se não apenas da capacidade de agir em conjunto, mas também abrem mão da pluralidade de pensamento. Ou seja, nestas circunstâncias nós temos uma dupla aniquilação da pluralidade, visto que não há espaço para ação plural ou para o pensamento distinto.

## O totalitarismo como a experiência radical da desertificação do mundo em Hannah Arendt

### Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. [*Homo Sacer – II Potere Sovrano e la nuda vita*].

ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ARENDT, Hannah. *As origens do totalitarismo: Anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

ARENDT, Hannah. On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding. In: *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*. Nova York: Schocken, 2005.

ARENDT, Hannah. *Compreender: Formação, Exílio e totalitarismo*. Trad. Denise Bottmann São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BAEHR, Peter. *Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences*. California, Stanford University Press, 2010.

BAEHR, Peter. *The “Masses” in Hannah Arendt’s Theory of Totalitarianism*. Pensilvânia: Universidade Federal da Pensilvânia, 2007. Disponível em: [http://peterbaehr.99scholars.net/uploads/9/0/5/3/9053324/-masses\\_in\\_ha.pdf](http://peterbaehr.99scholars.net/uploads/9/0/5/3/9053324/-masses_in_ha.pdf). Acesso em: 10 fev. 2022.

BARROS, Halanne Pontenele. *A esfera social e o homem de massa*. Piauí: *Cadernos do Pet filosofia*, 2012.

BIGNOTTO, Newton. Totalitarismo e Liberdade no Pensamento de Hannah Arendt. In: MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton (Orgs.). *Hannah Arendt: Diálogos, Reflexões, Memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. USA: Cambridge, 1992.

CANOVAN, Margaret. Terribles Verdades: La Política, la Contingencia y El Mal em Hannah Arendt. In: *Hannah Arendt, el Legado de Uma Mirade*. Madrid: Sequitur, 2008.

CORREIA, Adriano. O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo. In: *Hannah Arendt: Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

LAIFER, Celso. Da dignidade da Política: sobre Hannah Arendt. In: *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. *A Atividade Humana do Trabalho [Labor] em Hannah Arendt*. Juiz de Fora: UFJF, 2010. Disponível em: [http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2010/03/9\\_1\\_theresa.pdf](http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2010/03/9_1_theresa.pdf). Acesso em: 13 fev. 2022.

OLIVEIRA, José Luiz de. *A fundação do corpo político no pensamento de Hannah Arendt*. Belo Horizonte: UFMG, 2007. Disponível em: [http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos\\_teses/FILOSOFOLOGIA/Teses/hannah\\_arendt.pdf](http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/FILOSOFOLOGIA/Teses/hannah_arendt.pdf). Acesso em: 26 nov. 2021.

SCHIO, Sônia Maria. *Arendt e a Educação em uma "Sociedade de Massa"*. Brasília: Resafe, 2008.

SHILS, Edward. *Mass Society and Its Culture*. EUA: Academia Americana de Arte e Ciência, 1960. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/i20026567>. Acesso em: 21 jan. 2022.

WINCKER, Silvana; RENK, Arlene. Totalitarismo e Identidade Nacional. In: *O Futuro entre o Passado e o Presente*. Passo fundo: IFIBE, 2012.

# O *munus* e as democracias imunitárias: um diálogo com Roberto Esposito e Alain Brossat

*William Costa*<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.75.16>

## 1 Introdução

Nas sociedades modernas, a democracia tende a ser afirmada como sendo a única forma de organização de vida política aceitável no mundo civilizado (Brossat, 2013). Por um lado, esse voto deve-se ao teor clássico empregue em seu conceito, o qual serve-se da deliberação conjunta do povo e da autonomia dos sujeitos, e, por outro, deve-se à expansão dos modelos democráticos com suas garantias formais e fundamentais de direitos após os a barbárie provocada pelos regimes totalitários. Em qualquer uma de suas formas de apresentação, a democracia ocupa, hoje mais do que nunca, posições intocáveis envoltas de construções sócio-políticas, na medida em que se apresenta como o modelo menos injusto e, possivelmente, mais igualitário e de maior proteção das liberdades individuais (Mill, 1963, p. 133), e de reverberações metafísicas, uma vez que tende a assumir para si as características do sumo bem e do modelo perfeito (Raschke, 2015, p. 75). Todavia, a costura da democracia, quando perfilada em seu interior, revela uma fratura aguda quando comparada aos antigos regimes: tanto a estrutura histórica e social quanto os modos de governo e de política diferem-se em

---

<sup>1</sup> Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE). E-mail: [william.cstf@gmail.com](mailto:william.cstf@gmail.com)

dimensões, extensões e amplitudes (Nippel, 2016, p. 1). Perceber essa fratura tem papel essencial na compreensão do moderno regime democrático e no quadro desempenhado por ele dentro do pressuposto da governamentalização da vida humana, posto que suscita ao debate a possibilidade de se examinar rigorosamente uma das, senão a principal, forma de governo aclamada pelo povo.

Na esteira desse movimento, qual seja o de demarcar na democracia o objeto de exame, nos últimos vinte anos, trabalhos diversos<sup>2</sup> foram produzidos com o ímpeto de cruzar as dimensões dos regimes democráticos dentro de uma envergadura crítica que analisa esse regime de governo como uma forma de administração da vida e que, como tal, institui dispositivos de poder e técnicas de conduta responsáveis por adestrar, vigiar e controlar as populações. Em sua maioria, esses trabalhos endossam o veio de Michel Foucault e imprimem grande importância ao debate produzido pelo pensador francês numa esquadria que, respectivamente, conecta o entendimento sobre a governamentalização biopolítica com os modernos regimes de governo. Certamente, o diagnóstico de Foucault a despeito da administração da vida humana converge tanto para a democracia moderna com seus mecanismos de governo dos vivos quanto para a exposição de como esse regime governamental opera na constituição progressiva de subjetivações individualistas e econômicas dos sujeitos. Um dos múltiplos olhares extraídos de dentro desse campo provém das reflexões de Roberto Esposito e Alain Brossat. Ambos os pensadores diagramam suas interlocuções explicitando que a chave de leitura de compreensão para o funcionamento do sistema político das democracias modernas gira em torno do paradigma imunitário.

---

<sup>2</sup> Acerca do enfoque que buscamos desenvolver, destacamos: Emily Martin (1994), Donna Haraway (1999), Roberto Esposito (2003), Alain Brossat (2003), Ed Cohen (2009), Frédéric Neyrat (2010), Peter Sloterdijk (2011)e, mais recentemente, Nik Brown (2019).



As teses tanto de Esposito quanto de Brossat aludem à existência de um paradigma político imunitário responsável por garantir a manutenção da vida humana e por reforçar os domínios da subjetividade e da propriedade individuais contra ameaças externas. Os recursos imunitários operam como dispositivos biopolíticos de desobrigação do ônus dessubjetivador da vida comunal (*communitas*). Eles esterilizam a vida e constroem em torno dela medidas de proteção contra os riscos da alteridade. Trilhando essa leitura a partir da vértebra foucaultiana e fazendo dela uma linha a ser examinada, criticada e incrementada, Esposito e Brossat examinam o sistema imunitário a partir de uma ótica biomédica, ou seja, para compreender suas interfaces, os pensadores consideram a estrutura de poder como uma organela viva decorrente de transformações, sobretudo, entre os séculos XVIII e XIX. O marco agudo desse movimento pode ser observado com o advento da medicina social, no século XVIII, e juntamente dela com as ciências anestésicas e as convenções higienistas e, depois, sanitaristas, no século XIX, circulantes sobre a anatomia do corpo dos indivíduos e, em seguida, sobre a vida populacional. Desde então, a temática biomédica e seu jargão técnico foram incorporados ao estrato político, constituindo uma analogia de que, assim como o trato médico cuida de seus pacientes e trata de suas patologias, a política assim o faz, na medida em que se utiliza de técnicas incorporadas do âmbito médico para cuidar da vida de sua população e de seu povo (Rose, 2007, p. 10-11). Esse cuidado reinventado nas sendas da governamentalização biomédica levou adiante o projeto imunitário em uma escala avultada, contribuindo tanto para o plano da ação significativa dos limites entre o normal e o patológico quanto para a fluência entre o local e o global (Haraway, 1999, p. 204). O indício de uma metamorfose política desde o século XVIII propiciou significativamente uma arquitetura governamental biopolítica nas democracias, possibilitando, como enfatiza Haraway, a explicitação de que as categorias imunitárias dominaram as estrias políticas em níveis globais.

O problema de fundo que emerge com esse trilha de exame arremete para um paradoxo: as democracias modernas corroboram, na esquadria imunitária, para uma desobrigação tributária da comunidade com vistas a garantir a liberação das subjetividades individuais e a defesa delas. Todavia, essa potência imunitária contrasta com elementos negativos, isto é, com elementos incumbidos de garantir a liberação do ônus comunal. Desse mote, a leitura crítica sobre as democracias enfatiza a condição imunitária assumida em seus plurais formas de governamentalização biopolítica para proteger o elemento vital e o próprio sistema (Brown, 2019). As democracias modernas contrastam dispositivos imunitários paradoxais: na medida em que se utilizam da biopolítica como instrumento técnico de governamentalização das populações, os regimes democráticos imunitários cortejam, na mesma esteira, elementos positivos e negativos com os quais pode-se produzir, ao mesmo tempo, vida e morte, subjetivação e dessubjetivação.

No limiar das democracias imunitárias está também a potência insurgente dos elementos imunizados no corpo político, a qual tende a retornar na atmosfera social como riscos letais ao sistema. Com essa reflexão, a problemática de pesquisa que articulamos pretende cotejar as teses de Esposito e de Brossat por meio dos seguintes enunciados: em que medida as democracias podem ser concebidas como imunitárias? De que maneira elas corroboram para a manutenção do sistema vital dos regimes de governo, tomando como ponto neural a noção de biopolítica e de governamentalização? Para examinar tais questões, organizamos nosso texto em dois momentos: (1) inicialmente, voltamo-nos à compreensão de Roberto Esposito sobre as democracias imunitárias, buscando explicitar como elas operam mediante a intersecção das categorias antinômicas da *communitas* e da *immunitas* e de que maneiras elas são compreendidas na esteira desta última; (2) em seguida, direcionamo-nos à interpretação de Alain Brossat sobre as *imunodemocracias*, buscando extrair de sua reflexão os nexos entre as práticas médico-biopolítico-

pastorais e sua relação com a dialética da vida e da morte no contexto das anestésias sociais.

## 2 O díptico *communitas/immunitas* e o *munus* no pensamento de Roberto Esposito

A comunidade é um dos termos mais transversais e de difícil definição nas ciências humanas e na filosofia. Sua construção hermenêutica nos dá pistas de que sua estrutura conceitual consagra, ao menos no sentido pelo qual essa pesquisa caminha, para um encontro crítico oriundo das análises antropológicas e sociais de Marcel Mauss sobre o *potlatch* com a acurada interpretação de Émile Benveniste sobre a produção filológica de seus termos. As duas atmosferas corroboram para uma confluência, na qual, com o intuito de se compreender a noção de comunidade, volta-se para o interno da antropologia indígena primitiva com a prerrogativa de resgatar as formas religiosas e míticas do sacrifício da dádiva, intentando-se em cotejá-la dentro e a partir do nó linguístico rastreado, do grego ao sânscrito, por Benveniste acerca da palavra comunidade (*communitas*). O veio aberto por Mauss e explorado com profundidade por Benveniste pôs em marcha uma investigação importante acerca da construção linguística do substantivo *communitas* e do adjetivo *communis*. Essa construção, que perpassa pela junção dos termos *cum* e *múnus*, faz vibrar o significado da compartilha de uma “função, ofício, obrigação, tarefa, favor” de dar ao outro, enquanto forma de dever, uma dádiva ou um dom (Benveniste, 1966, p. 322). O *múnus*, nessa leitura, indica o dom da generosidade ou da hospitalidade oferecidos a outrem na forma gratuita de um presente. Essa gratuidade constitui o sustentáculo da comunhão na condição fecunda de ser o princípio regente da vida social e, também, o ducto de um dom que se constitui na reciprocidade com outros. A comunidade é, por isso, uma

exposição mútua pautada na troca de dons compensadores a todos, de maneira a levar a comunhão ao limiar da vida social.

Esse núcleo antropológico esmiuçado por Mauss e retomado semanticamente por Benveniste abriu espaço para a problematização do filósofo italiano Roberto Esposito. Apesar dos trabalhos predecessores, a contribuição de Esposito centra-se na investigação crítica do *múnus* no contexto político. Embora concorde o pensador italiano com o antropólogo e o linguista franceses em relação à arqueologia histórica e semântica do termo *múnus*, a potência de seu olhar está direcionada para a vértebra da tríade *ônus*, *officium* e *dom* ao ponto de contestar, em certo sentido, a aplicação feita sobretudo por Benveniste acerca de sua interpretação sobre o significado de *múnus* enquanto possibilidade de dar e de retribuir dons (Esposito, 1998, p. X). A tese de Esposito sustenta que o *múnus* abriga o sentido de dever (*doverosità*) como o elemento arquetípico de uma obrigação (*onus*) gerada em correspondência à troca de bens ou serviços (*officium*). O *dom* da troca gera no mesmo instante um dever que, em cotejo com Benveniste, produz uma gratuidade onerosa. Esse *ônus* é gratuito na medida que decorre da exposição hermenêutica dos sujeitos uns com os outros e na medida que constitui um *dom* que se efetiva pelo dever (*dovere*) e não pela possibilidade (*potere*). No intento desse olhar, a hospitalidade e a generosidade são gratuitas porque atribuem ao *múnus* um dever a ser pago obrigatoriamente, mas, em contrapartida, não se veiculam ao *dom* que se recebe. O *múnus* é, portanto, o ato transitivo que se dá porque se deve, de maneira que ele “não implica de modo algum a estabilidade da posse — e muito menos a dinâmica aquisitiva de um ganho — mas [do contrário, indica ela uma] perda, subtração, cessão: é um “penhor”, ou um “tributo”, que se paga obrigatoriamente” (Esposito, 1998, p. XII).

O tributo originário do *múnus* expõe a comunidade à semântica crítica de seu termo: *communitas* é a constituição mútua de sujeitos em

torno de um débito vinculado a um sacrifício de compensação. O comum da comunidade é a expropriação dos sujeitos na forma do *múnus* e no ato dessubjetivador produzido por ela no nada. O nada constitui-se na impropriedade do comum e no impróprio da exposição dos indivíduos na comunidade. O dever que ata cada indivíduo em um jogo de alteridade tributada espelha no *múnus* o vínculo que se dessubjetiva na expropriação. Nessa, a impropriedade entre os sujeitos é tensionada pelo ônus da *communitas* em sua ênfase onerosa ao outro, matizando a doação de si como algo que não lhe é mais próprio e, por isso, comum. Nas sendas desse jogo comunal, Esposito, entretanto, nos adverte para o extremo produzido sobre isso: o ritmo intermitente da obrigação onerosa dilui cada singularidade em uma possível homogenia que liquida o si no domínio de um “fora” para o outro. O risco disso paira sobre o excesso produzido sobre esse fora, posto que nesta perspectiva a expropriação dos sujeitos constitui-se sempre como um vínculo que retira a subjetividade de cada indivíduo com o intuito de doá-la ao outro. O dever de doar sob a forma de doação prescritiva e a constante dessubjetivação constituem enlaces perigosos para a *communitas*. Na medida em que há apenas dessubjetivação e expropriação ao fora, a comunidade pode formar-se de tal vínculo externo como uma produção social e material constituída pela apropriação das subjetividades sob signos de propriedades comuns e como indícios de que seus proprietários têm em comum aquilo que lhes são próprios (etnia, territorialidade, espiritualidade, identidade). A constituição de tais vínculos sociais de ordens diversas, tais como aquelas que pressupõem o domínio de uma identidade una ou de uma nação, conduzem, em estilhaços, a *communitas* ao seu teor mais nevrálgico, a saber: a tentativa de impregnar no nada tributário comum uma substância própria ou propriamente comum entre os sujeitos (Bird, 2017, p. 308).

Do ponto de vista de Esposito, essa estrutura porosa diagrama a sentença de que a comunidade, na medida em que não constitui espaços

de subjetividade autônoma e de apropriação, pode tornar-se insustentável para um conjunto de indivíduos. Para romper com o elo relacional expropriador e impróprio, a *communitas* precisa “resistir ao risco entrópico que a ameaça” e precisa ser esterilizada “preventivamente contra seu próprio conteúdo relacional” (Esposito, 2002, p. 14). Esterilizar a comunidade aos termos espositianos tende ao elemento novo inserido pelo pensador italiano no debate. A questão bem empregue a ser feita nesse momento interroga sobre como a categoria de esterilização pode-se ligar enquanto um fio de desobrigação ao múnus da comunidade. A resposta formulada a esse problema surge no contexto de *Immunitas: protezione e negazione della vita* (2002) e reaparece em eixos mais concisos em *Bios: biopolitica e filosofia* (2004) e *Termini della politica* (2008), quando Esposito a contrapelo de Foucault ensina o que, segundo ele, provém da chave interpretativa das categorias imunitárias ou do paradigma de imunização da comunidade como um elemento articulado no interior da biopolítica capaz de permitir a releitura, sobretudo, política do mundo ocidental. Em face da arguta condição da comunidade e de seus riscos hipertróficos em derredor do múnus, a categoria imunitária provém de um pressuposto que desonera o vínculo obrigatório entre os sujeitos, revigorando suas propriedades e suas subjetividades. Com o mote de conservar a vida, a imunização da comunidade persegue o nada-em-comum substantivado nas identidades e nas propriedades coletivas dos sujeitos e defende estes contra a expropriação de si mesmos (Esposito, 2004, p. 47).

No intento de fraturar aquilo que se expropria dos sujeitos, a imunização dispensa o ônus enfático dos indivíduos e a eles permite proteger suas subjetividades por meio da apropriação e da individuação. Os sujeitos passam a se ocupar de si mesmos e daquilo que os constitui e os mantém vivos. Nesse sentido, a imunização é pensada como um dispositivo essencial de desobrigação da compartilha (*cum*) do dom. Ela não se contrapõe ao múnus, posto que depende dele para produzir o

efeito de sua desobrigação, mas é a verdadeira antinomia da *communitas* e da generalização precedida e despendida na forma de seu *cum* (Esposito, 2009, p. 7). Essa proteção que liberta o *múnus* do sentido obrigatório acoplado a ele sintetiza o que Esposito denominou de “proteção negativa da vida” (Esposito, 2004, p. XIII; 2009, p. 17). A imunização opera protegendo negativamente a vida, na medida em que assegura ao indivíduo o direito de não doar-se ao outro a partir da negação da compartilha expropriadora. O processo imunitário leva a cabo a proteção vital dos indivíduos doravante a garantia de suas existências e dos processos de subjetivação de seus *proprium*s (Esposito, 2016, p. 46). Isso significa que o processo imunitário converge com os dispositivos biopolíticos e fazem deles recursos essenciais para fortalecer o plano da vida e das subjetividades próprias.

O marco epistêmico desse giro hipotético de Esposito com relação à imunização procede ao encontro do que, para ele, foi aberto por Foucault, mas, no entanto, faltou a esse pensador um olhar crítico nas camadas internas da biopolítica. A contundente visão foucaultiana sobre a biopolítica como um conjunto de técnicas circulares à vida humana desenvolvidas, primeiramente, no contexto dos séculos XVII com o corpo-máquina e com seu a adestramento, a ampliação de suas aptidões, o crescimento de sua utilidade e docilidade e sua integração econômica, e em seguida, no século XVIII, na centralidade do corpo-espécie, “no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar” (Foucault, 19726, p. 182-183), clivou, segundo Esposito, em um caminho de escolha forçada, na qual a biopolítica opera antagonicamente, mas sem qualquer tipo de ligação: ou ela produz a vida ou a morte, ou ela nega a vida ou aumenta o seu desenvolvimento, ou ela a objetiva ou a subjetiva. A inovação do pensador italiano consiste em refletir a imunização através das antinomias supostamente intocáveis na

reflexão de Foucault presentes na biopolítica (Esposito, 2004, p. 52). Articulando elementos positivos e negativos, conservadores e destrutores, Esposito propõe a leitura imunitária como uma via que conserva a vida a partir da introdução de pequenas doses de substâncias patogênicas das quais se quer proteger, com o fito de bloquear o desenvolvimento degradador do mesmo patógeno. O primeiro exemplo a nível político aludido pelo pensador italiano concentra-se em Thomas Hobbes. Certo de que Hobbes nunca problematizou sua teoria política à luz da imunização e sequer poderia pressupor isso, seria nocente deixar, contudo, de compreender que ele inaugurou umas das primeiras e mais contundentes maneiras de imunização: a soberania. O esforço da comunidade para conservar a si própria pousou na modernidade e sobre ela forçou a constituição do dispositivo biopolítico imunitário da soberania. Em face da guerra de todos contra todos e da comunidade instituída e mantida no contexto natural, o soberano emergiu na fratura da guerra, no *cum* beligerante, como uma categoria de imunização. O ponto frontal a esse olhar institui para dentro desse argumento algo ainda mais agudo: a primazia do soberano deu-se em função do medo dos sujeitos em aniquilarem-se. O medo fez com que os sujeitos transferissem a potência de suas liberdades ao soberano, mas, em contrapartida, o próprio medo, embora agora de modo explicitamente diferente sob a face de dispositivo de gestão social, ocupou-se de imunizar na figura do soberano a vida dos homens (Cohen, 2009, p. 56).

A fecunda interpretação de Esposito leva-nos a concluir que a substância lacerante da comunidade — o medo — não fora aniquilada totalmente, como, na verdade, tornou-se o dispositivo de contenção essencial para imunizar a própria vida. O medo que matava os homens foi introduzido sob outra figura, a soberania, numa aresta dosada para a manutenção da comunidade. O medo já não mais produz a destruição porque ele mesmo a antecede e a controla. Não obstante ao medo quer perpassa pela categoria imunitária do soberano, Esposito ainda nos



adverte de que a modernidade forjou outros dois vértices: a liberdade e a propriedade. Para conservar a vida, a força que advém sobretudo de Locke paira sobre essas duas noções e sobre suas importâncias no processo vital da humanidade. À diferença da soberania, que se articulou imunitariamente a partir de uma transcendência aos indivíduos, a liberdade e, principalmente, a propriedade afinam suas presenças no contexto imanente dos sujeitos. Por consequência disso, é a categoria de propriedade que subsegue a da soberania. Com o mote de contrapor o próprio ao comum, Locke inseriu a propriedade e seus elementos — vida, liberdade e bens — numa arena a qual ser e ter, pessoa e coisa tornaram-se continente uma da outra. O elemento crucial que irrompe à luz da inserção de Locke é menos a construção empírica da propriedade do que sua própria fundamentação oculta. Para Esposito, o pensamento lockeano orienta-se a partir de uma cláusula metafísica de inclusão corpórea cuja veia associa propriedade e trabalho em uma mesma esfera (Esposito, 2004, p. 72). A propriedade está implícita no trabalho e o trabalho é o agente responsável por modificar o dado natural enquanto um elemento-prótese de extensão do corpo. “Assim, como a propriedade é protegida pelo sujeito que a detém, este é prolongado, potenciado e reforçado por ela na sua capacidade autoconservadora: conservadora de si mesmo através do seu *proprium* e por aquele *proprium* através de si mesmo, através da sua substância subjetiva” (Esposito, 2004, p. 72).

O modelo heurístico da soberania e da propriedade insere no debate a terceira categoria imunitária: a liberdade. A liberdade moderna consiste no emprego dado aos súditos de se defenderem contra os arbítrios que pudessem ofender suas próprias vidas. Tanto Maquiavel (2000, p. 29) quanto, com maior ênfase, Hobbes (1999, p. 241) em suas respectivas entonações: “todos os outros [homens] [...] desejam a liberdade para viverem em segurança”, e a liberdade é “a ausência de todos os entraves à ação que não estejam contidos na natureza e nas qualidades intrínsecas do agente”, atestam para a função imunizadora

dela dentro do plano mecânico das necessidades. Na interpretação de Esposito, a liberdade moderna não se constituiu apenas como defesa contra as ingerências alheias; ela suscitou, mais do que aquela condição de defesa, à condição de insolvência, na qual ofertou ao indivíduo o argumento de um direito subjetivo correspondendo ao seu dever biológico-natural de se manter vivo nas melhores condições. A liberdade é propriedade inalienável da qual se fundamenta a lógica negativa das garantias jurídicas. Ela dispõe da negatividade inerente porque não pode ser subtraída por nenhum indivíduo ou Estado. Garantida sob a forma de uma proteção externa, a liberdade configura-se como uma categoria imunitária que, nos últimos anos, se traduziu no relevo da individualidade humana.

Os vértices imunitários da modernidade devem ser articulados em torno do elemento inovador que começa a aparecer nesse momento e que, em outra circunstância, ascende no limiar da guinada do século XVIII para o século XIX. Esse elemento, a saber, a vida, galgou de uma posição marginal para o centro dos debates políticos. Não obstante, a célebre interpretação de Foucault sobre a costura do novo poder que se delineou na fratura dos séculos mencionados acima e que fez vibrar a sentença de que a política não mais faria morrer e deixaria viver, mas, ao avesso disso, faria viver e deixaria morrer (Foucault, 1976, p. 181), tensionou o debate da política sobre a vida à região mais contundente para as investigações vindouras. O alcance das pesquisas de Foucault e de sua forte indicação de que o elemento biológico (das populações) preencheu o espaço-meta da política não poderia extrapassar até esse momento se, antes, e, também, durante e depois, categorias teórico-práticas do universo médico-cirúrgico não fossem assumidas como técnicas de gestão da vida biológica e da vida política. A despeito da garantia da saúde pública dos Estados e destes entendidos como grandes células em processos retroalimentadores para a manutenção de suas homeostasias ou ordens, os vocábulos médicos, de suas práticas até seus

instrumentos de trabalho, foram incorporados como técnicas de gestão vital. O poder que atravessa a esfera política é, também, atravessado no e pelos corpos, daí a centralidade do pensamento de Foucault a respeito de sua importância no alvorecer dos séculos como um instrumento de regulamentação sobre uma massa global constituída da individualidade da multiplicidade (Foucault, 1977, p. 216).

A malha conceitual importante a se perceber com todo esse movimento genealógico transcorre até o signo dos termos imunitários assumidos sob a prerrogativa do Estado e do governo no controle das populações. Que os indivíduos múltiplos já, de certo modo, estejam imunizados ou, ao menos, constituídos de categorias que os permitam ser imunes, parece ser uma hipótese válida, e, não obstante, parece ser em extensão a isso que os produtos imunitários do Estado e do governo passem a controlar mais e mais os riscos das comunidades e daquilo que se viu emergir sob a figura da população. Essa terminologia, que enceta um cruzamento entre biologia e geografia, permite uma ordenação técnica para os objetivos do Estado. Embora cada indivíduo esteja disperso na multiplicidade imunitária, isto é, separado em sua liberdade e propriedade, a população constitui um domínio biológico essencial para reforçar o estrato imunitário da gestão da vida. Isso significa que a categoria populacional sintetiza a multiplicidade numa unidade passível de imunização; as mesmas técnicas, em um primeiro momento, são produzidas para a proteção e desenvolvimento da vida: como a vacina, o Estado e o governo agem nas camadas sistêmicas do poder que atravessam a vida, com o intuito de conservá-la no limiar daquilo que se convencionou, conforme Foucault, como uma “estatização do biológico”. Da higienização até o controle estatístico dos nascimentos e das mortes, a preocupação da medicina social está alicerçada sobre o eixo da normalidade das médias estatísticas. É certo que, nessa compreensão, casos extremos podem acometer a realidade social dos Estados, mas quanto a isso, apenas volta-se ao seu efetivo trato quando a gama

populacional em sua completude ou em sua maioria estiver ameaçada. Assim como pequenos edemas ou como resfriados que acometem os organismos biológicos, a medicina social interpreta alguns vetores de ordem social como normais e até mesmo importantes e necessários. O funcionamento do sistema imunitário, nos organismos biológicos, dá sinais de fortalecimento em face da exposição de pequenas infecções. Não apenas contra-atacando essas, como também bloqueando e inibindo reparações, o sistema imune desenvolve uma cadeia inteligente de interpretação orgânica. Inúmeras vezes, sem essa exposição ao risco periférico, o sistema não conseguiria desenvolver e fortificar sua operação, o que tenderia ao declínio da vida. Símile a esse modo, portanto, está a forma de organização da medicina social, que, para manter a vida, oportuniza infecções em espera de respostas do próprio sistema.

A espiral que articula a vida na dispensa do nada-em-comum constitui nas vias desse processo a imunização dos sujeitos e, por conseguinte, a imunização do espaço político. O risco indumentado é desarticulado pela introjeção do fármaco imunitário, permitindo o gozo da vida a partir do poder próprio que lhe atravessa. Contudo, a contraface da *immunitas* em seu processo ramal de desenvolver a vida revela, também, como sublinhamos anteriormente uma disposição destrutora. No que tange a isso, a mesma rede imunitária que atua na consistência vital reverte a biopolítica em tanatopolítica, clivando seu olhar para a destruição biológica (Saidel, 2013, p. 21). Se a soberania e suas interpretações jurídicas, a propriedade e a liberdade permitem que os sujeitos escapem para invólucros protetores, há possibilidades perversas de serem elas mesmas os dispositivos de poder responsáveis por asfixiá-las. O soberano que protege alguns é aquele que, no mesmo ato, sacrifica outros ou coloca todos em perigo, num contraste que vincula vida e morte como verso e anverso do mesmo objeto. Essa tese vai além da simples constatação e endossamento do trabalho de Foucault. Na

verdade, o olhar radical de Esposito está na estopa dessa discussão: o paradigma político na figura da biopolítica não se limitou a produzir a vida e deixar a natureza ocupar-se da morte; na verdade, ele entrecruzou o poder numa arena pela qual esse se exerce a partir da vida e da morte, da morte e da vida, do fazer viver e do fazer morrer. Se essa relação só fora visível nos termos de Foucault no horizonte do racismo de Estado e do nazismo, Esposito insiste em uma complementar orientação vertical entre os dois núcleos e em sua verve permanente de vincular soberania, biopolítica e tanatopolítica na costura governamental da vida humana. Na ótica de Esposito, o nazismo foi, de fato, o marco histórico da confluência entre a imunização da vida em patamares científicos e espaciais com a política. A eugenia e a higienização, estendendo-se por todos os experimentos significou a perversão da defesa imunitária aos níveis do biopoder, de maneira a suscitar, até nosso presente, a constituição do racismo enquanto dispositivo de afirmação sobre as vidas que devem permanecer vivas e aquelas outras que, por serem ameaças, devem ser liquidadas do corpo vital (Esposito, 2004, p. 124).

A promessa imunitária é, por assim dizer, objetiva: apresentando-se como um dispositivo biopolítico, ela bloqueia o processo expropriador do dom na *communitas* e salvaguarda os indivíduos em seus *proprium*s (Esposito; Nancy, 2001, p. XXII). Antagonizando o espaço do comum, ou melhor, deixando-o vazio para o acesso dos indivíduos desobrigados do dever comunal, a *immunitas* constitui a dimensão da proteção negadora do vínculo e, respectivamente, a garantia artificial da manutenção do próprio. Sabido que esse processo é ele mesmo um insumo importante para a comunidade, posto que a mantém e permite a essa expor as nuances do coletivo, uma de suas artimanhas é a articulação das antimonias da vida e da morte numa costura que alinhava soberania e racismo na ótica do biopoder. Nos termos dessa mutação, a garantia da vida de uma população depende de sua condição defensiva contra patógenos populacionais internos e externos. Essa ótica assinala, como

fizeram os nazistas, um movimento lógico: primeiro, uma das faces de bloqueio e supressão da infecção real ou possível verta contra as populações externas; segundo, já no interstício de seu território, propõe uma dezena de ações antiretrovirais contra sua própria população. A regeneração da vida em seu polo mantenedor depende do homicídio e do suicídio contra dezenas populacionais numa égide crível na qual o poder soberano e o racismo de Estado deferem a sentença de que a “vida que não vale a pena viver é existência sem vida” (Esposito, 2004, p. 152). O ponto que cruza as antinomias trata o relevo do múnus numa desobrigação ontológica e numa construção (bio)política. A imunização assenta nessa diacronia por meio de sua proteção negativa da vida e por meio do bloqueio comunal precedido pela ontologia. Em outros sentidos, a tese que sustenta todo o escopo desse pensamento atém-se no argumento de que a comunidade e suas construções sociais, pensando essas no domínio das comunidades vazias, dependem dos processos imunizatórios para mantê-las em operação. Se essa tese, por um lado, enxerta o domínio positivo da manutenção da vida, por outro, ela mesma enceta a riscos hiperimunizadores ou autoimunizantes, responsáveis por romper cada vez mais com o sentido original da comunidade e de seu elemento cardeal: a expropriação no comum (Neyrat, 2010, p. 34).

### *2.1 Em que sentido se emprega a democracia imunitária?*

A imersão que fizemos anteriormente teve como pretensão servir de fundamento conceitual para o voo que faremos, agora, nas camadas internas e externas da democracia. A demarcação já de imediato desse conceito e regime de governo como um antídoto assentado no bloqueio de possíveis riscos degenerativos e dessubjetivadores da vida humana tende a mostrar, também, a antinomia articulada em seu interior das possíveis hiperdosagens imunitárias e sequelas oriundas da falta dos artifícios de proteção. Pode-se dizer, com isso, que as democracias modernas erigem como regimes de governo e de governamentalização da

vida humana dentro de um limiar imunológico: de um lado, os riscos pela falta de proteção e de insumos imunitários de manutenção e expansão da vida podem levar à supressão do sistema de poder e dos indivíduos; de outro, o excesso imunitário sob a face da autoimunização pode elevar a níveis pandêmicos o movimento imunitário, provocando, também, sua aniquilação. Com esses dois extremos, as democracias, ao convergirem com a aposta imunitária, constituem medidas biopolíticas vigorosas destinadas a equilibrar o sistema e à salvar a vida humana dentro de um quadro de governamentalização biopolítica.

Conforme Esposito, a tradição moderna designou o direito como sendo o patrono de salvaguarda da vida humana e como sendo o responsável por garantir a otimização das práticas governamentais sobre a *bíos*. Nas democracias modernas, a inserção do direito como categoria imunitária entrelaçou a *bíos* e o *nomos* em uma esquadria securitária de defesa do elemento próprio. Combatendo o comum, ou seja, a expropriação dos sujeitos e o vínculo com o outro, os dispositivos jurídicos preencheram formalmente a democracia com recursos fármacos e expeliram a possibilidade do contato e da partilha (*cum*) no sentido fecundo da alteridade. Ao assumir o escopo imunitário do direito, as democracias renovaram as categorias de soberania, propriedade e liberdade e as dispuseram em torno da necessidade de fraturar o comum como ação imprescindível para a manutenção da subjetividade do *proprium*. Na interpretação crítica de tais práticas, a produção imanente do comum como uma apropriação do povo e da população foi difundida como uma ordem discursiva que, embora superficial, convence a maioria dos indivíduos. No entanto, a genealogia do termo *communitas* e da *communis* não corrobora para a constituição de uma propriedade comum democrática. Pelo contrário, a comunidade referida por Esposito envia-se nas dobras do impróprio, ou seja, daquilo que não pode ser categorizado sob forma ou produção social. O que há de propriedade comum nas democracias modernas é o teor

imunitário desempenhado por elas na governamentalização biopolítica dos sujeitos e de suas subjetividades. Em seu aspecto social, a democracia imunitária é uma comunidade vazia de expropriação e preenchida de propriedades soladas.

A malha dessa reflexão faz vibrar a preocupação de Esposito sobre as democracias imunitárias. Conforme o pensador, a tendência irrefletida dos indivíduos em pacturar com os atos democráticos centra-se no fato de que este regime assumiu para si a prerrogativa de manter vivos e protegidos os indivíduos. Todavia, esse regime imunitário não abnega os riscos das altas dosagens de seus princípios ou de suas faltas, e isso denuncia a prerrogativa perversa intrínseca a ela. Na verdade, a democracia conjuga e injeta aquilo que ameaça a vida nos ventrílocos, forçando seu próprio sistema a produzir uma camada protetiva e imune contra ela. Como ocorrera com Hobbes e com seu Leviatã na promessa protetora sobre os homens, a qual não erradicou o medo, mas, ao contrário, o introduziu como o poder central, a democracia moderna arquiteta em sua fisiologia conjuntos de perigos à espera de respostas imunitárias. Para Esposito, o cerne dessa questão perpassa pela encruzilhada biopolítica da democracia em sua forma arguta de cruzar práticas governamentais e práticas soberanas na figura dos dispositivos imunitários de proteção negativa da vida. Isso significa que a democracia gerencia a vida humana a partir de uma envergadura biopolítica repleta de tensões e antinomias em seu seio encarregadas de proteger os indivíduos de suas expropriações e eliminações. Entretanto, a leitura espositiana coloca um gravame sobre o conceito de biopolítica e sobre sua relação com a democracia: aos olhos do pensador, a biopolítica imunitária protege os indivíduos ao ponto de conjugar o negativo para seu interno e fazer dessa relação uma tecnologia capaz de afirmar a vida daqueles, mesmo sendo necessário ocultar a vida de outros. Com esse tom, essa reflexão significa que para afirmar a vida e fazer viver é, por associação, necessário inocular toda e qualquer coisa ou pessoa que



ameace a expansão vital. A biopolítica imunitária da democracia afirma a vida e nega aquilo que a degenera. Essa negação do negativo põe em marcha a proteção da vida no parâmetro da democracia a partir dos contrastes assumidos: fazer viver e fazer morrer, biopolítica e tanatopolítica, democracia e totalitarismo.

Sem dúvidas, a democracia contemporânea pouco retém do arcaico modelo grego. Sua complexidade advém tanto da insurgência dos problemas que a acompanham quanto da mutação institucional-prática inserida nela ao longo dos séculos. No plano das tensões imanentes, a democracia reproduz o circuito biopolítico do gerenciamento da vida por meio dela própria. Uma política da vida ao invés de uma política sobre a vida indica a perpendicularidade do movimento de poder, que, no intento de Esposito, atravessa a própria vida e a faz proteger-se pela negação. Essa proposta, entretanto, coteja a proteção da vida por meio das fontes institucionais da democracia, curvando-se e restringindo-se na ritualística mínima e formal empregue por ela. Uma proteção formal trespassada pela condução biopolítico-imunitária da democracia indica diversos limites para a vida humana. Isso pelo fato de que, ao assumir o teorema da biopolítica, a democracia é conduzida ao limiar da governamentalização e de todos os riscos implícitos e explícitos contidos nela. Desta feita, assim como todo e qualquer fármaco, a democracia, sobretudo com seu sentido aclamado após a barbárie do totalitarismo, ressurge visceralmente como uma profilaxia sistemática. Conquanto a isso, a hiperestrutura constituída no domínio público e privado de governamentalização da vida humana convergiu democracia e biopolítica dentro do vórtice imunitário, na qual, embora tendo em mente a proteção da vida pelo teorema de se fazer viver, levou em consideração consigo que a inoculação das ameaças totalitárias dependeria da introdução de microdoses dos mesmos insumos que se pretendia combater. Violência, engenharias genéticas, ideologias, propagandas, repressão e aparelhamento militar foram instrumentos

totalitários reduzidos em subdoses para o trato democrático contra esses mesmos perigos.

O risco inerente de tais formas de condução humana paira sobre as técnicas imunitárias como dispositivos de governamentalização biopolítica que conjuga e articula vida e morte no núcleo das democracias (Keane, 2004, p. 174-175). O mesmo recurso imunitário que faz viver coloca, em tensão, o organismo político. Altas doses inseridas no corpo biológico de substâncias sobre as quais se quer conter, ameaça a homeostasia do sistema e o põe em risco autoimune. Num movimento acelerado, os antídotos de proteção, tais como a medicalização da sociedade, o patrulhamento de segurança, as leis de garantias, imputações e proteções, revertem-se em dispositivos hiperimunitários, colocando todo os sistemas em alarde. Do controle dos fármacos à distribuição massiva deles num rol que contextualiza entorpecentes e drogas de uso contínuo e diagnoses de adoecimento massivo da população até dos patrulhamentos preventivo e ostensivo ao patrulhamento por ameaça de cidadãos terroristas e protótipos de inimigos políticos e de Estado, altas doses imunitárias podem transformar surtos locais em pandemias estatais. A invasão em países que ameaçam a estabilidade da ordem mundial e a democracia, a aplicação da pena de morte como dispositivos de punição, a instrumentalização da violência como força legítima de proteção constitui técnicas totalitárias legitimadas no corpo democrático (Meek, 2016, p. 160). Desde os atentados, em 2001, às Torres Gêmeas, nos Estados Unidos, os regimes democráticos levaram ao extremo os recursos securitários de imunização da vida humana. A securitização da sociedade tornou-se um medicamento político de hiperdosagem que, ao mesmo tempo, protege e ameaça, ameaça e protege, faz viver e faz morrer.

Quando examinada de modo cauteloso, a democracia contemporânea faz vibrar princípios imunitários explícitos: a construção da subjetividade individual, a defesa da liberdade e da propriedade, a

manutenção dos direitos pelas vias jurídicas e a igualdade, ao menos normativa, no plano da esfera pública. Isso tudo parece ser o efeito imunizante da *communitas*, ou seja, o antídoto responsável pela liberação do *munus* original e de seu vínculo partilhado na expropriação do próprio. Do ângulo ao qual propõe essa abordagem, a chave interpretativa de Esposito é meticulosa em revelar que, ainda que indesejadas as fontes formais jurídicas e políticas, não há como escapar delas, a menos que não se considere importante a manutenção vital do homem e do sistema político. Liberdade, propriedade, subjetividade, direito e autonomia são categorias que estão introduzidas em um limiar de proteção negativa da vida, cujos excessos provocam efeitos críticos no domínio social e a ausência delas compromete a própria sobrevivência humana. O teor crítico disso revela-nos, então, que a produção imunitária é paradoxal: na medida em que liberta e produz subjetividade, ela pode eliminar a própria subjetividade em um quadro hiperimunitário.

Há de se perceber que, nesse sentido, a democracia empresta-se como um dispositivo fármaco-imunitário de proteção vital. Enquanto *phármakon*, ela contém desde suas origens o duplo significado de cura e veneno, veneno como cura, cura através do veneno (Esposito, 2016, p. 53). Esse antagonismo articulado faz ressoar a hipótese de Esposito segundo a qual a democracia moderna não é um sinônimo ou um termo correlato da *communitas*. Sua capa formal demonstra quão oposta está ela dessa categoria e quão impregnada pelos recursos imunitários está. O grande perigo que desponta com esse estrato da fármaco-democracia assenta sobre a mutação da lógica dialética da imunização e de sua potência massiva representada nos últimos séculos pela malha da tanatopolítica. As democracias modernas cruzam a governamentalização da vida e da morte na interface da biopolítica imunitária. O efeito nevrálgico disso advém nas figuras das democracias atuais que, com seus elementos negativos de proteção imunitária, tendem a esguichar para fora do quadro e a golpear de volta a vida humana com uma incontível violência

(Esposito, 2004, p. 69). No limiar político, as democracias contemporâneas e seus discursos (neo)liberais têm sido preenchidas por ductos de hiper-autoimunização. Em um extremo, no eixo da liberdade e da propriedade, os indivíduos têm assemelhado esses conceitos como categorias relacionadas à administração de si mesmos. O discurso neoliberal capilarizou os sujeitos, provocando a pulverização de indivíduos auto-gerenciadores, ou melhor, de indivíduos que acreditam governar suas próprias liberdades e propriedade (materiais e imateriais, e de subjetividades tão dispersas e, ao mesmo tempo, reduzidas à materialização econômica que subjetiva os indivíduos por meio de suas massificações (Esposito, 2006, p. 6). Em outro extremo, a envergadura soberana e governamental, sob o argumento da proteção e da securitização contra ameaças e inimigos, forjou teias de dispositivos de exceção que permitem legitimar o espectro da vida e da morte enquanto técnica de governamentalização biopolítica nas democracias. Fazer viver e fazer morrer é parte desse paradigma imunitário e de sua ótica de manutenção da vida e, mais, é parte do contexto imunitário das democracias formais esvaziadas da noção basilar da *communitas* e do *múnus* expropriador do comum.

### **3 As imunodemocracias e a governamentalização médico-biológico-pastoral: trilhas de Alain Brossat**

Na esteira do pensamento de Esposito e de sua hipótese segundo a qual a democracia é um sistema imunitário que protege negando a vida encontramos a posição crítica do pensador francês Alain Brossat. A partir da concavidade imunitária, Brossat avalia as democracias modernas por meio do cruzamento da tese de Foucault sobre a governamentalização da vida humana com a hipótese imunitária dos regimes biopolíticos, suscitando a tese de que as democracias alinhavaram as dimensões médicas e as práticas pastorais no âmbito de seus processos de

gerenciamento democrático. O apontamento inicial de Brossat consiste em cotejar a hipótese de que o poder pastoral, forma de poder essa analisada por Foucault em *Sécurité, territoire, population* (1978), acompanhou o processo de desenvolvimento das práticas governamentais ao ponto de, atualmente, refletir a estrutura gerencial da vida. Como sabido, ao propor a genealogia do governo da vida, Foucault mostra as concavidades das práticas administrativas dos rebanhos como sendo aquelas as primeiras a marcar a arte de governar os homens (Foucault, 2004, p. 169). Utilizando-se de exemplos de práticas pastorais desde o fim do mundo antigo, o elo entre pastores e suas ovelhas surge como a metáfora oportuna para explicitar a arte de governar os homens. Sobretudo na aula de 22 de fevereiro de 1978, o caminho percorrido por Foucault entona-se na tentativa de mostrar que as práticas pastorais atravessam enquanto pano de fundo toda a mutação dos eventos históricos até sua culminância no Estado moderno. O que chama atenção nessa genealogia cuidadosa do pensador francês é o enredo descrito por ele entre o governo do pastor sobre suas ovelhas: cada pastor cuida, protege, alimenta e, se necessário, sacrifica-se por seus animais. Ele conhece o todo de seu rebanho e, também, as individualidades de cada uma. As relações desenvolvidas entre eles são integrais e paradoxalmente distributivas, ou seja, significam que o pastor deve assegurar a salvação de todos e de cada uma, assim como que a necessidade de salvar o todo implique em aceitar, se preciso, sacrificar alguma ovelha que possa comprometer o todo (Foucault, 2004, p. 172).

Esse vínculo entre pastor e ovelhas apresenta um par entre servidão e serviço. A ovelha ou a pessoa que é dirigida deve viver uma relação de servidão integral com o pastor, ao passo que esse, inversamente, deva sentir seu encargo de pastor como um serviço de um servidor de ovelhas. O encargo (*officium*) do pastor para com suas ovelhas nunca esteve tão presente como nas formas do cristianismo. Este introduziu duas novidades fundamentais que caracterizaram o

pastorado cristão, a saber, a direção da conduta cotidiana e a direção da consciência. De um lado, enquanto o princípio da conduta cotidiana visava ensinar, modular, observar, vigiar cada ovelha de maneira menos descontínua possível, de outro, o princípio de direção da consciência tinha como mote dirigir a consciência de cada ovelha permanentemente para informar ao seu pastor (Foucault, 2004, p. 182-186). Conduzir a vida cotidiana e dirigir a consciência consistia segundo Foucault nas primeiras intervenções de dispositivos da vida humana. O prelúdio dessa forma de governamentalização percorre toda a extensão do mundo Ocidental liderado pela força do cristianismo e pela imponência da igreja sobre a vida dos fiéis. O ponto central decorrente desse processo culmina com as práticas de confissão. A confissão da alma e da carne instala e reproduz formas de dispositivo de subjetivação no tabuleiro de um “estranho jogo cujos elementos são a vida, a morte, a verdade, a obediência, os indivíduos, a identidade” (Foucault, 1994, p. 147). Esse dispositivo constitui capilarmente a vida das ovelhas na dimensão explícita e implícita: dos atos aos desejos e pensamentos, a confissão exterioriza a subjetividade como forma de obediência e docilidade ao seu pastor.

Se isso acontece, por uma via, em função da relação constituída entre pastor e ovelhas, por outro caminho, acontece por causa da servidão do pastor em proteger e garantir a saúde (física e da alma) do rebanho. Segundo Brossat, o veio puncionado por Foucault acerca do sistema pastoral apostou sutilmente no vínculo entre pastor e rebanho com o objetivo de manter a salvação desse (Brossat, 2010, p. 4-5). Não obstante, perceber que essa salvação venha acompanhada da proteção e da segurança física e da manutenção da saúde de cada ovelha e da totalidade não pode passar despercebido aos olhos do pensamento imunitário. Brossat deixa-nos transparecer sua desconfiança sobre a leitura de Foucault acerca das práticas pastorais e de seu limiar. A evidência principal disso advém daquilo que apontamos anteriormente quando, para tratar do cuidado do pastor sobre suas ovelhas, evidenciamos a

reflexão de Foucault sobre a possibilidade do sacrifício de indivíduos comprometedores do rebanho. O germe desse argumento do autor francês é a sentença inicial para a inovação teórica de Brossat com a hipótese de que tais práticas incipientes de governamentalização tornaram-se técnicas presentes nas democracias. As democracias são regimes de governo mesclados por práticas pastorais e biopolíticas. Nelas, a segurança e a saúde das ovelhas acompanharam todo o processo de desenvolvimento do Estado moderno-contemporâneo e isso pode ser observado na guinada do século XVIII com a política da medicina social e com a ascensão do policiamento.

A medicina social e o policiamento parecem cumprir o espaço de vigília e de segurança do pastor de ovelhas. Ambos arremetem para a conduta cotidiana e para a direção da consciência dentro de uma relação integral e permanente sobre a vida humana. Análogo ao pastor com seu rebanho, a política moderna constitui um eixo entre governados e governantes indexado aos cuidados médicos e à proteção policial (Brossat, 2010, p. 5). Por detrás de ambos permanece a empreita da confissão como prática de testemunho e como prática de controle da vida. Tanto o campo médico quanto o sistema policial conduzem a vida humana a partir de práticas de confissão, as quais permitem extrair a vigília e a manutenção da ordem política. O pastorado contemporâneo mantém consigo a observação sobre cada ovelha, com a distinção de que, agora, mescle ele, com sutileza, técnicas pastorais de governamentalização com dispositivos biopolíticos avançados. O surgimento da população como ícone objetivo da governamentalização biopolítica, sustenta Brossat, não faz desaparecer o pastorado, pelo contrário, ele intensifica a administração da vida humana como se fosse essa uma vida inteiramente animal, passível de ser encontrada e mapeada dentro de limites determinados. Isso ainda vai de encontro com a afirmação de que a vida humana, para além das possíveis condições de sê-la tornada vida nua, constitui a subjetividade de uma vida estúpida

(*vie bête*), isto é, de uma vida que só pode tomar forma desde que seja guiada e governada (Brossat, 2010, p. 6). A complexidade da hipótese de Brossat segundo a qual o sistema pastoral perdura até a política contemporânea converge, como suscitamos anteriormente, com as práticas médico-sociais e com o policiamento.

Com o passar dos séculos, a ascensão da medicina como ciência de verdade preparou o terreno para que o pastor-governante não apenas se preocupasse apenas com a cura de doenças sobre seu rebanho, mas que, em um giro transversal, adotasse atitudes normativas perpassantes por um direito de intervir na vida física e moral dos indivíduos (Foucault, 1963). O singelo pastor tornou-se um pastor-médico e o conhecimento campesino daquele foi transliterado e inovado pelo conhecimento médico desse. Todavia, o nó desse debate paira sobre a extensão e amplitude do conhecimento médico sobre a vida humana. Para gerir a vida das ovelhas, a medicina social engendrou suas técnicas não apenas sobre os indivíduos, mas, também, nos territórios, nas ações e nas construções práticas. A medicina social se converteu em instrumento de normatização e higienização, em um primeiro momento, do território, sobremodo dos espaços privados (casas) e dos espaços públicos, e, em seguida, do corpo e da vida em seu sentido amplo.

As vindouras práticas do biopoder e da biopolítica no século XIX tornaram ainda mais extensas, porém sutis, a medicalização e o policiamento. Em todas as instâncias da vida, a tentativa de implementar dispositivos de segurança e, portanto, de tornar a sociedade um espaço repleto de disciplina e controle, culminou em um arranjo do poder pastoral. O biopoder e a biopolítica empreenderam na tessitura social uma adequação complexa sobre o modelo do pastorado cristão (Brossat, 2008, p. 350). Levando a cabo as razões de segurança, Brossat assinala que a governamentalização biopolítica não rompeu com o sistema campesino dos pastores; a ótica do governo dos vivos e o projeto de controle engendraram a possibilidade de conduzir cada homem-ovelha,



de seu nascimento até sua morte, pelas vielas da liberdade no campo das práticas governamentais do controle. O governo assumiu para si a prerrogativa do “cuidado” pastoral e a administração da vida por meio da liberdade, fazendo com que o pastor-governante regulasse a vida de sua população por meio de instrumentos diretos e indiretos (Brossat, 2007, p. 29). Sobremodo com práticas médicas e de policiamento, o cuidado pastoral transfigurou-se em um emblema moderno da governamentalização biopolítica do rebanho dos vivos. A medicalização e o policiamento, que antes indicavam apenas o trato das doenças e a vigília, foram fundidos dentro de um projeto essencial de controle governamental da população, mostrando a amplitude governamental do controle em circular as ovelhas dóceis e, também, as indômitas.

Essa governamentalização insurgente do século XIX fez vibrar, conforme Brossat, um cruzamento prático dos sistemas políticos com os regimes de governo. O poder transitivo entre o Estado moderno para o Estado contemporâneo afigurou-se na tessitura do liberalismo político e econômico, isto é, objetivou-se a garantir os direitos individuais com as máximas da liberdade civil, da igualdade e da competição, e, entre as hipóteses de administração da vida, preconizou no modelo democrático de governo o regime mais bem aceito de articular as esferas políticas e econômicas sobre os sujeitos político-populacionais. O modelo gerencial da vida trilha por esse percurso no veio da biopolítica. Ou seja, a mescla entre política e governo e entre a predominância do liberalismo e da democracia suscitam às tecnologias biopolíticas a serem elas o meio de administração dos sujeitos. A contundência desse argumento provoca uma tensão sobre a leitura tradicional acerca da democracia moderno-contemporânea, posto que faz irromper sobre ela um germe articulado entre o liberalismo e a biopolítica enquanto meandros próprios da anatomia do sistema de poder e, na qual, ao entrecruzar-se, revela a manutenção e a inovação do manejo do poder pastoral, das práticas médicas e policiais e da política sobre o biológico.

O entrecruzamento desses três vértices, os quais permeiam as trilhas de Michel Foucault, chega à camada mais aguda do debate filosófico quando, para pensá-lo na esteira da governamentalização médico-biopolítico-pastoral, Brossat (2003, p. 10; 2007, p. 29) leva adiante a hipótese de que o modelo de gestão da vida nas democracias moderno-contemporâneas é desenvolvido a partir de processos imunitários. O traço genealógico escrito por Foucault ao longo de suas reflexões governamentais pormenoriza o enlace estratégico entre o poder e a vida, no entanto, aos olhos de Brossat, suas entrelinhas parecem indicar, mesmo nunca tendo assim o feito, uma tensão responsável por manter a estrutura do próprio sistema de poder. Em um plano geral, isso significa dizer que as práticas governamentais, de um lado, irrompem sobre a gestão da vida em uma espécie de movimento circular de captura e de administração e, de outro, em um espaço próprio e orgânico, postula um conjunto de causas e efeitos responsáveis por manter a estrutura da própria política e do governo. Na esteira desse olhar, um conjunto de processos imunitários salvaguardam a manutenção de todo o sistema, encadeando a proteção dos sujeitos dentro de uma tensão constante entre a vida e a morte.

Para Brossat (2007, p. 28), o paradigma imunitário consolida-se no tecido das democracias como um dispositivo fundamental de manutenção desse regime de governo. Sobretudo durante a modernidade e, depois, após a Segunda Guerra Mundial, a democracia foi elevada ao estatuto não apenas de instituição política, mas, também, de melhor modo de vida para os sujeitos. Isso significa, no ínfimo do pensamento, que a democracia representa a garantia senão total, ao menos, parcial de uma organização destinada a proteger os homens e a garantir a expansão de suas vidas. O diagrama dessa reflexão parte das considerações iniciais de Ernest Renan e de Benjamin Constant sobre o enlace entre as democracias (americanas, principalmente), o direito, a liberdade e os sistemas imunitários (Brossat, 2003, p. 15). As democracias

modernas ergueram-se calcadas no discurso da liberdade como princípio arquitetônico do modelo de governo (Constant, 1997). Diferentemente das democracias antigas, ainda marcadas pela posição incisiva do Estado sobre cada indivíduo, a democracia moderna surge com ideais iluministas circunscritos nos sujeitos e em seus direitos resguardados pelos Estados, e, no caso da democracia americana, surge com um ideal iluminista que perpassa por toda a sua história e que se constitui como o ponto neural para a anatomia de seu modelo de poder e para as democracias instauradas sob sua influência, a saber, a liberdade.

Desse ponto de vista, as democracias modernas são instituídas no discurso da liberdade e na amplitude prática desse conceito sob a proteção dos Estados. Com esse cruzamento, o regime democrático revela sua potência imunitária em gerenciar a vida humana a partir da diretriz da liberdade. Não é por acaso que tanto Renan quanto Constant tenham identificado essa categoria filosófica como um dispositivo que, ao mesmo tempo, protegeria a vida humana de dezenas de mazelas e a levaria ao plano do desenvolvimento numa cortina responsável por garantir a vida em sua instância geral. O estatuto da liberdade e de sua condição prévia em ser dispositivo imunitário rompeu, junto das transformações e revoluções ocorridas entre os séculos XVIII e XIX, com o modelo clássico da liberdade, assumindo-a, a partir de então, dentro do escopo formal das garantias negativas. O que está posto aí como pano de fundo segue a mesma explicação de Roberto Esposito, isto é, corrobora para o argumento de que as liberdades individuais, típicas da modernidade, deveriam ser garantidas ao máximo do direito e da política, de maneira que não lhe poderiam ser subtraídas nem por indivíduos nem pelos Estados. Negativas, nesse sentido, as liberdades foram vinculadas aos regimes democráticos como garantias do gozo do viver pública e privadamente<sup>3</sup> sem qualquer forma de contato ou

---

<sup>3</sup> Benjamin Constant adverte-nos que, na antiguidade, a liberdade pública não implicava a existência de uma dimensão privada da vida. Constant recorda-nos de que a liberdade de culto

expropriação. Sob a fórmula de *noli me tangere* (não me toques) (Renan, 1866, p. 24), as democracias formalizaram as liberdades no plano negativo dos direitos como medidas imunitárias de proteção da vida humana e como dispositivos protetivos contra aquilo que lhes poderiam exaurir.

Essa medida cria um parâmetro sutil no fio das práticas governamentais: para gerenciar a vida de cada homem-ovelha, as democracias formalizaram a proteção dos indivíduos por meio da assunção do negativo. Demarcaram elas uma distância necessária entre os sujeitos e fizeram dessa distância uma política governamental essencial para manter o processo a imunização da vida dentro de uma arena onde espera-se garantir direitos, cuidados, segurança e inclusão para todos. Todavia, esse espectro imunizador tende a produzir dualismos em sua própria camada: uma vez entendido como a liberdade é essencial para o sistema e como ela opera de modo construtivo, o processo imunitário separa grupos de sujeitos em classes de beneficiários e de rejeitados ou de imunizados e de expostos (Brossat, 2003, p. 29). Mesmo sendo o “todos” o alvo imunitário das democracias, é sempre assertiva a suposição segundo a qual até mesmo nela há abandonados, réprobos, excedentários (Brossat, 2003, p. 30). Para esses, ao invés de reverter o quadro clínico e afigurá-los na fisiologia do sistema, enverga-se para o lado oposto e não os inclui na ótica dos direitos. O sistema político concentra-se, assim, naqueles pelos quais importam suas vidas, na vida das ovelhas dóceis e sadias, e deixam expostas pela não-inclusão tantas outras vidas, as vidas daqueles sujeito-ovelhas que ameaçam a expansão do regime de governo.

Ora, a imunização de cada indivíduo tende a perpassar por todo o domínio do poder. Principalmente sob a gerência das técnicas médicas

---

parecia um crime, de modo a controlar a vontade privada dos indivíduos (Constant, 1997, p. 594-595).

e policiais, a vida tende a encontrar-se em um limiar de extrema imunização e de alteração da fórmula *noli me tangere* para *ut auferat a me* (afaste-se de mim) (Brossat, 2003, p. 17). Nas democracias, a imunização oriunda da liberdade tornou-se uma fobia securitária, desencadeando inúmeros efeitos perversos sobre as sociedades e compondo o malogro de que “não há nada que o homem mais tema do que o contato com o desconhecido” (Canetti, 1981, p. 1). O medo dos homens no Estado de natureza está instaurado na costura da modernidade a partir do princípio imunitário da liberdade. O medo ronda a democracia porquê a democracia institucionalizou o medo como um processo rígido de imunização dos corpos. Por outros olhares, o medo é um dispositivo essencial para que a democracia imunize a vida humana dentro de patamares de governamentalização biopolítica em tempos de Estado securitário. Conforme Brossat, a democracia moderno-contemporânea cruzou os enlaces pastorais, biopolíticos, médicos e policiais sobre os sujeitos para fazer eco ao sistema imunitário na era securitária (Brossat, 2001, p. 264). Com o mote de proteger a vida e de controlá-la em suas instâncias mais profundas, a gestão governamental ocupou-se de articular técnicas médicas e policiais sobre a anatomia e a fisiologia humana e do sistema. Nesse sentido, desde os fármacos, até a demarcação de um estilo de vida e de formas saudáveis de existência até a escolha de mecanismos de proteção ostensiva e de segurança nacional perpassam pela ótica da governamentalização como um substrato essencialmente imunitário responsável por ligar a autoridade dos pastores-governantes ao exercício das liberdades dos sujeitos-ovelhas.

Com esse efeito, as democracias imunitárias ou imunodemocracias evidenciam a potência governamental sobre a liberdade dos indivíduos e sobre as políticas destinadas a garantir a saúde pública. Ao passo que reproduzem a administração da vida por meio da própria liberdade dos sujeitos, ou seja, governam pelas vielas desse universo prático, as democracias preocupam-se em alertar cada sujeito-

ovelha da importância de suas liberdades e da distância empregue entre os demais sujeitos. Com o intuito de evitar a mescla aguda entre os sujeitos, o paradigma governamental reforça a distância. Seja pelo medo do contato pela contração de doenças ou pela possibilidade da agressão física e moral, o governo reproduz séries de dispositivos responsáveis por afastar os sujeitos. De maneira sutil, as práticas pastorais são reinventadas no espaço da governamentalização democrática e as técnicas médicas e policiais são retraduzidas a partir do veio biopolítico. A política sanitarista do século XVIII e a vigilância e a docilização dos corpos não mais são empregadas pela externalidade dos sujeitos, mas, ao contrário, ambas convergem no seio da biopolítica para que nessa política a administração da vida ocorra a partir da liberdade e, portanto, da internalidade. A pauta discursiva empregada pelo biopoder persuade cada sujeito para o auto-controle e a autorregulação, sem que percebam eles que, na verdade, estão sendo influenciados e administrados por uma ótica superior (Dean, 2015, p. 233). Os indivíduos excedentes dessa ótica, sejam pela impossibilidade de aderir à ótica governamental por questões financeiras ou de conhecimento, sejam pelo pouco insumo biológico disponível, são abandonados ao terreno da exposição não-inclusiva, deixando de ser imunizados pelo processo de governamentalização.

A grande diferença residente nessa linha interpretativa para com aquela desenvolvida por Foucault ao longo de sua explicação do modelo pastoral, vem à luz da análise de Brossat que abordamos anteriormente: o pastor, nesse novo contexto, permite que as ovelhas desgarradas morram para revelá-las que seu cuidado é limitado e que sua conduta não mais ocorre pelo exame do corpo e da consciência. A estilística de suas ações percorre o rito securitário da imunização e, por isso, faz da morte de cada ovelha desgarrada um exemplo para seu projeto de persuasão. Se isso ocorre por um lado, por outro, no domínio da imunização, a tendência crescente em gerir a vida dos sujeitos torna-se cada vez mais aguda. Na medida em que o processo de imunização é assumido como

paradigma essencial para a manutenção da democracia, as tecnologias de poder e de saber acompanham esse rito, e, com vistas a evitar ou amenizar a dor sentida pelos incrementos imunitários, convergem juntamente com e na medicina para aplicar medidas anestésicas nas sociedades (Brossat, 2003, p. 54). O objetivo disso põe em vigor a insensibilização da dor natural e a resiliência dos sujeitos e do próprio sistema em evitar dores inúteis. Contudo, esse efeito anestésico pressupõe um efeito catalisador que acelera todos os processos imunitários: se a dor é percebida como um índice de civilização, e portanto um alvo a ser evitado, a insensibilidade dos sujeitos contra o direito de não sofrer legitima a operação médica em administrar fármacos anestésicos em longas escalas para as populações (Climent, 2009, p. 177). Desenvolvendo conjuntos de profilaxias de pré-exposição, o governo introduz e gerencia fármacos potentes na vida social. Desde os recursos privados de seguro (de vida, de vigilância, de incêndio, de previdência, de autos e imóveis, de viagem, etc.) e planos (de saúde, de funerária, de aquisição), de resiliência da subjetividade humana (com terapias variadas, desenvolvimento de coachings, ampliação da necessidade de competências e habilidades) e do cuidado da saúde (com o emprego da importância da vida saudável em alimentação, práticas de atividades físicas e saúde mental) até as políticas públicas em suas faces de saúde (com o controle preventivo de doenças sexualmente transmissíveis, de diabetes, de hipertensão até tratamentos ósseos, psíquicos e biogenéticos) e sanitarismo (com medidas de higienização e limpeza das cidades), de segurança e proteção (com unidades de polícias pacificadoras e programas comunitários de polícia móvel) até a educação, o governo acentua seu projeto imunitário a partir da anestesia geral (Brossat, 2000, p. 66-67).

Todo esse escopo vem a cabo, nas democracias, suscitar a um medo inerente: o conflito. Segundo Brossat, as democracias modernas tendem a creditar o conflito como um tensor exaustivo do sistema

(Brossat, 2003, p. 66). Elas arregimentam os processos de imunização e de anestesia como dispositivos governamentais para se evitar a fratura do sistema. No entanto, ao procederem assim, elas voluntariamente produzem um entroncamento no interior de seu organismo: em uma margem, as democracias tendem a governamentalizar a vida humana a partir dos recursos imunizadores. Supervisionando a degeneração do sistema, os regimes democráticos conduzem os indivíduos a um plano de controle pastoral, distinguindo cada homem-ovelha com base em seu insumo biológico e com base em seu risco natural. Em outra margem, os indivíduos excedidos no todo da imunização são conduzidos ao plano da exposição não-inclusiva. Sem a proteção imunitária, esses sujeitos são governamentalizados por uma biopolítica avessa, uma vez que não são apenas reconfigurados para aceitarem suas mortes na costura de um plano natural como enfatiza Foucault em seu sintagma “fazer viver, deixar morrer” (Foucault, 1976, p. 181), mas e sobretudo, são induzidos, pelo grau de suas respectivas infectabilidade e risco conferido ao sistema, à morte. Em ambos os casos, o fio horizontal que entrecorta cada realidade é ativado pelas doses de fármacos governamentais responsáveis por produzir quadros anestésicos. A anestesia constitui-se enquanto técnica biopolítico-médica de inibição de dor para aqueles que se pretende imunizar a vida ou àqueles que se busca expor à morte (Brossat, 2002).

O paradigma imunitário das democracias cerra a governamentalização biopolítica da vida com a produção sistemática de técnicas médicas e ferramentas artificiais de anestesia dentro do controle pastoral moderno. Cada vez mais, as democracias aclamam para si o direito e o dever de proteger sua população, indicando a importância da dessensibilização do corpo político em face da sensação da dor. Sem a sensibilidade natural, os sujeitos confiam na democracia como o modelo governamental ideal para garantir a proteção de seus corpos e, mais, confiam na ordem de seu discurso como sendo ele uma tautologia



dispensável de críticas. A pujança da anestesia democrática assume quadros pandêmicos e os sujeitos são levados ao extremo de suas vidas para viverem sem qualquer tipo de dor real ou potencial. Isso, entretanto, gera um vórtice inverso na estrutura política, uma vez que, com esse sintoma, teias profundas de dispositivos são fabricadas no intuito de manter o grau de anestesia humana. Mas o ponto neural que surge nesse limiar vem com o germe antinômico presente no pensamento imunitário. Em sociedades anestesiadas e totalmente dessensibilizadas, o efeito negativo do processo imunitário corrompe toda a cadeia do sistema. Da proteção até a violência ou, melhor, da proteção por meio da violência ou, ainda, da proteção violenta e da violência protetiva, a operação dialética do paradigma imunitário tende cada vez mais a confluir os opostos em um ducto captador, na qual suas categorias motrizes passam a ser alimentadas tanto por meio da vida quanto por meio da morte. Essa aproximação engendra à cadeia imunitária uma catalisação sutil entre a biopolítica e a tanatopolítica e entre os regimes democráticos e o totalitarismo (Brossat, 2000, p. 143). Entre os efeitos disso, percebe-se com clareza como a forma de governamentalização assumida pelas democracias nas últimas décadas enviesa-se tanto à estrutura totalitária quanto à sua política de morte e de exceção (Brossat, 1998, p. 256).

Nas últimas décadas, esse feixe interpretativo tem levado adiante a hipótese de uma vascularização totalitária no interno da democracia. Do ponto de vista de Brossat, a introdução totalitária no sistema circular democrático pode ser compreendida sob a face de duas explicações conexas: primeiramente, como a democracia atua por meio de canais imunitários preenchidos por elementos negativos inoculados, a fissura de suas camadas pode desencadear inflamações no tecido político, permitindo a contaminação de todo o sistema. No tocante a isso, sobretudo o medo e a violência, que são assumidos como dispositivos imunitários negativos, ressurgem no contexto governamental. Se bem observados na esteira da história da filosofia política, esses conceitos

encontram validade na teoria do Estado soberano de Hobbes. Esse movimento, previamente apresentado por Esposito, ressoa em Brossat como uma leitura crítica sobre a condição retroativa dos elementos imunitários. Quando Hobbes resolveu o problema do conflito natural na regência da soberania indivisível do Leviatã, ele introduziu o medo e a violência temida pelos homens como dispositivos políticos sobre a anatomia dos corpos. A politização do elemento negativo para proteger os sujeitos forneceu os argumentos primordiais para a potência soberana em seu exercício imunitário de administrar os sujeitos. Em segundo, ao passo que cada vez mais o corpo político encontra-se dessensibilizado, a ingerência sobre o medo e a violência desencadeia um processo hiperimunitário em doses similares àquilo que se pretende desestabilizar. Todavia, como tanto o medo quanto a violência são organelas negativas presentes e assumidas como essenciais à biologia governamental, a profilaxia utilizada para conter sua expansão tende a ser mais agressiva e mais impactante. O medo e a violência gerados são combatidos na mesma ordem discursiva e prática, ou seja, com doses letais de fármacos produtores de medo e de violência. Para cumprir esse rito medicinal, as práticas governamentais recorrem ao plano das garantias democráticas contraídas principalmente nas variações da modernidade tardia e fazem ecoar a importância dos princípios da intocabilidade e do afastamento como respostas securitárias imediatas para evitar a contaminação viral.

A combinação das duas explicações tecidas por Brossat constitui uma justificativa aparentemente palpável para defender a democracia, segundo os teores imunitários. Isso indica, então, que para proteger sua forma de governamentalização, as democracias afirmam membranas artificiais das quais pode-se extrair, se necessário, técnicas antagônicas ao seu próprio modelo. Mas a rigor, o elemento irremediável que se projeta com essa racionalidade imunológica vem à tona com a potência soberana e com a constituição dos Estados de exceção. A contrapelo dos

estados de normalidade, em tempos de crises imunitárias, o retorno da decisão soberana e a constituição de Estados de exceção como respostas farmacológicas para se evitar pandemias catastróficas manifestam-se como requisitados dispositivos biopolíticos. A hipótese patente desse fio condutor expressa a tentativa hiperimunitária de aniquilar a patogenia sistêmica através da indução extrema de fatores imunossuppressores, acatando, com isso, os possíveis efeitos colaterais. Nas democracias, o viés da exceção tem se mostrado cada vez mais presente, imbuindo-se da argumentação legítima e necessária de proteger a vida humana e de expelir os perigos que ameaçam a subjetividade e o corpo individual. Sem embargo, a governamentalização biopolítica e soberana na democracia revela os perigos da farmacologia intravenosa de doses de exceção assumidas como técnicas imunitárias de administração médico-pastoral dos vivos. O ponto nevrálgico dessa acepção recorta a realidade democrática quando na esteira do famoso fragmento de Walter Benjamin (1974, p. 697) o Estado de exceção revela-se como a regra em que vivemos. Quando a exceção torna-se regra em regimes democráticos, então os efeitos negativos do pêndulo imunitário oscila de maneira letal, expondo a face sombria da textura totalitária e da tanatopolítica empregues no imo da própria democracia.

Agora, após perfilarmos as direções oblíquas do pensamento de Alain Brossat, alguns elementos parecem-nos importantes a serem sintetizados. Em todo o desenvolvimento do autor francês, a tentativa de explicitar a democracia moderna como um regime de governamentalização médico-biopolítico-pastoral se insere na leitura imunitária. O paradigma imunitário, na compreensão de Brossat, desenvolve-se por meio da governamentalização médico-biopolítico-pastoral, a qual, ao ser convergida nas democracias modernas, revela o teor agudo desse regime de governo e de seu estrato imunológico. Para o autor francês, a contrapelo de Foucault, que deixou tais modelos em um passado histórico e afixou-se na biopolítica como sendo o modelo

moderno, o modelo pastoral e o desenvolvimento das práticas médicas e das políticas sanitaristas, anestésicas e policiais não foram diluídas nas cortinas do biopoder e da biopolítica. No intento de Brossat, a condução governamental do cuidado pastoral e a incisão médica no controle da saúde pública formaram uma encruzilhada juntamente com a biopolítica, cuja marca demonstra, ao mesmo tempo, a preocupação com o insumo biológico e com a disponibilidade de tal insumo na fisiologia do organismo de poder. Desse matiz combinado, as práticas modernas de governamentalização revelam o estatuto sutil e atualizado das antigas formas de conduta da vida, despertando os dispositivos de controle para a proliferação de novas práticas de subjetivação e contribuindo para o empenho da governamentalização por parte do pastor-governante sobre os homens-velhas, convertidos em povo e em população.

Nas imunodemocracias, a governamentalização sobre a vida dos sujeitos tem produzido cada vez mais anestésias no corpo populacional. Com o mote de proteger os sujeitos contra a dor, a dessensibilização de seus corpos vem sido assumida como uma técnica essencialmente biopolítica de proteção contra a exposição externa. No entanto, juntamente disso, as democracias têm administrado fármacos imunitários em doses mais altas com o intuito de levar ao extremo sua proposta securitária de proteção da vida. Com isso, a implementação de técnicas mais incisivas e de fármacos mais vigorosos têm diluído as democracias dentro de uma operacionalização estritamente controladora dos indivíduos. Ao assumir esse patamar, os regimes democráticos passam a criar feridas em seu tecido e, ao invés de tratá-las, enveredam-se pelos caminhos das técnicas médicas e passam a fazer de tal lesão um campo de testes.

#### 4 Considerações finais

Voltando-nos agora ao cursor inicial de nosso trabalho, é essencial retomar as problemáticas responsáveis por conduzir nossa investigação e tentar responder àquilo questionado, a saber: (1) em que medida as democracias podem ser concebidas como imunitárias? (2) De que maneira elas corroboram para a manutenção do sistema vital dos regimes de governo, tomando como ponto neural a noção de biopolítica e de governamentalização? Como procuramos percorrer, o debate sobre o paradigma imunitário coloca em questão a temática da comunidade e do *múnus* (dom) em confronto com o papel imunitário desempenhado pelas democracias modernas. Nas taxativas interpretações de Esposito e de Brossat, as democracias têm se apresentado como regimes imunitários destinados a desonerar o vínculo comunal entre os sujeitos e a libertá-los de seus deveres de expropriação. Com o ímpeto de produzir vidas subjetivadas, tanto na figura da população quanto no emblema do povo, os regimes democráticos se veem obrigados a constituir propriedades comuns. Essas propriedades, no entanto, revelam o teor imunitário dos mecanismos de poder em tornar próprio a impropriedade da partilha. Para defender o próprio e a propriedade comum, as democracias são distendidas até o vazio da comunidade e ali inserem recursos imunogênicos de preservação dos sujeitos. No inverso da *communitas* e de seu *múnus* expropriador, as democracias imunitárias indicam o manejo dos dispositivos biopolíticos como tecnologias indispensáveis para a sustentação da vida no organismo político. Isso significa que as democracias podem ser concebidas como imunitárias (1), na medida em que organizam o sistema político como um grande campo de governamentalização protetora e controladora dos sujeitos. Ao produzir dispositivos de poder circulantes da vida, as imunodemocracias validam o papel da biopolítica na fisiologia do sistema, assim como indica

a importância da condução dos sujeitos dentro dos limites governamentais.

Com o efeito desse e circuito, o paradigma imunitário conflui diretamente com as democracias modernas e com as práticas de governamentalização biopolítica utilizadas por essa. (2) Na ótica imunológica, as democracias são interpretadas como construções governamentais responsáveis por, primeiramente, desobrigar o vínculo tributário original da vida comunal e, seguidamente, por garantir a existência da *bíos* e de sua subjetividade no universo político. A desoneração comunal e a garantia da vida são explicitamente acompanhadas de princípios formais e artificiais responsáveis por antagonizar categorias operantes em uma dialética imunitária. À luz dessa perspectiva, os regimes democráticos são sempre identificados nas sendas da governamentalização biopolítica e na dinâmica imunitária instaurada nelas para evitar o colapso do sistema. Ao mesmo tempo que essa afirmação revela o caráter pungente e vital das democracias, ela não deixa de evidenciar sua paradoxal condição de tender-se à hiperimunização negativa, de onde brotam tanto o totalitarismo quanto a tanatopolítica. Fato é que o sistema imunitário arroga um paradoxo aos regimes de governo: ainda que eles tenham como mote produzir vida e expansão, há inerentemente a eles uma condição direcionada ao oposto disso. Nessa costura, para levar adiante o projeto imunizador, as democracias apostam nas técnicas biopolíticas do manejo da vida, técnicas essas que, atualmente, encontram-se em uma encruzilha entre a anestesia e a securitização aguda, e, como apresenta Brossat, atualiza as disposições médico-pastorais para o controle das ovelhas modernas.

## Referências

BENJAMIN, Walter. Zur Kritik der Gewalt. In: *Gesammelte Schriften*. Vol. II-1. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1974.

O *munus* e as democracias imunitárias: um diálogo com Roberto Esposito e Alain Brossat

- BENVENISTE, Émile. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966.
- BIRD, Greg. Cultural and biological immunization: a biopolitical analysis of immigration apparatuses. In: *Configurations*, v. 25, n. 3, 2017.
- BROSSAT, Alain. *Le corps de l'ennemi: Hyperviolence et démocratie*. Paris: La Fabrique, 1998.
- BROSSAT, Alain. Democracia y paz. In: SAENZ, Sonia; ALVAVAY, Rodrigo. *La mala fama de la democracia*. Chile: Lom Ediciones, 2000.
- BROSSAT, Alain. *L'animal démocratique: notes sur la post-politique*. Tours: Farrago, 2000.
- BROSSAT, Alain. *La paix barbare: essais sur la politique contemporaine*. Paris: L'harmattan, 2001.
- BROSSAT, Alain. *La démocratie immunitaire*. Paris: La Dispute, 2003.
- BROSSAT, Alain. *Le sacre de la démocratie: tableau clinique d'une pandémie*. Paris: Anabet éditions, 2007.
- BROSSAT, Alain. Les perversions du pastorat démocratique. In: *Raison présente*, n. 166, 2008.
- BROSSAT, Alain. *Pouvoir pastoral et "vie bete"*. Appareil. 2010.
- BROWN, Nik. *Immunitary Life: a biopolitics of immunity*. New York: Palgrave-Macmillan, 2019.
- BROSSAT, Alain. L'anesthésie. *Le Passant Ordinaire: Le corps*, n. 42, 2002. Disponível em: <http://www.passant-ordinaire.org/revue/42-462.asp>. Acesso em: 29 dez. 2019.
- CACCIARI, Massimo. *L'arcipelago*. Milano: Adelphi, 1997.
- CANETTI, Elias. *Massa e potere*. Milano: Adelphi. 1981.
- CLIMENT, José Ignacio Benito. Ciudadanía inmunizada democráticamente. A partir de la obra 'La démocratie immunitaire' de Alain Brossat. In: TOMÁS, Paloma Núñez; ANTÓN, Francisco Javier Espinosa. *Filosofía y política en el siglo XXI*. Europa y el nuevo orden cosmopolita. Madrid: Akal, 2009.

- COHEN, Ed. *A Body Worth Defending: Immunity, Biopolitics, and the Apotheosis of the Modern Body*. Durham: Duke University Press, 2009.
- CONSTANT, Benjamin. De la liberté des anciens comparée à celle des modernes. In: *Écrits politiques*. Textes choisis, présentés et annotés par Marcel Gauchet. Paris: Éditions Gallimard, 1997.
- DEAN, Tim. *Mediated intimacies: Raw sex, Truvada, and the biopolitics of chemoprophylaxis*. Sexualities, 2015.
- ESPOSITO, Roberto. *Communitas: origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi, 1998.
- ESPOSITO, Roberto. *Immunitas: Protezione e Negazione della Vita*. Torino: Einaudi, 2002.
- ESPOSITO, Roberto. *Bios: Biopolitica e filosofia*. Torino: Einaudi, 2004.
- ESPOSITO, Roberto. Prefazione. In: ELEFANTE, Fabrizio. *La fiducia nella democrazia*. Milano: IPOC, 2006.
- ESPOSITO, Roberto. *Política y pensamiento*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2016.
- ESPOSITO, Roberto. *Termini della politica: Comunità, immunità, biopolitica*. Vol.1. Mimesis, 2018.
- ESPOSITO, Roberto; NANCY, Jean-Luc. Dialogo sulla filosofia a venire. In: NANCY, Jean-Luc. *Essere singolare plurale*. Torino: Einaudi, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la Clinique*. Paris: PUF, 1963.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I*. La volonté de savoir. Paris: Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la Société*. Paris: Gallimard, 1977.
- FOUCAULT, Michel. Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique. In: *Dits et Écrits*. 1954-1988. Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population*. Paris: Gallimard, 2004.



O *munus* e as democracias imunitárias: um diálogo com Roberto Esposito e Alain Brossat

HARAWAY, Donna. The Biopolitics of Postmodern Bodies: Determinations of Self in Immune System Discourse. In: PRINCE, Janet; SHILDRICK, Margrit. *Feminist Theory and the body: a reader*. New York: Routledge, 1999.

HOBBS, Thomas. *Of liberty and necessity and selections from questions concerning liberty, necessity, and chance*. London: Cambridge University Press, 1999.

KEANE, John. *Violence and democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Torino: Einaudi, 2000.

MEEK, Allen. *Biopolitical media: catastrophe, immunity and bare life*. New York: Routledge, 2016.

Mill, John Stuart. *The Collected Works of John Stuart Mill*. Ed. John Robson. Toronto: University of Toronto Press; London: Routledge and Kegan Paul, 1963–91.

NEYRAT, Frédéric. *The birth of immunopolitics*. Parrhesia. 2010.

NIPPEL, Wilfried. *Ancient and Modern Democracy: Two Concepts of Liberty?* New York: Cambridge University Press, 2016.

RASCHKE, Carl A. *Force of God: political theology and the crisis of liberal democracy*. New York: Columbia University Press, 2015.

RENAN, Ernest. *Histoire des origines du christianisme 2: Les Apôtres*. Paris: Michel Lévy Freres, 1866.

ROSE, Nikolas. *The politics of life itself: Biomedicine, power, and subjectivity in the Twenty-First Century*. New Jersey: Princeton University Press, 2007.

SAIDEL, Matías. Political and Impolitical: Two Perspectives to Rethink the Common and the Political in Contemporary Thought. In: *Las Torres de Lucca: international journal of political philosophy*. n. 3, 2013.





**Instituto Quero Saber**  
[www.institutoquerosaber.org](http://www.institutoquerosaber.org)  
[editora@institutoquerosaber.org](mailto:editora@institutoquerosaber.org)

**Informações técnicas**

Capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Constantia*

**Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.**

É com enorme alegria e satisfação que compartilhamos algumas das produções intelectuais socializadas no Grupo de Trabalho de *Filosofia Política Contemporânea* durante a realização do XIX Encontro Nacional de Filosofia da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia, ocorrido em Goiânia entre 10 a 14 de outubro de 2022. Tendo os seus integrantes já percorrido um frequente caminho dialógico por um número de anos e avançado no conhecimento das pesquisas produzidas por cada membro, na medida em que procuramos nos aproximar todos os anos, com reuniões de trabalho nos anos nos quais não há o grande Encontro da ANPOF, optamos novamente por organizar os trabalhos do nosso grupo com a escolha alternada de expositores e debatedores. Assim, concentramos os debates em determinados temas, aprofundando-os e permitindo continuidade. Todos os textos presentes neste volume procuram pensar não somente as bases, mas também as condições de possibilidades para a experiência do pensamento filosófico em diálogo com os dilemas éticos e políticos do nosso mundo contemporâneo. Se alguns deles são mais especulativos, outros estão bem ancorados nos tensos meses em que foram escritos, seja em confronto com o estado de esfacelamento social trazido pela pandemia do novo coronavírus que tomou o nosso ambiente a partir de 2020, seja em confronto com a crise política e os ataques a nossa democracia ainda bastante vivos em meados de 2022.

