
CADERNOS de
Ética e
Filosofia Política

NÚMERO 28

CADERNOS de **Ética e Filosofia Política**

CADERNOS DE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

Nº 28 - São Paulo - 1º semestre de 2016

Publicação semestral - ISSN 1517-0128

Editores: Maria das Graças de Souza (responsável institucional), Alessandra Tsuji, Fran de Oliveira Alavina, Mariana de Mattos Rubiano, Sandra Pires de Toledo Pedroso, Silvio Ricardo Gomes Carneiro, Taynam Santos Luz Bueno, Thiago Dias da Silva, Thiago Vargas Escobar Azevedo, Victor Fiori.

Conselho Editorial: Conselho Editorial: Alberto Ribeiro de Barros (USP), Antônio Carlos dos Santos (UFS), Cláudio Boeira Garcia (Unijuí), Jaimir Conte (UFRN), José Oscar de Almeida Marques (Unicamp), Jose Thomaz Almeida Brum Duarte (PUC-RJ), Helena Esser dos Reis (UFG), Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd (UFU), Luiz Fernando Batista Franklin de Mattos (USP), Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola (USP), Marilena de Souza Chaui (USP), Milton Meira do Nascimento (USP), Miroslav Milovic (UnB), Newton Bignotto (UFMG), Patrícia Fontoura Aranovich (Unifesp), Paulo Jonas de Lima Piva (USJT), Renato Janine Ribeiro (USP), Ricardo Monteagudo (Unesp), Rodrigo Brandão (UFPR), Rolf Kuntz (USP), Ruy Fausto (USP), Sérgio Cardoso (USP).

Imagem de capa: Honoré Daumier, *The Third-class carriage*. 1862-64.

USP

Universidade de São Paulo

Reitor: Prof. Dr. Marco Antônio Zago

Vice-reitor: Prof. Dr. Vahan Agopyan

FFLCH

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor: Prof. Dr. Sérgio França Adorno de Abreu

Vice-diretor: Prof. Dr. João Roberto Gomes de Faria

Departamento de Filosofia

Chefe: Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho

Vice-chefe: Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa

Coordenador do Programa de Pós-Graduação:

Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros

Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva

Endereço para correspondência e aquisição:

Profa. Dra. Maria das Graças de Souza

Departamento de Filosofia - USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

05508-900 - São Paulo - SP - Brasil

Tel.: (0xx11) 3091-3761 - Fax: (0xx11) 3031-2431

E-mail: cefp@usp.br

Cadernos de Ética e Filosofia Política é uma publicação do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

Os artigos deste periódico são indexados por: The Philosopher's Index e Latin Americanist Research Resources Project - LARRP

WWW.REVISTAS.USP.BR/CEFP

**FFLCH
USP**

APRESENTAÇÃO

Os Cadernos de Ética e Filosofia Política surgiram da necessidade que nós, pesquisadores do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, tínhamos da publicação de trabalhos recentes, pondo em debate as pesquisas ligadas a um ramo do saber que cada vez mais assume importância dentro e fora do meio acadêmico. Estes Cadernos visam suprir em alguma medida esta demanda, fornecendo bibliografia a um público interessado no caráter multifacetado da reflexão sobre a ética e a política.

As questões relativas ao direito, à história, à religião e às artes não raro são por elas incorporadas, convertendo a um só tempo em sua matéria de investigação e seu cenário de intervenção. É este caráter abrangente da ética e da filosofia política que lhes concede a virtude da vivacidade. Os Cadernos sempre procuraram corresponder e promover essa virtude, veiculando sobretudo a produção teórica discente, sem distinguir correntes ideológicas, linhas filosóficas ou áreas de saber incluídos nas mais diversas manifestações de reflexão. Aqui se encontrarão artigos, ensaios, resumos de teses e dissertações, resenhas, traduções de trechos de obras e de pequenas obras.

A revista é editada em meio eletrônico, o que resulta em um ganho substancial de qualidade, pois facilita o acesso e a difusão dos textos. Somando-se a isso, contamos com um corpo de pareceristas especializados nos temas, correntes filosóficas e autores enfocados pelos artigos, o que torna mais democrática a escolha dos textos destinados à publicação. É importante notar que segundo as normas das agências de fomento, o valor de um artigo publicado por meio eletrônico equivale ao de um artigo impresso.

Convidamos todos os estudantes de filosofia e pesquisadores interessados em publicar seus trabalhos a colaborar conosco, ajudando-nos a diminuir assim a distância entre a pesquisa individual e o diálogo aberto com autores e críticos.

Os Editores

SUMÁRIO

A ética do <i>cuidado de si</i> na filosofia de Michel Foucault: Notas sobre a <i>Hermenêutica do Sujeito</i> <i>André Constantino Yazbek</i>	06
A exceção colonial brasileira: o campo biopolítico e a senzala <i>Daniel Arruda Nascimento</i>	19
A figura do pária rebelde na teoria política de Hannah Arendt <i>Ricardo George de Araújo Silva</i>	36
Banalização biopolítica de uma violência radical <i>Castor M. M. Bartolomé Ruiz</i>	51
Liberdade política e representação: elementos para a compreensão do republicanismo de Hannah Arendt <i>José Luiz de Oliveira</i>	71
Política e Governo são o mesmo? Uma reflexão a partir de Hannah Arendt <i>Maria Cristina Müller</i>	86
A transvaloração dos valores em Nietzsche e a profanação em Agamben <i>Márcia Rosane Junges</i>	97
Política e pobreza: com Arendt, contra Arendt <i>Adriano Correia</i>	109
A ação política entre o discursivo e as estratégias funcionais <i>Edson Teles</i>	122

Tecnologia, política e modernidade

Rodrigo Ribeiro Alves Neto.....137

Comunismo ou democracia? Um diálogo entre Alain Badiou e Marcel Gauchet

Fernando Fagundes Ribeiro.....154

Resenha

BERNARDI, Bruno. *La Fabrique des concepts : recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau.* Paris: Honoré Champion, 2006. 595 p. ISBN 2-7453-1296-0

Thomaz Kawachi.....167

Tradução

Sobre a índole poética de Dante e A Gherardo Degli Angioli (Sobre a índole da verdadeira poesia)

Tradução de Sertório de Amorim e Silva Neto.....178

A ÉTICA DO *CUIDADO DE SI* FILOSOFIA DE MICHEL FOUCAULT: NOTAS SOBRE A *HERMENÊUTICA DO SUJEITO*

Andre Constantino Yazbek

Resumo: a partir de *A hermenêutica do sujeito*, curso dado por Michel Foucault no *Collège de France* em 1981-82, este artigo pretende explorar o significado da chamada “virada ética” na filosofia foucaultiana e sua relação com o imperativo moral do *cuidado de si* na antiguidade greco-romana. Palavras-chave: genealogia – ética – cuidado de si – conhecimento de si – sujeito.

I.

Revisitando sua própria obra na introdução de *O uso dos prazeres*, segundo volume de sua *História da sexualidade* (1984), Michel Foucault demonstra uma notável clareza sobre sua trajetória, retracando o fio condutor das diversas espécies de deslocamentos teóricos proporcionados por suas investigações até chegar à problemática que à época ocupava o centro de suas pesquisas:

Um deslocamento teórico me pareceu necessário para analisar aquilo que freqüentemente era designado como o progresso dos conhecimentos: ele me conduziu a interrogar-me sobre as formas de práticas discursivas que articulam o saber. Tinha sido necessário também um deslocamento teórico para analisar aquilo que se descrevia com freqüência como sendo as manifestações do “poder”: ele me conduziu a interrogar-me antes sobre as múltiplas relações, as estratégias abertas e as técnicas racionais que articulam o exercício dos poderes. Parecia que era preciso, agora, empreender um terceiro deslocamento, para então analisar aquilo que é designado como “o sujeito”; convinha buscar quais são as formas e as modalidades da relação a si através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito.¹

É de notar-se, aqui, o lugar ocupado por *O uso dos prazeres* nesta série de deslocamentos. Sabemos que a genealogia aí apresentada está longe de adequar-se ao projeto

¹ FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, p. 12.

original inscrito no primeiro volume de *História da sexualidade*, intitulado *A vontade do saber* e publicado em 1976. Se Foucault havia inaugurado seu projeto a partir do exame da sexualidade como um referencial privilegiado – não o único, portanto – daquilo que ele descreverá como sendo a grande empresa de *normatização* no Ocidente moderno, em *O uso dos prazeres*, por sua vez, o que a genealogia nos oferecerá não será mais o sexo como instância reveladora de poder, mas antes a questão do *sujeito* em sua relação com a *verdade*, sendo a história do “homem de desejo” um domínio e campo de investigação para um enfoque de tipo diverso: precisamente, o das formas e as modalidades da *relação a si* através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito de uma moral no campo de uma economia dos prazeres sexuais na Antiguidade. A questão a ser posta, neste sentido, não é mais aquela da genealogia *tout court*, mas uma outra, que diz respeito às “condições através das quais o ser humano ‘problematiza’ o que ele é, o que ele faz e o mundo no qual ele vive”.² Neste sentido, no registro específico da economia de prazeres sexuais da Antiguidade, é preciso perguntar-se, afinal, por meio de quais “jogos de verdade ser humano se reconheceu como homem de desejo”.³

Ao colocar tais questões – a princípio bastante gerais – para a cultura greco-latina, Foucault surpreende-se com o fato dessas problematizações estarem vinculadas não apenas a um conjunto de regras morais fixadas pela cultura mas sobretudo à necessidade, para o indivíduo, por meio de práticas voluntárias e cotidianas, de modificar-se a si mesmo de sorte a conformar-se, por sua própria existência, às regras de conduta fixadas.⁴ E é a isto que Foucault chamará de “artes de existência” ou “estética da existência”.⁵

Mas *O uso dos prazeres* não é tanto um ponto de partida. Antes, trata-se de um ponto de chegada: essa reorientação das investigações foucaultianas – representada pelas questões formuladas acima – é fruto de uma maturação de novos recortes temáticos e metodológicos paulatinamente desenvolvidos nos cursos ministrados por Foucault no *Collège de France*, sobretudo durante a década de 1980, – investigações que o levariam afirmar, no último de seus cursos, a necessidade de constituição de uma história das formas *aleiúrgicas* da verdade, isto é, da maneira como, “em seu ato de dizer a verdade, o indivíduo se constitui e é constituído pelos outros como sujeito que pronuncia um discurso de verdade”.⁶

² FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, p. 16.

³ FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, p. 13.

⁴ FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, p. 16-17.

⁵ FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, p. 17-18.

⁶ FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 04. Com relação aos cursos ministrados por Foucault no *Collège de France* ao longo da década de 1980, mereceriam destaque, com relação à temática que nos interessa, os seguintes: 1. o de 1980, intitulado *O governo dos vivos*, dedicado às práticas da confissão cristã e à obrigação do dizer a verdade sobre si a partir da tematização de um Outro, o “diretor de consciência”; 2. o de 1980-1981, intitulado *Subjetividade e verdade*, que apresenta já o estudo da experiência dos prazeres na Antiguidade greco-romana privilegiando os dois primeiros séculos de nossa era e que comporá, fundamentalmente, o material apresentado no terceiro volume da *História da sexualidade*, *O cuidado de si*; 3. finalmente, o de 1982, intitulado *A hermenêutica*

De certo modo, Foucault continua movendo-se na ambiência das questões suscitadas pela analítica do poder desenvolvida em sua genealogia; no entanto, agora o acento recairá cada vez mais sobre o papel das resistências ao poder, ou da auto-constituição de si em resposta ao governo dos outros, em seus variados matizes, seus antecedentes históricos e na trama complexa de suas relações na atualidade. Se as questões postas por uma arqueo-genealogia são referentes às condições às quais um dado sujeito é submetido a fim de poder tornar-se titular do discurso ou objeto constituído e disposto à inspeção dos saberes e às divisões normativas⁷, o que agora emerge das investigações foucaultianas é todo um campo de problematizações ao redor da maneira como os próprios indivíduos se constituem *no* discurso, *na* manifestação da verdade e, ao fazê-lo, respondem a essa mecânica do saber/poder.

Desta maneira, ao invés de uma “genealogia dos sistemas” – característica das investigações foucaultianas sobre o poder na década de 1970 –, tem-se agora a emergência de uma *genealogia ética*, quer dizer, de uma “genealogia do sujeito ou das formas de subjetivação”.⁸ Donde, precisamente, a necessidade de ampliação do campo da genealogia praticada em obras anteriores: se de fato Foucault agora se move na ambiência de uma genealogia das “formas de subjetivação” – contrapostas em alguma medida às modalidades de *assujeitamento* oriundas das tramas constringentes das relações de saber e poder –, então, e para aquém dos regimes disciplinares, o que estará em jogo será antes a constituição de um *sujeito ético* a partir de uma determinada relação *consigo*. Do alto da experiência greco-romana, a *relação de si* ao corpo e ao prazer parece subtrair-se ao modelo cristão de um deciframento do desejo; logo, parece constituir-se em alternativa à forma de “subjetivação” característica dos enquadramentos de saber/poder próprios ao pensamento ocidental. Trata-se, para a cultura do paganismo, não do interdito, da lei, da confissão como forma de decifrar os desejos, mas antes da formação de *si* através de um conjunto de práticas contempladas primordialmente em sua aplicação aos atos concernentes aos regimes de comportamentos e prazeres sexuais da Antiguidade (o regime dos *aphrodisía* propriamente ditos). Quer dizer, trata-se de um modo de *assujeitamento* que, paradoxalmente (ao menos para o nosso olhar moderno), caracteriza-se por uma escolha “estético-política” pessoal e fundamental:

Se tomamos a ética na filosofia grega clássica ou na medicina, qual substância ética descobriremos? São os *aphrodisía*, que são ao mesmo tempo os atos, o desejo e o prazer. Qual é o modo de assujeitamento? É a idéia de que é preciso fazer de sua existência uma bela existência; é um modo estético. Você vê que eu tentei evidenciar o fato de que ninguém é constrangido, na ética

do sujeito, -- curso que será, precisamente, o objeto deste trabalho. Para um inventário sumário mas bem contextualizado dos cursos da década de 1980, *c.f.* GROS, “Situação do curso”, pps. 613-614.

⁷ FOUCAULT, “Foucault”, p. 1451.

⁸ LE BLANC, Guillaume; TERREL, Jean. “Foucault au Collège de France: un itinéraire”, p. 16.

clássica, a se comportar de maneira tal que seria preciso ser sincero com sua mulher; não tocar nos meninos etc. Mas se eles querem ter uma bela existência, se eles querem ter uma boa reputação, se eles querem estar aptos a governar os outros, então é preciso que eles façam tudo isso. Portanto, eles aceitam estes constrangimentos de maneira consciente para a beleza e a glória de suas existências. Mas o tipo de ser ao qual eles aspiram inteiramente é o domínio completo de si – é o *télos*. E a escolha, a escolha estética ou política pela qual eles aceitam este tipo de existência, é o modo de assujeitamento. É uma escolha pessoal.⁹

Destarte, e em sua relação com a *verdade* – também aqui, é preciso submeter-se ao julgamento verdadeiro –, o sujeito da ética greco-romana assume de “maneira consciente” os constrangimentos impostos pelos códigos culturais fundamentais que lhe são próprios, o que significa que ele assume como *sua* a tarefa moral de conformar-se à “substância ética”; e ele o faz à maneira de uma *escolha de existência*. Neste sentido, o curso pronunciado por Foucault no *Collège de France* no ano letivo de 1981-1982, intitulado *A hermenêutica do sujeito*, guarda um estatuto exemplar: nele, Foucault se lança ao estudo do tema da relação a si e da ética na Antiguidade greco-romana sem o privilégio concedido ao domínio da sexualidade, quer dizer, consagra-se ao estudo das práticas de si em domínios tão diversos quanto os da leitura e da escrita, dos exercícios corporais e espirituais, da direção da existência e de sua relação com a política. Assim, o curso pronunciado em 1981-1982, uma vez que pretende “extrair os termos mais gerais do problema ‘sujeito e verdade’”¹⁰, sem referir-se especificamente à “moral sexual” e à sua prática, favorece um olhar de conjunto sobre os esforços despendidos por Foucault, em seus cursos, para trazer à baila toda uma dimensão da relação consigo na qual parece desenhar-se uma perspectiva diversa daquela – própria à genealogia em sentido restrito – do “sujeito” concebido segundo um *produto objetivo* dos sistemas de saber e de poder.

Nesta medida, e nos valendo de uma oposição entre o que se poderia chamar de “sujeito *de* verdade” e o “sujeito *da* verdade” – oposição que nos foi sugerida originariamente pelos apontamentos feitos por Frédéric Gros em seu artigo “À propos de l’*Herméneutique du sujet*” –, pretendemos percorrer alguns momentos do curso *A hermenêutica do sujeito* para deslindar, parcialmente, a trama ético-genealógica de um modo de subjetivação ainda não encerrado na consagração moderna da forma de relação consigo como extração da *verdade sobre si* do sujeito (*conhecimento de si*). Se o primeiro – o sujeito *de* verdade –, corresponde àquele que Foucault pretende reencontrar a partir do estudo dos textos clássicos da Antiguidade greco-romana, o segundo – o sujeito *da* verdade – se apresenta justamente como aquele que será consagrado pela filosofia moderna: de Descartes a Kant, passando ainda por

⁹ FOUCAULT, “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours”, p. 1261.

¹⁰ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 04.

Husserl e pela fenomenologia, trata-se de um sujeito definido como sendo *a priori* capaz de verdade¹¹. Como dissemos, nos favorecerá, aqui, o olhar do conjunto proporcionado por alguns momentos de *A hermenêutica do sujeito*.

II.

A hermenêutica do sujeito tem por tema imediato à questão da formação de uma *hermenêutica de si* no curso do pensamento ocidental. Por “hermenêutica de si” compreenda-se, inicialmente, a exigência contínua, para o sujeito, no interior de uma conformação cultural que postula a existência de uma “verdade” do homem, de decifrar-se a si mesmo e ao seu desejo. É sob esta perspectiva, com efeito, que o problema das relações entre o *sujeito* e a *verdade* se inscreverá, no curso de 1982, nos quadros gerais de uma análise histórica do *cuidado de si*: um conjunto de práticas que tiveram importância decisiva na Antigüidade clássica ou tardia, e que concerniam àquilo que os latinos posteriormente traduzirão por *cura sui*, quer dizer, o estudo da prática grega da “*epiméleia heautoû*”. Trata-se, em uma palavra, do princípio de que se deve “ocupar-se consigo” mesmo, “cuidar de si mesmo”, um princípio que, já ao raiar do pensamento grego, seria conectado ao tema do “conhecimento de si” (“*gnôthi seautón*”). Interessa a Foucault, nos marcos de uma “hermenêutica de si” – uma hermenêutica não mais do *sentido*, mas das *práticas de si* –, mostrar que o *sujeito* não está vinculado à *verdade* segundo uma necessidade transcendental ou um destino fático, mas segundo formas históricas de *assujeitamento* ou *sujeição*; e o que Foucault parece encontrar nas análises efetuadas em *A hermenêutica do sujeito*, seguindo um percurso que vai de Platão até os filósofos epicuristas e estoicos dos séculos I e II da era cristã, é a possibilidade – para a formação grega da “*enkratéia*” enquanto relação *a si* como *domínio de si* – de um sujeito verdadeiro cujo estatuto não é mais aquele da *sujeição*, mas sim o da *subjetivação*. Isto é: ao invés de mover-se nos esquadros de análise de um *sujeito constituído* pelas práticas sociais – regradas – de configurações discursivas diversas, Foucault “descobre”, com o exame do “cuidado de si” entre os gregos, práticas ordenadas de uma auto-constituição do si como sujeito ético.

Assim, Foucault abandona o privilégio concedido ao tema da sexualidade e dirige sua atenção aos processos de subjetivação considerados em si mesmos, isto é, à maneira como os homens, por meio dos mecanismos que os constituem como indivíduos, tomam por encargo a gestão deles próprios, bem como a constituição e o reconhecimento de si mesmos como *sujeitos*. Deste modo, e como já fizemos notar, o tema do poder não será simplesmente abandonado por Foucault, e sim desdobrado no sentido de afirmá-lo não apenas como poder *sobre outrem*, mas, igualmente, como *poder sobre si*: afinal, para a prática greco-romana do *cuidado de si*, “tratava-se de chegar à formação de uma certa relação de si para consigo que fosse plena, acabada, completa, autosuficiente e suscetível de produzir a transfiguração de si que consiste na felicidade que se tem consigo”.¹²

¹¹ GROS, “À propos de l’Herménétique du sujet”, p. 153,

¹² FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 386.

Para os nossos propósitos específicos, contudo, importa assinalar que, seguindo o fio condutor das análises foucaultianas em *A hermenêutica do sujeito*, parece desenhar-se a possibilidade de um “sujeito verdadeiro” cuja feição primordial não é mais aquela de uma *sujeição*, mas sim a de uma *subjetivação ética*: os textos concernentes ao cuidado de si na Antiguidade – sobretudo em Sêneca, Marco Aurélio e Epicteto – convidam o indivíduo a uma prática *de si e da verdade* na qual, no interior mesmo da relação do sujeito com o conhecimento, “nunca se trata de saber se o sujeito é objetivável, se se pode aplicar ao sujeito o mesmo modo de conhecimento que se aplica às coisas do mundo, se o sujeito efetivamente faz parte das coisas do mundo que são cognoscíveis”.¹³ Trata-se, portanto, não da objetivação possível do sujeito em um dado campo do conhecimento, ou mesmo de sua sujeição à ordem da lei, mas da própria constituição do sujeito como *finalidade* para si mesmo, – “*através e pelo* exercício da verdade”.¹⁴ Em termos negativos, pode-se afirmar que a prática do cuidado de si e da relação a si na cultura do paganismo não implica a constituição do sujeito como objeto de um saber ou de divisões normativas; ou, ao menos, não é essa a sua feição primordial.

As primeiras aulas de *A hermenêutica do sujeito*, no entanto, serão dedicadas a Platão, – e isso por um motivo central: do ponto de vista foucaultiano, o platonismo encerra uma ambigüidade fundamental na relação entre cuidado e conhecimento de si; ambigüidade que, com alterações e modulações diversas, parecerá inscrever-se na história da fortuna crítica destes dois preceitos gregos: ocupa-te contigo mesmo, conhece-te a ti mesmo. Como exemplo ilustrativo, Foucault se dedicará a análise de dois dos diálogos platônicos a respeito do tema do *cuidado de si*: de uma parte, a *Apologia*, diálogo que no qual “Sócrates apresenta-se como aquele que, essencialmente, fundamental e originariamente, tem por função, ofício e encargo incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos, a terem cuidados consigo e a não descurarem de si”;¹⁵ de outra, o *Alcebiades*, diálogo que, contendo uma “teoria global do cuidado de si”, descerra já certo privilégio do conhecimento sobre as práticas de si (ou ao menos exige seu apelo recíproco), renunciando o que será, para a tradição do platonismo ou neo-platonismo, a afirmação do conhecimento de si como forma soberana do cuidado de si.¹⁶ Assim, por exemplo, no caso da *Apologia*,

o cuidado de si vai ser considerado /.../ como o momento do primeiro despertar. O cuidado de si é uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência. /.../ Portanto, importância da

¹³ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 384.

¹⁴ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 385.

¹⁵ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 7.

¹⁶ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 96.

noção de *epiméleia beautoú* no personagem de Sócrates, ao qual, entretanto, ordinariamente associa-se, de maneira senão exclusiva pelo menos privilegiada, o *gnôthi seautón* [conhecimento de si]. Sócrates é o homem do cuidado de si e assim permanecerá.¹⁷

Já no *Alcibiades*, por sua vez,

o cuidado que se endereça à alma está descrito /.../ como sendo essencialmente o conhecimento da alma por ela mesma, o conhecimento de si. A alma, olhando-se neste elemento que constitui sua parte essencial, a saber, o *noús*, devia reconhecer-se, isto é, reconhecer ao mesmo tempo sua natureza divina e a divindade do pensamento. É neste sentido que, no seu desdobramento, o diálogo do Alcibiades mostra, ou melhor, efetua o que se poderia chamar de “recobrimento” propriamente platônico, recobrimento da *epiméleia beautoú* pelo *gnôthi seautón* (do cuidado de si pelo conhecimento de si). É o conhecimento de si, é o imperativo “conhece-te a ti mesmo” que recobre inteiramente e ocupa todo o lugar liberado pelo imperativo “cuida de ti mesmo”. “Cuida de ti mesmo” quererá finalmente dizer: “conhece-te a ti mesmo”.¹⁸

Neste sentido, a ambiguidade já presente em Platão – sua oscilação ou apelo recíproco entre o cuidado de si e o conhecimento de si – é prenúncio do privilégio que será concedido ao “conhecimento” como expressão soberana do “cuidado” nos desenvolvimentos posteriores – e sobretudo modernos – do pensamento ocidental. E é nesta medida, afirma Foucault, que o platonismo pode ser considerado, ao mesmo tempo, como o solo constante de desenvolvimento tanto das práticas de si quanto “do que poderíamos chamar de ‘racionalidade’”, isto é, da forma do cuidado subordinada, em alguma medida, ao conhecimento de si.¹⁹

Privilégio raro, senão único, atribuído por Foucault ao platonismo a partir, entre outras coisas, de sua leitura do diálogo *Alcibiades*: nele, o cuidado de si deságua na afirmação da alma – *psyké* – como realidade metafísica para a qual devemos voltar nossa atenção e, em assim o fazendo, *conhecer a si*. Nas palavras de Foucault, “é próprio do platonismo, precisamente, mostrar de que modo todo o trabalho sobre si [aspecto propriamente *prático*], todos os cuidados que se deve ter consigo mesmo se se quiser ter acesso à verdade consistem em conhecer-se, isto é, em conhecer a verdade [de si]”.²⁰ No último de seus cursos no *Collège*

¹⁷ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 11.

¹⁸ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 507-508.

¹⁹ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 97.

²⁰ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 97-98.

de France, *A coragem da verdade*, Foucault prolongará suas considerações sobre o platonismo voltando a localizar em Platão, a partir do eixo comum do tema do cuidado, as “duas grandes linhas de evolução da reflexão e da prática da filosofia”: 1. de uma parte, a linha de desenvolvimento da filosofia como elaboração de uma certa forma e modalidade de vida; 2. de outra, como tarefa gnosiológica que nos conduz a essa realidade metafísica que é a alma, objeto último de nossa atenção. “Por um lado, a filosofia que tem de se pôr sob o signo do conhecimento da alma e que faz desse conhecimento da alma uma ontologia do eu. E, depois, uma filosofia como prova da vida, do *bíos*, que é matéria ética e objeto de uma arte de si”.²¹ Neste sentido, a *ratio platônica* representa, *mutatis mutandis*, a linha de força dominante da *ratio ocidental* naquilo que a fará, para a constituição do sujeito e ao longo de seu desenvolvimento, um discurso e uma prática objetivante de exame e inspeção normativas. Em poucas palavras: o platonismo – que aqui designa o sólo metafísico de nosso pensamento – nos dá testemunho do ponto de clivagem de nossa incapacidade de, nas palavras de Frédéric Gros, “fazer de nos mesmos outra coisa que não sujeitos de conhecimento”.²²

III.

Ora, como vimos, para o Foucault de *A hermenêutica do sujeito* a ambigüidade no trato platônico e neo-platônico com o imperativo grego do cuidado de si parece estar no centro de todo um conjunto histórico de problemas relativos às relações estabelecidas, no curso da formação de nosso *pensamento*, entre a subjetividade e a verdade. Daí a importância em iniciar por Platão – autor que representa um “marco histórico” e “chave de inteligibilidade” dos processos relativos ao cuidado de si²³ –, mas também a necessidade de ultrapassá-lo em direção à forma propriamente epicurista e estoíca, helênica e romana, do cuidado de si; nomeadamente, em direção à Epicuro, Epiteto, Marco Aurélio e Sêneca, autores representativos de uma certa exarcebação da injunção socrática do cuidado de si. De que se trata, propriamente falando, nesta exarcebação do cuidado de si?

Podemos dizer que, no *Alcebiades* como em outros diálogos socráticos, a necessidade de cuidar de si tinha como quadro de referência o estado de ignorância em que se achavam os indivíduos. Descobre-se que Alcebiades ignora o que ele quer fazer – isto é, como governar bem a cidade – e percebe-se que ele ignora que não o sabe. /.../ Na prática de si que vemos desenvolver-se no decurso do período helenístico e romano, ao contrário, há um lado formador que é essencialmente vinculado à preparação do indivíduo, preparação porém não para determinada forma de profissão ou

²¹ FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 112.

²² GROS, “Introduction”, p. 10.

²³ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 107.

de atividade social: não se trata, como no *Alcebiades*, de formar o indivíduo para tornar-se um bom governante; trata-se, independentemente de qualquer especificação profissional, de formá-lo para que possa suportar, como convém, todos os eventuais acidentes, todos os infortúnios possíveis, todas as desgraças e todos os reveses que possam atingi-lo. /.../ Este aspecto formador, contudo, de modo algum é dissociável de um aspecto corretivo que, a meu ver, torna-se cada vez mais importante. A prática de si não mais se impõe apenas sobre o fundo de ignorância, como no caso de Alcebiades, ignorância que ignora a si mesma. A prática de si impõe-se sobre o fundo de erros, de maus hábitos, de deformação e de dependência estabelecidas e incrustradas, e que se trata de abalar. *Correção-libertação*, bem mais que *formação-saber*: é neste eixo que se desenvolverá a prática de si, o que, evidentemente, é fundamental.²⁴

Portanto, e a julgar pelo que se deprende das linhas acima, a exarcebação do preceito do cuidado de si significou, para o pensamento helênico-romano, a proeminência do par “correção-libertação” sobre o par “formação-saber”: assim, percorrendo textos como a *Carta a Meneceu*, de Epicuro, *De tranquillitate*, de Sêneca, e os *Diálogos* de Epicteto, entre outros, Foucault divisa toda uma série de imperativos que parecem demonstrar que o “cuidado de si, tal como se desenvolveu, manifestou-se e expressiu-se /.../, transborda largamente a simples atividade de conhecimento e concerne, de fato, a toda uma prática de si”.²⁵

Concomitantemente, e por consequência, assiste-se, no período em foco, a uma generalização do cuidado de si: “ocupar-se consigo não é mais /.../ uma recomendação reservada a alguns indivíduos e subordinada a uma finalidade determinada”.²⁶ E não se trata aqui da afirmação do cuidado de si como “lei ética universal”, – o que implicaria no equívoco metodológico de uma leitura anacronicamente presa “ao processo histórico posterior, que se desenvolveu na Idade Média, e que consistiu na juridicização progressiva da cultura ocidental, juridicização que nos fez tomar a lei como princípio geral de toda regra na ordem da prática humana”.²⁷ Ao contrário, o que Foucault pretende nos fazer ver é que, *de fato*, para a cultura greco-romana, o cuidado de si jamais tomou a forma de uma lei universal válida para todo indivíduo, mas sim a forma de uma *escolha de existência*: tratava-se antes do estabelecimento de uma certa relação de retidão entre ações e pensamentos, de sorte que sábio era aquele que tornava legível, em seus atos, a retidão de seus pensamentos. Neste sentido, portanto, a “prática de si identifica-se e incorpora-se com a própria arte de viver”,

²⁴ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 115-116.

²⁵ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 106.

²⁶ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 138.

²⁷ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 138.

rompendo os vínculos limitados de uma pedagogia e da relação singular entre o mestre e o discípulo.²⁸

Feitas todas as contas, portanto, não mais subsumida à certas relações específicas e/ou tarefas singulares – como a pedagogia ou o governo de outrem –, a prática de si integra-se a uma rede de relações sociais diversa e ampla, nas quais ocupa o lugar de um imperativo moral cuja finalidade não lhe é exterior: “é preciso ser para si mesmo, e ao longo de toda a sua existência, seu próprio objeto” de construção ética de si.²⁹ E se aqui o discurso verdadeiro, ou o “logos razoável”, possui algum papel – e ele efetivamente o possui, na medida em que é requerido à propósito da manutenção do domínio de si face aos acontecimentos do porvir³⁰ –, ainda estamos longe, contudo, do que seria a exigência contínua, para o sujeito, de decifrar-se a si mesmo sob a forma de um imperativo de *conhecimento* cuja realização implica um *assujeitamento* ao saber (exigência própria da modernidade, sobretudo). Se aqui o sujeito também é vinculado a uma verdade, esta vinculação não é da ordem de uma decifração de si:

Mas é preciso bem compreender: não se trata de descobrir uma verdade no sujeito nem de fazer da alma o lugar em que, por um parentesco de essência ou por um direito de origem, reside a verdade; tampouco trata-se de fazer da alma o objeto de um discurso verdadeiro. Estamos ainda muito longe do que seria uma hermenêutica do sujeito. Trata-se, ao contrário, de dotar o sujeito de uma verdade que ele não conhecia e que não residia nele; trata-se de se fazer desta verdade apreendida, memorizada, progressivamente aplicada, um quase-sujeito que reina soberanamente em nós.³¹

Quase-sujeito, isto é, um sujeito a formar-se, soberanamente, por meio do domínio de si por si mesmo, por práticas de si que certamente exigem o saber sob a modalidade de um conhecimento de si, mas que não constituem esse conhecimento como uma “investigação e decifração da interioridade”.³² Não se trata do sujeito *da* verdade, mas do sujeito *de* verdade, quer dizer, de um reunir-se *a si na* verdade, e *não* de um constituir-se a outrem como objeto *para* a verdade. Trata-se, enfim, de “encontrar a si mesmo em um movimento cujo momento essencial não é a objetivação de si em um discurso verdadeiro, mas a subjetivação de um discurso verdadeiro em uma prática e em um exercício de si sobre si”.³³ E é nesta medida, ainda, que se deve compreender o exercício da *meditatio* entre os gregos e latinos:

²⁸ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 253.

²⁹ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 601.

³⁰ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 389, 394.

³¹ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 608.

³² FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 351.

³³ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 401.

Trata-se, portanto, de fazer com que a verdade seja gravada no espírito de maneira que dela nos lembremos tão logo haja necessidade, de maneira também a tê-la, como já vimos, *prókeiron* (à mão) e, por conseguinte, a fazer dela imediatamente um princípio de ação. Apropriação que consiste em fazer com que, da coisa verdadeira, tornemo-nos o sujeito que pensa *com a verdade* e, deste sujeito que pensa com a verdade, tornemo-nos um sujeito que age como se deve. É neste sentido que se direciona o exercício da *metitatio*.³⁴

Eis, portanto, o que Foucault acredita ter encontrado nas práticas de si da Antiguidade greco-romana: não tanto um pensar na própria coisa – ou um tornar-se objeto pensável –, mas *exercitar-se na coisa em se pensa*; não tanto um formar-se como objeto para uma verdade, mas o formar-se, como *sujeito*, no exercício da *veridicção*, do *dizer-verdadeiro*: “é preciso que esta verdade afete o sujeito, e não que o sujeito se torne objeto de um discurso verdadeiro”.³⁵

Qual trabalho o sujeito deve operar nele próprio, qual modificação se faz necessária para seu acesso efetivo à verdade (não para extrair uma resposta à questão acerca de sua “verdade íntima”, mas para se propor aquilo que *se deve fazer* de si mesmo)? Eis a questão central para uma cultura na qual o cuidado é “uma regra co-extensiva à vida”; e a vida, uma realidade co-extensiva ao “ser inteiro do sujeito”.³⁶ Para a cultura pagã do cuidado de si, não se tratava jamais de uma interrogação destinada à determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade, – questão *moderna* por excelência. Ao contrário, tratava-se antes de um “conjunto de buscas, práticas e experiências” (como os exercícios de purificação, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência) que “constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade”.³⁷ Daqui a oposição proposta por Foucault, e levada à termo nos quadros da análise efetuada em *A hermenêutica do sujeito*, entre “filosofia” e “espiritualidade”; uma oposição, com efeito, balizada pela proeminência definitiva de que gozará o conhecimento de si nos primeiros momentos da modernidade:

Digamos esquematicamente: durante todo este período que chamamos de Antiguidade e segundo modalidades que foram bem diferentes, a questão filosófica do ‘como ter acesso à verdade’ e a prática da espiritualidade (as transformações necessárias no ser mesmo do sujeito que permitirão o acesso à verdade) são duas questões, dois temas que jamais estiveram separados.

³⁴ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 429.

³⁵ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 297.

³⁶ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 301.

³⁷ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 19.

/.../ Pois bem, se fizermos agora um salto de muitos séculos, podemos dizer que entramos na idade moderna (quero dizer, a história da verdade entrou no seu período moderno) no dia em que admitimos que o que dá acesso à verdade, as condições segundo as quais o sujeito pode ter acesso à verdade, é o conhecimento e tão somente o conhecimento. É aí que, parece-me, o que chamei de ‘momento cartesiano’ encontra seu lugar e sentido, sem que isso signifique que é de Descartes que se trata, que foi exatamente ele o inventor, o primeiro a realizar tudo isto. Creio que a idade moderna da história da verdade começa no momento em que o que permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele. Isto é, no momento em que o filósofo (ou o sábio, ou simplesmente aquele que busca a verdade), sem que mais nada lhe seja solicitado, sem que seu ser de sujeito deva ser modificado ou alterado, é capaz, em si mesmo e unicamente por seus atos de conhecimento, de reconhecer a verdade e a ela ter acesso.³⁸

Assim sendo, e na perspectiva de uma “genealogia” das relações do sujeito com a verdade, o ponto nevrálgico da oposição entre “sujeito antigo” e “sujeito moderno” centra-se na quebra da articulação entre o acesso à verdade e a exigência de uma transformação do ser do sujeito. Uma quebra que engendra o próprio “sujeito moderno” – para o qual o acesso a uma verdade não depende mais do efeito de um trabalho interior de ordem ética –, revelando-nos, a um só tempo, a dimensão ética fundamental das questões desveladas em *A hermenêutica do sujeito* e os desafios, *para a modernidade*, de uma tarefa política que ainda *nos concerne* – àquela da constituição de uma “ética do eu”:

/.../ é possível suspeitar que haja uma certa impossibilidade de constituir hoje uma ética do eu, quando talvez seja esta uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo.³⁹

Não à toa, portanto, Foucault sentira a necessidade de retrair uma genealogia das práticas de transformação do sujeito que o apreendesse sob o aspecto privilegiado de suas relações históricas com a verdade a partir do tema do cuidado, isto é, de retrair uma problematização das relações históricas entre subjetividade e a verdade que, ao procurar mapeá-las em sua diferença com relação à modernidade – soberana, no tocante ao conhecimento –, buscasse, no interior de nossa própria prática de pensamento (ou de seus

³⁸ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 21-22.

³⁹ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 306.

arquivos, para usar expressão cara a Foucault) o lugar das formas possível de resistência à *sujeição moderna*.

**THE ETHIC OF *CARE OF SELF* IN MICHEL FOUCAULT'S PHILOSOPHY:
NOTES ON *THE HERMENEUTICS OF THE SUBJECT***

Abstract: from *The hermeneutics of the subject*, lectures given by Michel Foucault at the *Collège de France* in 1981-82, this article explores the significance of the so-called “ethical turn” in Foucault's philosophy and its relation to the imperative moral of *care of self* in the Greek-roman antiquity.

Keywords: genealogy – ethics – care of self – knowledge of self – subject.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FOUCAULT, Michel. *L'usage des plaisirs*. Bibliothèque des Histoires. Paris: Gallimard, 1984.

_____. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. “Foucault”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001.

_____. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001.

GROS, Frédéric. “À propos de l'herméneutique du sujet”. In: LE BLANC, Guillaume; TERREL, Jean (Org.). *Foucault au Collège de France: un itinéraire*. Histoire des Pensées. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 2003.

_____. “Situação do curso”. In: FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. “Introduction”. In: GROS, Frédéric; LÉVY, Carlos (Dir.). *Foucault et la philosophie antique*. Paris: Éditions Kimé, 2003.

LE BLANC, Guillaume; TERREL, Jean. “Introduction”. In: LE BLANC, Guillaume; TERREL, Jean (Org.). *Foucault au Collège de France: un itinéraire*. Histoire des Pensées. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 2003.

A EXCEÇÃO COLONIAL BRASILEIRA: O CAMPO BIOPOLÍTICO E A SENZALA

Daniel Arruda Nascimento¹

Resumo: São dois os pilares que orientam a reflexão do filósofo italiano Giorgio Agamben no princípio do século vinte e um, com a publicação de *Stato di eccezione* e sua ancoragem no projeto *Homo sacer*: primeiro, o estado de exceção se tornou uma técnica de governo comum no nosso tempo político, pelo menos a partir do seu uso laboratorial nos eventos totalitários do início do século vinte; segundo, a exceção é o elemento multitemporal originário da constituição jurídica e política. Como fruto maduro do dispositivo excepcional, podemos observar que a campanha biopolítica tem historicamente criado espaços prediletos de recrutamento da vida humana aos quais podemos denominar de *campos*, esses espaços onde tudo se torna novamente possível. No artigo que se apresenta, proponho investigar a hipótese de que a senzala do período colonial brasileiro possa ser considerada um ancestral do campo biopolítico. Tão absurdo quanto supor que o campo biopolítico surge apenas no nosso século, é supor que a escravidão não mereça mais qualquer análise, que ela não possa ser novamente investigada, inclusive por um viés filosófico, ou que essa investigação seja de pouca monta.

Palavras-chave: biopolítica – exceção – escravidão brasileira.

O arrumado de anos em torno da virada do século vinte e um nos legou reflexões teóricas das mais provocativas e nos fez pensar. Se, segundo os profetas da filosofia do direito, deveríamos ter alcançado um estado de segurança e estabilidade, por que a incerteza e o medo nos acompanham pelas veredas do mundo civilizado? Por que, embora alguns grupos sociais se sintam menos desprotegidos com fundadas razões, a redoma do direito está longe de parecer impenetrável? Entre os autores da filosofia que ganharam notoriedade no período está Giorgio Agamben. No intuito de inscrever-se na matriz desse debate sonoro e despertar uma política não contaminada pelo direito², o filósofo italiano de recente geração se dedica ao estudo do estado de exceção. O instituto agora aparece em uma publicação separada, com o título *Stato di eccezione*, um pequeno volume para a segunda parte do seu projeto filosófico político, em que separados estão também os seus capítulos (por conterem estudos relativamente autônomos), para retornar sobre aquilo que havia dito em *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, publicado oito anos antes. Interessa ao filósofo, ele o confessa no início do volume, definir certos fenômenos jurídicos a partir do estudo do instituto, ou

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. Professor Adjunto do Instituto de Ciências da Sociedade da Universidade Federal Fluminense. Professor do Programa de Pós-Graduação em Ética e Epistemologia da Universidade Federal do Piauí. E-mail: danielarrudanascimento@id.uff.br.

² Cf. AGAMBEN, *Stato di eccezione*, p. 112.

melhor, usar do instituto para compreender certos fenômenos jurídicos relevantes³. Isto significa que a escolha do instituto como objeto de pesquisa está amparada em uma escolha metodológica, que o estudo do instituto permite situar nossa realidade política em um horizonte aberto ao entendimento e abrir caminhos para avançar em reflexões outras. Isto significa também que o corpo-a-corpo que se pretende estabelecer com os elementos que compõem a determinação do estado de exceção, identificados por François Saint-Bonnet por uma relação trifásica entre a suspensão do direito normal, a referência a uma situação anormal e a previsão de uma finalidade superior a se alcançar⁴, deverá levar em consideração cada um desses elementos.

São dois os pilares que orientam a reflexão de Agamben neste momento histórico, sempre duplamente implicados e referenciados: primeiro, o estado de exceção se tornou uma técnica de governo comum no nosso tempo político, pelo menos a partir do seu uso laboratorial nos eventos totalitários do início do século vinte; segundo, a exceção é o elemento multitemporal originário da constituição jurídica e política. São duas dimensões sempre presentes no texto do filósofo. A primeira faz sua aparição tanto no início quanto no final do volume, demonstrando que, ainda que tenha ficado discreta na sequência dos capítulos, conduz uma implicação seminal. Cito a seguir duas passagens que nos interessam.

O estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea. Esse deslocamento de uma medida provisória e excepcional para uma técnica de governo ameaça transformar radicalmente [...] a estrutura e o sentido da distinção tradicional dos tipos de constituição⁵.

O que procuramos mostrar é precisamente que ela [a máquina jurídico-política] continuou a funcionar quase sem interrupção a partir da primeira guerra mundial, por meio do fascismo e do nacional-socialismo, até nossos dias. O estado de exceção atingiu hoje o seu máximo desdobramento planetário. O aspecto normativo do direito pode ser assim impunemente eliminado e contestado por uma violência governamental que, ao ignorar no âmbito externo o direito internacional e produzir no âmbito interno um estado de exceção permanente, pretende, no entanto, ainda estar aplicando o direito⁶.

Transformar o estado de exceção em uma técnica de governo significa que a governabilidade dos nossos governos nacionais, ainda que imersos na aura dos ideais

³ Cf. AGAMBEN, *Stato di eccezione*, p. 13.

⁴ Cf. MATOS, *Apocalipse, exceção, violência*, pp. 282-285.

⁵ AGAMBEN, *Stato di eccezione*, p. 11.

⁶ AGAMBEN, *Stato di eccezione*, pp. 110-111.

republicanos, democráticos ou de garantismo jurídico, depende do respeito às regras que determinam o seu funcionamento, mas depende também da sua transgressão quando necessário for. Há situações supostamente anormais, embora não sejam tão esporádicas assim, que exigem a adoção de medidas que contrariam o direito vigente na normalidade, a fim de conservar o sistema e a sua normalidade. Sendo uma técnica de governo, é uma técnica entre outras que podem ser utilizadas segundo o discernimento daquele que aplica a técnica, no caso, daqueles que estão no exercício do governo. Os procedimentos técnicos se justificam por serem as faces mais materiais de uma arte ou ciência, no caso, da capacidade de dirigir para a consecução de finalidades eleitas, da ciência de governo ou da arte da política. Sendo uma técnica, está sempre à mão como recurso disponível. O problema aí é que a técnica da deflagração do estado de exceção faz tábula rasa da constituição jurídica estatal, justamente do que sustenta e legitima o próprio governo, do que o vincula juridicamente ao desejo de uma nação soberana. Além disso, a deflagração do estado de exceção supera os obstáculos de limitação do poder instituído, descerrando as vias para todo tipo de violência. O estado de exceção permite a suspensão de direitos e garantias consagrados constitucionalmente, direitos e garantias muitas vezes frutos de um grande esforço histórico e amparados por cláusulas pétreas, isto é, por cláusulas que se destinariam a permanecer longamente no tempo até o momento em que uma outra ordem constitucional fosse desejada. Com a vantagem de fazê-lo com escólio em um instituto do próprio direito, mantendo-se sempre a imagem de um estado jurídico pleno.

Giorgio Agamben não tem receios em indicar que, se foi possível que o estado de exceção se tornasse uma técnica de governo comum nos nossos dias, isto está fortemente relacionado ao contexto de ser a exceção um dispositivo originário da construção política e jurídica. O estado de exceção “não somente se apresenta sempre mais como uma técnica de governo e não como uma medida excepcional, mas deixa emergir à luz a sua natureza de paradigma constitutivo da ordem jurídica”⁷. O instituto do estado de exceção tem uma longa história entre nós e os fenômenos a ele inerentes apenas serão plenamente compreendidos se levamos em consideração que a exceção permaneceu enquanto dispositivo original desde sempre como um elemento presente às constituições políticas e jurídicas. Dito de outro modo, nunca foi possível ao direito constituir-se com a pretensão de ser definitivo sem que a exceção lhe fizesse companhia. Por outro lado, enquanto o estado de exceção apresenta-se como o fundamento oculto do sistema político e jurídico, a exceção é, ao mesmo tempo, um dispositivo paralelo da biopolítica⁸, aquela política na qual o cálculo sobre a vida humana está sempre enredado no exercício do poder estatal e paraestatal. E o que seria um

⁷ AGAMBEN, *Stato di eccezione*, p. 16. Em *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, publicado pela primeira vez em 1995, Giorgio Agamben já havia anunciado que “uma das teses da presente investigação é a de que o próprio estado de exceção, como estrutura política fundamental, no nosso tempo emerge sempre mais ao primeiro plano e tende, por fim, a se tornar a regra” (p. 24). Para uma apresentação mais demorada das teses de Agamben, conferir *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben* (NASCIMENTO, 2012).

⁸ Cf. AGAMBEN, *Homo sacer*, pp. 12-13.

dispositivo? Dispositivo é uma rede, que pode ser ainda composta de elementos heterogêneos articulados, que envolve uma disposição estratégica inscrita em um jogo de poder, destinada a capturar e controlar todo gesto e toda palavra dos viventes⁹. Dispositivo é uma armadilha, é algo que tem como função primeira a captura (onde o controle equivale sempre a uma nova captura), é algo que gera atração e pode assumir diferentes aspectos a depender da conjuntura na qual está inserido, é algo que tem como função estabelecer uma relação de dependência e fazer cair em um círculo vicioso que se presume invencível. Interessante então é notar que, em virtude de ser dispositivo, a exceção não depende da decretação formal do estado de exceção para se manifestar e pode surgir entre nós mesmo sem seu nome próprio. Vale também aqui a intuição de Michel Foucault de que nas circunstâncias atomizadas, ou mesmo nas mais gerais, quanto mais sutil é o jogo do poder, maior pode ser o perigo¹⁰.

Tomando-se a perspectiva biopolítica dos fatos constitutivos, seria possível afirmar que “a exceção é o dispositivo original através do qual o direito se refere à vida e a inclui em si por meio de sua própria suspensão”, onde suspensão designa a possibilidade de pôr fim à vida ou promovê-la, e que “uma teoria do estado de exceção é condição preliminar para se definir a relação que liga e, ao mesmo tempo, abandona o vivente ao direito”¹¹. A exceção permite a ligação entre o direito e a vida, permite o cancelamento da vida em nome do direito. Por isso, no estado de exceção, vida e direito estão conectados. Em estado de exceção, direito e vida não se apartam¹². Neste contexto, a relação de exceção deve ser compreendida como a “forma extrema da relação que inclui algo unicamente através da sua exclusão”¹³, como uma espécie de relação que apenas admite incluir algo, algo como um ser vivente, se esta inclusão implicar ao mesmo tempo uma exclusão. Embora pareça contraditório, não é de todo impossível conjecturar situações que envolvam, em um mesmo ou diversos atos, uma inclusão que seja concorrente de diversas exclusões, ou mesmo um ato que seja ao mesmo tempo inclusivo e exclusivo. Deixando de lado aquelas alternativas que consideram dicotomias totalizantes antagônicas, em que a inclusão em um grupo redundaria necessariamente na exclusão do grupo oposto, podemos cogitar circunstâncias em que a inclusão está condicionada a uma série de exclusões, tais como em contratos com cláusulas excludentes, ou mesmo circunstâncias em que um mesmo ato inclua e exclua, tais como aqueles que estão associados ao exercício do poder político e, por isso mesmo, dependem de forças políticas.

Diante desse quadro podemos observar que o estado de exceção tem historicamente criado espaços prediletos de recrutamento da vida humana aos quais podemos denominar de *campos*. Suspendendo-se o ordenamento jurídico dentro de um determinado território, o

⁹ Cf. AGAMBEN, *Che cos'è un dispositivo?*, pp. 06-07 e pp. 21-22.

¹⁰ Cf. FOUCAULT, *Microfísica do poder*, pp. 181-186.

¹¹ AGAMBEN, *Stato di eccezione*, p. 10.

¹² Cf. AGAMBEN, *Stato di eccezione*, pp. 112-113.

¹³ AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 22.

próprio território parece exigir a abertura de espaços que não se comuniquem com o ambiente comum. Tendo salientado que os campos nascem geralmente do estado de exceção, o filósofo italiano define o campo como o espaço que se abre quando o estado de exceção torna-se a regra¹⁴. O campo possui uma estreita relação com o estado de exceção. Mas se considerarmos que a exceção é um dispositivo, o campo será aberto toda vez que o dispositivo for acionado com esta finalidade, independentemente da decretação formal do estado de exceção. Identificar quando e onde aparecem esses campos será então a tarefa daquele viajante nosso contemporâneo que quer interpretar o seu tempo. Com toda evidência, a experiência política contemporânea tem exposto algumas características do campo. Relaciono cinco delas. O dispositivo excepcional que causa a sua abertura pode ser acionado de diversas maneiras, seja pela via legiferante, seja pela via administrativa, seja pela via policial, ou mesmo por uma via meramente discursiva. Ainda que em tese resulte da suspensão temporal do ordenamento jurídico, o campo tende a adquirir uma disposição espacial permanente. O campo designa um espaço de indeterminação jurídica¹⁵, onde o que diz a lei e o que é permitido ou proibido não estão bem definidos, ficando por isso o seu transeunte inteiramente submisso à decisão de quem faz as vezes de soberano. A estrutura de exceção que permite perceber a abertura e a presença do campo é modulável, é capaz de reciclar-se e adaptar-se a distintas situações, sofrer metamorfoses, encontrar formas diversas em contextos diversos.

Apesar de nos ser permitido colocar as coisas nesses termos, a proposta que aqui nos motiva, qual seja, trazer à baila o conceito de *campo*, costuma gerar o embaraço de sermos, a cada tentativa reflexiva, remetidos aos campos de concentração dos eventos totalitários do século vinte. A alusão entre campo e campo de concentração é notória. Ela está presente na construção teórica do conceito por Agamben. Ela também está presente na imensa quantidade de textos que se produziram a partir de sua fixação conceitual, tanto em autores de gabarito que procuraram dialogar com a hipótese, quanto em estudantes de pós-graduação e graduação de diferentes áreas das humanidades que escolheram enfrentar o tema. Mas se é certo que a alusão não pode ser desmentida, considero ainda mais importante identificar os campos na sua virtualidade hodierna, independente dos campos de concentração alemães e soviéticos. Ou ainda, lançar um olhar sobre a nossa realidade, especialmente no que ela tem de profundamente histórico.

É nesse sentido que proponho investigar a hipótese de que a senzala do período colonial brasileiro possa ser considerada um ancestral do campo biopolítico, hipótese já aventada pelo professor Castor Ruiz¹⁶. A escravidão brasileira parece esquecida. Ela se retrai

¹⁴ Cf. AGAMBEN, *Homo sacer*, pp. 185-188.

¹⁵ Por isso Agamben insiste na definição do campo como um *híbrido de fato e de direito*, no qual os dois termos se tornam indiscerníveis, no qual os conceitos jurídicos se indeterminam e tudo se torna possível (cf. AGAMBEN, *Homo sacer*, pp. 190-194).

¹⁶ De fato, embora a busca por situações históricas que abrigavam a estrutura do campo (tal como apresentada por Giorgio Agamben) nunca tenha sido estranha para mim, devo a hipótese assim formulada ao professor

diante dos novos horrores do século e diante da ordem do discurso que pretende situá-la no registro de um problema já conhecido e superado. Mesmo na história ou na sociologia, cuja lida diária tem visto numerosos esforços remando no sentido contrário, ainda é comum encontrarmos por ventura textos reproduzindo teses exclusivamente monitoradas por interesses de época ou textos oriundos de uma historiografia meramente descritiva, muito pouco analítica. Tão absurdo quanto supor que o campo biopolítico surge apenas no nosso século, é supor que a escravidão não mereça mais qualquer análise, que ela não possa ser novamente investigada, inclusive por um viés filosófico, ou que essa investigação seja de pouca monta – assim como supor que seus traumas tenham sido todos superados na nossa sociedade e que a experiência da escravidão pertença tão somente ao passado remoto.

O sistema no qual funcionou a escravidão brasileira, a exemplo de outros sistemas escravocratas, não foi uma fatalidade histórica. Diversos são os autores que demonstram que a escravidão colonial foi a solução econômica encontrada por organizações estatais que se ocupavam com a garantia e o alargamento dos seus domínios políticos. Apoiadas em uma agressiva escalada mercantilista, as nações europeias precisavam estimular as grandes plantações agrícolas e, conseqüentemente, de mão de obra em quantidade¹⁷. Isto foi suficiente para que se sentissem autorizadas a escravizar a vida humana. “No final do século XVII, a grande meta da política econômica nacional não era mais a acumulação de metais preciosos, e sim o desenvolvimento da indústria no país, a promoção do emprego e o incentivo às exportações”¹⁸. Apresentando-se a exploração de novas terras e a escravização do continente africano como a alternativa mais viável e rentável para se conseguir conjugar os três fatores, teve origem o cativo em massa de braços e pernas negras destinadas ao trabalho e à produção de riqueza. Sobraram razões econômicas¹⁹. “A economia colonial latino-americana valeu-se da maior concentração de força de trabalho até então conhecida, para tornar possível a maior concentração de riqueza com que jamais contou qualquer civilização na história mundial”²⁰. Aí, geração de riqueza e exposição à morte mal escondem sua relação promíscua.

Adam Smith dizia que o descobrimento da América tinha “elevado o sistema mercantil a um grau de esplendor e glória que, de outro modo, ele não teria alcançado jamais”. [...] Entre os albores do século XVI e a agonia do século XIX, vários milhões de africanos – não se sabe quantos – atravessaram o oceano; sabe-se, sim, que foram muito mais numerosos do que os imigrantes brancos provenientes da Europa, embora, claro, muito menos foram os que

Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz, em *A sacralidade da vida na exceção soberana, a testemunha e a sua linguagem: (re)leituras biopolíticas da obra de Giorgio Agamben* e em conversas oportunas, a quem agradeço.

¹⁷ Cf. PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, *A história da escravidão*, pp. 83-85.

¹⁸ WILLIAMS, *Capitalismo e escravidão*, p. 45.

¹⁹ Cf. WILLIAMS, *Capitalismo e escravidão*, p. 50.

²⁰ GALEANO, *As veias abertas da América Latina*, p. 64.

sobreviveram. [...] A quantas Hiroshimas equivalem os seus sucessivos extermínios?²¹

Cumprе ressaltar que, ainda que as questões da periferia não tenham conquistado tanta atenção de Michel Foucault, ele estava bem consciente desde as formulações originais do seu conceito de biopolítica que, se a cruzada do biopoder não parece depender diretamente do desenvolvimento do mercado de capitais e do capitalismo, este último foi fortemente favorecido pelo biopoder. Razões políticas e econômicas caminham juntas na história da biopolítica. Lemos em a *Vontade de saber* que “este bio-poder, sem a menor dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos”²². A escravidão colonial que estabeleceu a sangria do continente africano em direção ao continente americano causou exatamente isso: a inserção e o disciplinamento dos corpos negros no contexto da regulação de populações inteiras destinadas ao trabalho escravo, por meio de técnicas e tecnologias de subjugação. Não podia passar despercebido ao filósofo francês que as consequências dessas relações perigosas foram catastróficas, tomando-se por empréstimo uma expressão mais benjaminiana que foucaultiana.

Estamos, portanto, em condições de articular a senzala e o campo biopolítico:

Frequentemente analisa-se a escravidão como um fenômeno horrível que parece ter ocorrido de forma espontânea, motivado por pessoas ambiciosas ou individualidades inescrupulosas. A escravidão, longe de ser uma atividade de indivíduos ou grupos isolados, foi uma política de Estado *stricto sensu*. A escravidão existiu como estratégia biopolítica do Estado moderno. Ela foi programada e implementada como uma política essencial à sobrevivência dos Estados modernos e a serviço do nascente mercado das Companhias de Índias. A escravidão só aconteceu porque houve políticas de Estado que criaram leis, incentivos financeiros, apoios militares, instituições políticas, etc., que viabilizaram o comércio de carne humana em grande escala como um produto altamente lucrativo para o mercado em todos seus processos. A escravidão é a experiência biopolítica originária do Estado moderno²³.

Penso que a hipótese não é exagerada, dados os elementos característicos da escravidão africana e a proporção que adquiriu no Estado moderno. Sei também que nos movemos em um terreno pouco visitado, chegando mesmo a contrariar as opiniões daqueles que exaltam os campos biopolíticos do século vinte, em especial os campos de concentração

²¹ GALEANO, *As veias abertas da América Latina*, pp. 117-118.

²² FOUCAULT, *História da sexualidade*, p. 132.

²³ RUIZ, *A sacralidade da vida na exceção soberana, a testemunha e a sua linguagem*, p. 15.

e extermínio totalitários, como uma absoluta novidade. O próprio texto de Giorgio Agamben está inclinado a isso: os campos do século vinte são o lugar onde se realizou a mais absoluta condição inumana sobre a terra, eles são o mais absoluto espaço biopolítico que jamais tenha sido realizado²⁴. Para além da comparação das condições inumanas e dos sofrimentos infligidos aos habitantes dos dois mundos, o que seria um tanto estúpido, está claro que há diferenças, especialmente no que diz respeito às finalidades: enquanto na senzala o objetivo a ser alcançado é o trabalho e a morte é residual, nos campos de concentração e extermínio o objetivo, pelo menos a partir do momento em que a solução final foi definitivamente aceita e executada, é causar a morte, exterminar, sendo o trabalho forçado secundário. Em *Quel che resta di Auschwitz*, porém, o filósofo italiano deixa escapar que nos campos totalitários, lá onde o biopoder se torna absoluto (*farer viver* se entrelaça com *farer morrer* e a biopolítica coincide imediatamente com a tanatopolítica), o que está em jogo é uma *intensidade biopolítica fundamental*, restando a morte um epifenômeno²⁵. Ora, se a morte nos campos do século vinte é um epifenômeno, algo que vem em acréscimo sem alterar a configuração da coisa, se ela é acessória, se é um reflexo secundário, então a mencionada diferença se reduz ainda mais, uma vez que nas senzalas a morte era em princípio o resultado da exploração e do esgotamento físico e mental, um último infortúnio para o escravo e um fim não desejado pelo senhor.

Essa é também a opinião de Hannah Arendt, a autora que melhor escreveu sobre os regimes totalitários até hoje. O texto de *Origens do totalitarismo* insiste neste ponto: devemos usar o termo *totalitarismo* com cautela porque o regime totalitário é diferente de outras formas conhecidas de opressão política, tais como despotismos, tiranias e ditaduras²⁶. Ainda que a questão, que à primeira vista parece estar decidida definitivamente, não seja tão simples, uma vez que a mesma página introdutória de *Ideologia e terror: uma nova forma de governo*, o capítulo conclusivo do livro, admite o trânsito de elementos do totalitarismo pela história passada e futura da humanidade e a comunicação histórica de uma *experiência básica* que encontra expressão no domínio totalitário²⁷. E ainda que, neste meio tempo, em *Entre o passado e o futuro*, a pensadora alemã tenha insinuado que as técnicas sociais, que ela opõe aos produtos tecnológicos produzidos com a aplicação das ciências naturais, encontraram um campo de experimentação propício nos países totalitários e estão próximas de se alojar no mundo das relações humanas²⁸. Infelizmente, o que ficou para nós como um dogma científico, uma interdição taxativa aliada à previsão do fracasso, foi a impossibilidade de se comparar a vida nos campos de concentração com qualquer outra, incluindo-se aí textualmente a

²⁴ Cf. AGAMBEN, *Homo sacer*, pp. 185 e 191.

²⁵ Cf. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, pp. 76-80.

²⁶ Cf. ARENDT, *O que é a política*, pp. 343 e 512.

²⁷ Cf. ARENDT, *O que é a política*, pp. 512-513.

²⁸ Cf. ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 125. Embora sem a apontada insinuação, a imagem dos campos de concentração como um laboratório de experimentação, neste caso experimentação do domínio total, havia já aparecido em *O que é a política* (cf. pp. 442 e 487-488).

escravidão²⁹. Com relação à escravidão, dois são os argumentos da autora. Primeiro, os escravos não estavam longe dos olhos e da proteção dos seus semelhantes, como os internos do campo de concentração – se por escravos entendemos os africanos trazidos ao nosso continente, o argumento não faz qualquer sentido. Segundo, como instrumentos de trabalho, os escravos eram propriedade e tinham um valor definido, o que não ocorria aos internos do campo de concentração que eram supérfluos, não eram propriedade de alguém e podiam ser sempre substituídos – embora esse argumento faça algum sentido, o fato de ser propriedade não livrou os escravos da perdição ou do desenraizamento, nem, como se verá mais adiante, da violência sem limites e da possibilidade de substituição sem rodeios. Esses argumentos não provam que as condições materiais foram muito distintas. Nem mesmo o argumento que se apresenta como a pedra de toque da exposição teórica do domínio total, o de que os campos de concentração eliminaram a própria espontaneidade como expressão da conduta humana e transformaram a personalidade humana em uma coisa³⁰, com a completa destruição moral do homem, pode ser um traço distintivo absoluto. Entre os pesquisadores brasileiros, vários são os que têm chamado a atenção para a despersonalização e coisificação do escravo, decorrentes não somente de sua nova condição de mero instrumento de trabalho, mas do aviltante arresto e da dessocialização em sua própria terra, da submissão à violência brutal, da longa viagem embarcado em situações miseráveis e degradantes, da recepção como gado de engorda na nova terra, da humilhante revista sanitária, do seu nivelamento com todo outro de igual sorte (não importando a sua proveniência cultural), do seu oferecimento como mercadoria, da espera pelo comprador desconhecido, da marcação com ferro em brasa no ombro ou nas nádegas³¹. Alguns chegam mesmo a frisar que a brutalização imposta para quebrar todo espírito de resistência fazia chegar ao continente um indivíduo desumanizado, inteiramente passivo, que só reagia em resposta ao açoite³². Essa falta de sensibilidade teórica para o assunto que aqui nos ocupa é lamentável, porque seria incrível que a escravidão colonial fosse tratada pela dedicação e inteligência de uma mulher como Hannah Arendt. Neste ponto, Arendt, e Agamben, são ainda bons europeus, e como bons europeus, carecem de capacidade empática.

²⁹ Cf. ARENDT, *O que é a política*, pp. 494-495.

³⁰ Cf. ARENDT, *O que é a política*, pp. 488-489.

³¹ Por exemplo, cf. MATTOSO, *Ser escravo no Brasil*, pp. 100-101, e PINSKY, *A escravidão no Brasil*, p. 36.

³² Cf. CHIAVENATO, *O negro no Brasil*, pp. 124 e 128. Imagem que nos faz recordar do *Muselmann* do texto de Agamben, o habitante do campo de concentração que havia se transformado em um “cadáver ambulante, um feixe de funções físicas para sempre em agonia”, enfermos que “se tornavam indiferentes a tudo o que acontecia em torno a eles” (AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, pp. 37 e 38, respectivamente). Se a despeito do *banzo*, uma condição de espírito miserável confundida romanticamente muitas vezes com nostalgia da terra natal (cf. COSTA, *Da senzala à colônia*, p. 310), dos inúmeros suicídios, reações não premeditadas de revolta e definhamentos, é possível ponderar a formação de uma nova personalidade entre os negros no Brasil, isso se deve evidentemente em especial ao tempo de duração da escravatura entre nós.

Mais do que comparar a senzala e o campo de concentração, interessa-nos observar se a senzala pode ser compreendida como um campo biopolítico e, quanto a isso, não me parece haver motivos para titubear.

A senzala tem o terrível “privilégio” de ser a primeira experiência de campo criada pelo Estado moderno. Sendo a escravidão a primeira experiência bio e tanatopolítica moderna, a senzala configura-se como o espaço físico e demográfico onde a exceção é a norma. [...] No campo que se abre na senzala opera-se uma exclusão inclusiva da vida humana. Exclui a vida dos escravos de todo direito positivo, porém os inclui como propriedade de um dono. A senzala é o primeiro espaço moderno em que opera a exclusão inclusiva da vida humana através do artifício da exceção jurídica. [...] A senzala é o paradigma biopolítico do campo. Ela se constitui na primeira experiência de espaço geográfico moderno em que a vida humana é confinada fora do direito, abandonada ao arbítrio de uma vontade soberana, embora nunca permaneça totalmente externa ao direito³³.

O *campo* é o espaço que se abre quando a exceção torna-se a regra, quando a exceção é tão cotidiana que se confunde com a regra, quando a exceção se torna tão comum que quase não se apresenta mais sobre as vestes da exceção mas pretende ser regra geral. Eis a escravidão colonial brasileira, uma realidade que durou quatrocentos anos. Consideremos as características do campo biopolítico elencadas anteriormente. Se múltiplas formas de acionamento do dispositivo excepcional podem concorrer para a abertura do campo, a abertura e a manutenção das senzalas contaram com uma variada gama de fatores conjugados a serviço do dispositivo. A escravidão foi uma política estatal que moveu uma imensa rede de engajamentos e aparelhamentos de todo tipo. Portugueses, espanhóis, ingleses, holandeses, franceses, as monarquias, os governos, o clero, os senhores de terra, a burguesia e a opinião pública formavam uma frente a favor do tráfico negreiro³⁴. Como o campo, o espaço geograficamente demarcado da senzala tendia a adquirir uma disposição espacial permanente, embora seja verdade que o limite ou o critério mais adequado para ingresso no campo seja menos territorial e mais racial. Assim como o campo, a senzala designa um espaço de indeterminação jurídica e submissão à decisão arbitrária de quem emite uma vontade soberana. Trata-se de uma relação de exceção: incluídos como coisa, excluídos como seres humanos, os escravos não podiam reivindicar direitos. Os escravos brasileiros estavam na condição jurídica de mercadoria, de absoluta ausência de direitos, e à disposição do seu senhor³⁵. Mesmo no último século da escravatura, após o fim do período colonial provocado pela declaração de independência do país, “toda a legislação do Império,

³³ RUIZ, *A sacralidade da vida na exceção soberana, a testemunha e sua linguagem*, p. 16.

³⁴ Cf. WILLIAMS, *Capitalismo e escravidão*, pp. 74-75.

³⁵ Cf. RIOS; MATTOS, *Memórias do cativo*, pp. 45-49.

derivada da Constituição de 1824 (onde sutilmente não se fala em escravos), é dirigida de modo a proteger a propriedade – e o negro é apenas uma propriedade, não existindo como ser humano”³⁶. Não havia proteção à pessoa do escravo.

Na verdade, nunca existiu no Brasil algo como um “Código Negro” que regulasse a aplicação de castigos, estabelecendo os limites a determinadas violações e atribuindo penas a seus praticantes. A legislação foi sempre genérica, buscando apenas coibir os “excessos” sem caracterizá-los devidamente, permitindo que o estabelecimento do limite entre o permitido e o “excesso” ficasse a critério dos próprios senhores ou, quando muito, de juízes venais e dependentes dos eventuais réus. [...] Desprotegido, longe de sua terra de origem ou já nascido cativo, o negro ficava sujeito às explosões de gênio de feitores e senhores, às taras e ao sadismo, além de terem qualquer ato de protesto reprimido com violência³⁷.

Tanto as ordenações coloniais quanto a legislação imperial consagravam o sistema escravista. Os maus-tratos e os castigos eram reconhecidos como medidas obrigatórias dentro do regime. O poder público e a justiça completavam o quadro no qual os escravos estavam absolutamente impotentes diante do arbítrio do senhor, estavam abandonados. Os senhores de escravos não aceitavam qualquer limitação ao seu direito de propriedade, ao direito de fazer do escravo o que lhe aprouvesse.

A lei negava-lhe o direito de vida e morte sobre os escravos, só lhe concedendo a faculdade de dar-lhes castigo moderado. Já na década de 1870, autorizava o escravo seviciado a requerer que o senhor o vendesse. Mas as experiências diárias demonstravam a impraticabilidade da execução dos dispositivos legais. A própria lei impedia o escravo de ir pessoalmente queixar-se do proprietário ou denunciá-lo. Só o fazia, até essa época, através do senhor ou do promotor público ou de qualquer pessoa do povo. [...] Os crimes que ocorriam no interior das senzalas nem sempre chegavam ao conhecimento público, mas quando isso acontecia, embora a lei nesses casos determinasse a punição do senhor, este acabava absolvido. A justiça era, na maior parte das vezes, conivente e aceitava as suas justificativas. [...] O corpo de jurados escolhia-se segundo princípios que levavam em conta a representação social do indivíduo, de sorte que, em sua maioria, era recrutado entre os fazendeiros proprietários de escravos. [...] O senhor, aos olhos do júri, parecia sempre ter razão³⁸.

³⁶ CHIAVENATO, *O negro no Brasil*, p. 143.

³⁷ PINSKY, *A escravidão no Brasil*, p. 70.

³⁸ COSTA, *Da senzala à colônia*, pp. 339-350.

O escravo brasileiro é *vida nua*. Se alguma condição jurídica o envolve, é esta a de ser propriedade do senhor. Ele mesmo está desprovido de quaisquer direitos, o direito de propriedade protege o senhor e não a coisa. Diante do seu senhor ele é inteiramente vida nua, diante dos outros ele é uma aleatória vida nua. Mesmo que o direito de propriedade do seu senhor tenha alguma influência sobre o modo como será tratado pelos outros, o proteja em princípio de quem não exerce sobre ele o domínio direto e o direito de dispor de seu bem, isto não o salva da exposição à violência e à morte, assim como um bem material não escapa do risco da destruição por outro – o que será em última instância resolvido pela composição dos prejuízos entre os senhores e pela reparação pecuniária indenizatória. Se estamos virtualmente na presença de um campo toda vez que é criada essa estrutura³⁹, nada nos impede de considerar que a senzala brasileira seja um campo.

Não estão os historiadores brasileiros de acordo quanto ao número de anos que vivia um negro africano tornado escravo no Brasil. Encontramos os que sugerem um mínimo de quinze anos⁴⁰, os que sugerem de oito a dez anos⁴¹, e os que sugerem sete anos⁴². O número de anos variava, isto é certo, em função do tipo de trabalho ao qual o escravo era submetido: os escravos rurais viviam menos que os escravos domésticos ou que os escravos urbanos. O que parecia não variar em grande grau eram as condições subumanas de vida, com o confinamento, as péssimas condições de higiene das senzalas, a pouca roupa, as extensas jornadas de trabalho, as reduzidas horas de sono e de descanso, a parca alimentação⁴³. O que também não variava era a naturalização da violência, com que contava o sistema escravista. As narrativas históricas que nos foram legadas do período estão repletas de histórias de violência cruel: “ela generaliza-se dentro da ideologia da classe dominante e é absorvida por toda a sociedade [...] somente se espantavam os inúmeros visitantes estrangeiros que deixaram crônicas detalhadas sobre os horrores da escravidão”⁴⁴. A violência era essencial: violência punitiva e preventiva, para evitar qualquer tipo de indisciplina pelos escravos⁴⁵. Antes da criação de um proveitoso esquema de distribuição de recompensas, não se conhecia outra maneira de constranger o escravo senão com a naturalização da violência⁴⁶. Não havia limites de nenhuma ordem à violência. Encontrar um senhor menos violento era pura sorte, por cuja graça poucos foram contemplados. Se em um primeiro momento a violência estava associada à obrigatoriedade do trabalho, a sua espiral podia se ampliar ao infinito.

³⁹ Cf. AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 195.

⁴⁰ Cf. COSTA, *Da senzala à colônia*, p. 306.

⁴¹ Cf. MOURA, *O negro*, pp. 76-77.

⁴² Cf. CHIAVENATO, *O negro no Brasil*, p. 130, e MATTOSO, *Ser escravo no Brasil*, p. 118.

⁴³ Demorar demais com referências e exemplos de cada um desses aspectos das condições subumanas de vida escrava excederia os objetivos deste texto e seria desnecessário. Remeto o leitor interessado a qualquer livro sério de história da escravidão colonial brasileira. Alguns podem ser encontrados nas referências bibliográficas ao final.

⁴⁴ CHIAVENATO, *O negro no Brasil*, p. 135.

⁴⁵ Cf. COSTA, *A abolição*, p. 113, e MATTOSO, *Ser escravo no Brasil*, p. 103.

⁴⁶ Cf. COSTA, *Da senzala à colônia*, p. 337.

Corriqueiro era extrapolar na aplicação do castigo, abusando do espancamento ou inventando novas formas de tortura, levando muitas vezes o escravo à morte. Ferros, correntes e máquinas de tortura que sobraram do cotidiano da escravatura ainda podem ser vistos em alguns museus do país. Especialmente antes da extinção do tráfico intercontinental, quando ainda era relativamente barato e fácil obter escravos, muitos foram os abortos forçados e as crianças mortas mesmo após o nascimento. Durante todo o período, os estupro e os sadismos eram comuns. Nos centros urbanos, costumava-se constranger as escravas à prostituição e os escravos menos aptos à mendicância. Conflitos de poder nas hierarquias das fazendas ou entre senhores geravam sempre mais violência que desaguavam no escravo. Também não foram raros os casos em que as senhoras brancas tomadas de ciúmes mandaram mutilar mulheres negras, às vezes com o requinte de servirem as partes mutiladas à mesa para a refeição do senhor. Ao final, quando o escravo não mais servia para o trabalho, porque estava idoso ou havia ficado doente, era abandonado nas estradas para morrer de fome. Tratava-se propriamente de uma violência institucional, permeada por todas as relações do sistema, onde o castigo e a crueldade eram apenas uma *sobre-violência*⁴⁷.

Para concluir, gostaria de pôr em relevo um fato que parece irmanar todos aqueles que tocaram uma versão extrema do campo biopolítico. Hannah Arendt nos escreveu sobre a dificuldade do testemunho. Os relatos deixados pelos sobreviventes dos campos de concentração nazistas não podem transmitir o que escapa à compreensão humana e à experiência humana. Uma espécie de mutismo parece ser o certificado de autenticidade do relato. Relatos mais articulados, como de Bruno Bettelheim, enfrentavam a dificuldade extra de terem que lidar com a própria incredulidade⁴⁸. Tentava-se exprimir o que estava além da linguagem humana⁴⁹. Seguindo esta linha de orientação, Giorgio Agamben se refere a um *intestemunhável*, que termina por desconstruir a autoridade do relato do sobrevivente, lá onde o testemunho integral só poderia ser dado por quem não pode testemunhar⁵⁰. Mais impressionante é que, se testemunho há, ele está na imensa maioria das vezes maculado de vergonha. Tanta é a humilhação, tanto é o sofrimento que os sobreviventes, uma vez libertados, sentem-se envergonhados. Vergonha que se traduz ainda em um *inassumível*, na incapacidade de assumir o passado⁵¹. Estranho sentimento que une os discursos. Entre nossos cativos, as narrativas de descendentes diretos dos escravos das áreas cafeeiras, uma vez que difícil seria encontrar descendentes das mais antigas plantações de cana-de-açúcar ou das minas de extração de metais, tendem a atribuir a outros escravos, que não os seus ascendentes, as histórias de torturas e maus-tratos que mencionam, ainda que eles sejam apenas os descendentes dos sobreviventes, passadas já algumas gerações. Cito a historiadora

⁴⁷ Cf. PINSKY, *A escravidão no Brasil*, p. 80.

⁴⁸ Cf. ARENDT, *O que é a política*, p. 489.

⁴⁹ Cf. ARENDT, *O que é a política*, p. 497.

⁵⁰ Cf. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, pp. 31 e 147.

⁵¹ Cf. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, pp. 81 e 97.

Hebe Mattos em *Memórias do cativo*: “os muitos ‘casos’ narrados relatando torturas e humilhações de escravos genéricos constroem, em última análise, formas possíveis de dizer o indizível”⁵². Há nos relatos dos descendentes dos sobreviventes um deixar de dizer, um desviar a conversa, um silêncio eloquente, que deve se confundir com a vergonha. Em pesquisa de história oral realizada nas zonas cafeeiras do sudeste brasileiro, entre 1988 e 1998, é recorrente a observação por parte dos descendentes que os seus mais velhos, normalmente os avós que foram escravos, se recusavam a falar do tempo do cativo, mormente no que diz respeito às cenas de violência⁵³. Esses avós, que viveram o fim do período de escravidão, ouviram, por sua vez, histórias dos seus pais e avós que por muito pouco venceram o esforço da transmissão. Onde não foi transmitida a história, foi transmitida a vergonha e a incapacidade de testemunhar. Apesar disso, alguma palavra ficou.

[...] Era duro o tempo da escravidão. Tinha os administradores que tomavam conta deles. Era ruim principalmente para essa mulherada que era escrava também. [...] Surravam eles todos [...] Esses administradores eram muito ruins. Eles apanhavam à toa, à toa, à toa, de ruindade mesmo, surravam. Faziam a comida na gamela. A comida era toda na gamela. Aquela comida grosseira que eles comiam. [...] Diz que o feitor era ruim! O feitor que mandava neles. Quem judiava dos escravos era o feitor. [...] tinha uma mulher que se chamava Nhá Aninha. [...] Ih! Essa mulher pintava com os escravos! Ela era ruim! [...] E não é que uma vez ela jogou um caldeirão de gordura quente num rapazinho? E o rapazinho morreu⁵⁴.

Teve um fazendeiro que comprou um moço que chamava Lourenço. E quando ele trouxe em casa o Lourenço falou assim para ele: “Vamos ver sua língua!” “Tira a língua pra fora que eu quero ver sua língua.” Aí o Lourenço tirou a língua para fora, ele pegou um ferro quente e... disse: “Você tem jeito de ser linguarudo”, e queimou a língua dele com ferro quente! Foi a primeira judiação. Era pra dar exemplo pros outros. [...] Esse que queimou a língua não era meu parente, mas a gente sabe a história dos senhores⁵⁵.

Meu avô falava muito sobre aquele negócio de bater nos negros. A roda de chicote que corria aqui. [...] Ele disse que o patrão, o chefe, quando tomava raiva do cara, levava o cara pra lá sem saber de nada e mandava ele furar um buraco para colocar um batente de porteira. Quando o buraco tava fundo,

⁵² RIOS; MATTOS, *Memórias do cativo*, p. 53.

⁵³ Cf. RIOS; MATTOS, *Memórias do cativo*, pp. 53-54.

⁵⁴ RIOS; MATTOS, *Memórias do cativo*, pp. 75-76. Gamela era um recipiente grande onde era dado de comer aos animais. Frequentemente, os escravos e os animais da fazenda dividiam o mesmo “prato”.

⁵⁵ RIOS; MATTOS, *Memórias do cativo*, pp. 77-78.

aquele buracão assim, aí diz que ele mandava o cara ir lá embaixo, jogando terra pra cima e aí ele mandava jogar o esteio de porteira em cima dele lá [...] e falava: “Ó, se vocês falarem vocês vão morrer também.” Diz que ninguém falava⁵⁶.

Uma boa notícia é que proliferam entre nós os estudos sobre a resistência negra, as revoltas e as insurreições do período colonial. Penso que eles não prejudicam nossa hipótese, não diminuem a gravidade do quadro, nem desmerecem a crueldade da escravidão. Mostram, ao invés, que apesar de tudo, devido ao seu vigor físico e espiritual, os nossos escravos encontraram forças para lutar. São a eles que estas páginas são dedicadas.

THE BRAZILIAN COLONIAL EXCEPTION: THE BIOPOLITICAL CAMP AND THE SENZALA

Abstract: There are two pillars that guide the reflections of the Italian philosopher Giorgio Agamben in the beginning of the twenty first century, with the publication of *Stato di eccezione* and its anchorage in the project *Homo sacer*: in the first instance, the state of exception became a common technique of government in our political age, at least since its laboratorial use by the totalitarian events of the twenty century; secondly, the exception is the extemporal and originary element of juridical and political constitution. As a ripe fruit of the exceptional dispositive, we can observe that the biopolitical campaign has historically created special spaces for the recruitment of the human life, those we denominate *camps*, those spaces where everything is again possible. The following article has the objective of investigating the hypothesis if the *senzala* of the Brazilian colonial period could be considered an ancestral of the biopolitical camp. So nonsense as to suppose that the biopolitical camp arises only in our century, is to suppose that the slavery do not deserve any analysis anymore, is to suppose that slavery is not noteworthy, inclusive for the philosophical look.

Keywords: biopolitics – exception – Brazilian slavery.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

_____. *Stato di eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.

_____. *Che cos'è un dispositivo?*. Roma: Nottetempo, 2006.

_____. *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone*. Torino: Bollati Boringhieri, 2005.

_____. Estado de exceção e genealogia do poder. Tradução de Daniel Arruda Nascimento. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, nº 108, Belo Horizonte, jan./jun. de 2014, pp. 21-39.

⁵⁶ RIOS; MATTOS, *Memórias do cativo*, p. 79.

ARENDDT, H. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2009.

CHIAVENATO, J. J. *O negro no Brasil: da senzala à Guerra do Paraguai*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

COSTA, E. V. *Da senzala à colônia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

_____. *A abolição*. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

ELKINS, S. M. *Slavery: a problem in American institutional and intellectual life*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1976.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GALEANO, E. *As veias abertas da América Latina*. Tradução de Sergio Faraco. Porto Alegre: L&PM, 2014.

PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, O. *A história da escravidão*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2009.

MATOS, A. S. M. C. Apocalipse, exceção, violência. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, nº 105, Belo Horizonte, jul./dez. de 2012, pp. 279-341.

MATTOSO, K. M. Q. *Ser escravo no Brasil*. Tradução de James Amado. São Paulo: Brasiliense, 2003.

MOURA, C. *O negro: de bom escravo a mau cidadão?*. Rio de Janeiro: Conquista, 1977.

MURRAY, A.; WHYTE, J. *The Agamben Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

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

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

NINA RODRIGUES, R. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Madras, 2008.

PINSKY, J. *A escravidão no Brasil: as razões da escravidão, sexualidade e vida cotidiana, as formas de resistência*. São Paulo: Contexto, 2011.

RIOS, A. L.; MATTOS, H. M. *Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

RUIZ, C. M. M. B. *A sacralidade da vida na exceção soberana, a testemunha e sua linguagem: (re)leituras biopolíticas da obra de Giorgio Agamben*. Cadernos IHU, nº 39. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, 2012.

WILLIAMS, E. *Capitalismo e escravidão*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

A FIGURA DO PÁRIA REBELDE NA TEORIA POLÍTICA DE HANNAH ARENDT.

Ricardo George de Araújo silva¹

Resumo: O presente texto tem por objetivo discutir o potencial heurístico da figura do pária como figura de resistência. Para tanto, entendemos que a resistência é uma opção entre a liberdade e a necessidade. Esse par conceitual representa bem as posturas assumidas no interior da questão judaica pelo judeu vitimizado, que Hannah Arendt, inspirada por Max Weber, chamou de pária. O pária é a condição do judeu no mundo. Todavia, ele pode ser um *parvenu* arrivista que busca salvaguardar a própria vida em detrimento da perda de direitos, ou um rebelde, que via coragem e postura heróica se entende com o mundo visando à liberdade e à garantia de direitos políticos, não só os seus, mas de todos que possam se encontrar sob a égide da opressão, uma vez que entendemos que resistir é uma obrigação dos oprimidos. Para enfrentamento destas questões, tomamos como texto central a obra *The Jewish Writings* de Hannah Arendt, e elegemos como metodologia a exegese textual, já consagrada nos estudos filosóficos.

Palavras chaves: Pária Rebelde – Liberdade – Política – Hannah Arendt.

Considerações Iniciais

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

Nosso percurso irá, portanto, apresentar a noção de política em Hannah Arendt, todavia, ao realizar isso delinearemos o elemento da coragem em contraposição à postura arrivista e covarde, tantas vezes vivida pelo *parvenu*.² Precisamente neste ponto destacaremos

¹ Doutorando em Filosofia - UFC [Sob orientação do Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar - UFC]. Mestre em Filosofia – UFC. Professor da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA. Sobral-Ce. Atualmente coordena pesquisa sobre o pensamento de Hannah Arendt, a saber: “política: uma reflexão sobre a responsabilidade pelo mundo”, pesquisa essa cadastrada na PRPRG da UVA. É editor da Revista Reflexões de Filosofia. www.revistareflexoes.com.br. Contato. ricardogeo11@yahoo.com.br

² A figura do pária assimilado geralmente por sua condição econômica, mas muitas vezes via genialidade cultural ou artística e, que alcançando tal status de reconhecimento social, toma o problema da questão judaica como superado, desejando e vivendo como se não fosse e, nunca tivesse sido judeu, acovarda-se diante do mundo e, visa salvar a própria pele, sem considerar seus pares que estão sob insígnia do sofrimento e da opressão. Tendo alcançado o reconhecimento social, o *parvenu* dá-se por satisfeito e abandona a política. O

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

A dimensão do político em Hannah Arendt

A política, na perspectiva de Hannah Arendt, pauta-se pelo entendimento de que a liberdade é seu sentido. Isto é de tal forma central no pensamento da autora que ela destaca que tal formulação dispensa outras explicações.³ Parece-nos claro que o objetivo de Arendt é por em relevância o tema da liberdade, expresso pela ação e pelo discurso e, por vezes, aliado da cena pública via uso da violência e da noção de poder⁴ ancorado nesta. Todavia,

parvenu expressa por vezes a condição do povo judeu como povo apolítico de modo que Arendt identifica que os de fora percebiam melhor a questão judaica como questão política do que os próprios judeus. Nas palavras de Arendt, “um dos fatos mais infelizes da história do povo judeu tem sido exatamente este: somente seus inimigos, e quase nunca seus amigos, compreenderem que a questão judaica era antes de tudo uma questão política.” ARENDT, *O que é a política*, p. 78

³ ARENDT, *O que é a política*, p. 38

⁴ Poder em Arendt tem a ver com ação em conserto, não com exercício da força. Tem a ver com a capacidade do poder permanecer vivificante, aberto e não determinado ou constituído. “Em todas as análises de Arendt sobre o tema do poder, observamos que ela se mantém firme na defesa da aceção do poder como essa dimensão capaz de possibilitar o surgimento dos homens como seres livres, e essa liberdade é entendida como capacidade de agir com os outros. Esse aspecto do seu pensamento a tornou conhecida como uma autora que renovou a Filosofia Política, na contemporaneidade. Ela colocou em circulação a retomada da categoria da ação para se pensar o poder. O entrelaçamento entre poder, ação, condição humana e espaço público permite a focalização da visada arendtiana que privilegia a dimensão constituinte como mais importante do que a dimensão constituída, na sua reflexão sobre o poder.” AGUIAR, “A dimensão constituinte do poder em Hannah Arendt”, p. 122. Nesta direção, o elemento do poder como ação em conjunto é corroborado na pesquisa de Araújo Silva. Segundo este: “O poder pensado por Arendt é constituidor da esfera pública na medida em que, para ela, poder tem a ver com o binômio ato-discurso, ou seja, não se trata de um agir pura e simplesmente, nem de um agir que vise transformar o outro, mas é algo balizado naquilo que potencialmente se possibilita, isto é, só existe em sua efetivação. E não poderia ser diferente tal compreensão, haja vista que a esfera pública é o lócus da ação, isto é, do agir humano em conjunto. (ARAÚJO SILVA, “A categoria da ação na abordagem de Hannah Arendt”, p. 28). Sobre esse tema, Habermas dialoga com Arendt e considera sua análise relevante na medida em que demonstra ter entendido a proposta da autora, a ponto de afirmar: “o que interessa a Arendt nos movimentos emancipatórios é o poder da convicção comum: a desobediência com relação a instituições que perderam sua força legitimadora; a confrontação do poder, gerado pela livre união dos indivíduos”. (HABERMAS, “O conceito de poder em Hannah Arendt”, p.338) Todavia, faz uma objeção

a política se inscreve no campo do agônico⁵. Agir, de algum modo é correr risco na cena pública⁶. Pensar uma política de plena harmonia é pensar na direção de uma metafísica do poder, da qual Arendt foi crítica⁷, em vista desta postura esvaziar as contradições da existência em favor de um acordo pleno capaz de equacionar as diferenças e as pluralidades com suas singularidades estabelecidas, que por vezes foi a prática da tradição política ocidental, quando imaginou a superação do conflito, do trabalho e da política, ao controlar o mundo humano, via contemplação ou fabricação da história da humanidade. Consoante Aguiar⁸ “toda tentativa de concebê-lo em termos de determinação implica querer controlá-lo, burocratizá-lo”.⁹ Destarte, a política em Arendt, figura na esteira do frágil, do

à concepção de poder em Arendt, qual seja: “A política não pode ser idêntica (...) à práxis daqueles que conversam entre si, a fim de agirem em comum” (HABERMAS, “O conceito de poder em Hannah Arendt”, p. 115). Com isso, a nosso ver, Habermas lê a teoria de Arendt como uma teoria propositiva ou normativa das ações de governo, não sendo essa a questão para Arendt, mas o pleno exercício do que vivifica o poder, isto é, do espírito livre de associação e deliberação. Uma posição consistente contra a objeção de Habermas e que nos parece satisfatória é a de Correia: “Arendt, em seu exame do fenômeno do poder, jamais pretendeu fazer teoria social ou ciência política, stricto sensu, mas também não almejava um Ideal normativo regulador. Em vista disto, seguramente para ela não seria uma objeção legítima a indicação da inaplicabilidade dos seus conceitos de ação, poder e política para descrição da sociedade moderna. (CORREIA, *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*, p.167)

⁵ Sobre este aspecto da política como espaço de luta, Arendt comunga dessa ideia e a tem em relevo em sua teoria. Nesta direção, são relevantes as reflexões da professora Fátima Simões, para quem “Arendt (...) extrai o cerne de seu argumento acerca da razão de ser da polis, e de qualquer vida política, segundo o qual a criação do espaço público na Atenas clássica teria o propósito de mimetizar o campo de batalha troiano e a função imortalizadora do poeta épico. (FRANCISCO, “Hannah Arendt e o herói homérico”, p. 103) grifo nosso.

⁶ ARENDT, *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* p. 52

⁷ A crítica à metafísica em Arendt tem mais a ver com uma valorização do singular e do contingente nos assuntos políticos do que com uma postura de superação desta no sentido de um enfrentamento negador por si das concepções metafísicas. Embora Arendt não se alinhe a esse modo de pensar, sua preocupação é de outra ordem e centra-se, em nosso entender, mais em afirmar as dimensões do frágil, do contingente, da finitude do que negar, haja visto que assumir estes conceitos da finitude humana por si já indicam a direção de suas reflexões. Sobre isto é salutar destacar as reflexões de André Duarte: “tal como praticado por Arendt, o pensamento não metafísico não é um pensamento antifilosófico, de extração sociológica ou científico-positivista, nem é o pensamento filosófico de um tempo histórico em que não se elaboram tratados metafísicos, como se ausência de tais sistemas significassem, por si só, a própria superação da metafísica (...) trata-se portanto de “outro” modo de exercitar o pensamento autônomo, aquilo que Arendt denominava “pensamento sem amparos”(Denken ohne Geländer), por meio de um constante diálogo crítico com o passado. O pensamento arendtiano não é metafísico na medida em que retorna ao passado a fim de melhor compreender e reinventar o presente, tarefa para a qual reconhece a riqueza frágil dos fragmentos e nossa herança intelectual, mas também a inadequação e os perigos da permanência dos esquemas metafísicos de pensamento do passado e do presente, aspecto que pode vir a truncar a experiência radical de novos começos” (André Duarte, *Vidas em Riscos – crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*, p. 434-435)

⁸ AGUIAR, *Filosofia política e ética em Hannah Arendt*, p. 27

⁹ A tradição política ocidental não considerou o elemento finito e trágico da história humana e, quando o fez, fiou esforços no sentido de superá-lo. A direção tomada pelos teóricos foi de negação da vida, via contemplação conceitual, como propôs Platão ao esvaziar a polis em detrimento da Academia. Nas palavras

contingente, do mundano e, nesta direção, pode ser anulada do seio das relações humanas diante do contraponto posto pela violência ou pelo controle totalitário. Assim, o exercício do poder como ação em concerto¹⁰ requer dos agentes uma virtude fundamental, qual seja; a virtude da coragem. A coragem é a marca do agente na vida pública. Se o mundo é o local do conflito e do embate de posições, a coragem é a condição para estar neste, sem ceder à tentação de, diante da situação limite, visar apenas a si. A coragem encaminha e abre portas para que a ideia de felicidade e liberdade pública seja perseguida em contraponto a salvaguarda pessoal, atitude clássica do *parvenu* arrivista.

Sendo a política um espaço agônico não há como adentrar esta e não ser marcado pelo ato de escolher e de posicionar-se. Ousamos dizer que adentrar o espaço público é similar às viagens feitas por Ulisses. Uma vez realizada a escolha de agir, passa-se à condição de pessoa exposta a toda ordem de perigos, riscos, perdas e esquecimentos, até o momento do reconhecimento final. Este, quando ocorre, tal como na tragédia grega, nos revela a glória a ser cantada fazendo emergir a figura do herói, que, na perspectiva arendtiana, se estabelece no “quem” que se revela de modo que esta revelação de “quem”, em contraposição a “o que” alguém é – os dons, as qualidades, talentos (...) está implícita em tudo o que se diz ou faz.¹¹ Assim, temos que o agir revela, mas ao revelar, expõe o agente ao risco de mover-se nas coisas do mundo comum, isto é, da política.

Arendt tinha muita clareza do papel heróico que subjaz a política, na medida em que o herói é aquele que se arrisca e, se encontrando diante da situação limite, a enfrenta, para garantia da liberdade. Importa ao herói a causa maior – a *polis* – no sentido grego, a liberdade e a coisa pública no sentido republicano. Contudo, não permite a si sucumbir diante do medo e da adversidade, por maior que seja. Nesta direção, cabe ponderar que o herói não é o excepcional, o intangível, mas o que escolhe agir e, se entender com o mundo. De acordo com Araújo Silva, “o herói não diz respeito ao homem de grandes feitos¹², (...)

de Arendt: “A enorme superioridade da contemplação sobre qualquer outro tipo de atividade, inclusive a ação, não é de origem cristã. Encontramo-la na filosofia política de Platão” (ARENDDT, *A condição humana*, p.17)

¹⁰ ARENDT, Sobre a violência, p. 36

¹¹ ARENDT, *A condição humana*, p. 222

¹² Para Arendt, isto é destacado como a capacidade de agir. Diz ela: “o herói desvelado pela história não precisa ter qualidades heróicas; originalmente, isto é, em Homero, a palavra herói não era mais que um nome dado a qualquer homem livre que houvesse participado da aventura troiana e do qual se podia contar uma história” (Arendt *A condição humana*, p.231). O herói nesse sentido é aquele que decide agir, imortalizar-se pelos seus feitos sem temer a escolha de movimentar-se no espaço público, que na Grécia antiga foi cantado como o espaço de batalha. Neste espaço agônico, o guerreiro manifestava-se aos seus pares, entrava para a cena pública em nome de algo sempre maior do que ele e de que sua existência. São relevantes para tanto as palavras de Francisco, na qual destaca que a batalha “[T]inha a potencialidade de lhes proporcionar experiências que jamais poderiam viver no interior do lar. O que eles descobriram, ou ainda, inventaram, foi, numa palavra, o espaço público e a vida política. A oportunidade ímpar da guerra trazia para o guerreiro três valiosas possibilidades: a de realizar atos grandiosos de coragem; a de revelar sua identidade singular e alçar individualização; e por fim, a de obter glória entre os homens e imortalizar-se. Cada homem que, tendo abandonado sua casa e vilarejo, chega a Troia, experimenta a circunstância inédita de poder exhibir sua coragem ao arriscar a vida. Ou seja, a

mas trata-se de um indivíduo que se insere no mundo através do discurso e da ação (...). É, portanto, o herói quem ocupa o espaço público, sendo capaz de por este se interessar”¹³. Assim, temos que o herói é mobilizado pela coragem, sua principal característica. Característica esta virtuosamente política, não por ser em si, mas por optar movimentar-se em direção ao comum, ao público, ou seja, sair de si e expor-se de modo que a

A conotação de coragem, que hoje reconhecemos ser uma qualidade indispensável a um herói, já está, de fato, presente na disposição para agir e para falar, para inserir-se num mundo e começar uma estória própria (...). A coragem e mesmo a audácia já estão presente no ato de alguém que abandona seu esconderijo privado para mostrar quem é desvelando-se e exibindo-se a si próprio.¹⁴

Aqui, sedimenta-se o entendimento de que a capacidade de enfrentamento na política exige um desprendimento de si e dos interesses mais imediatos em nome de uma luta em favor de algo maior; a liberdade, que, uma vez conquistada, sempre nos cobra um preço¹⁵ enquanto alvo a ser atingido, enquanto cume a ser alcançado, mesmo que em detrimento de um conforto pessoal.

Eis a perspectiva de Arendt do fenômeno político, lutar pela liberdade. É como se a todo o momento estivesse a chamar nossa atenção para o fato de “quem cala de certa forma concorda”¹⁶ então só há uma saída, resistir. Essa postura nos parece contrária à visão assimilacionista que, visando uma solução particular, silenciava diante dos problemas do mundo como se estes nunca os fossem alcançar. São representações de uma vida em fuga

guerra torna possível a realização do grandioso. Os guerreiros de Tróia descobrem então pela primeira vez essa qualidade essencial do agir do humano: a grandeza, a excelência. Abre-se ainda, nesse espaço público instaurado pelo campo de batalha, uma segunda possibilidade: a de o guerreiro alçar existência individual no mais alto grau. Ou seja, a possibilidade de individualizar-se, de exposição do que fazia de cada um único e distinto relativamente aos demais.(..)Finalmente, a aventura da guerra permitia aos guerreiros alçarem uma realidade existencial nunca antes experimentada. O fato, de estarem, por assim dizer, num palco instalado no meio de seus pares e de aparecerem a eles, adicionava a sua existência esse elemento novo: máxima realidade.” (FRANCISCO, “Hannah Arendt e o Herói homérico”, p. 104-105) grifo nosso.

¹³ ARAUJO SILVA, “A categoria da ação na abordagem de Hannah Arendt”, p. 21

¹⁴ ARENDT, *A condição humana*, p. 231

¹⁵ Arendt extraiu seu pensamento político da experiência. Assim sendo, relacionou-se com este na esteira da vida concreta. Ela é uma pensadora que desalojou os conceitos do mundo sempiterno das ideias e os tomou em sua dimensão histórica, o que lhe rendeu uma consciência muito acurada do que significa ocupar o espaço público, lutar por direitos, se entender com o mundo e buscar a liberdade. Em entrevista a Günter Gaus ela assevera: “sim, paga-se caro pela liberdade (...) Eu sei que é preciso pagar um preço pela liberdade” (ARENDT, *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*, p. 47). Isto nos parece emblemático no que concerne às figuras que estamos trabalhando, pois o que o parvenu se recusou foi justamente pagar o preço da liberdade e assim se rendeu à dominação via assimilação, situação confortável em um primeiro momento.

¹⁶ ARENDT, *Crisis da República*, p. 79

constante, negadora de si e da liberdade. Neste sentido, a política fica desvirtuada em nome da emergência da necessidade premente da sobrevivência, como se fosse possível, tendo garantido a vida, tê-la sob tutela. A postura do pária rebelde, por ser consciente, é a postura assumida por Arendt quando decide se arriscar em nome de algo maior que ela própria.¹⁷

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

O modo pária de ser e o entendimento com o mundo: a resistência

Não temos como adentrar a discussão do pária sem pensar na questão judaica em Hannah Arendt, que, sendo judia, teve em sua história de vida que conviver com essa condição, o que para ela nunca pareceu uma diferença importante, mas apenas uma diferença. Diferença com a qual conviveu de modo consciente; sem ter que fazer esforços para negar-se, nunca se sentiu inferior por ser judia¹⁸. Arendt relata que não tomou conhecimento de sua condição por meio da família. Diz ela: “nunca se escutou uma só vez, isto no interior de minha casa, quando eu era pequena”. Informa apenas que a primeira vez que topou com observações antissemitas, foi de casa, junto a outras crianças¹⁹. O que nos chama atenção nestas observações é o fato de que ainda na mais tenra infância Arendt experimenta a rejeição em vista de sua origem judaica. Diante do fato, dois elementos emergem; o primeiro segue na direção do que consideramos o germe de sua concepção de mundo agônico, isto é, da ideia de que o convívio comum é conflituoso e acaba por exigir coragem para habitar este. Segundo, a jovem Arendt é marcada pela necessidade de resistir, de combater, de posicionar-se como indivíduo legítimo diante do outro, diante da experiência agônica do convívio comum.

Neste contexto, ela comenta que aprendeu em casa, com a mãe, a postura de enfrentamento e resistência, quando relata que era orientada a se levantar e ir embora diante de comentários antissemitas dos professores, mas destaca que, quando os comentários partissem de outras crianças, não deveria comentar isso em casa. Parece-nos uma indicação de um ato formador que nas entrelinhas ensinava – são seus iguais, resolva.²⁰. Não tomamos isto como definidor de uma personalidade ou postura teórica. Todavia, entendemos que tais eventos foram genuinamente postados como sementes, não necessariamente poderiam ter se desenvolvido, mas estes encontram na contingência do existir um cultivador eficiente, qual seja: o horror totalitário.

¹⁷ BERNSTEIN, Hannah Arendt and the Question Jewish, p. 71

¹⁸ ARENDT, Compreender: formação, exílio e totalitarismo, p. 37

¹⁹ ARENDT, Compreender: formação, exílio e totalitarismo, p. 37

²⁰ ARENDT, Compreender: formação, exílio e totalitarismo, p. 38

De modo que este fez florescer a postura combativa de coragem e resistência em favor da liberdade e certamente alimentou suas reflexões em torno da questão judaica. Fenomenologicamente Arendt era um ser testado nestas experiências, era um terreno fértil. Assim, quando regada pela torpe experiência que o regime totalitário lhe impôs, despertou e floresceu em ação e pensamento na busca da compreensão²¹ deste. Embora seja relevante destacar que compreender nada tem a ver com condescendência com o perpetrador do mal, mas, ao contrário, é um exercício liberador para poder diante do evento e, a partir da compreensão, conviver e enfrentar este. Nas palavras de Arendt:

Compreender não significa negar o ultrajante, subtrair o inaudito do que tem precedentes, ou explicar fenômenos por meio de analogias e generalidades tais que se deixa sentir o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa antes examinar e suportar conscientemente o fardo que os acontecimentos colocaram sobre nós – sem negar sua existência vergar humildemente seu peso, como se fosse o que de fato aconteceu não pudesse ter acontecido de outra forma. *Compreender significa, em suma, encarar a realidade, espontânea, e resistir a ela – qualquer que seja, venha a ser ou possa ter sido*.²²

Arendt em carta a Jaspers revela essa sua condição ao afirmar: “perguntam-me se eu sou alemã ou judia. Para ser honesta, devo dizer que, de um ponto de vista individual e pessoal, isso me é completamente indiferente [...]; no plano político, falarei sempre e unicamente em nome dos judeus”²³. Podemos observar que, passados esses eventos, Arendt, agora uma mulher madura, afirma sua condição. Tanto que traz à tona essas experiências em entrevistas. Esses fatos apresentam-se, para nós, como uma pista de que os acontecimentos de sua infância e adolescência não foram eventos menores, mas que gozam em sua memória de privilégio e, assim, acabaram por caracterizar sua opção política a partir de um marco definidor: a questão judaica.

²¹ Tal compreensão coloca Hannah Arendt na rota da liberdade, uma vez que nenhuma experiência na história da humanidade foi tão mutiladora da liberdade quanto o totalitarismo e sua fábrica sistemática de destruição. Consoante Arendt: “para combater o totalitarismo, basta compreender uma única coisa: o totalitarismo é a negação mais radical da liberdade.” (ARENDDT, *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*, p. 347) Deve-se ver sobre isso o posicionamento de André Duarte “O totalitarismo constituiu uma forma de dominação sem precedentes históricos. (...) este decide sobre quais categorias sociais incidirão os conceitos de inimigo objetivo indesejáveis (DUARTE, “Hannah Arendt e a modernidade e o esquecimento e redescoberta da política” p. 57) (...) Nas palavras de Arendt “[A] arbitrariedade com que se escolhem e se punem os que são considerados inimigos do regime totalitário abole radicalmente a liberdade humana como nenhuma tirania fora capaz antes. Nas tiranias, ainda era necessário ser pelo menos um inimigo presumido do regime para ser punido por ele, ao passo que no totalitarismo “o inimigo e o culpado são igualmente indesejáveis” (ARENDDT apud ANDRE, “Hannah Arendt e a modernidade e o esquecimento e redescoberta da política”, p. 57)

²² ARENDT, *O que é a política*, p. 21 - grifo nosso

²³ ARENDT apud, KRISTEVA, *O gênio feminino – ávida, a loucura as palavras*, p. 103

Assim, pensar a liberdade, o espaço público, o julgamento, o poder e todos os grandes temas desenvolvidos por nossa autora, nos parece que ganham sentido se consideramos seu vínculo com a questão judaica e com a experiência totalitária, que estão intimamente ligados²⁴. Arendt nos dá outra importante pista da relevância disso quando destaca em uma entrevista a Günter Gaus: “pertencer ao judaísmo, porém, tornou-se manifestamente meu próprio problema, e meu próprio problema político. Exclusivamente político”²⁵.

Dito isto, temos que a questão judaica coloca o judeu no palco da história e o lança no mundo para se entender com este. Neste contexto, ser judeu significou enfrentar todos os problemas, rejeições e perseguições impostas pela prática antissemita.²⁶ Assim, a figura do judeu desponta cindida em dois modos distintos de encararem seus problemas políticos,

²⁴ Este *link* aproximativo entre a questão judaica, o totalitarismo antissemita e a política em Arendt é mais recorrente e definidor do que podemos querer ou imaginar. Em nosso modo de ver, tal problema é a trilha mesma pela qual Arendt vai encaminhar suas reflexões, haja vista que isto implicou todo o século XX e marcou a compreensão de Arendt sobre o mesmo. Assim, ao determinar sua relevância ela diz “os acontecimentos políticos do século XX, atiraram o povo judeu no centro do turbilhão de eventos; a questão judaica e o antissemitismo, fenômenos relativamente sem importância em termos de política mundial, transformaram-se em agente catalisador, inicialmente, da ascensão do movimento nazista e do estabelecimento da estrutura organizacional do Terceiro Reich, no qual todo cidadão tinha de provar que não era judeu ou descendente de judeu; e, em seguida, de uma guerra mundial de ferocidade nunca vista, que culminou, finalmente, com o surgimento do genocídio, crime até então desconhecido em meio à civilização ocidental” (ARENDDT, *O que é a política*, p.20)

²⁵ ARENDT, *A dignidade da política*, p.133

²⁶ O tema do antissemitismo teve relevância na pesquisa de Arendt, sobretudo nos pequenos textos que trataram do tema por volta dos anos 30 e 40 do século XX, mas também ocuparam suas obras de maior notoriedade, de modo especial *Origens do Totalitarismo* (1951) obra em que ela constata que: “o antissemitismo e o totalitarismo – mal haviam sido notados pelos homens cultos, porque pertenciam à corrente subterrânea da história europeia, onde, longe da luz do público e da atenção dos homens esclarecidos, puderam adquirir virulência inteiramente inesperada”. (ARENDDT, *O que é a política*, p. 21) O professor Celso Lafer destaca o interesse de Arendt pelo assunto e entende que a mesma não se ocupou apenas descrever o mesmo, mas tentou compreender este e, neste esforço de compreensão, delimitou suas formas de aparição na história. Para Lafer, “[A] tese de Arendt comporta diversas linhas de investigação e raciocínio. Em primeiro lugar, insiste ela em diferenciar o antissemitismo tradicional do antissemitismo moderno. Aquele que tinha notas religiosas e econômicas, pois os judeus eram mais ou menos tolerados em função do papel que desempenhavam no jogo histórico: da religião(...) viviam porém excluídos do resto da sociedade. (...) o antissemitismo moderno, ao contrário, resulta das transformações ocorridas na Europa a partir do fim do século XVIII. (...) cabe mencionar a extensão da cidadania a novos grupos – entre eles os judeus – que antes não participavam como sujeitos da vida política e social mais ampla. Este processo de inclusão e assimilação dos judeus e de outros grupos à *civitas* – a lógica, por assim dizer, da liberação, trazida pela ilustração e pela Revolução Francesa – gerou, em relação aos judeus, manifestações de intolerância que fizeram do antissemitismo um instrumento de poder que prefigura, nas suas características, como uma pré-história do totalitarismo. (LAFER, *Hannah Arendt, pensamento, persuasão e poder*, p. 38 – grifo nosso). Cf. ainda do mesmo autor “O conceito de antissemitismo em Hannah Arendt” IN: LAFER, *Hannah Arendt, pensamento, persuasão e poder*, p 125 a 137, 2003.

que aparecem sob a égide da perseguição e crime de todas as ordens, são eles; o pária o *parvenu*²⁷. O *parvenu* era o judeu assimilado, isto é, que diante da vida em risco perene, optou pelo reconhecimento social, ainda que às custas da liberdade e, portanto, da política. O *parvenu* rende-se à lógica da necessidade, que, em sua violência ontológica,²⁸ se impõe e encontra fácil aceitação entre muitos.

A prática arrivista, de salvaguarda pessoal, não foi exceção, mas regra, e muitos aderiram a esta de diversos modos, desde os mais simples aos cultos e ilustrados e até mesmo a alta cúpula religiosa que, por vezes, agia com indiferença e sem nenhuma solidariedade para com os *Schlemihl*²⁹, ou apenas os tratava como fontes da caridade religiosa; esses por vezes se curvavam diante de tais fatos e acabavam por se hipotecar ao *parvenu*³⁰. Muitos visaram à solução particular e se entregaram à conversão ao cristianismo; outros visaram tornar-se um judeu de exceção por seu brilhantismo científico ou cultural. Estes alcançaram o reconhecimento, todavia pareciam viver sob a pecha de negar constantemente o que eram³¹. Nesta esteira, Arendt assevera que a postura assumida pelo *parvenu* e pelo pária

²⁷ Para nossa discussão, estamos dando enfoque à figura do pária rebelde, como ícone máximo da resistência. Todavia, Arendt apresenta uma configuração do pária em quatro ícones, a saber: o *schlemihl* de Heine, o vagabundo de Chaplin, o rebelde de Lazare e o homem de boa vontade, expresso no estrangeiro de Kafka. Todos são de algum modo expressões de luta e resistência. Todavia, nem todos alcançam, em seus enfrentamentos, a esfera do político ficando por vezes na dimensão do social. Para tanto é esclarecedora a posição de Coutine-Denany, que destaca que “os párias de Heine e de Chaplin são apenas párias sociais, pois não acenderam à esfera do político. Ora, para Arendt, nesse século vinte não é mais possível, manter-se fora da sociedade, nem como *schlemihl*, nem como senhor dos sonhos. Não existe mais uma escapatória individual, nem para o *parvenu* que antes, e por iniciativa própria, estabelecia a paz com o mundo no qual o fato de ser judeu representava a exclusão da humanidade, nem para o pária que esperaria poder renunciar a um tal mundo” (COURTINE-DENANY, *O cuidado com o mundo – diálogo entre Arendt e alguns de seus contemporâneos*, p. 53)

²⁸ A necessidade é marcada por uma violência congênita, isto é, é de sua natureza impor-se sobre nós sem considerar as opções. A necessidade é a marca da vida biológica que não se indaga sobre a possibilidade ou não de alimentar-se, ter higiene, repousar. Nestas, a necessidade apenas se impõe. A necessidade está intimamente ligada à reprodução biológica da vida e centra-se na perspectiva do *animal laborans*. O *parvenu*, em nosso entender, representa bem isto com sua opção arrivista de salvaguarda pessoal. Tratou este de cuidar de si, em detrimento de algo maior: a liberdade.

²⁹ Esta expressão *Schlemihl* é iídiche. Tal expressão tem uma representação pejorativa, designando um “tolo” um “azarado”, um “malsucedido”. Esta é indicativa também de um personagem da literatura e do folclore judaico-europeu (ARENDDT, *Rahel Varnhagen: A vida de uma judia alemã na época do romantismo*, p. 15). Assim, o *Schlemihl* tem como traços a inocência, o azar e a impossibilidade de se inserir ou ser inserido à sociedade. O *Schlemihl* era popular na Alemanha, figurando em obras como, por exemplo, a de Adelbert von Chamisso, a quem Arendt se refere rapidamente (ARENDDT, *Rahel Varnhagen, A vida de uma judia alemã na época do romantismo*, p. 123)

³⁰ ARENDT, *Jewish Writings*, p. 285

³¹ Parece-nos que foi essa a condição vivida por Rahel Varnhagen, que durante toda sua vida empenhou esforços gigantescos para esconder ou negar sua condição de judia e, apenas ao final da vida, parece ter um lampejo de lucidez sobre sua condição e se reconcilia com esta ao afirmar “As maiores distância no tempo e no espaço estão superadas. A coisa que por toda minha vida pareceu-me a maior vergonha, a miséria e o

desgraçado de algum modo implica responsabilidade por sua situação na medida em que se negou a resistir e lutar por seus direitos. Diz Arendt,

Politicamente falando, cada pária que se recusou a ser um rebelde foi parcialmente responsável pela sua própria posição e com isso manchou a humanidade que ele representava (...) o fator decisivo não foi o *parvenu*, nem foi à existência de uma casta dominante (...) incomensuravelmente mais grave e decisivo foi o fato de que o pária simplesmente recusou-se a se tornar um rebelde³²

Para Arendt a atitude a ser tomada é a do enfrentamento diante da situação limite e, como o herói grego antes citado, ocupar o espaço público [o campo de batalha] e se entender com o mundo, haja vista que este é agônico e isto exige de nós postura de enfrentamento. A resistência em Arendt não significa violência e sim um entender-se com o mundo em seu aspecto político, pois, “a política é a forma e o lócus apropriado da resistência”³³ e “é a possibilidade de resistência que constitui a liberdade humana.”³⁴

Outro aspecto relevante a ser destacado é o atrelamento da ideia de resistência ao campo do direito. Assim, na relação com o mundo e com os problemas políticos postos por este, a resistência emerge sempre como uma forma de lutar pelo estabelecimento de direitos. Todavia, não a partir de estrutura formal, como se acontece nas prerrogativas jurídicas liberais da modernidade, mas de forma substancial, isto é, que alcance pessoas reais, em lugares reais, com necessidades reais.

Para Arendt, isto é muito bem expresso na formulação “direito a ter direitos”, uma vez que a noção de direito estabelecida no momento da emergência do totalitarismo não foi capaz de garantir segurança jurídica aos povos aviltados por este, uma vez que esses não tocavam questões reais, mas, ao contrário, estavam encarcerados na formalidade da abstração jurídica. Todavia, na situação limite, o “todos” da lei formal não foi capaz de proteger judeus, homossexuais, ciganos entre outros. De modo que a resistência se atrela à noção de direitos, mas não fica presa a este ou ao poder constituído. Assim, mantém com o direito e com o poder constituído um distanciamento necessário no que concerne manter-se com estes uma vigilância perene. Em nosso entendimento, se estabelece uma relação limítrofe, em que se resiste e se luta para garantia destes. No entanto, sempre se mantém de fora a espreita e, logo identifique-se a emergência da violência, da tirania do desrespeito às pluralidades e à natalidade como condição de iniciar algo novo, a resistência volta à cena pública, pois é uma atitude comprometida apenas com a liberdade, com o poder constituinte

infortúnio mais amargos – ter nascido judia – desta eu não devo agora por nenhum motivo desejar ter sido privada” (ARENDDT, *Rabel Varnhagen, A vida de uma judia alemã na época do romantismo*, p. 15)

³² ARENDT, *Jewish Writings*, p. 285 [tradução nossa]

³³ AGUIAR, “A resistência em Hannah Arendt: da política a ética, da ética a política”, p. 252

³⁴ ARENDT, *A dignidade da política*, p. 283

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

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

O pária rebelde, tão bem expresso na pessoa de Bernard Lazare, em sua atitude ativa de ocupação dos espaços públicos representa bem essa dissonância da injustiça que se cristaliza³⁵. Em nosso entender o pária rebelde é a figura chave da luta no interior da questão judaica e, por que não dizer, a figura chave da filosofia política de Arendt. O pária rebelde assume tal condição diante dos fatos postos, portanto da história real. Ele não está buscando uma solução idealista a partir do que deveria ser, ao contrário, considera a questão pelo que é. Ao considerar a questão nestes termos, a figura do pária rebelde revela o premente valor da política frente a questões que parecem num primeiro momento mais relevante, como a salvaguarda dos próprios interesses, o que justificaria momentaneamente a situação. Todavia, tal postura acabaria por esvaziar o sentido da política na medida em que coloca a médio e longo prazo a liberdade e a constituição de direitos em risco, pois, se salvando parcialmente, abandona a cena pública e as conquistas ainda não alcançadas pelos demais. O pária consciente é, na perspectiva de Hannah Arendt, o indivíduo político, o revelador de feitos e ações, o ser lançado no mundo para se entender com este. Destarte, o pária rebelde por ser consciente,

Entra na arena política e traduz o seu estatuto em termos políticos, ele se torna necessariamente um rebelde. A ideia de Lazare foi, portanto, que o judeu deva sair abertamente como representante do pária, *‘uma vez que é dever de cada ser humano resistir à opressão’*. Ele exigindo isto, solicita ao pária abdicar de uma vez por todas a prerrogativa de *schlemiel*, saltar do mundo da fantasia

³⁵ O caso Dreyfus é representativo disso, sobretudo a atitude de Lazare, que sai em sua defesa, mas acaba por ser incompreendido em sua luta, uma vez que, os judeus sempre tiveram dificuldade de reconhecer que a questão judaica tem outro centro de gravidade que não o religioso ou cultural. Arendt identifica isso e comenta “um dos fatos mais infelizes da história do povo judeu tem sido exatamente este: somente seus inimigos, e quase nunca seus amigos, compreenderem que a questão judaica era antes de tudo uma questão política” (ARENDR, *O que é a política*, p. 78).

e da ilusão, renunciar a proteção confortável da natureza, e se entender com o mundo dos homens e mulheres.³⁶

Os párias rebeldes são *personas* históricas que, discutindo e rediscutindo sua condição, buscaram reconciliar-se com o mundo do qual foram expulsos. Expressou bem essa condição, Heine, Kafka, Chaplin, Rosa de Luxemburgo, Bernard Lazare entre outros que de alguma maneira se contrapuseram a toda forma de exclusão submetida aos párias. É verdade que alguns destes não foram às últimas conseqüências, no sentido de um enfrentamento político³⁷. Todavia, despontam figuras contundentes como a de Bernard Lazare, que lança a questão judaica para a cena pública. O pária neste contexto emerge como “um não conformista que rejeita os constrangimentos da sociedade para poder manter-se fora dela.”³⁸

Considerações finais

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

³⁶ ARENDT, *Jewish Writings*, p. 284 [tradução nossa] grifo nosso.

³⁷ Não foram às últimas conseqüências na medida em que sua resistência estancou no nível do reconhecimento social. Para a Arendt, a resistência tem a marca da coragem e do enfrentamento em nome da liberdade. Nesta direção nos é enfática a posição de Courtine–Denamy, quando afirma que “Arendt compreendeu que a liberdade só poderia ser conquistada ao preço da resistência à opressão e decidiu, contra seu temperamento, lançar-se na ação, antes de ter que partir para o exílio”. (COURTINE–DENAMY, *O cuidado com o mundo – diálogo entre Arendt e alguns de seus contemporâneos*, p. 61-62) Nos é evidente que o ato de resistir é sempre político, todavia, na situação limite, por vezes, somos jogados a resistir com violência. Mesmo não sendo conveniente afirmar tal ação como política consoante à teoria de Arendt, isto não significa que não seja legítimo, uma vez que todo homem tem o direito de resistir – e é esse o lócus da política (Cf. AGUIAR, “A resistência em Hannah Arendt: da política à ética, da ética a política”, p. 252 e ARENDT, *A dignidade da política*, p. 283). Arendt nos indica ter compreendido a questão do uso da resistência armada quando solicitada em situações extremas como nas revoluções ou defesa da vida. Embora estejamos aqui defendendo a resistência como ato de ocupação do espaço público, em Arendt é possível vislumbrar uma resistência armada e pautada na violência como resposta a momentos pontuais, tais como no caso do exército judaico, que foi seu primeiro artigo para a *Aufbau*, que teve como título, “O exército judeu, o início de uma política judaica” (ARENDT, “The Jewish Army” in: *Jewish Writings*, p.136), e da resistência na forma de uma insurreição armada no gueto de Varsóvia, em que ela relata que “aqueles desesperados que resolveram ‘se ajudar a si mesmos’ ajudando dessa forma a todo o povo judeu, ao porem um termo ao seu estatuto de pária na Europa e restabelecerem o laço com a tradição de honra e glória.” (ARENDT, *Jewish Writings*, p. 199-201)

³⁸ ARENDT, *Crises da República*, p. 52

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

Na contramão dessa postura emerge a figura do pária rebelde que, consoante Hannah Arendt, é a figura que representa a liberdade e a luta por esta. O pária rebelde não é um revoltado sem causa, nem rebelde sem compromisso consigo ou com outros. Ao contrário, é alguém que alcançado pela injustiça e aviltamento político no seio do mundo dos homens, habita esse de forma consciente e o enfrenta na perspectiva da garantia de direitos. Todavia, não de direitos formais, enquanto reduzidos a simples forma da lei e do reconhecimento social, mas de direitos substanciais, aqui entendidos como direitos políticos, isto é, direitos que alcancem pessoas reais na cena pública da vida. Assim, a liberdade enquanto expressão máxima da política é vivida e desejada ainda que na perspectiva de uma resistência perene no intuito de garantia da vida livre, enquanto vida política qualificada³⁹.

THE PARIA FIGURE REBEL IN THEORY HANNAH ARENDT POLICY.

Abstract: The present text has as its aim to discuss the heuristic potential of the pariah figure as the resistance figure. Therefore, we understand that the resistance is an option between freedom and necessity. This conceptual pair represents well the assumed attitude in the interior of the Jewish question by the victimized Jew, that Hannah Arendt, inspired by Max Weber, called pariah. Pariah is the Jew status in the world. However, he may be a *parvenu* social climber that search to safeguard his own life in detriment of the loss of rights, or a rebel, that *via* courage and heroic attitude get that straight with the world aiming freedom and the political rights guarantee, not only his, but of all that may be under oppression, once we understand that withstanding is an obligation of the oppressed person. In order to face these questions, we took as the central text the work *The Jewish Writings* by Hannah Arendt, and we chose as methodology the textual exegesis, already consecrated in the philosophical studies.

Keywords: Rebel Pariah – Freedom – Hannah Arendt.

³⁹ Aqui estamos a nos reportar a importante diferença apontada por Agambem e, quando ele apoiado em Aristóteles, aponta a distinção entre uma vida meramente natural e a vida política. Citando Aristóteles diz ele: de uma vida “nascida em vista do viver, mas existente essencialmente em vista do viver bem. (AGAMBEM, *HOMO SACER- O poder soberano e a vida nua I*, p. 10)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIAR, Odílio. *Filosofia política e ética em Hannah Arendt*. Ed. Unijui: Ijuí, 2009.
- _____. “A dimensão constituinte do poder em Hannah Arendt” In: *Trans/Form/Ação*: Marília, v.34, n.1, p.115-130, 2011.
- _____. “A resistência em Hannah Arendt: da política à ética, da ética à política.” In: DUARTE, André et all. *A banalização da violência – a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.
- AGAMBEM, Giorgio. *HOMO SACER – O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2014.
- ARAÚJO SILVA, Ricardo George. “A categoria da ação na abordagem de Hannah Arendt” In: *Ciência Humanas em Debate*, Recife: Ed. UFRPE, 2011.
- ARENDT, Hannah. *A Dignidade da Política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- _____. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, 1994.
- _____. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- _____. *O que é a política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- _____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Cia das Letras. Belo Horizonte: UFMG, 2008.
- _____. *Origens do Totalitarismo*, São Paulo: Cia das letras, 1989.
- _____. *Jewish Writings*. Edited by Jerome Kohn and Ron H. Feldman. New York: Schocken Books, 2007.
- _____. *Rahel Varnhagen, A vida de uma judia alemã na época do romantismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- _____. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- BERNESTEIN, Richard J. *Hannah Arendt and the Question Jewish*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1996.
- CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

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

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

_____. “Hannah Arendt e a modernidade e o esquecimento e redescoberta da política” In: CORREIA, Adriano (org.) *Transpondo o Abismo – Hannah Arendt Entre a filosofia e a Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

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

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

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

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

BANALIZAÇÃO BIOPOLÍTICA DE UMA VIOLÊNCIA RADICAL

Castor M.M. Bartolomé Ruiz¹

Resumo: A violência é polifacética e histórica, por isso tem que ser compreendida a partir da genealogia de suas práticas. Nas sociedades modernas, há um tipo de violência (estrutural) derivado da instrumentalização da vida que por sua vez está associado ao governo utilitarista dos resultados. Este ensaio tem por objetivo analisar alguns aspectos da raiz da violência biopolítica que opera através da objetivação instrumental da vida humana e, nesta condição, utiliza a vida como objeto útil abandonando-a quando se tornar inútil. Esta lógica utilitária da vida humana contém uma violência radical que opera silenciosa e eficazmente nos dispositivos de poder, banalizando o descarte da vida quando se torna improdutiva ou ineficiente.

Palavras-chave: biopolítica – violência radical – objetivação da vida – Estado – mercado.

Introdução

1. No nosso presente, a vida humana tornou-se um objeto central dos dispositivos de poder, ela foi capturada como elemento natural produtivo e eficiente que deve ser rentabilizado de acordo com parâmetros de metas de governo. Neste contexto, a vida humana é instrumentalizada como recurso natural e governada como objeto produtivo. Estas são as características da biopolítica moderna.

Neste artigo, interessa analisar as implicações violentas que se derivam da biopolítica quando esta opera como governo instrumental da vida humana. Tentaremos mostrar como essa instrumentalização opera num duplo movimento, de um lado introduz uma violência radical nos modos de governo instrumental da vida e, de outro lado, banaliza a instrumentalização como uma forma de violência natural que explora a vida até o limite abandonando-a quando se torna improdutiva.

Entendemos por violência o ato intencional que visa negar, total ou parcialmente, a vida humana. Neste contexto epistêmico, é pertinente questionar-se como a dimensão

¹ Castor M.M. Bartolomé Ruiz. Dr. Filosofia. Pesquisador 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*.

instrumental da biopolítica, que opera intencionalmente para objetivar de modo útil a vida humana, tem uma raiz violenta ou um tipo de violência radical que contamina o conjunto dos dispositivos, estruturas e instituições que desse modo operam. Concomitantemente, interessa perceber o dispositivo através do qual essa violência radical é percebida como algo banal, uma vez que ela aparece como natural ou necessária para as formas de governo. O elo imperceptível da banalização da violência transforma, em muitos casos sutilmente, a biopolítica em tanatopolítica.

Num primeiro momento, para melhor compreendermos o sentido da violência biopolítica de nosso presente, apresentaremos um breve histórico do termo biopolítica e dos diversos sentidos a ele atribuídos. Num segundo ponto, analisaremos alguns aspectos da raiz violenta que alimenta a instrumentalização biopolítica da vida humana. Num terceiro ponto, explicitaremos o processo de banalização da violência radical inerente à gestão *oikonomica* da vida humana quando esta é reduzida a um mero recurso natural útil. Concluiremos com algumas reflexões sobre a biopolítica, a violência e a banalização do descarte da vida humana no capitalismo.

O termo biopolítica, implicações e desdobramentos dos seus sentidos

2. A pretensão de fazer uma análise crítica da violência biopolítica exige que inicialmente definamos o que se entende por biopolítica. O termo biopolítica é polissêmico. É um conceito móvel que remete a uma pluralidade de significações possíveis e foi interpretado de formas diversas por vários autores. Embora Foucault tenha sido o autor que mais contribuiu para o debate contemporâneo sobre a biopolítica, foi o sueco Rudolph Kjellen quem cunhou o conceito biopolítica junto com o de geopolítica na sua obra *Staten som livsform* de 1916². Kjellen criou o conceito de biopolítica e lhe atribuiu um sentido eminentemente biológico em relação à sociedade. A biopolítica, para Kjellen, explica o marco da matriz biológica constitutiva do Estado. Este seria semelhante a um organismo vivo que necessita crescer para existir. Kjellen não pensava o Estado como um produto artificial da vontade livre dos sujeitos, mas como uma “forma vivente” que tem pulsões e instintos naturais próprios, os quais não se podem reprimir sem negar a natureza do Estado. A biopolítica proposta por Kjellen tem uma matriz organicista e naturalista, que pensa a lógica do território como um direito natural à expansão e conquista dos Estados mais fortes sobre os mais débeis. Tal concepção será desenvolvida por Friedrich Ratzelk y Karl Haushofer numa chave explicitamente racista, que desembocará diretamente no conceito nazista de espaço vital (*lebensraum*)³.

² ESPOSITO, *Bios, biopolítica e filosofia*, p. 27.

³ ESPOSITO, *Bios, biopolítica e filosofia*, p. 28.

Para Kjellen, no social há uma tensão orgânica que provoca confrontação de interesses e de ideologias; essa tensão também produz a cooperação entre os diversos setores sociais em prol de interesses comuns ou de algo maior como o corpo social. O autor afirma que foi a partir destas confrontações e colaborações que lhe ocorreu a ideia de “batizar como biopolítica esta nova disciplina”. Explicita que o sentido que dá ao termo *bios* se aproxima mais do conceito grego que do termo moderno *biologia*, pois a *bios* da biopolítica também abrange os fenômenos sociais e culturais, entendidos como vida cultural e vida social⁴.

O sentido original da biopolítica proposto por Kjellen pretendia explicar a política a partir da biologia, concebendo a política de forma naturalista. A tese de Kjellen sobre a conexão orgânica da biologia com a política atraiu renomados biólogos como o varão Jacob Uexküll, cuja intenção era redesenhar a sociedade sob o prisma da biologia. Sua obra, de 1920, *Staatsbiologie*, recolhe sumariamente o marco biopolítico naturalista proposto por Kjellen e considera o Estado sob o paradigma biológico. O subtítulo da obra mostra esta visão: *Anatomie, Physiologie, Pathologie des Staates*. As analogias biológicas do social levaram Uexküll a introduzir o conceito de patologia na política a fim de explicar determinados eventos e comportamentos sociais que não se ajustavam à ordem social. A patologia, no marco da biologia, tem a peculiaridade de subordinar, em certo sentido, a anatomia à fisiologia uma vez que a degradação dos corpos é o problema central de sua preservação. O conceito de patologia degenerativa do corpo social foi transferido para a noção de saúde pública onde a patologia é compreendida como ameaça da ordem social estabelecida. Doenças que ameaçam a estabilidade social devem ser combatidas da mesma forma que as patologias do corpo, com anticorpos, a fim de conseguir sua aniquilação. Entre as patologias identificadas por Uexküll como degenerativas do corpo social estão o sindicalismo, a democracia e o direito de greve⁵.

Fazendo um uso quase literal do caráter biológico da sociedade, Uexküll a define como um corpo hierarquicamente constituído cujas funções são desempenhadas por hierarquias definidas naturalmente. Assim como no corpo as células do cérebro têm a hierarquia das decisões e cabe às outras células e órgãos inferiores executar as ordens recebidas, de igual modo, no corpo social, aqueles que têm funções diferentes devem obedecer aos hierarquicamente superiores.

Talvez a categoria biológica proposta por Uexküll que maior ressonância política teve foi a de *parasitas*. No afã por assimilar o social ao biológico, os parasitas ofereciam uma particular hermenêutica dos opositores políticos, em especial de determinados grupos sociais tidos como inferiores. Os parasitas penetram no corpo social e sugam a energia do corpo; eles, em determinadas circunstâncias, até podem ser úteis para o Estado. Porém, em essência, o parasita é um corpo estranho que prejudica o crescimento do Estado. Uexküll não duvida em propor que o Estado deve defender-se deles criando o que ele denomina de “uma espécie

⁴ CASTRO, *Leituras Foucaulteanas: Una historia conceptual de la biopolítica*, p. 32.

⁵ CASTRO, *Leituras Foucaulteanas: Una historia conceptual de la biopolítica*, p. 32.

de médicos do Estado” que reintegrem a saúde e a potência do corpo social mediante sua remoção, neste caso o extermínio, dos parasitas sociais.

O sentido biológico que Kjellen outorgou ao termo biopolítica perdurou nas diversas versões e obras que utilizaram este conceito até a segunda metade do século XX, especificamente até o genocídio nazista, que encontrou nestes estudos “científicos” seu aval ideológico fora do nacional socialismo político. Entre outras obras significativas que defenderam a raiz biológica da sociedade podemos mencionar a do médico e biólogo inglês Morley Roberts, de 1938, *An essay in the physiology, pathology and politics of the social and somatic organism*⁶. Morley, nesta obra, continua a desenvolver o sentido da biopolítica como compreensão organicista da sociedade. Morley entende que a biopolítica tem a missão de identificar os riscos a que o organismo social está exposto e, ante eles, propor os mecanismos de defesa do corpo. Insiste na prevenção do Estado contra seus inimigos internos, criando uma espécie de sistema imunitário que previna os efeitos dos parasitas. A imunização biológica oferece ao Estado a possibilidade de pensar preventivamente a ação contra os parasitas. A aplicação social do modelo imunitário da biologia e da medicina trouxe para dentro da política a exigência de individualizar preventivamente os possíveis inimigos do Estado com base em indícios. Eliminar parasitas sociais é uma função eugênica que permite salvar o corpo social das suas ameaças internas. A eliminação dos parasitas mantém o corpo social saudável e robusto. Essa eliminação é papel da política preventiva. A melhor política é aquela que antecipa as ameaças do corpo social e consegue eliminar seus inimigos internos. Temos aqui desenhado o marco teórico da biopolítica que derivará na tanatopolítica como uma função necessária, inevitável, da política. O simbolismo organicista dado ao conceito biopolítica desembocou numa tanatopolítica. Matar em nome da vida, matar as vidas indesejáveis para salvar as vidas boas, é o princípio legitimador da tanatopolítica.

A política do controle, contenção e morte dos parasitas que ameaçavam o corpo social para preservar a vida dos cidadãos de bem e a potência do Estado, foi levada a efeito, em diversos graus e por diversos métodos, por muitos países ao longo das quatro primeiras décadas do século XX. É uma ingenuidade pensar que foram exclusivamente os nazistas os que implementaram políticas tanatopolíticas de controle social. Pode-se dizer que eles levaram até as suas últimas consequências, sem reparos éticos nem escrúpulos de princípios, os pressupostos filosóficos desta perspectiva biopolítica. Mas, por exemplo, as políticas neo-colonialistas das diversas potências “democráticas” ocidentais para neutralizar, reduzir e exterminar grupos opositores nas colônias, não duvidaram em executar estratégias tanatopolíticas quando necessário.

3. Os estudos de Antonella Cutro⁷ e de Roberto Esposito⁸ sobre a história do conceito biopolítica apresentam três fases bem definidas da utilização do termo. Após a fase

⁶MORLEY, *An essay in the physiology, pathology and politics of the social and somatic organism*, p. 153.

⁷CUTRO, Antonella. *Biopolítica. Storia e attualità di un concetto*.

⁸ESPOSITO, *Bios, biopolítica y filosofía*.

organicista anteriormente indicada, na década de 1960, principalmente na França, houve um conjunto de obras e autores que retomaram o conceito de biopolítica utilizando-o com outros sentidos fora da tanatopolítica original. Para a maioria destes autores o termo biopolítica ajuda a explicar a história da humanidade a partir da vida, sem reduzir a história à natureza. Obras como a de Aaron Starobinski, 1960, *La biopolitique. Essai d'interprétation de l'histoire de l'humanité et des civilisations*⁹, e Edgar de Morin, 1965, *Introduction à une politique de l'homme*¹⁰, abordam o tema da biopolítica distanciando-se das conotações tanatopolíticas que o termo adquiriu na biocracia nazista. Estas leituras biopolíticas distanciam-se, também, do simbolismo organicista que impregnou o termo em seu nascimento. Os autores se propõem a reformular o conceito com um novo simbolismo semântico em favor de uma compreensão neo-humanista da vida e da política, da política da vida. Estes estudos propõem uma biopolítica sob a forma de uma “ontopolítica” em que a vida seria o critério da política e, deste modo, reverter a tendência economicista que impera sobre nossas sociedades¹¹. Nesta corrente cabe ainda destacar a publicação de dois volumes de *Cahiers de la Biopolitique*, 1960, organizados pela *Organisation au Service de la Vie*. Nestas publicações, o conceito de biopolítica adquire um sentido amplo e vago através do qual é possível compreender a vinculação da natureza com a cultura, a sociedade com o indivíduo biológico, tendo por base princípios gerais da vida.

Haveria uma terceira fase em que o conceito biopolítica é desenvolvido num conjunto de estudos do mundo anglo-saxão. Em 1973, a *International Political Science Association* criou um espaço de pesquisa sobre biologia e política que produziu uma série de congressos. Uns anos antes, 1965, Lynton K. Caldwell utilizou o conceito biopolítica para seu artigo: *Biopolitics: Science, ethics and public policy*¹². Também anteriormente James C. Davies publicou a obra *Human nature in politics*¹³. Ambas obras defendem um acentuado naturalismo na compreensão do fenômeno político. Esse deslocamento leva a pensar a política a partir da natureza humana, tornando a natureza um problema político. Segundo estas abordagens, a biopolítica teria por objeto a compreensão científica da natureza humana cuja perspectiva nos levaria a explicar o modo de ser dos fenômenos políticos.

4. Desde a criação do conceito por Kjellen, a biopolítica foi constantemente resignificada por diversos autores, indicando que não há um conteúdo naturalmente definido para o conceito, senão que este reflete um campo semântico referente a determinadas práticas sociais. Neste debate, não se pode invocar um sentido verdadeiro ou único para o conceito biopolítica, pois seu verdadeiro sentido apresenta-se no jogo simbólico de significados criados para as diversas práticas.

⁹STAROBINSKI, Aaron. *La biopolitique. Essai d'interprétation de l'histoire de l'humanité et des civilisations*.

¹⁰MORIN, Edgar de. *Introduction à une politique de l'homme*.

¹¹ESPOSITO, *Bios, biopolítica e filosofia*, p. 23-41.

¹²CALDEWELL, “*Biopolitics: Science, ethics and public policy*”, p. 1-16.

¹³DAVIES, *Human nature in politics: the dynamics of political behavior*.

Após este esclarecimento conceitual e semântico, cabe indicar que todas as variáveis da biopolítica conectam-se no ponto em que a vida humana se relaciona com os dispositivos de poder, que por sua vez constituem a matriz da política moderna. Foram as pesquisas de Michel Foucault que resignificaram o conceito de biopolítica com um sentido até certo ponto inovador¹⁴. Ele destacou a importância do conceito biopolítica no seu ensaio “O nascimento da medicina social”, numa conferência proferida no Rio de Janeiro em 1974¹⁵. Posteriormente, o mesmo Foucault ampliou a reflexão em torno do conceito de biopolítica no último capítulo da *Vontade de saber*, intitulado “Direito de morte e poder sobre a vida” que foi publicado em 1976¹⁶, dedicando posteriormente três cursos no *College de France* ao desenvolvimento do conceito de biopolítica¹⁷.

A partir da metade da década de 1970, Foucault empreende um novo campo de pesquisa sobre a genealogia dos dispositivos de poder modernos em relação ao governo da vida humana. Nesta encruzilhada epistêmica o autor chama atenção para o surgimento, no século XVII, de uma nova realidade a ser governada, a *população*. A biopolítica é compreendida por Foucault como um tipo de poder moderno constituído por dispositivos e técnicas de governo que inicialmente objetivam e depois gerenciam – objetivam para gerenciar - a vida humana como um recurso natural útil. Foucault sustenta que houve uma ruptura epistêmica e política no poder moderno em relação ao poder tradicional da soberania ao resignificar a vida humana como um recurso natural útil para o Estado e o mercado que não deve ser dominado pela força, mas governado pela racionalidade utilitária. A biopolítica reaparece, nas pesquisas de Foucault, como categoria que articula a relação estratégica dos dispositivos de poder com as novas técnicas de governo da vida humana substituindo, sem abolir, o poder soberano da força pelas técnicas governamentais. Foucault mostra que os dispositivos de poder modernos não focalizam a riqueza ou território, como era no poder soberano, mas a vida humana; os dispositivos visam o governo utilitário da vida humana e não a mera dominação soberana. O objetivo da biopolítica é administrar a vida governando-a a partir de suas potencialidades naturais. Foucault denominou de governamentalidade a essa nova forma de governar a vida humana¹⁸.

Foucault mostra como o Estado e o mercado modernos entenderam que a potência do seu poder não se limita ao território e às riquezas, como era concebido pelo poder

¹⁴ FOUCAULT, *O nascimento da biopolítica*. Id. *Segurança, território e população*.

¹⁵ “O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal eu, antes de tudo, que investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica. A medicina é uma estratégia biopolítica” FOUCAULT, *O nascimento da medicina social*. In: Id. *Microfísica do poder*, p. 80.

¹⁶ FOUCAULT, *A vontade de saber*, p. 125-149.

¹⁷ Em 1975-1976 ministrou o curso *Em defesa da sociedade*; em 1976-1977, *Segurança, território e população*; 1977-1978, *Nascimento da biopolítica*. Cf. FOUCAULT, *A vontade de saber*; Id. *Segurança, território e população*; Id. *Nascimento da biopolítica*. Ainda se encontra um breve resumo, do próprio Foucault, sobre os cursos sobre biopolítica em Id. 1997, p. 87-97.

¹⁸ FOUCAULT, *Segurança, território e população*, p. 155ss.

soberano, e que seu poder é correlativo à sua população. Neste contexto, a população emerge como nova categoria simbólica através da qual se objetiva a vida humana na forma biológica de indivíduos de uma espécie. A população é o conceito (simbólico) que designa à espécie viva dos humanos no marco das novas técnicas governamentais. O conceito de população, a diferença do povo que cria o sujeito de direitos, faz um recorte biológico das potencialidades e peculiaridades da natureza da espécie para seu melhor governo. O Estado moderno entendeu muito cedo que a vida natural das populações interfere diretamente na qualidade do seu poder¹⁹. Para o Estado moderno o povo é sujeito formal de direitos, porém o que qualifica o poder de suas instituições é, principalmente, sua população. Os mesmos indivíduos são incluídos num duplo registro semântico: são formalmente cidadãos e sujeitos da soberania e, concomitantemente, encontram-se objetivados como população que deve ser governada por tecnologias políticas. No registro da população, a vida humana natural adquiriu uma nova significação política, desconhecida nas sociedades antigas²⁰.

A objetivação da população operou-se através de diversas práticas discursivas, porém o discurso da economia política tornou-se hegemônico nas estratégias de governo da população, consolidando os elos que vinculam a biopolítica com o surgimento do capitalismo como sistema econômico e com o liberalismo como modelo de governamentalidade. Foucault mostra que o surgimento da população está conectado, já no século XVII, com a construção dos discursos das doutrinas econômicas do cameralismo, primeiramente, e depois do mercantilismo²¹. Vemos, pois, emergir o capitalismo centrado em dispositivos e técnicas biopolíticas de governo da vida. O problema colocado, já no século XVII, ao pensar a população como símbolo objetivante da vida humana era o modo de governar sua natureza a partir da própria natureza. O problema da governamentalidade da natureza está na origem dos discursos da economia política moderna, que conduzem ao capitalismo como sistema econômico e derivam no liberalismo como paradigma de governo²². Os princípios da governamentalidade biopolítica eram: objetivar para governar,

¹⁹ Não se podem desconhecer as contribuições das análises críticas de Marx a respeito dos mecanismos do capitalismo para o controle social da produção. Neles encontramos, também, referências preciosas aos dispositivos biopolíticos, que não cessaram de crescer: *“A indústria moderna transformou o pequeno atelier do mestre patriarcal na grande fábrica capitalista industrial. Massas de operários concentrados na fábrica, estão organizados de forma militar. Como soldados rasos da indústria, estão sob a vigilância de uma hierarquia completa de oficiais e sub-oficiais. Não são somente escravos da classe burguesa, do Estado burguês, senão diariamente, a todas horas, escravos da maquinaria do capataz e, principalmente, do patrão da fábrica. E este despotismo é mais odioso porque proclama, sem pudor, que o objetivo não é outro que o lucro”*. MARX, *El Manifiesto Comunista*, p. 64.

²⁰ *“Vê-se que o que está em questão é, de um lado, toda uma economia de poder bem diferente e, de outro lado, - é sobre isso que eu gostaria de lhes dizer agora algumas palavras -, um personagem político absolutamente novo, creio eu, que nunca havia existido, que não havia sido percebido, reconhecido, de certo modo, recortado até então. Esse novo personagem fez uma entrada notável, e logo notada aliás, no século XVIII, a população”*. FOUCAULT, *Segurança, território e população*, p. 87-88.

²¹ FOUCAULT, *Segurança, território e população*, p. 89-90

²² *“A ideia de um governo dos homens que pensaria antes de mais nada e fundamentalmente na natureza das coisas, e não mais na natureza má dos homens, a ideia de uma administração das coisas que pensaria antes de mais nada na liberdade dos homens, no que eles querem fazer, no que têm interesse de fazer, no que eles contam fazer, tudo isso são elementos correlativos. Uma física*

governar segundo os desejos da natureza, governar os desejos para conduzir a vontade. Como Foucault indica, não é uma ideologia, mas uma tecnologia de poder já que, em última instância, a biopolítica pretende o governo da liberdade, almejando o ideal de uma liberdade governada ou governamentalizada. A governamentalidade biopolítica (liberal) não se configurou como uma teoria abstrata de governo ou uma ideologia entre outras, senão que se consolidou como tecnologia governamental a serviço dos interesses econômicos da burguesia. Apesar das divergências teórico-metodológicas, os discursos da economia política moderna - fisiocratas, cameralistas, mercantilistas, liberais...- comungam do princípio biopolítico de que o bom funcionamento econômico depende da tecnologia da governamentalidade da população, do governo da vontade das pessoas, como recurso natural com potencialidade produtora e indutora de riqueza.

A tecnologia governamental da economia moderna objetiva a população sob a forma de um conceito ou variável que deve ser administrada segundo a sua natureza. Ela é uma variável entre outras, é a variável que interfere qualitativamente nas outras ao ponto de modificar os resultados finais da produção. Neste contexto, a população foi sendo configurada semanticamente como símbolo categorial no seio dos discursos econômicos. O que está em jogo no êxito ou fracasso do governo biopolítico são os interesses econômicos das novas classes produtoras, a burguesia, que não mais condizem com o estilo autoritário da soberania absolutista, embora nunca tenham descartado a utilização de formas absolutistas e autoritárias quando as técnicas de governo não forem suficientemente eficientes para o governo, já que o poder governamental e o poder soberano coexistem na lógica liberal de governo. Se não é possível reduzir a biopolítica à economia nem à mera luta de classes, só é viável encontrar a emergência do discurso biopolítico tramado com os interesses e lutas de classes da economia política moderna. Pode-se dizer que o Estado e o mercado modernos se erguem através da criação de dispositivos e tecnologias biopolíticas²³ constituindo uma das raízes da biopolítica moderna²⁴.

5. Numa outra perspectiva complementar da problemática que nos ocupa, Hannah Arendt não utilizou o conceito de biopolítica, porém, em sua obra *The Human Condition*, 1958, a autora realizou um denso estudo sobre o modo como a vida humana foi objetivada

do poder ou um poder que se pensa como ação física no elemento da natureza e um poder que se pensa como regulação que só pode se efetuar através de e apoiando-se na liberdade de cada um, creio que isso aí é uma coisa absolutamente fundamental. Não é uma ideologia, não é propriamente, não é fundamentalmente, não é antes de nada uma ideologia. É primeiramente e antes de tudo uma tecnologia de poder..." FOUCAULT, *Segurança, Território e População*, p. 64.

²³ "É possível que, se o Estado existe tal como ele existe agora, seja precisamente graças a essa governamentalidade que é ao mesmo tempo exterior e interior ao Estado, já que são as táticas de governo que, a cada instante, permitem definir o que deve ser do âmbito do Estado e o que não deve, o que é público e o que é privado, o que é estatal e o que é não – estatal. Portanto, se quiserem, o Estado em sua sobrevivência e o Estado em seus limites só devem ser compreendidos a partir das táticas gerais da governamentalidade" (FOUCAULT, *Segurança, território e população*, p. 145.)

²⁴ Recentemente vários autores destacaram-se nas pesquisas a respeito da categoria biopolítica, entre eles destacamos: AGAMBEN, *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua*; Id. 2004; Id. 2008; Id. 2011. ESPOSITO, 2003; Id. 2005.

no conceito moderno de sociedade, apontando para a ruptura das sociedades modernas a respeito da política clássica. Para Arendt, a política moderna foi perdendo seu caráter de deliberação coletiva que constrói a autonomia dos sujeitos, instaurando em seu lugar uma administração calculada da vida humana²⁵. Para a autora, a política moderna tornou a vida humana seu objeto de governo transformando-se num modelo similar à *oikos* grega. Como desenvolveremos posteriormente.

A vida humana esteve desde as origens, de uma ou outra forma, no foco e no transfundo da política, porém foi na modernidade que a vida se tornou, de forma hegemônica, um recurso natural útil e estratégico para os dispositivos de poder²⁶. Na modernidade, concomitantemente à constituição do Estado e do mercado, se desenvolveram inumeráveis técnicas que tornaram a vida um recurso natural útil, transformando a utilidade na sombra hermenêutica da valoração social da vida. O cuidado biopolítico da vida humana investiu-se de um paradoxo que até hoje nos assombra: cuida-se da vida porque é útil e abandona-se quando se torna inútil. A versão instrumental da biopolítica fez do utilitarismo sua ideologia. Através dela, capturou a vida humana como objeto de governo, retirando-a, por um lado, da insignificância política pré-moderna que a relegava à esfera da *oikos*²⁷, de outro lado reduzindo todo tipo de vida humana, *bios*, a mera vida natural, *zoé*. Na biopolítica, o cuidado derivou numa categoria paradoxal em relação à vida humana. Cuidar da vida significou, na lógica instrumental, capturá-la como valor produtivo, rentabilizando ao máximo suas potencialidades biológicas²⁸. O paradigma da instrumentalização biopolítica tem se constituído na raiz e no marco de um tipo peculiar de violência estrutural. Nele se enraíza uma espécie de violência radical que banaliza o descarte das vidas inúteis normalizando a banalização do sofrimento humano como um efeito colateral necessário às técnicas de governo.

6. Segundo a breve genealogia da biopolítica até aqui apresentada, cabe entender que o termo tem significados diferentes, porém em todos eles há uma implicação essencial da

²⁵ ARENDT, *A condição humana*.

²⁶ Remetemos às teses de Agamben a respeito da origem biopolítica da política ocidental. Não entramos nas diferenças deste autor com as teses de Foucault e Hannah Arendt sobre a origem da biopolítica; posicionamos nossa reflexão no ponto de consenso segundo o qual a modernidade tornou a biopolítica uma forma hegemônica de governo da vida humana. AGAMBEN, *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua*.

²⁷ Este é um ponto de divergência crítica entre as teses de Foucault, Arendt e Agamben. Para Agamben, a preocupação pela vida humana está nas origens da política. A figura jurídica do *homo sacer* revela que a exceção é, desde suas origens, a técnica política através da qual a vida humana é incluída na política pela exclusão. Para Agamben, na origem da política e do direito há uma inclusão excludente da vida humana, e o *homo sacer* é o paradigma da política ocidental. AGAMBEN, *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*, p. 91.

²⁸ A utilização instrumental, produtiva, da vida humana como recurso natural adquiriu patamares inusitados no conceito de *força de trabalho*. Reduzida a força de trabalho, a vida humana é instrumentalizada pela lógica utilitária desde as origens do capitalismo. Neste contexto adquirem sentido pleno o termo bioeconomia, introduzido por Andrea Fumagalli, cf. FUMAGALLI, Andrea. “Conoscenza e bioeconomia”. In *Filosofia e questioni pubbliche*, vol. IX, n. 1, outubro, 2004, p.141-161; assim como o conceito de biocapitalismo utilizado por CODELUPPI, V. *Il biocapitalismo. Verso lo sfruttamento integrale di corpi, cervelli ad emozioni*.

vida com os dispositivos de poder. A biopolítica pode conduzir a uma tanatopolítica e também pode ser entendida como técnica governamental cujo principal objetivo é uma gestão utilitária das potencialidades vitais dos humanos. Em ambos sentidos da biopolítica a vida é instrumentalizada, seja de forma letal ou utilitária. Nestes dois registros biopolíticos, a vida é objetivada e capturada como mera vida nua e manipulada de forma banal como um mero recurso natural biológico.

Porém, ainda cabe um terceiro registro do termo biopolítica que poderíamos denominar de sentido “positivo” do termo. A vida tem uma potência paradoxal, pois uma vez capturada pelos modernos dispositivos de poder como potência produtiva, teve o poder de se insurgir como categoria política contra as técnicas governamentais que a instrumentalizam e contra os dispositivos tanatopolíticos que a ameaçam. Paradoxalmente, as lutas políticas modernas são, cada vez mais, feitas em nome da vida e em prol da vida. A vida tornou-se uma categoria política capaz de julgar eticamente os dispositivos de poder e suas técnicas de governo. Esta potência política da vida é algo inédito na tradição da política ocidental. É uma virada “positiva” da vida como potência da política, como critério ético do agir político e como alteridade que julga a validade e a (in)justiça de qualquer política.

O paradoxal desta insurgência da vida como critério ético da política é que também ela é uma forma de biopolítica. Nesta perspectiva, a vida também está em relação ao poder, embora entendido como potência da vida para promover uma subversão da lógica instrumental. O poder não é algo intrinsecamente perverso, já que forma parte da potência da vida humana e pode ser direcionado de forma polissêmica e paradoxal. A vinculação interna da vida com o poder como potência do agir possibilita pensar a possibilidade da política como forma de resistência da vida, o que derivaria numa biopolítica emancipadora. O paradoxal da biopolítica é inerente ao paradoxo do poder da vida humana. O poder da vida, o poder e a vida, não são dimensões antagônicas, mas paradoxais. O poder pode explorar ou sufocar a vida instrumentalizando-a, mas também pode cuidá-la protegendo-a. A vida, por sua vez, tem o poder de questionar as tecnologias governamentais de dominação em nome do poder da vida. O poder da vida pode ser o grande aliado da sua insurgência contra os dispositivos e tecnologias de dominação. Em todas as hipóteses, a vida coloca-se como potência de um poder, ou seja, em todas as perspectivas opera a biopolítica²⁹.

A zoe e a bios, genealogia da violência biopolítica

7. Como indicamos anteriormente, o objetivo deste estudo é apresentar uma compreensão crítica da banalização da violência radical que perpassa a racionalidade instrumental da biopolítica. Este tipo de racionalidade biopolítica opera segundo a lógica instrumental (moderna) de meios e fins: a vida humana é um meio útil para um fim

²⁹ Para outras perspectivas atuais da biopolítica, cf. LEMKE T. *Biopolitics: An Advanced Introduction*; BOSSY & BRIATTE, “Les formes contemporaines de la biopolitique ». *Revue Internationale de Politique Comparee*, De Boeck-wesmael S.A., 2011, 18 (4), pp.7-12; NADESAN, *Governmentality, Biopower, and Everyday Life*, Londres.

estipulado. O marco instrumental da vida humana arquitetada, normaliza e banaliza muitas das violências contemporâneas, objetivando o ser humano em sua raiz biológica como um mero objeto útil. Esta é a raiz da banalização biopolítica da violência, que agora passamos a analisar.

O que denominamos neste artigo de “violência radical” existe correlativa à instrumentalização biopolítica da vida humana. Para entender, ainda que fragmentariamente, esta racionalidade instrumental da biopolítica, teremos que analisar criticamente alguns paradoxos que cercam a condição da vida humana, só assim poderemos mostrar os vários nexos, às vezes não evidentes, entre a racionalidade instrumental biopolítica, as violências subterrâneas dos dispositivos de poder e banalização do sofrimento humano. Um desses nexos diz respeito aos diversos sentidos do termo vida na filosofia ocidental e seu uso na biopolítica moderna. Cabe perguntar-se, de que modo é objetivada a vida humana pela biopolítica moderna diferentemente da política clássica? Ou ainda, em que aspecto a vida humana é instrumentalizada pela biopolítica atual, que não ocorria na política clássica?

É conhecida a distinção que os gregos fizeram entre os diversos tipos de vida e como para compreenderem melhor a especificidade da condição humana fizeram uma distinção qualitativa entre a vida natural (*zoe*) e a vida humana (*bios*)³⁰. A *zoe* e o termo que demarcava a vida natural de todo ser vivo, a vida entendida como determinação ontológica da espécie: nascer, crescer, adoecer, envelhecer, morrer, etc. A *zoe* era a vida de todo animal, incluído o ser humano, uma vida natural sobre a qual não temos poder porque sua potência pertence à natureza. A *bios*, pelo contrário, denotava a vida humana que é possível criar além da mera vida natural³¹. A *bios* diferencia qualitativamente o ser humano dos outros animais, é a vida que podemos construir humanamente além da mera vida natural. A *bios* é uma vida ética e política que o ser humano constrói como forma de vida que almeja o bem-viver, a vida feliz (*eudaimonia*).

Embora as implicações éticas e políticas desta distinção clássica da vida humana entre *zoe* e *bios* têm adquirido grande destaque na atualidade, cabe ressaltar que a importância dessa distinção já foi notada e mostrada nos próprios pensadores gregos. Por exemplo, o gramático Amônio de Alexandria, século IV d.C., expôs de forma articulada esta distinção em seu tratado *De adffinium vocabulorum differentia*. Inclusive esta obra remete a outras obras

³⁰ Aristóteles faz permanentemente esta distinção nas suas obras, principalmente em: *A política*; na *Ética a Nicômaco*, e na *Ética a Eudemo*. “A vida (*bios*) social é um imperioso mandato da natureza...[....} A vida (*zoe*) é o uso e não a produção das coisas e o escravo só serve para facilitar este uso” ARISTÓTELES, *La Política*, p. 30. 32.

³¹ Hannah Arendt, assim como Agamben, também utiliza esta diferenciação entre *zoe* e *bios* para caracterizar a inversão que o poder moderno fez pretender transformar em *zoe* qualquer vida humana, transformando a política numa biopolítica. ARENDT, *A condição humana*, p 15; AGAMBEN, *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*, p. 9 ss.

anteriores como a obra de Filo de Biblos, século I-II d.C., e a de Ptolomeu o Gramático, século II a.C.³².

Hannah Arendt percebeu as implicações contemporâneas desta distinção clássica entre *zoe* e *bios*. Embora, como já indicamos, a autora não tenha utilizado o conceito de biopolítica, suas análises críticas coincidem em mostrar que o conceito moderno de sociedade tem um paralelismo com a antiga *oikos*³³. Segundo Arendt, em sua obra *A condição humana*, a *oikos* é o espaço clássico onde se cuida e se governa a vida natural dos indivíduos (*zoe*). Na *oikos* grega e no *lar* romano, não existe autonomia dos sujeitos, mas o governo da sua vida natural. Neste espaço, prevalece a administração da vida natural sobre a ação política. Arendt destaca que a política está ausente da *oikos*, seu lugar é ocupado pela vontade soberana do chefe da casa sobre a vida natural dos indivíduos que nela habitam. A diferença da *oikos* (ou do *lar* romano), a polis é o espaço político (e público) em que se exerce a autonomia dos sujeitos, ainda que essa autonomia esteja restringida a uma minoria de varões eupátridas ou patrícios. A polis, enquanto espaço público, existe por e para possibilitar o exercício efetivo da autonomia da vida humana (*bios*). Diferentemente da polis, a *oikos* está subtraída da autonomia dos sujeitos e regida pelo domínio soberano sobre a vida natural. Para Arendt, o conceito moderno de sociedade reproduz o espaço da administração da vida, a modo da *oikos* clássica. Na sociedade, não vigora o princípio da política, ou seja, o desenvolvimento da autonomia dos sujeitos e a pluralidade das diferenças, pois o objetivo da sociedade é governar a vida natural dos indivíduos, administrá-la a modo de um bem útil³⁴. A política moderna, para Arendt, cada vez mais foi sendo cooptada pela “ciência da administração”, transformando os espaços públicos de decisão coletiva em espaços sociais gerenciados por interesses corporativos e o desenvolvimento da autonomia cede espaço ao gerenciamento da vida. A governança corporativa do mundo apresenta-se como a alternativa da política, nela a administração eficiente da vida, como recurso natural, ocupa o espaço das decisões coletivas da ágora pública³⁵.

³² CASTRO, “El concepto de vida en Giorgio Agamben”, In: BOLTON, Rodrigo Karmy (Org.). *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*, p. 60-82; Id. *Leituras Foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, p. 96.

³³ Coincidimos com a observação de Giorgio Agamben sobre o estranhamento que as teses de Hannah Arendt em sua obra *The human condition* (1958) escrita vinte anos antes da *La volonté de savoir*, de Michel Foucault, não tenham sido aprofundadas nem dado continuidade pela própria autora em suas obras posteriores. Assim como que Foucault tenha podido realizar suas pesquisas biopolíticas sem referências à autora. Cf. AGAMBEN, *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*, p. 11-12.

³⁴ “Essa funcionalização torna impossível perceber qualquer abismo relevante entre as duas esferas; e não se trata de uma questão de teoria ou ideologia, pois, com a ascendência da sociedade, ou seja, do “lar” (*oikia*) ou das atividades econômicas ao domínio público, a administração doméstica e todas as questões antes pertencentes à esfera privada da família se transformaram em preocupação coletiva. No mundo moderno, os dois domínios constantemente se recobrem um ao outro, como ondas num perene fluir do processo da vida” (ARENDRT, *A condição humana*, p. 41).

³⁵ “Em nosso entendimento, a linha divisória é inteiramente difusa, porque vemos o corpo dos povos e comunidades políticas como uma família cujos assuntos diários devem ser zelados por uma gigantesca administração doméstica de âmbito nacional. O pensamento científico, que corresponde a esse desdobramento já não é a ciência política, e sim a ‘economia nacional’ ou a ‘economia

Giorgio Agambem, na introdução da sua obra *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, trouxe à luz do debate político contemporâneo a importância da diferenciação clássica entre *zoe* e *bios*. Agambem destaca que, lingüisticamente, o termo grego *zoe* não tem plural. Isso evidencia que, semanticamente, para os gregos, a vida natural era considerada única. Ou seja, ela não admite pluralidade ou diversidades de vidas naturais³⁶. Por ser única, na *zoe* não há liberdade, seu desenvolvimento é conduzido pela necessidade da natureza e a pessoa não tem o poder para mudar a sua *zoe*. A *zoe* tem uma ontologia determinada pelo ser da natureza da espécie que condiciona (sem determinar) a práxis política. A política clássica se sente impotente para modificar a *zoe*, por isso a *zoe* está fora da política e abandonada aos cuidados particulares dos indivíduos e das famílias. A política é a arte da liberdade, enquanto a natureza é o reino da necessidade. A *zoe* está vinculada a esta última, e, como consequência, seu desenvolvimento fica fora da arte da política.

8. A problemática da instrumentalização biopolítica moderna da vida humana aparece mais nítida quando contrastada com alguns aspectos da visão clássica da vida e da política. Para os pensadores gregos em geral e para Aristóteles em particular, a ética é a práxis que transcende o mero instinto animal da *zoe*. Ela orienta o sentido da ação humana. A práxis ética pressupõe a possibilidade de criar a *bios*. A ética é o meio através do qual se constitui, de forma consciente e autônoma, uma subjetividade. Aristóteles, como todos os clássicos, refere-se à vida ética com o termo *bios*. A grande incógnita da práxis ética está na virtude do discernimento (*phronesis*) através da qual se deve definir qual é a melhor forma de vida (*bios*) para ser feliz (*eudaimonia*). “É axiomático que a virtude deve ser objeto exclusivo da vida (*bios*); mas ainda não se sabe qual é a vida (*bios*) mais acorde com a virtude”³⁷. Para Aristóteles, há um vínculo intrínseco entre *bios* e virtude. Para ele, a *bios* é uma vida que deve ser construída e não pode ser derivada naturalmente da *zoe*. A questão de Aristóteles é saber qual a *bios* que devemos construir acorde com a virtude. Esta questão dará origem à ética na dupla dimensão de conhecimento e práxis: a ética entendida como um saber discursivo a respeito das virtudes e, concomitantemente, a virtude como prática que possibilita a constituição de uma *bios eudaimônica*. A problemática da vida humana esteve muito presente desde os primórdios da filosofia. Aristóteles abre seu livro VII da *Política* com um texto que pode ser considerado paradigmático para entender a importância da vida humana (*bios*) em relação à práxis política.

“Quem se propuser pesquisar de forma adequada qual é a melhor política, deve primeiro determinar que é a vida melhor (*airetotos bios*)”³⁸. Enquanto

social, ou, ainda a *Volkswirtschaft*, todas as quais indicam uma espécie da administração doméstica coletiva” ARENDT, *A condição humana*, p. 34.

³⁶ AGAMBEN, *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*, p.9

³⁷ARISTÓTELES. *La Política*, p. 126 Na versão original do grego: “*προς δε τους ομολογουτας μεν τον μετ αρετες ειναι βιον αιρετωτατον...*” ARISTOTLE. *Politics*, p. 215.

³⁸ A expressão “*αιρετωτατος βιος*”, influenciada pela expressão *ευ βιος*, muito comum em Aristóteles, é traduzida normalmente por *vida feliz* ou *vida boa*. Porém consideramos que essa tradução, embora aceitável,

isso não for esclarecido não se perceberá com clareza qual é a melhor política. [...] Por isso devemos, antes de tudo, nos pôr de acordo acerca de qual vida (*bios*) entre todas é, por assim dizer, a melhor para todos, e depois se é a mesma para uma comunidade e para um indivíduo, ou diferente.”³⁹

Para Aristóteles, o objetivo da política é construir uma vida humana melhor (*bios*). Por isso, a política só existe a partir da práxis humana, que, por sua vez, se diferencia do agir animal porque é capaz de criar uma *bios* que transcende a mera vida natural. Se a práxis não tivesse o poder de criar uma vida melhor (*bios*) que a mera vida natural (*zoe*), as ações humanas seriam simples atos da natureza e não atingiriam a ação política. Não há política sem práxis criadora, que por sua vez só pode ser entendida em relação à construção de uma *bios* que vai além da mera vida natural⁴⁰. Sócrates corrobora tal convicção ao afirmar no discurso final sobre a sua vida: “uma vida sem exame não é vida (*bios*) digna de um ser humano”⁴¹.

A instrumentalização da vida e a banalização biopolítica da violência

9. Na análise que estamos apresentando, cabe fazer um esclarecimento conceitual a respeito da definição clássica de Aristóteles sobre o ser humano como animal político (*politikon zoon*), já que é uma das poucas expressões em que a *zoe* aparece relacionada com a política⁴². Ela apresenta uma aparente contradição com a argumentação anterior a respeito da separação entre *zoe* e política no pensamento grego. Porém, a contradição aparente dessa definição pode nos ajudar a esclarecer melhor a tese que estamos apresentando. Não é pertinente entender a expressão *politikon zoon* de modo literal ou linear já que Aristóteles não utiliza os dois termos da expressão - *politikon zoon* - no sentido denotativo de animal político, pois nenhum animal pode ser estritamente político, senão num sentido conotativo, como recurso literário ou uma metáfora de contrastes.

omite a dimensão de opção, escolha (*airetos*) que o melhor (*airetotaatos*) exige. A escolha traz consigo um aspecto essencial ao pensamento antropológico e político grego, a dimensão agônica (luta, esforço, superação). O *agon* é inerente ao termo *airetotaatos* e também à virtude (*arete*). Não há vida melhor sem política, nem política sem virtude, nem virtude sem *agon*. Propomos no nosso texto a tradução de *vida melhor* porque o termo “*melhor*” denota a exigência permanente de superação da própria vida. Não há um ponto de chegada para a vida feliz, a vida humana sempre tende a ser melhor. Por isso o modo de viver *melhor* (*airetotatos*) é praticar a virtude (*arete*).

³⁹ARISTÓTELES. *Política*, p. 3. Na versão original do grego: “Περι δε πολιτειας αριστης τον μελλοντα ποιησασθαι την προσηκουσαν ζητησιν αναγκη διορισασθαι πρωτον τι σ αιρετωτατος βιος”. ARISTÓTELES, *Politics*, p.209.

⁴⁰CASTORIADIS, *A instituição imaginária da sociedade*.

⁴¹PLATÃO. *Diálogos: Defesa de Sócrates*, p. 34.

⁴² “και οτι ο ανθρωπος φυσει πολιτικον ζωον” (e que o homem é por natureza um animal político). ARISTÓTELES, *Politics*, p.3.

A metáfora, também estudada por Aristóteles em sua obra *Poética*, tem a possibilidade de implicar sentidos contraditórios, especificamente na metáfora de contraste apresentam-se os termos de forma contraditória e não linear. Eles aparecem semanticamente dependentes e excludentes ao mesmo tempo. Na metáfora de contraste, os termos são correlativos e excludentes concomitantemente. O objetivo da expressão *politikon zoon* é enfatizar o sentido radical da dimensão política da *vida humana*, sem pretender atribuir dimensão política à *zoe*. Há um sentido conotativo na expressão *politikon zoon* que relaciona a *zoe humana* com a política na forma de expressão metafórica de contraste, sem que ela deva interpretar-se num sentido denotativo linear dos termos.

Nenhum grego atribuía à *zoe* uma dimensão política. O próprio Aristóteles distingue claramente a sociabilidade animal da sociabilidade humana; nelas há uma diferença qualitativa: “*que o homem é um animal político (politikon anthropos zoon) diferente das abelhas e qualquer outro ser gregário, é evidente*”⁴³. Na expressão *zoon politikon*, Aristóteles utiliza o termo *zoon* como hipérbole, num sentido metafórico (hiperbólico) a fim de reafirmar a singularidade da condição política da vida humana que contrasta com a vida animal, sem querer dizer que a *zoe* seja realmente política. Essa metáfora pretende extrapolar a condição política da vida humana na forma de contraste hiperbólico entre os termos *zoon* e *politikon*. É um contraste metafórico que não considera necessariamente que a animalidade inerente ao *zoon* possa ser objeto da política⁴⁴.

10. Da análise até aqui exposta, podemos concluir que nas sociedades gregas a *zoe* estava fora da política num duplo sentido: não era condição de possibilidade da práxis e não era objeto da política. A *zoe*, para o pensamento grego, encontra-se *aquém e além* da política. Aquém da política, porque ela não é sua condição de possibilidade, e além da política, porque não faz parte dos objetivos da práxis humana.

A *bios humana*, diferentemente da *zoe*, era significada como algo inerente à práxis política em um duplo sentido: era a condição de possibilidade da política e era também seu objeto. A *bios humana* era compreendida como a dimensão da vida que está na origem da práxis política, assim como seu resultado, constituindo-se no objeto principal da política clássica e na condição de possibilidade da própria política. Todos os esforços, estratégias e táticas de poder da *polis* tinham por objetivo conseguir uma vida melhor (*bios airetotos*). A prática política foi considerada viável porque existe uma abertura humana além da mera vida natural, que possibilita construir uma forma de vida diferente, a *bios*, que escapa às determinações da natureza.

De outro lado, para a polis grega a *zoe* era responsabilidade do cuidado particular de cada indivíduo e da administração da *oikos*, não tinha um caráter público, nem era objeto da

⁴³“*διότι δε πολιτικόν ο άνθρωπος ζῶν πασησ μελιτεησ και παντος αγελαιου ζῶν παλλον δηλον* ARISTÓTELES, *Politics*, p. 3.

⁴⁴ Hannah Arendt destaca que: “*a principal diferença entre o uso aristotélico e o posterior emprego medieval do termo é que o bios politikos denotava explicitamente só o domínio dos assuntos humanos, com ênfase na ação, práxis, necessária para estabelecê-lo e mantê-lo*”. *A condição humana*, p. 15.

política. Esta percepção clássica da *zoe* perdurou até a modernidade. As sociedades pré-modernas também não percebiam na *zoe* uma potência que afetasse o poder da polis⁴⁵. A mera vida natural era concebida como algo que pouco interferia no poder do governante ou das estruturas sociais. A *zoe* era politicamente insignificante e socialmente irrelevante. A vida natural ficou estrategicamente ausente da política e relegada ao domínio da *oikos*. Esta distinção provocava que enquanto a polis “pretendia” colocar filtros e freios a qualquer forma de violência entre ou sobre os cidadãos, na *oikos* imperava uma espécie de violência natural sobre a vida. O espaço da política neutralizava qualquer violência radical, pois na polis toda violência era submetida ao processo de legitimação para seu exercício. Pelo contrário, na *oikos* vigorava uma violência radical que não necessitava legitimar-se porque se considerava natural. Na *oikos* imperava um tipo de banalização da violência radical.

Nas sociedades modernas a distinção entre *zoe* e *bios* se diluiu. O objetivo da política não é mais ou não mais preferencialmente criar uma vida melhor (*bios airetotos*), senão gerenciar com eficiência a própria vida, agora reduzida a *zoe*. A política é avaliada por indicadores econômicos, que não levam em conta a condição da vida humana senão os resultados de sua instrumentalização. A *oikonomia* capturou instrumentalmente a política transformando o espaço da autogestão pública dos sujeitos em espaço corporativo de gestão de interesses de pessoas e grupos. A gestão corporativa, que suplanta a autogestão política, opera com uma lógica de processos e funções distribuídas hierarquicamente, que reproduz como um eco longínquo a gestão da vida na *oikos* antiga. Os processos *oikonomicos* modernos estão regidos por uma racionalidade instrumental de resultados e eficácia, sendo a vida humana um elemento instrumental do processo e não uma finalidade à que se submetem os critérios da gestão.

Conclusão

11. O que denominamos de “violência radical” tem a ver com a violência implícita na instrumentalização biopolítica. A violência radical da racionalidade biopolítica moderna opera em dois grandes vetores: estratégias de intervenção sobre o corpo humano incluindo as potencialidades cognitivas, afetivas e criativas dos sujeitos e estratégias de intervenção sobre as populações. Em ambas estratégias há uma violência radical que captura a vida humana banalizando-a sob a forma de objetivação utilitária da *zoe*. Reduzida a mero recurso natural, a vida humana entra na lógica administrativa de custos e benefícios como um recurso natural entre outros; ela insere-se na planilha organizacional das corporações e no marco das estratégias úteis para uma gestão eficiente. Este é o marco do que denominamos violência

⁴⁵ Neste sentido que M. Foucault mostra em seus estudos a ruptura da biopolítica moderna ao afirmar que nas sociedades antigas: “O objeto de governo, aquilo sobre o que recai o ato de governar, não são os indivíduos. O capitão ou o piloto do navio não governa os marujos, governa o navio. É da mesma maneira que o rei governa a cidade, mas não os homens da cidade. A cidade [...] é o objeto de governo, é o alvo do governo dos homens. Os homens [...] só são governados indiretamente, na medida em que também estão embarcados no navio”. FOUCAULT, *Segurança, território e população*, p. 165.

radical, pois a vida é capturada instrumentalmente, desde sua radical biologização. A análise que apresentamos indica que estamos apenas no limiar de uma nova fronteira das relações entre o poder e a vida. Esta racionalidade biopolítica tende a ser, nas sociedades contemporâneas, o marco legitimador de outras formas de violência estrutural que se legitimam como parte inerente às técnicas de governo modernas e seus eficientes métodos de gestão. A barbárie da violência tradicional – tanatopolítica - agora tem uma feição moderna, técnica, operativa, administrativa e gerenciadora de processos, em que a vida humana é instrumentalizada, em muitos casos sacrificada, como recurso útil ou abandonada por não ser mais eficiente.

A instrumentalização biopolítica extrapola, até agora, as diversas formas de governo (absolutismo, democracia formal, republicanismo, parlamentarismo, liberalismo, etc.), pois todas elas, pelo fato de adotarem o princípio gestor da economia política, instrumentalizam, de alguma forma, a objetivação da vida humana natural como parte de suas estratégias de governo. O paradoxo de nossas democracias e Estados de direito é que os diversos tipos de governo, para serem eficientes, têm que se ajustar à lógica administrativa da biopolítica. Eles enfatizam formalmente os discursos dos direitos fundamentais enquanto implementam políticas governamentais da população que, em muitos casos, são regidas por interesses corporativos que legitimam o sofrimento humano como parte da gestão estrutural dos processos.

Há uma violência estrutural, radical, embutida no deslocamento do humano para o biológico, da bios para a zoe que banaliza a descartabilidade da vida humana. Essa violência radical permanece como raiz indutora de banalização de muitos processos de exclusão assim como de várias formas de violência normalizadas de diversos modos. O enraizamento instrumental desse tipo de violência confere-a uma certa invisibilidade. Ela não é detectável, num primeiro momento, como violência, pois aparece como algo normal, banal. A objetivação naturalizada da vida humana propicia sua instrumentalização através da banalização de múltiplas formas de violência econômica, social, política, cultural, etc., legitimadas pelo caráter utilitário dos seus meios e fins. A estratégia de reduzir a vida humana a mera vida natural, para melhor instrumentalizá-la como recurso útil, produz uma violência radical através da qual se violenta a vida como algo natural e se naturaliza a violência estrutural como algo normal, banalizando o descarte de vida.

THE BIOPOLITIC'S TRIVIALIZATION OF A RADICAL VIOLENCE

Abstract: Violence is multifaceted and historical, so it is necessary to understand it from the genealogy of their practices. In modern societies, there is a type of violence (structural) derived from the exploitation of life which in turn is associated with the utilitarian government of the results. This essay aims to analyze some aspects of biopolitics root of modern violence that operates through instrumental objectification of human life and, in this condition, uses life as useful object abandoning her when it becomes useless. This utilitarian logic of human life contains a radical violence that

operates quietly and efficiently in power devices trivializing the disposal of life when it is unproductive or inefficient.

Keywords: biopolitics – radical violence – objectification of life – State – market.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

_____. *Estado de exceção. Homo sacer II*. São Paulo: Biotempo, 2004.

_____. *O que resta de Auschwitz; O arquivo e a testemunha (Homo sacer III)*. São Paulo: Biotempo, 2008.

_____. *O Reino e a Glória. Uma genealogia teológica da economia e do governo*. São Paulo: Biotempo, 2011.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARISTÓTELES. *La Política*. Alba: Madri, 1996.

_____. *Política*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1989.

_____. *Politics*. London, Oxford University Press, 1967.

BOLTON, Rodrigo Karmy (Org.). *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*. Escaparate: Santiago de Chile, 2010.

BOSSY, Thibault; BRIATTE, François. “Les formes contemporaines de la biopolitique ». *Revue Internationale de Politique Comparee*, De Boeck-wesmael S.A., 2011, 18 (4), pp.7-12

CALDEWELL, Lynton. “Biopolitics: Science, ethics and public policy”. In: *The Yale Review*, n. 54, 1964, p. 1-16.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 1986.

CASTRO, Edgardo. “El concepto de vida en Giorgio Agamben”, In: BOLTON, Rodrigo Karmy (Org.). *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*. Escaparate: Santiago de Chile, 2010, p. 60-82.

_____. *Leituras Foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. La Plata: UNIPE, 2011.

CODELUPPI, V. *Il biocapitalismo. Verso lo sfruttamento integrale di corpi, cervelli ed emozioni*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.

CUTRO, Antonella. *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*. Verona: Ombre Corte, 2005.

DAVIES, James. *Human nature in politics: the dynamics of political behavior*. New York: Wiley, 1963.

ESPOSITO, Roberto. *Bios, biopolítica e filosofia*. Madri: Amorrurtu, 2006.

_____. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Madri: Amorrurtu, 2005.

_____. *Communitas. Orígem e destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrurtu, 2003.

FOUCAULT, Michel. *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martin Fontes, 2009.

_____. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martin Fontes, 2008.

_____. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martin Fontes, 2008b.

_____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martin Fontes, 2000.

_____. *A vontade de saber*. Rio de Janeiro, Graal, 1999.

_____. *Resumo do College da France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. O nascimento da medicina social. In: Id. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1993.

FUMAGALLI, Andrea. “Conoscenza e bioeconomia”. In *Filosofia e questioni pubbliche*, vol. IX, n. 1, outubro, 2004, p.141-161.

LAZARATTO, Mauricio. “Per una ridefinizione del concetto di ‘bio-política’”. In. Id. *Lavoro immateriale. Forme de vita e produzione de sogettivita*. Verona: Ombre Corte, 1997.

LEMKE T. *Biopolitics: An Advanced Introduction*, New York/Londres : New York University Press, 2011.

MARX, Karl. *El Manifiesto Comunista*. México: Ed. Mexicanos, 1981.

MORIN, Edgar de. *Introduction à une politique de l’homme*. Paris : Ed. Seuil, 1965.

MORLEY, Roberts. *An essay in the physiology, pathology and politics of the social and somatic organism*. Londres: 1938.

NADESAN, M., *Governmentality, Biopower, and Everyday Life*, Londres : Routledge, 2008.

NEUTZLING, Inácio, e, RUIZ, Castor Bartolomé (Org.). *O (dés)governo biopolítico da vida humana*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2011.

PLATÃO. *Diálogos: Defesa de Sócrates*. São Paulo, Cultrix, 1996.

STAROBINSKI, Aaron. *La biopolitique. Essai d'interprétation de l'histoire de l'humanité et des civilisations*. Genève: Impr. des arts, 1960.

LIBERDADE POLÍTICA E REPRESENTAÇÃO: ELEMENTOS PARA A COMPREENSÃO DO REPUBLICANISMO DE HANNAH ARENDT

*José Luiz de Oliveira*¹

Resumo: O pensamento político de Hannah Arendt se desenvolve por meio de uma adesão a um republicanismo sustentado pela vivência da liberdade política no interior de espaços públicos. Esses espaços, uma vez concebidos como manifestação espontânea de liberdade política, se estabelecem utilizando-se de palavras e ações conjuntas pautadas no cotidiano das pessoas que neles encontram-se envolvidas. Trata-se de um tipo de liberdade que é semelhante àquela vivenciada pelos gregos da antiga *polis*. Interessa-nos demonstrar que a pensadora analisa, em boa medida, o quanto a preservação da liberdade política se apresenta como fator relevante para que o tesouro das Revoluções não se torne um propósito perdido. A partir daí, vemos que não é possível entender a configuração do republicanismo, segundo o pensamento de Arendt, sem que no seu interior pulse permanentemente a vivência da liberdade política, a qual se contrapõe à representação política institucional concebida na modernidade por via dos parlamentos.

Palavras-chave: Liberdade – Representação – Republicanismo – Revolução.

Considerações iniciais

Para Hannah Arendt, o resultado das Revoluções foi não se assumir a liberdade política e os seus espaços públicos de manifestação conjunta. Os rumos tomados pelas Revoluções efetivaram-se por meio dos desrezos que elas tiveram pelo seu maior tesouro: a preservação da liberdade política. Nesse caso, a perda da liberdade imbrica-se com a perda do espaço público, situação que resulta na desfiguração do corpo político como instituição portadora de um republicanismo alicerçado nas experiências dos conselhos ou estruturas semelhantes.

Interessa-nos demonstrar, nas linhas que se seguem, os obstáculos que impediram a preservação da liberdade política configurada em espaços públicos. Para tanto, inicialmente, trataremos da concepção arendtiana de liberdade política e, em seguida, salientaremos a fundação e preservação da liberdade política. Enfim, nossa pretensão é explicitar que o

¹ José Luiz de Oliveira é doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e professor do Departamento de Filosofia e Métodos (DFIME) da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). É membro do Grupo de Trabalho de Filosofia Política Contemporânea da ANPOF. Email: jlos@ufsj.edu.br

pensamento arendtiano comporta discussões relevantes e atuais sobre a questão da representação.

Concepção arendtiana de liberdade política

Na Antiguidade grega, ninguém podia se considerar livre se não fosse pelo exercício da prática da liberdade vivenciada entre os seus pares. Ora, nas trilhas abertas pelo pensamento arendtiano, isso só é possível por meio da existência de espaços públicos. Tais espaços são ambientes que se apresentam caracterizados na forma de solos férteis que possuem o objetivo de admitir em seu interior o desenvolvimento da liberdade política. Arendt se refere a esse assunto quando afirma:

A liberdade necessitava, além da mera libertação, da companhia de outros homens que estivessem no mesmo estado, e também de um espaço público comum para encontrá-los – um mundo politicamente organizado, em outras palavras, no qual cada homem livre poderia inserir-se por palavras e feitos.²

Uma vez que os espaços públicos se constituem de ambientes necessários à manifestação da liberdade política, a preservação desses territórios de discussões e ações conjuntas é uma das pretensões anunciadas pelo pensamento político de Arendt. A preservação desses espaços públicos – que em nosso momento histórico poderiam ser chamados de *ágoras* da contemporaneidade em curso – nos é apresentada como sendo de fundamental importância para que o caráter republicano do corpo político assinalado pela perspectiva arendtiana não se torne um propósito perdido. Qualquer corpo político, que não se apresente dotado desses espaços, não se configura como estrutura organizacional no sentido assinalado por Arendt. Isso quer dizer que a preservação do corpo político admitido por Arendt permite o resgate da liberdade política. Trata-se de um tipo de liberdade que é, em boa medida, semelhante àquela vivenciada pelos gregos da antiga *polis*. O espaço público em tempos modernos não estaria isento de demonstrar em seu seio a manifestação da liberdade. É por essa razão que as análises encaminhadas por Arendt, mesmo à luz das realidades políticas da atualidade, procuram associar a temática da liberdade à existência do espaço público, baseando-se na experiência vivenciada na antiga *polis* grega. A ação na antiga *polis* é tema relevante no pensamento de Arendt, uma vez que a autora defende que a natalidade, diferentemente da mortalidade, é categoria que ocupa lugar central em seu pensamento para o entendimento da noção de liberdade³. Liberdade, no seio do espaço público, garante o surgimento da novidade centrada na natalidade.

² ARENDT, *Entre o Passado e o Futuro*, p. 194.

³ ARENDT, *The Human Condition*, p. 9.

Arendt, ao associar a vivência da liberdade à existência do espaço público, não quer dizer com esse seu procedimento que toda forma de inter-relacionamento humano e toda espécie de comunidade se caracterizam pela prática da liberdade. Muitas formas de organizações humanas, como a intimidade da vida doméstica e as sociedades tribais, não se constituem comunidades caracterizadas pela liberdade. Isso porque os fatos que dirigem as ações desses espaços de convivência não é a liberdade, e sim as necessidades da vida, bem como a preocupação com a sua manutenção. A liberdade, concebida em termos arendtianos, precisa ser demonstrada.⁴ Essa demonstração é possível quando ela é efetivada por meio de ações e palavras, articuladas de maneira conjunta no âmbito do espaço público.

Para Arendt, a liberdade política, configurada no âmbito do espaço público grego, desapareceu e o seu lugar foi substituído pela liberdade interior. Tal substituição teve destaque com o advento da filosofia da vontade de Agostinho. Todavia, é importante considerar que a problemática das discussões, que foram levantadas em termos de liberdade, volta à cena da história política com o aparecimento do humanismo cívico e, posteriormente, do iluminismo. O processo que envolve a História da Filosofia traz consigo manifestações da liberdade com facetas que se diferenciam umas das outras de acordo com o contexto no qual se encontram inseridas. Tanto o iluminismo quanto o humanismo cívico constituíram-se em movimentos privilegiados no que se refere às discussões que se faziam em torno da liberdade. Mas a obra arendtiana irá destacar que o fenômeno revolucionário moderno também trará de volta as discussões e práticas em torno da liberdade. Dessa maneira, não fossem as tradições renascentista, iluminista e revolucionária, a liberdade, compreendida na versão política, teria sido somente uma herança romana ou da cultura grega. No caso da herança da Antiguidade grega, Arendt, a partir de uma perspectiva paradigmática, recorre às movimentações inerentes ao espaço público para que não se perca de vista o seu ideal de liberdade política.

Mesmo Franco Venturi, que é autor de destaque em abordagens a respeito do iluminismo em termos de influência para a fundação republicana do século XVIII, não deixa de afirmar que, “quando se fala da tradição republicana e da importância que ela teve na formação das ideias políticas do século XVIII, o pensamento corre logo para a Antiguidade, para os grandes exemplos de Atenas e de Roma”.⁵ Dessa maneira, torna-se evidente que mesmo sendo a liberdade caracterizada pela experiência comum a períodos de destaque do humanismo cívico e do iluminismo, uma vez almejada pelas Revoluções na modernidade, ela não significou mera repetição daquilo que antes era vivenciado no âmbito da antiga *polis*.

Arendt nos alerta que, se pensarmos nessa liberdade política em termos de modernidade, seremos levados a entender o que Condorcet e outros homens das Revoluções tinham em suas mentes quando anunciavam que o alvo da Revolução encontrava-se na instituição da liberdade. De acordo com eles, o nascimento da liberdade tinha a ver com o

⁴ ARENDT, *Entre o Passado e o Futuro*, p. 194-195

⁵ VENTURI, *Utopia e Reforma no Iluminismo*, p. 53.

começo de uma História inteiramente nova. É por esse motivo que devemos estar atentos ao fato bastante óbvio de que esses homens da Revolução, certamente, não estavam se referindo somente àquelas liberdades que atualmente associamos ao governo constitucional e que são apropriadamente denominadas de direitos civis.⁶

Percebemos que direitos civis, a exemplo do direito de propriedade, são direitos que sociedades humanas conquistam e que, portanto, podem se efetivar, independente da vivência permanente ou temporária da liberdade política. Nesse caso, as Revoluções almejavam a conquista de direitos civis, bem como buscaram atingir a liberdade política. Muitos dos chamados direitos civis encontram-se voltados para a garantia das necessidades básicas da vida do homem, por isso se constituem anseios de libertação. Mais que direitos civis a serem conquistados e incluídos no conteúdo de uma Constituição, esta deveria garantir a preservação da liberdade política e do espaço público que a comporta. Se não fosse a necessidade de recorrermos à instauração da liberdade política, as Revoluções do século XVIII não teriam sido consideradas um marco histórico caracterizado por uma experiência inteiramente nova.

Diferentemente da libertação, a liberdade implica participar da vida política por via de movimentações em discussão e ação conjunta. Para Arendt, a Revolução, entendida como fenômeno da modernidade, sempre buscou se envolver tanto com a busca da libertação quanto com a busca da liberdade.⁷ As lutas por libertação encontraram um ambiente que se caracterizava com uma nova visão a respeito dos pobres na modernidade, pois os participantes das Revoluções acreditavam que a pobreza não se constituía herança divina ou determinismo de nascimento. No contexto da modernidade, a liberdade passou a ser entendida como exigência nova de governo, diferentemente da liberdade medieval de natureza metafísica. Enquanto a libertação somente se realiza no momento em que ocorre o fim da opressão e da pobreza por meio da conquista da garantia das necessidades básicas, a liberdade só é possível de se instaurar quando as pessoas se tornam participantes no seio do espaço público.

Arendt chama-nos a atenção para a fisionomia que a liberdade adquiriu nos séculos XIX e XX. Na visão da pensadora, nesse período, houve a conversão do cidadão das Revoluções em indivíduo particular, pois este teria perdido o “gosto pela liberdade política”. Essa situação significou um recuo do indivíduo para a “esfera interior da consciência”. Esse recuo demonstra que o cidadão foi vencido pela individualidade.⁸ Esse desvio da liberdade política para o campo da esfera da liberdade particular é também lembrado por Arendt da seguinte maneira:

⁶ ARENDT, *Da Revolução*, p. 25

⁷ ARENDT, *Da Revolução*, p. 26.

⁸ ARENDT, *Da Revolução*, p. 112.

Em conclusão, dificilmente poder-se-ia negar que Crèvecoeur tinha razão quando predisse que ‘o homem sobrepujará o cidadão, e as máximas políticas haverão de desaparecer’; e que aqueles que, com toda a seriedade, dizem: ‘felicidade de minha família é o único objeto de meus desejos’ serão aplaudidos por quase todos, quando, em nome da democracia, dão vazão à sua ira contra ‘os ilustres personagens que se colocaram tão acima da estirpe comum dos homens’ que suas aspirações transcendem sua felicidade pessoal, ou quando, em nome do ‘homem comum’ e de uma certa noção confusa de liberalismo, denunciam a virtude pública – que certamente não é a virtude do agricultor – como mera ambição, e aqueles a quem devem sua própria liberdade, como ‘aristocratas’, que (como no caso do pobre John Adams) eles acreditavam estarem possuídos de uma ‘colossal vaidade’.⁹

Depreendemos disso a noção de que a adesão aos interesses particulares ocupou o lugar da participação política do homem no âmbito do espaço público. O resultado dessa transformação foi que a vaidade superou a participação política do homem comum. Nessa perspectiva, os axiomas voltados para a individualidade e para a vida familiar se sobrepuseram à virtude do cidadão participante da esfera pública. Essa foi a marca da vitória da esfera da vida particular sobre o *bio politikos*.¹⁰

A liberdade na Idade Média recuou da esfera pública para o campo da vontade. E, com o advento do fenômeno revolucionário na modernidade, a liberdade, que a exemplo da experiência dos conselhos passou a fazer parte da esfera dos negócios públicos, mudou de lugar. Isto é, ela é retirada da esfera pública para habitar a vida particular dos habitantes da cidade. A consequência do processo de interiorização daquilo que antes era público foi o estabelecimento do divórcio entre política e liberdade.¹¹

A substituição da prática da cidadania pelo comportamento pautado na individualidade sufocou o espírito original da Revolução. Em outras palavras, os princípios da liberdade pública, da felicidade pública e do espírito público foram os principais elementos que inspiraram originalmente seus protagonistas. Uma vez que esses princípios foram desprezados, a liberdade política foi deixada de lado.

⁹ ARENDT, *Da Revolução*, p. 111-112.

¹⁰ Para Hannah Arendt, a expressão *bios politikos* estaria voltada para os homens de ação que se lançam na tarefa de mudarem o mundo, diferentemente dos: “Kant’s ‘professional thinkers’, who in one way or another are committed to the *bios theoretikos* and therefore by nature more inclined to interpret the world than to ‘change it’” (ARENDT, *The Life of the Mind*, p. 195).

¹¹ ARENDT, *Da Revolução*, p. 110.

Fundação e preservação da liberdade

Em termos arendtianos, para que seja possível nos referirmos à preservação da liberdade política como meta revolucionária, torna-se necessário explicitarmos os rumos ou desvios investidos contra ela. Não há condições de preservarmos a liberdade política sem que haja espaços para que ela possa se manifestar, visto que a manutenção do espírito revolucionário passa pela preservação da liberdade política e, conseqüentemente, do espaço público.

Um dos sintomas daquilo que Arendt considera perda diante dos assuntos políticos assinalados no mundo contemporâneo encontra-se na terminologia política e no pensamento político, que passaram a identificar a durabilidade e a estabilidade de princípios considerados conservadores. Nesse contexto, toda inovação passou a ser admitida como monopólio do liberalismo progressista.¹²

Se Arendt admite essas interpretações em torno dos assuntos políticos como perda, é porque ela possui interesse em desvendar a possibilidade de conciliar os elementos da fundação referentes à novidade com a durabilidade necessária à perpetuação do corpo político. Não existe, na perspectiva do pensamento filosófico-político de Arendt, a possibilidade de tratar da novidade instaurada por meio da fundação, sem que nos voltemos para a tópica de sua preservação. Arendt parece repudiar a ideia de unir novidade e preservação por considerá-la conservadora. Para a filósofa, manter a durabilidade dos espaços de liberdade não deve ser entendido como adoção de uma postura que impeça a manifestação em atos e palavras dos cidadãos neles envolvidos.

Essa questão é vista por Arendt de maneira simples. Ora, se a fundação era o objetivo e o fim da Revolução, o espírito revolucionário pode ser compreendido como algo que vai muito além do espírito de dar início a situações inteiramente novas. Cabe ao espírito revolucionário propiciar alguma coisa que seja permanente e duradoura. A criação de algo permanente e duradouro, que seja fiel ao espírito que o criou – o espírito revolucionário –, o tornaria contraditório em sua natureza. A contradição, nesse caso, reside no fato de que exigir durabilidade de algo nascido para a inovação é sentenciá-lo ao seu próprio fracasso. Dessa maneira, é como se o espírito das Revoluções fosse a maior ameaça a ele próprio.¹³

Se o problema que trata da conciliação entre inovação e preservação é inerente à tópica da fundação, ele também se estende ao papel da liberdade política. Uma vez que essa questão é assinalada, não é sem motivo que Arendt pergunta: “Seria a liberdade, na sua acepção mais exaltada, ou seja, a liberdade de agir, o preço a ser pago pela fundação?” Percebemos, aqui, o conflito da liberdade associada à ação e à categoria da natalidade, aliado à fundação. Ou seja, tal fundação não ocorreria sem que a liberdade eclodisse por meio da

¹² ARENDT, *Da Revolução*, p. 178.

¹³ ARENDT, *Da Revolução*, p. 186.

ação humana. Nesse sentido, é como se a fundação tivesse que naturalmente lidar permanentemente com os conflitos decorrentes da sua própria razão de ser.

Foram os princípios da liberdade e da felicidade públicas que motivaram a ocorrência do fenômeno revolucionário. A dificuldade em lidar com a preservação desses princípios deu origem às teorias de Robespierre a respeito da distinção entre governos revolucionário e constitucional, bem como influenciou todo o pensamento revolucionário.¹⁴ Essa dificuldade resultou em reflexos que dizem respeito à configuração da estrutura da República.

Para Arendt, no cenário americano, foi Jefferson que percebeu, com maior clareza e com preocupação mais apaixonada, essa falha na estrutura da República, cuja natureza é aparentemente inevitável. Essa falha residia no fato de que os fundadores constituíram-se em geração privilegiada por ter sido ela a única geração responsável em “dar ao mundo um novo princípio”. Tanto para Jefferson como para Paine, tratava-se puramente de “ vaidade e preservação querer governar o mundo além do túmulo” ao mesmo tempo em que essa atitude seria também a “mais ridícula e insolente de todas as tiranias.”¹⁵ A insistência de Arendt repousa no problema do conflito entre inovação e durabilidade. O problema apresentado é garantir que a liberdade política que originou o corpo político de natureza republicana continue com a sua tarefa de fertilizar o chão do espaço público, admitindo suas inovações e, ao mesmo tempo, prosseguindo com o seu papel de criar instituições de natureza duradoura.

Se, por um lado, a preservação da liberdade política simultaneamente à manutenção dos espaços públicos no âmbito do corpo político são prerrogativas relevantes para que haja a manutenção do espírito revolucionário, por outro, podemos dizer que é por meio da liberdade política que se torna tangível o aparecimento de algo inteiramente novo. Essa novidade só se desenvolve em ambientes de espaço público. Por esse ponto de vista, nunca devemos admitir que liberdade e espaço público possam ser tratados de maneira separada tanto naquilo que tange à questão da fundação como no que diz respeito à questão da preservação de ambos. Nesse sentido, vislumbramos o que podemos chamar de republicanismo de Arendt. Em uma de suas análises, Newton Bignotto afirma:

Situando-se em terreno muito próximo ao da tradição republicana, Arendt acabou carregando para o centro de sua obra a consciência da importância dos momentos iniciais de fundação de novos regimes. Ela abriu assim a via para pensarmos os regimes livres e seus valores, à distância dos que negam a importância da política diante da análise econômica dos fenômenos sociais e dos que veem nela apenas os frutos de decisões e escolhas comandadas pela razão. Com isso, Arendt renovou o pensamento republicano. Fez dele

¹⁴ARENDDT, *Da Revolução*, p. 186.

¹⁵ARENDDT, *Da Revolução*, p. 186.

herdeiro das aspirações libertárias das Revoluções do século XVIII, mas, ao mesmo tempo, soube ver na deriva do terror uma das possibilidades inscritas em movimentos que perdem a capacidade de se guiar pela liberdade ao conduzir as transformações sociais que muitas vezes são parte essencial dos processos revolucionários.¹⁶

No caso norte-americano, a liberdade ficou comprometida na sua dimensão política após a emergência do evento revolucionário. O motivo desse comprometimento se deu porque houve o malogro da Constituição que não incorporou e tampouco estruturou em seu conjunto as fontes originais da Revolução. O que ocorreu naquele contexto foi que a Constituição não conseguiu incorporar o espírito revolucionário que era vivenciado na forma de atividade política no âmbito dos municípios. Parece paradoxal o fato de que, quando a Revolução chegou ao fim, o seu espírito começou a declinar na América, pois foi por meio da própria Constituição, considerada a maior conquista do povo americano, que acabou tirando dele a sua mais valiosa aquisição.¹⁷ A fundação da República norte-americana se estabeleceu por meio de uma Constituição que não incorporou em seu conteúdo a liberdade política – conquista adquirida já nos tempos coloniais a partir das experiências de autogovernos locais. A liberdade política, para Arendt, ou significa “participar do governo”, ou não significa nenhuma outra coisa.¹⁸ Observada por esse ângulo, a liberdade só é possível de se manifestar caso essa manifestação se efetive em espaços de participação política, concretizada por meio de atos e palavras. Arendt, em uma de suas conferências, intitulada “Será que política ainda tem algum sentido”, salienta que, para a questão referente ao sentido da política, há uma resposta tão simples e conclusiva em si mesma que poderíamos pensar que as outras respostas são totalmente desnecessárias. A resposta é a seguinte: “o sentido da política é a liberdade”.¹⁹ Ora, por essa afirmação, percebemos o quanto Hannah Arendt, no processo que envolve a sua filosofia política, articula estreitamente a temática da questão da liberdade com a da política. Uma das principais finalidades pretendidas pelas Revoluções foi o estabelecimento de uma liberdade política; ou seja, instaurar a liberdade era o objetivo principal perseguido pelas Revoluções. É por isso que, na perspectiva arendtiana, as Revoluções constituem-se como eventos de expressão da fundação da liberdade política no seio da modernidade.

Em termos da experiência americana, o avanço da iniciativa privada da sociedade de orientação capitalista já existia antes que houvesse a eclosão da Revolução. Nesse contexto, a livre empresa prosperou na América a ponto de Arendt se referir a ela como bênção sem mácula. Mas trata-se de bênção de proporção diminuta se for comparada às liberdades verdadeiramente políticas, tais como a liberdade de expressão e de pensamento, bem como

¹⁶ BIGNOTTO, “Hannah Arendt e a Revolução Francesa”, p. 57.

¹⁷ ARENDT, *Da Revolução*, p. 191.

¹⁸ ARENDT, *Da Revolução*, p. 175.

¹⁹ ARENDT, “Será que a política ainda tem de algum modo um sentido?”, p. 117.

a liberdade de reunião e de associação.²⁰ Em significância maior que o avanço da produção capitalista, estava ocorrendo na América a liberdade de associação. A vivência da liberdade política, vista dessa maneira, pode ser considerada uma bênção muito maior se comparada à bênção do progresso da livre empresa.

Observamos que a liberdade trilhou caminhos diferentes no que diz respeito à experiência obtida nas Treze Colônias em sua relação com outros países. Sobre isso, Arendt salienta:

Finalmente, é perfeitamente correto, e, na verdade, um fato melancólico, que a maioria das assim chamadas revoluções, longe de darem origem à *Constitutio Libertatis*, não foram sequer capazes de oferecer as garantias constitucionais dos direitos e liberdades civis, os benefícios do ‘governo limitado’, e não há dúvida de que, em nossas relações com as outras nações, devemos ter em mente que a distância entre a tirania e o governo constitucional limitado é, no mínimo, tão grande como a distância entre governo limitado e liberdade.²¹

Essa posição apresentada por Arendt deixa-nos em condição de compreender que muitas Revoluções, a exemplo da Revolução Russa de 1917, nem sequer conseguiram introduzir em seus conteúdos as garantias constitucionais dos direitos e liberdades civis, que, para a pensadora, não são o mesmo que liberdade política. Daí, dizermos que elas não deram origem à *Constitutio Libertatis*; isto é, passaram longe da ideia de admitir uma Constituição da liberdade. Entretanto, no caso da Revolução Americana, mesmo que a sua Constituição não tenha garantido a inclusão da participação direta em seu conteúdo, ela não deixou de se estabelecer na forma de instrumento portador de garantia de direitos e de liberdades civis.

Tais garantias fazem parte daquilo que Arendt considera como características de um governo limitado. Contudo, em relação a outras Revoluções que tiveram como resultado a opção pela tirania, ao invés de aderir ao governo limitado, a experiência americana é sem dúvida notadamente marcante naquilo que diz respeito à conquista de direitos constitucionais e de liberdades civis. Todavia, o que conquistamos em termos desses direitos e dessas liberdades civis revela-nos dotado de distância significativa quando relacionado à verdadeira liberdade política, a exemplo do que se viveu nas comunas da América do Norte, nas sociedades revolucionárias francesas, nos conselhos da Hungria e na *ágora* grega.

A não inclusão dos órgãos populares no seio da Constituição americana, ou seja, a não admissão dos espaços públicos asseguradores da liberdade política na Carta Magna elaborada no Novo Mundo, resultou em desastre para o republicanismo se o compararmos com o modelo de republicanismo que foi estabelecido na América antes da eclosão de sua Revolução. Essa situação revela-se de maneira semelhante ao desastre ocorrido na Revolução Francesa

²⁰ ARENDT, *Da Revolução*, p. 174.

²¹ ARENDT, *Da Revolução*, p. 174.

quando esta passou a trilhar o caminho da libertação da opressão e da pobreza, deixando de lado a liberdade política que era vivenciada no interior das sociedades populares.

Evidenciamos que, em termos arendtianos, a liberdade política ou pública, a felicidade pública e o espírito público foram os princípios motivadores do espírito revolucionário. Sem esse espírito, o corpo político perde a sua razão de ser. Considerando que o espírito revolucionário foi relegado ao esquecimento, o que restou dele na América foram as liberdades civis e o bem-estar de cunho individual vivido pela grande maioria da população. Arendt nos lembra de que, após esse esquecimento, restou também a opinião pública, caracterizada como força mais poderosa, na medida em que apresenta condições de dirigir uma sociedade considerada democrática e igualitária. Trata-se de um tipo de transformação que corresponde precisamente àquilo que Arendt considera a inversão da esfera política pela sociedade. Ou seja, é como se os princípios, que em suas origens foram políticos, passassem, a partir daí, a serem traduzidos em valores morais.²²

Compreendemos que houve na América do Norte uma espécie de acomodação das forças políticas ao demonstrarem certa satisfação com as liberdades civis e os direitos declarados na Constituição. No momento em que estavam acomodados a um tipo de corpo político constitucionalmente limitado, os fundadores norte-americanos não conseguiram incluir na sua estrutura organizacional as experiências do republicanismo, a exemplo dos distritos elementares assinalados por Jefferson.

Cláudia Drucker observa que nos Estados Unidos da América não houve esquecimento do evento da fundação. No entanto, o que ocorreu foi o esquecimento do próprio poder humano de começar. Aquilo que se traduziu no princípio do poder da faculdade humana de fundar comunidades é que foi esquecido. Drucker salienta que Arendt considera fantasiosa e incapaz a sugestão que almejava forçar a preservação do espírito revolucionário. A Revolução Americana terminou na rotina e petrificação no momento em que a convivência com a estabilidade institucional se tornou inviável.²³

Considerando que a dignidade da política em Arendt assenta-se na vivência da liberdade política no âmbito do espaço público por meio do uso da palavra e das ações em conjunto, percebemos que não podemos falar de representação sem que antes remontemos à análise sobre liberdade política, concebida em torno da compreensão do conceito de republicanismo. Contudo, a abordagem da tópica da representação em Arendt passa pela análise da sua compreensão acerca da liberdade política e do republicanismo.

²²ARENDDT, *Da Revolução*, p. 177.

²³DRUCKER, “O Destino da Tradição Revolucionária: autoincompreensão ou impossibilidade ontológica?”, p. 201.

A questão da representação

A questão da representação em Arendt é concebida por ela como um dos problemas mais difíceis e cruciais da política moderna desde o advento das Revoluções. A tópica da representação constitui-se em assunto que implica uma decisão que repousa na própria dignidade da esfera política em si. O problema apontado por Arendt é que a representação constitui-se em um daqueles dilemas que não admitem solução. Tradicionalmente, deparamo-nos com duas alternativas: a representação compreendida como simples substituta da ação direta do povo e a representação admitida na forma de domínio popularmente controlado dos representantes do povo sobre esse mesmo povo. Nessas duas alternativas, as concepções de representação são diferentes. Na condição de responsáveis pela representação, os eleitos podem se comportar na condição de bons meninos de recados ou como especialistas semelhantes a advogados que se dedicam a representar os interesses de seus clientes²⁴.

O problema posto é que o velho adágio de que “todo Poder reside no Povo” é lembrado por Arendt de maneira válida apenas para o dia da eleição.²⁵ As consequências desse velho adágio, segundo Arendt, “é que o povo ou se afunda na ‘letargia, precursora da morte da liberdade pública’, ou ‘preserva o espírito de resistência’ a qualquer governo que eleja, visto que o único poder que ele ainda mantém é ‘o poder de reserva da revolução’”.²⁶

A falta de remédio para o problema da representação não se resolveu nem sequer com a adoção da rotação de cargos, proposta de maneira cuidadosa pelos fundadores, pois ela não impediu que uma minoria governante se firmasse como grupo separado com interesses próprios. A rotatividade nunca possibilitou que todos, ou mesmo uma parcela considerável do povo, pudessem ter a oportunidade, mesmo que temporária, de ser um “participante do governo”²⁷.

A representação trouxe à tona um temor de Jefferson denominado “despotismo eletivo”, uma vez que esse tipo de despotismo era considerado tão ruim ou até mesmo pior que a tirania. O temor de Jefferson era que esse tipo de despotismo de representação, desatento aos assuntos públicos, tornasse os governantes semelhantes a lobos. O que salvou os Estados Unidos do temor de Jefferson foi a ciência política dos fundadores, porque estabeleceu uma máquina de governo com um tipo de divisão de poderes que funcionou mediante mecanismos de controle, utilizando-se de pesos e contrapesos. Entretanto, tal máquina não conseguiu salvar o povo da letargia, tampouco da indiferença em relação aos assuntos públicos. O problema residia na própria Constituição, que disponibilizava formas de espaço público somente para aqueles que se diziam representantes do povo, e não para

²⁴ ARENDT, *Da Revolução*, p. 189.

²⁵ ARENDT, *Da Revolução*, p. 190.

²⁶ ARENDT, *Da Revolução*, p. 189.

²⁷ ARENDT, *Da Revolução*, p. 190.

o próprio povo.²⁸ Nesse caso, a representação aboliu a antiga e pré-revolucionária experiência dos autogovernos locais das colônias inglesas da América do Norte. Eduardo Jardim salienta que “a busca de Jefferson por instituições políticas apropriadas ao espírito da revolução de começar algo novo reapareceu na criação dos conselhos populares, nas épocas revolucionárias, nos séculos XIX e XX”.²⁹

O republicanismo norte-americano passou a ter *déficit* no que tange à tópica da representação, porque deixou de incorporar, constituir ou até mesmo refundar as fontes originárias de seu poder e da felicidade pública. Originalmente, o republicanismo norte-americano incluía nas suas decisões os municípios e suas assembleias. As assembleias municipais eram a razão de ser da atividade política de participação direta dos cidadãos daquele país. O que temos em vista, conforme abordagens arendtianas, é um lamento que deposita na própria fundação da Constituição a sentença de morte dessas manifestações originárias. Parece-nos paradoxal que a liberdade política, configurada na participação direta, o bem mais precioso do povo, foi deixada de lado pelo impacto causado pela fundação da própria Constituição, admitida em termos arendtianos de ser a grandiosa realização dos americanos.³⁰

No assunto representação, ocorreu na França o inverso do que aconteceu na América do Norte. Nos Estados Unidos, o povo vivenciou uma experiência pré-revolucionária de efetivação da liberdade política. Portanto, parecia não precisar de reconhecimento formal e de alguma coisa que provocasse algum tipo de institucionalização. Em solo francês, o ocorrido foi consequência inesperada, que, em boa medida, manifestou-se de maneira espontânea no curso da própria Revolução. O exemplo dessa realidade apontada por Arendt é que as tão faladas 48 seções da Comuna de Paris nasceram da ausência de corpos populares devidamente constituídos com o intuito de eleger representantes e enviar delegados para a Assembleia Nacional. As seções da Comuna se constituíram na forma de corpos de gestão própria e se recusaram a eleger representantes para enviá-los para a Assembleia Nacional. A solução encontrada foi formar o conselho municipal revolucionário, ou seja, a Comuna de Paris, que desempenhou papel relevante no curso da Revolução.³¹

A França conviveu com grande quantidade de clubes e sociedades – as *sociétés populaires* –, cuja formação se dava de maneira espontânea. Arendt realça o papel dessas sociedades descrito por Robespierre: “Instruir, esclarecer seus concidadãos sobre os verdadeiros princípios da Constituição e difundir uma luz sem a qual a Constituição não será capaz de sobreviver”.³² A compreensão de Robespierre, assinalada por Arendt, era que “as sociedades populares eram os únicos lugares no país onde essa liberdade podia

²⁸ ARENDT, *Da Revolução*, p. 191.

²⁹ JARDIM, *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*, p. 95.

³⁰ ARENDT, *Da Revolução*, p. 191.

³¹ ARENDT, *Da Revolução*, p. 191.

³² ARENDT, *Da Revolução*, p. 192.

realmente se mostrar e ser exercida pelos cidadãos”.³³ Nessa perspectiva, as sociedades foram classificadas como verdadeiros “pilares da democracia”, em cujo interior constituíam-se as “fundações da liberdade”, pois qualquer um que ousasse interferir em suas reuniões estaria “atacando a liberdade”.³⁴

Arendt nos chama a atenção para o fato de que, tão logo Robespierre³⁵ subiu ao poder na condição de líder político do então governo revolucionário, ele inverteu completamente sua posição. Passou a combater incansavelmente as sociedades populares, substituindo-as pelo que ele chamou de “a grande sociedade popular de todo o povo francês”, de caráter uno e indivisível. Diferentemente das pequenas sociedades populares compostas por artesãos ou moradores, “a grande sociedade popular de todo o povo francês” não poderia se reunir num só local, pois se dizia que o espaço não comportaria todos. A única maneira de comportar todos num único espaço seria por via da representação no âmbito da Câmara de Deputados, que assumiria o papel de tomar em suas mãos o poder indivisível e centralizado da nação francesa³⁶. No lugar de um governo caracterizado pela participação do povo em seus rumos – marcadamente republicano –, Robespierre retrocedeu colocando em seu lugar um governo constitucional com o objetivo apenas de proteger os indivíduos contra os abusos desse mesmo poder.

Depreendemos daí que o povo deixou de ser um “participante do governo” na acepção de Jefferson. O instrumento de representação política moderna, configurado no Parlamento sem a devida participação dos cidadãos nos espaços públicos, deixou de ser a alternativa de republicanismo almejada por Arendt. Trata-se de um republicanismo alicerçado em experiências modernas de espaços públicos. Tais experiências, mesmo na atualidade, seriam instrumentos de estrutura organizacional configurados em conselhos³⁷ assinalados por Arendt ou estruturas semelhantes a eles como as *sociétés populaires* francesas e o modelo dos autogovernos da América do Norte. Nesses espaços, a liberdade política

³³ ARENDT, *Da Revolução*, p. 192.

³⁴ ARENDT, *Da Revolução*, p. 192.

³⁵ Robespierre, ao proclamar os “Princípios do Governo Revolucionário”, definiu, desde o início, que o objetivo do governo constitucional seria a preservação da República, cuja finalidade era garantir o estabelecimento da liberdade pública. Nesse sentido, a meta criada pelo governo revolucionário era a efetivação de uma República, na qual o povo pudesse ser participante do governo. Entretanto, após ter apresentado essa meta e considerando-a a principal do governo constitucional, retificou a sua posição; ou seja, mudou de opinião. A partir daí, observamos que a liberdade pública, a qual deveria ser preservada pela República, foi substituída pela nova posição de Robespierre, que passou a afirmar que, “no governo constitucional, basta apenas proteger os indivíduos contra os abusos do poder público”(ARENDT, *Da Revolução*, p. 109).

³⁶ ARENDT, *Da Revolução*, p. 192.

³⁷ Referindo-se ao sistema de conselhos, diz Adriano Correia: “Os sistemas de conselhos sempre surgiram, para Arendt, de um modo inteiramente espontâneo, e não como resultado de qualquer teoria revolucionária de vanguarda. Vários eventos políticos recentes parecem lhe dar razão quando afirma que ‘o sistema de conselhos parece corresponder e brotar da própria experiência da ação política’. Um Estado- conselho, tal como ela o imagina, é muito menos que um modelo, mas possivelmente algo mais que uma metáfora” (CORREIA, *Hannah Arendt e a Modernidade*, p. 208).

não era um desejo, mas tratava-se de experiência vivenciada capaz de garantir um republicanismo caracterizado pela participação direta daqueles que quisessem se dispor em atos e palavras, e não serem apenas representados por grupos seletos estabelecidos somente pela via do voto expresso na urna em um único dia de atividade eleitoral.

Considerações finais

A concepção de republicanismo, analisada sob o ângulo do entendimento de Arendt, não encontra razão de existir sem que haja espaços públicos pelos quais a liberdade possa se manifestar. Por esse motivo, preservarmos a liberdade e o espaço no qual ela se manifesta, significa criarmos condições para que haja a manutenção daquilo que Arendt compreende e concebe como republicanismo.

Uma vez que salientamos a necessidade da preservação de determinado espaço, no qual a liberdade possa se circunscrever, somos amparados pelas análises de Arendt quando ela diz que “a vida de um homem livre necessitava da presença dos outros. Em consequência, a própria liberdade demandava um lugar onde as pessoas pudessem se reunir – a *ágora*, o mercado público, ou a *polis*, o espaço público propriamente dito”.³⁸

Percebemos que o problema da representação está ligado à própria dignidade da esfera política. O fim das *sociétés populaires* na França e a não incorporação do papel desempenhado pela experiência dos autogovernos locais americanos na Constituição representaram um golpe ao estabelecimento de governos nitidamente republicanos de caráter horizontal. Foi assim que as Revoluções perderam o seu tesouro; isto é, a garantia de que o povo fosse participante direto das deliberações políticas.

POLITICAL FREEDOM AND REPRESENTATION: ELEMENTS FOR UNDERSTANDING REPUBLICANISM IN HANNAH ARENDT’S WORK

Abstract: The political thought of Hannah Arendt develops through a membership on her part to sustained republicanism by the experience of political freedom in indoor public spaces. These spaces, once conceived as spontaneous manifestation of political freedom, are established using joint words and actions based on the daily lives of people in them are involved. It is a kind of freedom that is similar to that experienced by the ancient polis of the Greeks. We are interested in demonstrating that the thinker analyzes, in good measure, as the preservation of political freedom is presented as a relevant factor for the treasure of revolutions does not become a lost purpose. From there, we see that you can not understand the republicanism of the configuration according to the thought of Arendt, without permanently in your pulse inside the experience of political freedom, which is opposed to the institutional political representation conceived in modernity through parliaments.

Keywords: Freedom – Representation – Republicanism – Revolution.

³⁸ ARENDT, *Da Revolução*, p. 25.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1958.

_____. *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978. V. I: Thinking, V. II: Willing,

_____. “Será que a política ainda tem de algum modo um sentido?” In: ABRANCHES, Atônio (Org.). *A Dignidade da Política: ensaios e conferências*. Trad. Helena Martins Frida Coelho, Antônio Abranches, César Almeida, Cláudia Drucker e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

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

_____. *Da Revolução*. Trad. Fernando Dídimo Vieira. São Paulo: Ática; Brasília: Ed. da UnB, 1990.

BIGNOTTO, Newton. “Hannah Arendt e a Revolução Francesa”. In: *O que nos faz pensar*. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, Rio de Janeiro: Irley F. Franco, 2011.

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

DRUCKER, Cláudia. “O destino da tradição revolucionária: autoincompreensão ou incompatibilidade ontológica?” In: BIGNOTTO, Newton; MORAIS, Eduardo Jardim (Org.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001. p. 196-214.

JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

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

POLÍTICA E GOVERNO SÃO O MESMO? UMA REFLEXÃO A PARTIR DE HANNAH ARENDT

Maria Cristina Müller¹

Resumo: A temática que percorre esse artigo diz respeito à distinção entre política e governo. Objetiva-se demonstrar a impossibilidade de reduzir política às funções que cabem aos governos, bem como apresentar a importância da constituição e preservação do mundo comum, onde homens e mulheres podem aparecer a outros seres humanos, apresentar seus pontos de vista e, deste modo, experimentar a liberdade. Parte-se do pressuposto de que a sociedade contemporânea é caracterizada pela perda do envolvimento do cidadão com o mundo; parece que houve o esquecimento de que é neste mundo comum que cada um pode apresentar suas opiniões, confrontá-las com as opiniões dos demais, manifestar sua singularidade e agir. O *homem-da-massa* triunfou em detrimento do cidadão. Assim, o significado da política é subvertido e os objetivos do governo são deturpados. O cidadão é aquele que possui “espírito” público, que tem compromisso com a república – com a coisa pública – e com o bem comum. Ao compreender a extensão desse compromisso para com o bem público, é possível asseverar que o compromisso de cada cidadão com a coisa pública não está restrito apenas à relação bilateral entre o indivíduo e o Estado, mas embasa-se na relação dos indivíduos entre si. Portanto, a questão que se impõe como relevante diz respeito àquilo que vincula os cidadãos nas comunidades políticas. Apontar-se-á que o elemento unificador da relação entre os cidadãos consiste na amizade, essa entendida enquanto *philia*. A investigação utiliza como referencial teórico a filósofa contemporânea Hannah Arendt e seus escritos. O texto está dividido em três momentos: análise do consentimento – contrato – entre os cidadãos para a constituição dos Estados; a comunicação ilimitada como o elemento novo para a vinculação entre os cidadãos; a amizade como o vínculo que une os cidadãos numa comunidade política.

Palavras-chave: política – governo – comunicação ilimitada – amizade – Hannah Arendt.

Introdução

O que existe de relevante na pergunta colocada como título deste texto? Há alguma dúvida acerca do que significa política e governo? Mais precisamente, os termos podem ser confundidos e tomados como sinônimos? A pergunta seria ingênua? Parece que não, tomando como referência os acontecimentos políticos no Brasil, tais como os constantes escândalos de corrupção que envolvem os representantes dos poderes executivo, legislativo e judiciário e empresas privadas, e as manifestações de rua de junho de 2013, quando a população foi para as ruas apresentar suas reivindicações e que se repetiram, em outra medida, em 2014 e 2015. No contexto dos escândalos, política e governo parecem reduzidos

¹ Docente do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina-PR. E-mail: mcrismuller@hotmail.com.

a um balcão de negócios que trata de interesses privados e que objetiva, principalmente, o enriquecimento ilícito e o favorecimento de alguns. O significado da política é subvertido e os objetivos do governo são deturpados. A manifestação das pessoas nas ruas surge como esperança de participação política; paradoxalmente, é instrumentalizada pelos partidos políticos e sindicatos. Assim, tendo como pano de fundo tais acontecimentos, a pergunta – política e governo são o mesmo? – se apresenta relevante e conduz a uma reflexão mais ampla acerca do vínculo dos cidadãos com o mundo público.

Parte-se do pressuposto de que a sociedade contemporânea é caracterizada pela perda do envolvimento do cidadão com o mundo²; perdeu-se o vínculo em relação às comunidades políticas. Homens e mulheres contemporâneos distanciaram-se do domínio público do mundo em favor de suas individualidades egoísticas. Esse recolhimento não favorece os espaços de contato político e de ação. A inexistência de espaços para ação destrói a resistência a qualquer possibilidade de dominação e o que resta é a submissão absoluta – a obediência passiva – e a impotência. Os indivíduos foram atomizados, isolados, abandonados, isto é, perderam o mundo comum. Esqueceu-se que é neste mundo comum que cada um pode apresentar suas opiniões, confrontá-las com as opiniões dos demais, manifestar sua singularidade e agir. O *homem-da-massa* triunfou em detrimento do cidadão. O cidadão é aquele que participa do mundo comum, que tem compromisso com o mundo – o interesse público – e busca a felicidade pública. Parece que o compromisso que o cidadão deveria ter com o mundo está *démodé*. Os homens e mulheres se retiraram do mundo público e das obrigações relativas a esse; a liberdade é equivocadamente entendida como desobrigação em relação ao mundo. A partir do exposto, outra questão aparece como urgente: como se dá o vínculo dos cidadãos nas comunidades políticas? Para responder a ela, inicialmente se faz necessário refletir a respeito das motivações que levam à constituição e manutenção das comunidades políticas organizadas num Estado.

Grosso modo, compreende-se que a criação e a conservação dos Estados restringem-se aos chamados motivos naturais, especialmente àqueles ligados a laços de sangue, tradição, religião, costumes, ou à simples necessidade de manutenção da vida. No entanto, esse tipo de explicação não parece suficiente quando se percebe que a simples preservação da vida independe do auxílio de outros, pois isoladamente cada ser humano adulto poderia prover a própria sobrevivência. Deste modo, as tentativas de fazer corresponder à constituição das comunidades políticas explicações naturais se equivocam, pois não se pode esquecer que aquilo que as comunidades políticas almejam construir é o mundo humano, ou seja, um mundo que é absolutamente não natural.

Os cidadãos são motivados a se manterem unidos por razões que ultrapassam a conquista das condições básicas de preservação da vida e de ligações tradicionais – laços de sangue, religião, costumes etc. – que vinculam de algum modo os homens e mulheres em

² Mundo, para Arendt (*Homens em tempos sombrios*, p. 12 e 13) é aquilo que está entre as pessoas; é o espaço-entre constituído na ação e no discurso; ou seja, mundo é o espaço da liberdade pública e da política.

algum tipo de agrupamento ou associação humana. Deste modo, o cidadão não é o indivíduo particular preocupado apenas com seus interesses privados. O cidadão é aquele que possui “espírito” público, que tem compromisso com a república – com a coisa pública – e com o bem comum. Ao compreender a extensão desse compromisso para com o bem público, é possível asseverar que o compromisso de cada cidadão com a coisa pública não está restrito apenas à relação bilateral entre o indivíduo e o Estado, mas embasa-se na relação dos indivíduos entre si. Portanto, a questão que se impõe como relevante diz respeito àquilo que vincula os cidadãos nas comunidades políticas. Não se trata da relação entre o indivíduo e o Estado ou da relação entre o interesse privado daquele em relação a este. Não se trata, todavia, das motivações naturais que possam justificar a união dos homens e mulheres em associações. Trata-se, por fim, da relação entre os cidadãos que buscam construir o espaço público, isto é, trata-se da relação entre os cidadãos que objetivam a constituição e a preservação de um mundo comum, mesmo que tal reflexão se aproxime mais de uma crítica acerca da inexistência desse espaço.

A investigação aqui proposta utiliza como referencial teórico a pensadora contemporânea Hannah Arendt e os textos: *A condição humana* (1958), *Origens do totalitarismo* (1951), “A humanidade em tempos sombrios: pensamentos sobre Lessing” e o texto “Karl Jaspers: cidadão do mundo?” – ambos do livro *Homens em tempos sombrios* (1968), *Lições sobre a filosofia política de Kant* (1970) e “Desobediência civil”, o último constando no livro *Crises da república* (1972). É importante contextualizar que tais textos foram escritos e publicados por Arendt na época do pós-guerra em que o temor deixado pelas Bombas Atômicas³ e pela Guerra Fria motivou a filósofa a refletir. Vale ressaltar que as contribuições de Karl Jaspers e as reflexões sobre Lessing permitiram a Hannah Arendt apresentar a comunicação ilimitada como elemento imperioso à solidariedade do gênero humano na constituição das comunidades políticas, que, conjuntamente com a amizade, supera as motivações privadas e do campo da natureza para a união dos cidadãos. Assim, apontar-se-á que o importante elemento unificador da relação entre os cidadãos consiste na amizade, essa entendida enquanto *philia*. Deste modo, a investigação está dividida em três momentos: o primeiro momento analisa o consentimento – contrato – entre os cidadãos para a constituição dos Estados; o segundo momento aborda a comunicação ilimitada como o elemento novo para a vinculação entre os cidadãos; o terceiro momento apresenta a amizade como o vínculo que une os cidadãos numa comunidade política.

³ Em 6 de agosto de 1945 a cidade de Hiroxima/Japão foi arrasada pela eclosão da primeira Bomba Atômica lançada no mundo pelos Estados Unidos; estima-se que 250 mil pessoas foram mortas ou feridas. Em 9 de agosto de 1945, a cidade de Nagasaki/Japão foi igualmente atacada pelos Estados Unidos, que lançam a segunda Bomba Atômica, dizimando a população da cidade. Em 2 de setembro de 1945, o Japão assina os documentos de rendição pondo fim à Segunda Grande Guerra Mundial.

Consentimento e constituição do Estado

Arendt, no texto intitulado *Desobediência civil*, que compõe o livro *Crises da república*, apresenta o que denomina de versão horizontal do contrato social. Trata-se do estabelecimento de laços permanentes entre os seres humanos na tentativa de oferecer algumas garantias de estabilidade ao domínio público. Montesquieu teria percebido claramente essa necessidade e a traduz ao pronunciar o imperativo de leis – Constituição – para a estabilidade dos cidadãos nos Estados. Na obra *O espírito das leis*, Montesquieu assevera que as leis governam as ações dos cidadãos e estabelecem o domínio público e político. As leis cumprem tal função nos estados constitucionais, que para tal precisam igualmente ser constituídos pelas leis – constituições. As nações precisam dos cidadãos e esses somente existem se lhes forem conferidos direitos, o que se torna possível através de uma Constituição. Nesse sentido a importância do “contrato”, pois o mesmo selaria a aliança entre todos os membros da comunidade política e os levaria, após permanecerem mutuamente comprometidos, a instituir um “contrato” de governo. Esse contrato embasa-se no consentimento firmado através de promessa mútua e disso resulta sua importância para Arendt. Assim, a denominação consentimento seria mais adequada para se referir à constituição das comunidades políticas na forma de um Estado.

O consentimento se aproximaria da ideia do contrato social de Locke, em oposição àquilo que Arendt denomina de versão vertical do contrato social, que seria a ideia de contrato social de Hobbes. Arendt demonstra uma preferência pela versão lockeana, justificando-a pelas vantagens apresentadas por esse contrato. O tipo de reciprocidade em que se apoiam os participantes do contrato apresentado por Locke une cada um dos membros a um companheiro cidadão⁴. Para Locke, o contrato limita o poder de cada indivíduo membro da sociedade, mas deixa intacto o poder da comunidade. O governo é estabelecido a partir do contrato original entre cada indivíduo independente. Assim, o que une o povo nesta forma de governo são as promessas mútuas estabelecidas entre cada um dos cidadãos, independentemente da homogeneidade étnica, como no Estado-Nação, ou da intimidação, como no *Leviatã*, de Hobbes. Para Hobbes, os indivíduos celebram um acordo com a autoridade secular para garantir sua segurança, abdicando de todo seu poder e direitos em favor dessa segurança. O contrato de Hobbes motiva-se mais pelo medo, ou seja, negativamente, do que pelo gosto de constituir um mundo comum; em Hobbes não é o cidadão a imperar, mas o indivíduo particular. Nestes termos, parece ser justamente a ideia de promessa mútua que leva Arendt a preferir Locke em detrimento de outros modelos. Com a ressalva de que a relevância não está no contrato, mas no consentimento entre os cidadãos⁵.

⁴ ARENDT, *Crises da república*, p. 77.

⁵ Isto leva ao entendimento de que Arendt, possuindo elementos mais gerais e fundamentais – amizade e comunicação ilimitada – de vínculo entre os cidadãos, poderia ter deixado em segundo plano o contrato; recorre a ele mais por questões de estabilidade política do que por princípios fundantes.

Para Arendt⁶, o consentimento depende de uma pluralidade de pelo menos dois indivíduos desejosos de unirem-se em associação. Essa associação, firmada no princípio do consentimento, tem por base a promessa mútua e implica uma pluralidade indissolúvel de homens e mulheres que assumem a forma de uma união duradoura. A promessa confere alguma estabilidade para o mundo; reside nisso sua importância: sendo o futuro imprevisível e incerto, a faculdade de prometer e cumprir promessas concede um pouco de estabilidade ao mundo. A promessa pode ser compreendida como o compromisso do cidadão em relação ao mundo. Esse compromisso consiste no dever de manter a promessa feita e é inerente à própria promessa, pois quando se promete objetiva-se cumprir a promessa feita; em tese, não se promete com a intenção prévia de quebrar a promessa. Essa faculdade, conforme Arendt explica no texto *A condição humana*⁷, só faz sentido no mundo comum, na presença de outros indivíduos, porque, no isolamento, não teria realidade, não faria sentido algum. Assim, a promessa é fundamental para a constituição e manutenção do mundo comum. “[...] promessa é o modo exclusivamente humano de ordenar o futuro, tornando-o previsível e seguro até onde seja humanamente possível [...]”⁸

Nesse contexto compreende-se a ideia de *bom cidadão* como aquele ao qual se aplica a conhecida frase de Maquiavel: “Eu amo a minha cidade natal mais que a minha própria alma.”⁹. O bom cidadão não é o indivíduo particular que possui uma consciência apurada e a ela recorre para solucionar as situações de conflito, ou seja, não se trata do “bom homem”. O bom cidadão é aquele que possui o “espírito” público, que tem compromisso com a república – com a coisa pública – e com o bem comum. Da mesma maneira pode-se recorrer a Kant para tratar do bom cidadão. No texto *Lições sobre a filosofia política de Kant*, Arendt apresenta que a ocupação de Kant em seus últimos anos de vida teria sido a preocupação de como organizar um povo em um Estado, ou seja, de como fundar uma comunidade política organizada na forma de um Estado. Kant teria se perguntado sobre como seria possível reconciliar o problema da organização do Estado com sua filosofia moral. Arendt afirma que Kant sabia da ineficácia de sua filosofia moral para tal caso. A solução apresentada pelo filósofo teria aparecido no dever do homem de ser um bom cidadão, isto é, “[...] um homem mau pode ser um bom cidadão em um bom Estado.”¹⁰. Isso é possível, porquanto em Política tudo depende da “conduta pública”, da publicidade, princípio este que deveria governar toda ação. Para Kant, a liberdade política mais importante era a liberdade para falar e publicar:

[...] a própria faculdade do pensamento depende de seu uso público; sem o “teste do exame livre e aberto”, nenhum pensamento, nenhuma formação

⁶ ARENDT, *Crises da república*, p. 83.

⁷ ARENDT, *A condição humana*, p. 249.

⁸ ARENDT, *Crises da república*, p. 82.

⁹ *Apud* ARENDT, *Crises da república*, p. 59.

¹⁰ ARENDT, *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 25.

de opinião são possíveis. A razão não foi feita para “isolar-se a si própria, mas para entrar em comunhão com os outros”¹¹.

O pensamento crítico teria implicações políticas por estar ligado à comunicabilidade. Para ser possível essa comunicabilidade, deve haver uma comunidade de homens e mulheres que ouvem e possam ser ouvidos. Parece ser uma vocação humana comunicar e exprimir o que se pensa, porque todos são capazes de prestar contas do que pensam e dizem, isto é, há *homens* no plural, para que possam falar uns aos outros.

A existência de um espaço público para a opinião e para a ação é a condição da liberdade para os homens e mulheres legislarem; o momento de se rebelar é quando a liberdade de opinião é abolida. Portanto, o sentido das comunidades políticas organizadas na forma de Estados é garantir o espaço para a comunicabilidade e publicidade. Garantindo-se esse espaço, garante-se o aparecimento dos homens e mulheres nas suas singularidades. Portanto, parece que não há outra razão para a constituição dos Estados, a não ser a preservação do mundo comum.

Comunicação ilimitada

O receio da destruição de toda vida humana na terra foi o que motivou os acordos e vínculos entre os Estados Nacionais, principalmente após a Segunda Grande Guerra Mundial. A possibilidade de destruição decorrente do desenvolvimento tecnológico, que colocou nas mãos do homem potentes mecanismos bélicos e armas de destruição em massa, foi o que, infelizmente, forçou os Estados à diplomacia¹². Por isso é possível dizer que a solidariedade entre os diversos Estados, em geral, é construída negativamente. Recorrendo a Karl Jaspers, Arendt assevera que é necessário buscar algo diferente da capacidade de destruição do homem para garantir a solidariedade entre os cidadãos de diferentes Estados, o que poderia evitar o ódio recíproco de um Estado contra outro, de uma nacionalidade contra outra, de um “cidadão” contra outro. Na compreensão de Arendt, Jaspers acreditaria que a fundamentação filosófica dessa unidade humana estaria na “comunicação ilimitada”.

Arendt¹³ reconhece que Kant tangencia essa mesma ideia ao enfatizar o “uso público da própria razão” em seu texto *Resposta à pergunta: que é o iluminismo?*. Kant teria investigado a ‘sociabilidade’ básica do homem e enumerado como seus elementos a comunicabilidade e a publicidade. A comunicabilidade denotaria a necessidade de os homens estabelecerem comunicação entre si. A publicidade estaria ligada à liberdade pública não apenas para pensar, mas também para publicar. Ambas, comunicabilidade e publicidade, no entender de Arendt, seriam essenciais para a construção do espaço público, uma vez que permitiriam a cada indivíduo expor suas opiniões diante dos demais.

¹¹ ARENDT, *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 53.

¹² Da mesma maneira que foi o medo o que impulsionou o contrato social hobbesiano.

¹³ ARENDT, *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 28.

O termo “comunicação ilimitada”, comum nas obras de Jaspers, significa, nas palavras de Arendt:

[...] ao mesmo tempo a fé na compreensibilidade de todas as verdades e a disposição para revelar e para ouvir como condição primeira de toda e qualquer relação humana [...]. O ponto importante é que aqui, pela primeira vez, a comunicação não é concebida como “expressão” dos pensamentos, necessariamente secundária em relação aos pensamentos em si.¹⁴

Para Arendt, Jaspers teria descoberto um novo elo de compreensão histórica para todos os grupamentos culturais do século V a.C., envolvendo China (Confúcio e Lao-Tsé), Índia (Upanishads e Buda), Pérsia (Zaratustra), Palestina (profetas) e Grécia (Homero, os trágicos e os filósofos). Todos esses grupamentos, cada um em uma região do planeta, sem ligação entre si, constituíram grandes civilizações e compartilharam algo inteiramente excepcional, a saber, a diversidade de identidades. As diferentes origens e identidades precisaram de um sistema de comunicação que lhes proporcionasse condições de se revelar uma às outras. Deste modo, a nova unidade do gênero humano aparece, isto é, a comunicação. Sem comunicação essas novas identidades não poderiam se revelar, aparecer, se mostrar como distintas. Nesse sentido, o que concede unidade é a comunicabilidade, que, por sua vez, possibilita a cada um mostrar-se como único e singular.

Transposta para o mundo contemporâneo, essa unidade histórica da humanidade requer que os Estados permaneçam tão somente aquilo que são, preservando cada um sua identidade. Nesse sentido, a ideia de um Estado mundial¹⁵, isto é, um império mundial uniformizado, seria monstruoso e sua criação não garantiria a solidariedade entre os povos. O respeito à diversidade de identidades – uma vez que identidade não significa uniformidade entre todos, mas distinção – poderia fundamentar a solidariedade. Assim, o que une o gênero humano é a “vontade de comunicação ilimitada” que, por sua vez, leva à compreensão entre todos e à solidariedade.

¹⁴ ARENDT, *Homens em tempos sombrios*, p. 104.

¹⁵ É necessário ressaltar que Arendt não concorda com a ideia de constituição de um governo mundial ou a pretensão da existência de um “cidadão do mundo”, um súdito de um “estado mundial”, pois, para ela, “um cidadão é, por definição, um cidadão entre outros cidadãos de um país entre outros países”. Com palavras contundentes, Arendt afirma que: “[...] uma força soberana que governasse a terra inteira, detendo o monopólio de todos os meios de coerção, nem limitada nem controlada por outras potências soberanas, não só é um pesadelo medonho de tirania, como representaria o fim de toda a vida política tal como a conhecemos”. (ARENDT, *Homens em tempos sombrios*, p. 99).

A amizade

A peça de Lessing¹⁶ chamada *Natã, o Sábio* é mencionada por Arendt como exemplar para se compreender o conceito de amizade cultivada pelo diálogo. *Natã, o Sábio* é uma peça de 1779 que preconiza a convivência harmoniosa entre as três religiões de raiz abraâmica. Os protagonistas são um judeu, um cristão (cruzado) e um muçulmano (o sultão Saladino), pessoas íntegras e virtuosas. A peça¹⁷ mostra o valor de cada uma das tradições envolvidas no enredo. Arendt¹⁸ entende que o tema da peça pode ser resumido nas assertivas “Basta ser um homem” e “Sê meu amigo” como o apelo que a percorre do início ao fim. Para exemplificar e aproximar do século XX a questão posta por Lessing na peça, Arendt faz a seguinte pergunta:

Suponhamos que era realmente possível provar, com dados científicos incontestáveis, a inferioridade de uma determinada raça; esse facto justificaria o seu extermínio? [...] a questão teria de ser colocada do seguinte modo: *Valeria uma tal doutrina, por muito convincentemente que fosse demonstrada, o sacrifício de uma única amizade entre dois homens?* [...] Lessing não teria a menor dificuldade em responder à pergunta que acabo de fazer. Nenhuma concepção sobre a natureza do Islã, do judaísmo ou do cristianismo o teria impedido de estabelecer amizade e entabular o diálogo da amizade com um muçulmano convicto, um devoto judeu ou um cristão piedoso. A sua consciência livre e imperturbável teria rejeitado qualquer doutrina que negasse por princípio a possibilidade da amizade entre dois seres humanos. Lessing teria imediatamente tomado o partido dos homens e não perderia tempo com a discussão, mais ou menos erudita, fosse qual fosse o campo em que esta se processasse.¹⁹

Para Arendt²⁰, a amizade apresenta uma importância política inigualável. Se a amizade consiste no diálogo – o intercâmbio das opiniões e pontos de vistas acerca do mundo –, pode unir os cidadãos no domínio da política, pois haverá vontade de partilhar o

¹⁶ O discurso que Arendt proferiu quando recebeu o Prêmio Lessing da Cidade Livre de Hamburgo em 28 de setembro de 1959, intitulado “Sobre a humanidade em tempos sombrios: reflexões sobre Lessing”, constrói um elogio àquele intelectual que sempre soube pensar por si mesmo, sempre relacionou pensamento e ação e nunca se escondeu do mundo, apesar de sentir-se fora do seu tempo. Arendt proferiu um discurso em que apresenta uma profunda reflexão acerca do pertencimento dos seres humanos ao mundo. Inspirando-se no poeta, dramaturgo, crítico de arte e filósofo alemão do século XVIII, Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), Arendt (*Homens em tempos sombrios*, p. 11) apresenta a ideia de amor à humanidade e aquilo que a constitui, isto é, a amizade, que, por sua vez, é construída e cultivada pelo diálogo.

¹⁷ A peça apresenta um formato que pode ser qualificado como um drama não trágico.

¹⁸ ARENDT, *Homens em tempos sombrios*, p. 21.

¹⁹ ARENDT, *Homens em tempos sombrios*, p. 40 e 41, grifos no original.

²⁰ ARENDT, *Homens em tempos sombrios*, p. 35.

mundo com outros seres humanos. Essa concepção de amizade remete ao conceito grego de *philanthropia* – amor do homem – e a isso se denomina “amor à humanidade”, isto é, apreço à qualidade do que é humano. Grosso modo, a amizade é o respeito que cada um nutre para com os demais; é o respeito mútuo desinteressado e motivado apenas pela representação de Lessing do “Basta ser um homem” e “Sê meu amigo”. Esse humano constrói o mundo, pois o próprio mundo só se forma nos espaços de diálogo entre os seres humanos em toda sua diversidade e distinção. Da mesma forma que a própria humanidade do homem aparece no espaço do entre-os-homens – na política – preservado pelo diálogo, o mundo é o espaço-entre, por isso mundo comum.

[...] o mundo não é humano só por ser feito por seres humanos, e não se torna humano só por nele se fazer ouvir a voz humana, mas sim, e só, quando se torna objecto de diálogo [...] as coisas do mundo [...] só se tornam humanas para nós quando podemos discuti-las com os nossos semelhantes [...] Só falando daquilo que se passa no mundo e em nós próprios é que o humanizamos, e ao falarmos disso aprendemos a ser humanos.²¹

Considerações finais

Arendt valoriza o espaço público como o espaço em que homens e mulheres podem relacionar-se tendo como referência um mundo comum. É nesse espaço que a atividade propriamente política – ação – se movimenta concomitantemente à construção do próprio espaço público. Homens e mulheres, ao agirem, criam um espaço – a-temporal e a-espacial – denominado espaço político; esse espaço é necessariamente público, porque a atividade da ação – e o discurso que a acompanha – somente são possíveis em público, isto é, mediante a presença de outros homens e mulheres igualmente aptos para a ação e para o discurso. A política é um espaço potencial criado entre-os-homens e somente é possível no espaço público constituído pela pluralidade de vozes, no sentido de assegurar ali a identidade única e singular de cada um. O ser humano não está só; existem homens e mulheres aos quais a ação e o discurso singular de cada um se dirigem. Os seres humanos buscam a presença constante de outros seres humanos, igualmente distintos e únicos, que possam ver seus atos e ouvir seus discursos, atestando, assim, a existência singular um do outro. No espaço público, o ser humano revela sua singularidade e compartilha um mundo que é comum a outros seres humanos igualmente singulares. O ser humano é estimulado a agir para encontrar seu lugar de reconhecimento entre os muitos indivíduos diferentes que existem.

A tentativa de tornar os seres humanos homogêneos, previsíveis e aptos para a manipulação apresenta-se oposta à ocupação política. A ocupação política depende da espontaneidade. Pode-se dizer que a espontaneidade motiva o aparecimento dos recém-

²¹ ARENDT, *Homens em tempos sombrios*, p. 36.

chegados no espaço público do mundo. Homens e mulheres se apresentam ao mundo como identidades únicas e o fazem motivados pela capacidade que possuem de apresentar suas opiniões a respeito dos assuntos que dizem respeito a um mundo que lhes é comum. Sem espontaneidade seria impossível o ser humano estabelecer novos começos; sem espontaneidade não haveria ação. A espontaneidade faz com que as ações tornem-se imprevisíveis, isto é, não há garantias para aquilo que cada indivíduo possa ou não realizar; os atos são inesperados, a cada momento o indivíduo poderá mudar de opinião, repensar suas decisões e modificar seu modo de agir.

Deste modo, o vínculo que une os cidadãos nas comunidades políticas é a amizade, essa entendida enquanto *philanthropia* – amor do homem – embasada na comunicação ilimitada entre os distintos homens e mulheres que constituem, pelo diálogo, o mundo, isto é, o mundo comum. O amor do homem – *philanthropia* – se manifesta na vontade de partilhar o mundo com outros seres humanos, constituindo, assim, um mundo comum. Como se partilha o mundo? Pela ação e pelo diálogo.

A partir do exposto é possível perceber a distinção entre política e governo, mais precisamente, o que modernamente se compreende por governo, ou seja, o complexo dos órgãos que institucionalmente detêm o exercício do poder e que, de maneira direta, constitui um aspecto do Estado. Esta acepção vai além da ideia de um conjunto de pessoas que exercem o poder político e que determinam a orientação política de uma sociedade. Cabe ao governo ordenar e dirigir a vida política e administrativa de uma coletividade; a orientação que dado governo estabelecerá depende da concepção de poder que adota. A questão que interessa aqui diz respeito à impossibilidade de reduzir política às funções que cabem aos governos ou, na pior hipótese, aos desmandos de alguns governos arbitrários, que esquecem que são eles – governo – os responsáveis pelas instituições que compõem o Estado. O que parece ser fundamental é a constituição e a preservação de um mundo comum onde homens e mulheres podem se apresentar, isto é, comunicar e, deste modo, experimentar a liberdade.

POLITICS AND GOVERNMENT ARE THE SAME? A REFLECTION DRAWN FROM HANNAH ARENDT

Abstract: This article concerns the distinction between politics and government. The aim is to demonstrate the impossibility of reducing politics to functions that are the responsibility of governments, as well as to present the importance of the establishment and preservation of the common world, where men and women may appear to other human beings, present their views and thus experience freedom. It starts from the presumption that contemporary society is characterized by the loss of citizens' engagement with the world; one seems to have forgotten that it is in this common world that people can present their views, confront them with the opinions of others, and show their uniqueness and act. The man-of-mass has triumphed at the expense of the citizen. So the meaning of politics is subverted and government objectives are misrepresented. The citizen is someone of public "spirit" who is committed to the republic – public affair - and the common good. To understand the extent of this commitment to the public good, it is possible to assert that the commitment of each citizen to the public affair is not confined to the bilateral relationship between

the individual and the state, but is grounded on the relationship of individuals to each other. So the question that imposes itself as relevant concerns that what binds citizens in political communities. It will point out that the unifying element of the relationship between citizens consists in friendship, understood as *philia*. The research draws upon the contemporary philosopher Hannah Arendt and her writings. The text is divided into three parts: an analysis of consent – contract – among citizens for the creation of states, unlimited communication as the new element for the link between citizens, and friendship as the bond that unites citizens in a political community.

Keywords: politics – government – unlimited communication – friendship – Hannah Arendt.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, H. *A condição humana*. 4. ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

_____. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Ana Luísa Faria. Lisboa: Relógio D'Água, 1991.

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

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

_____. *Crises da república*. 2. ed. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo; revisão e apresentação de Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

A TRANSVALORAÇÃO DOS VALORES, EM NIETZSCHE, E A PROFANAÇÃO, EM AGAMBEN

Márcia Rosane Junges¹

Resumo: Pretende-se realizar uma investigação inicial acerca das filosofias de Nietzsche e Agamben em seus aspectos políticos. Interessa-nos analisar os conceitos de transvaloração dos valores e profanação, e em que sentido estes são decisivos para a compreensão das ideias de grande política e política que vem. Refletimos acerca das críticas de Nietzsche e Agamben à democracia, guardadas as peculiaridades de cada projeto filosófico e suas matrizes teóricas. A pequena política reativa era apontada por Nietzsche como um dos sintomas do niilismo. A grande política seria seu contraponto, resultado de uma elevação da cultura. Com a categoria da profanação, Agamben menciona que as coisas, inclusive a política, devem ser retiradas do templo, profanadas. Nesse sentido, através das formas-de-vida, abre-se a possibilidade para resistências e linhas de fuga pela da potência do não, buscando uma nova política.

Palavras-chave: transvaloração dos valores – profanação – grande política – política que vem.

Com este trabalho compartilhamos algumas investigações sobre as filosofias de Friedrich Nietzsche² e Giorgio Agamben em seus aspectos políticos. Neste espaço interessa-nos analisar acerca dos conceitos transvaloração dos valores e profanação, e refletir em que sentido estes são importantes para a compreensão das ideias de grande política e política que vem, respectivamente.

Em nosso horizonte de pesquisa está a crítica que ambos pensadores realizaram à democracia. No caso de Nietzsche aquela de modelo liberal, no século XIX; no caso de Agamben, a democracia de massas, em nossos dias.

A transvaloração dos valores

A pequena política reativa, expressão de uma mentalidade de rebanho, era apontada por Nietzsche como um dos sintomas do niilismo que ele diagnosticou em seu tempo e previa para os próximos séculos. Entre as bases desse fenômeno, o pensador

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos, São Leopoldo, RS, orientanda do Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruiz; professora nessa instituição. E-mail: mjunges@unisinos.br.

² Nas citações das obras de Friedrich Nietzsche nos referimos nos rodapés primeiramente à edição em alemão da Kritische Studienausgabe, mencionando a sigla da obra, ano de publicação na KSA, página, aforismo e volume. Em seguida mencionamos a versão em língua portuguesa. A sigla GM se refere à obra *Zur Genealogie der Moral*, ao passo que a sigla JGB se reporta à obra *Jenseits von Gut und Böse*.

alemão acentuava a disseminação dos valores do Cristianismo, transposto para o campo político através da democracia liberal como expressão do niilismo imperfeito. A grande política expressa um contradiscurso, formulada nesses termos na terceira fase da produção intelectual de Nietzsche. O crítico dinamarquês George Brandes, com quem Nietzsche se correspondeu, denominou essa concepção política como radicalismo aristocrático. Nesse aspecto é fundamental refletir sobre a transvaloração dos valores como possibilidade de criar condições para o surgimento de uma nova moral, de cunho aristocrático e agonístico, e que sedimentasse o surgimento da grande política.

Deve-se esclarecer desde logo que a política em si não é uma preocupação central para Nietzsche. Sua crítica fundamental se endereça à cultura niilista europeia, ressentida e vingativa, marcada pela compaixão, inclusive na política. Uma gestão econômica da sociedade, com a desvalorização da cultura e o governo de uma lógica utilitária são alvos de seu desagravo à política do novecento³. Nesse cenário, ao se referir aos tipos nobres como o além do homem, Nietzsche tensiona o espaço para um outro modelo político, no qual a cultura e novos valores como o autodomínio ocupam posição central. Essa ressalva é destacada por comentadores como Patrick Wotling, Thomas Brobjer e Keith Ansell Pearson.

Nietzsche retoma uma antiga compreensão da política, diferente daquela que temos desse fenômeno atualmente. A concepção de justiça que a fundamenta é aquela tributária de uma moral agonística, que privilegiava a hierarquização e a competição, e pelo embate entre inimigos respeitáveis. A justiça trágica⁴ compreende o *agon* como fundamento último existencial, apondo à vida um caráter heroico, de autoconstrução e de luta pela autoafirmação.

Sobretudo em *Aurora*, em *Para além do bem e do mal* e em *A genealogia da moral*, Nietzsche fala acerca de uma reversão dos valores, recuperando um primado da aristocracia grega trágica e do Renascimento, cuja moralidade não conhecia e não reconhecia a categoria cristã dos valores, respectivamente. A democracia liberal e o igualitarismo são doenças insufladas pelo Cristianismo, tidas pelo filósofo como nocivas, massificadoras e expressão do ressentimento do último homem. A grande política poderia ocupar o seu lugar, conduzida pelos aristocratas do espírito, os filósofos legisladores que, como acentua Bruce Detwiler, apenas indiretamente poderiam ser considerados líderes políticos, já que a política não era a preocupação primeira de Nietzsche, mas sim a cultura⁵. Uma política “revigorada” surgiria como consequência, sem estabelecer alianças com o sistema degenerado da pequena política e de uma democracia niveladora e reativa, própria dos espíritos de gravidade.

O projeto da transvaloração dos valores e da afirmação da vida enquanto vontade de poder repousam no âmago da filosofia de Nietzsche. Em *Para Além do Bem e do Mal*, o

³ PEARSON. Nietzsche como pensador político, p. 53.

⁴ MELO. *Nietzsche e a justiça*.

⁵ DETWILER. *Nietzsche and the politics of aristocratic radicalism*.

pensador questiona quais são nossos critérios para valorar algo, bem como quais eram os valores vigentes, o valor destes valores. Assim, criar novos valores é imperativo, mas algo que não é destinado a todos, mas tão somente aos fortes de espírito, e não para as ovelhas do rebanho que seguem a farsa democrática que o filósofo tanto deplora, junto da imprensa como uma das expressões da rebelião dos escravos na moral.

Além da crítica ao filisteísmo de uma política democrática em cuja forma histórica o Estado entra em decadência, Nietzsche denuncia o uso da cultura como um bem monetário. A pequena política das negociatas é compreendida como uma espécie de “loucura” que acomete grupos, partidos, povos e épocas⁶, e a política dos Estados é apontada como uma política de mercador.

Contudo, mesmo que tenha tecido críticas severas à moral cristã e à democracia liberal de seu tempo, Nietzsche tem em mente o perspectivismo que norteia sua transvaloração dos valores⁷.

Deve-se ter sempre em mente que a pluralidade agonística própria do perspectivismo e condicionante da Grande Política, conflui para uma determinada espécie de vida que Nietzsche tem em vista, que por sua vez, difere e muito daquela espécie de vida produzida no contexto da pequena política, em que a igualdade e, conseqüentemente, a ausência de conflito entre perspectivas, produziria um homem do qual Nietzsche foi fatalmente contemporâneo.⁸

Porém, o filósofo deixa em aberto uma aporia para a reflexão política de seus escritos acerca da necessidade de que estratos sociais deveriam existir para que pudessem ser dadas as condições de cultivo dos homens nobres, daqueles que iriam assumir o comando dessa grande política transvalorada. “Devemos livrar-nos do mau gosto de quereremos estar de acordo com muitos”, escreve em *Além de Bem e Mal*⁹.

O filósofo alerta para que sua fórmula de “para além do bem e do mal” não seja confundida com os defensores das ideias modernas¹⁰. Em sua compreensão, a moral europeia poderia ser classificada como uma moral de rebanho¹¹, que deveria conviver ao lado de outras tantas morais, mas que termina por sobrepujar toda e qualquer outra iniciativa de valoração:

⁶ JGB, 1968, p. 100, 156, V. 5; BM, 2002, p. 97, 156.

⁷ VIESENTEINER. *A grande política em Nietzsche*, p. 182

⁸ VIESENTEINER. *A grande política em Nietzsche*, p. 182

⁹ JGB, 1968, p. 60, 43, B5; BM, 2002, p. 69, 43.

¹⁰ JGB, 1968, p. 62, 44, B5; BM, 2002, p. 71, 44.

¹¹ JGB, 1968, p. 124, 202, B5; BM, 2002, p. 116, 202.

Essa moral diz teimosa e implacavelmente ‘eu sou a própria moral, e não há moral fora de mim!’ Tudo isso com o auxílio de uma religião que se sujeitava aos mais sublimes desejos do animal de rebanho lisonjeando-os, chegou a ponto de encontrar mesmo nas instituições políticas e sociais, uma expressão cada vez mais visível desta moral: o movimento *democrático* é o herdeiro do movimento cristão.¹²

Esse excesso de compaixão é típico de uma época democrática. Em sua concepção, o movimento democrático não passava de uma forma decadente de organização política, de mediocrização e desvalorização, embora haja obras nas quais essa crítica seja matizada, como no período intermediário, representado, sobretudo, por *Humano, demasiado humano*. Assim é que se põe a necessidade dos filósofos legisladores, em quem depositava suas esperanças, donos de uma maneira de pensar aristocrática, e que admitiam a escravidão como condição necessária para uma cultura elevada, superior. A alma aristocrática, escreve Nietzsche, é aquela que tem respeito por si mesma, é capaz de determinar valores e não precisa de aprovação. É a alma que engendra o autodomínio, a superabundância e o transbordamento. O ressentimento, tão presente na moral dos escravos, quando surge entre os homens nobres, é de outra natureza e expõe a diferença entre a forma como tais tipos se posicionam frente à vida:

O próprio ressentimento do homem nobre, quando aparece nele, cumpre-se e esgota-se, com efeito, em uma reação de imediato, por isso não *emvenena*: por outro lado, não aparece em inúmeros casos em que, em todos os fracos e impotentes, é inevitável. Não pode levar a sério por muito tempo seus inimigos, seus acidentes, mesmo seus *malefícios* – é um signo de naturezas fortes, plenas, em que há um excedente de força plástica, conformadora, regeneradora, e que também faz esquecer (...) ¹³

Após diagnosticar o niilismo no qual a Europa se encontrava mergulhada, acometida de uma paralisia¹⁴ e fraqueza da vontade¹⁵, Nietzsche menciona a comédia da divisão do continente em pequenos Estados e ambições dinásticas e democráticas. Dessa forma, escreve, é chegado o fim do tempo da pequena política: “O século que se anuncia já traz consigo a luta pelo domínio da terra, a obrigatoriedade de praticar uma política de respeito”¹⁶.

¹² JGB, 1968, p. 124, 202, B5; BM, 2002, p. 116, 202.

¹³ GM, 1968, p. 273, 10, B5; GM, 1978, p. 302-303, 10.

¹⁴ JGB, 1968, p. 138, 208, B5; BM, 2002, p. 128, 208.

¹⁵ JGB, 1968, p. 146, 212 B5; BM, 2002, p. 135, 212.

¹⁶ JGB, 1968, p. 140, 208, B5; BM, 2002, p. 129, 208.

A política massificada através da democracia liberal é colocada em questão: “Estamos na era das massas. Prostram-se de barriga para baixo perante tudo que seja massivo. O mesmo acontece *in politicis*”¹⁷. E continua:

Estas novas condições sob as quais se processará um nivelamento a uma mediocrização do homem – um homem animal de rebanho útil, trabalhador, multiplamente utilizável e obediente –, são no mais elevado grau, próprias para dar origem a homens excepcionais do tipo mais perigoso e atraente.¹⁸

Então, sobre o solo composto pelos homens laboriosos, ovelhas úteis e domesticadas, vicejam os tipos nobres capazes de realizar a grande política a partir dessa transvaloração dos valores: o além do homem anunciado por Zaratustra.

Nota-se, a partir desses excertos, o quanto o projeto transvalorador de valores de Nietzsche possui nexos e consequências políticas que se imbricam ao longo de seus escritos. Como pondera Jorge Luíz Viesenteiner, a grande política é, ao mesmo tempo, integrante tanto do projeto genealógico, quanto do projeto de transvaloração dos valores¹⁹. Por outro lado, Thomas Brobjer alerta para duas compreensões da grande política: a primeira, de viés espiritual/cultural e que se refere à transvaloração dos valores, e a outra, mais tardia, ligada a um domínio fisiológico.

De toda sorte, para pensar as implicações políticas na filosofia de Nietzsche é preciso considerar a transvaloração dos valores como fundamento para romper com a degeneração e rebaixamento cristão que se disseminaram na política europeia de seu tempo através da democracia liberal, bem como estar ciente das aporias oriundas de seu radicalismo aristocrático.

A profanação

A profanação é um dos fios condutores da obra de Giorgio Agamben. Quando formula essa categoria, menciona que as coisas, inclusive a política, devem ser retiradas do templo, porquanto foram afastadas do uso comum e assim estão inacessíveis e distantes de um significado que faça sentido às pessoas²⁰. É preciso que tais coisas sejam profanadas, dessacralizadas, fazendo delas um novo uso. Nesse sentido, abre-se a possibilidade para uma resistência, para uma “nova política, um novo ser humano, uma nova comunidade, pensando e promovendo o avesso da vida nua, a potência da vida, e a vida humana como potência de ser e de não ser”²¹.

¹⁷ JGB, 1968, p. 181, 241, B5; BM, 2002, p. 161-162, 241.

¹⁸ JGB, 1968, p. 183, 242, B5; BM, 2002, p. 163, 242.

¹⁹ VIESENTEINER. A grande política em Nietzsche, p. 16

²⁰ RUIZ. Giorgio Agamben, controvérsias sobre a secularização e a profanação política, s/p.

²¹ AGAMBEN. Profanações, p. 8-9

Seja nos totalitarismos ou nas democracias da modernidade, esse filósofo localiza a mesma matriz biopolítica constitutiva do poder soberano. A partir dessas premissas, é preciso retirar a assinatura de sacralidade que conserva as esferas de poder e instituições inacessíveis e assim restituir seu uso comum. De acordo com Ruiz,

a secularização seria uma assinatura moderna que transferiu para dentro das instituições contemporâneas o aparato da sacralidade teológica sem modificar seu sentido originário, ou seja, a separação das coisas, pessoas ou instituições do alcance das pessoas comuns. A tese de Agamben mostraria que o objetivo formal da secularização era tornar acessíveis as instituições sociais ao povo, apagando o caráter de inatingíveis com que a marca da sacralidade as revestia. Ao sacralizar a monarquia ou os estamentos sociais, por exemplo, a soberania e a estrutura social ficam fora do alcance do poder do povo.²²

Ruiz explica que a sacralização funciona como um dispositivo que opera uma ruptura entre a realidade do poder das pessoas:

A sacralização do real tem consequências éticas e políticas graves porque retira das pessoas a potência do agir transferindo-a para outras instâncias que não alcança.²³

Para Agamben, o objetivo da secularização em aproximar a realidade e a política não se concretizou. Isso porque tal processo “manteve intacto o dispositivo da sacralidade dentro das instituições, só que agora de forma secular”²⁴. Ruiz acentua que “uma das principais características do sagrado é que aquilo que é declarado sacro fica imediatamente retirado do uso comum e passa a pertencer a uma outra esfera (sagrada) inacessível para as pessoas comuns”²⁵. O sagrado é acessível somente às pessoas “adequadas” ou devidamente preparadas, caso dos sacerdotes e dos tecnocratas, respectivamente. A hipótese de Agamben

é que a secularização transferiu, na forma de assinatura, os dispositivos da sacralidade para dentro das instituições modernas: Estado, mercado, lei, autoridade, etc., aparecem como entidades secularizadas, porém a secularização lhes conferiu uma espécie de natureza própria, uma essência

²² RUIZ. Giorgio Agamben, controvérsias sobre a secularização e a profanação política, s/p.

²³ Ibid., s/p.

²⁴ RUIZ. Giorgio Agamben, controvérsias sobre a secularização e a profanação política, s/p.

²⁵ Ibid., s/p.

natural a partir da qual estas instituições, agora secularizadas, parecem ter leis próprias e normas inerentes à sua essência.²⁶

Naturalizadas, as instituições modernas conservam uma “transcendentalidade que nada mais é do que a continuidade da velha assinatura do sagrado”²⁷. Quando isso ocorre, elas mantêm seu “caráter de inacessibilidade para as pessoas comuns do povo. O naturalismo próprio de certa secularização moderna propicia a continuidade da assinatura do distanciamento entre o povo e muitas instituições”²⁸.

Conceito romano, profanar pressupõe a existência do sagrado (*sacer*), e seu objetivo é libertá-lo. Todavia, não se pode reivindicar um retorno simples ao uso antigo daquilo que foi metaforicamente retirado do templo, mas um novo uso. Para tal, é fundamental que se compreenda o conceito aristotélico de potência, que Agamben retoma como potência do não²⁹. Tal prerrogativa, na política do nosso tempo, em democracias neoliberais cooptadas pela hegemonia econômica por sobre a política, pode ser a chave para um novo agir a fim de “profanar o improfanável”. Assim, há que se pensar uma nova forma-de-vida, em uma vida que dê a si própria a sua forma e a sua regra. Portanto, profanar tem um sentido iminentemente político em Agamben, porquanto essas novas formas-de-vida possam romper com um ditame econômico e jurídico que norteia a vida em sociedade.

Tal iniciativa de rompimento, ou de profanação, para nos atermos à ideia agambeniana, pode ser localizada entre os franciscanos na querela eclesial vivida quanto ao uso e à propriedade³⁰, no século XIII. Usar algo, sem ser efetivamente seu proprietário, como os religiosos dessa ordem propunham para escândalo da Igreja, era algo extremamente transgressor. Em nossos dias tal concepção continua sendo “ameaçadora”, sobretudo porque ter está ligado decisivamente ao consumo e à alimentação ininterrupta da engrenagem neoliberal. Assim, a decisão dos franciscanos acerca da propriedade é profanadora, pois a dessacraliza do patamar no qual a Modernidade a colocou.

Em Agamben, frente à vida nua e aos dispositivos biopolíticos de normalidade aos quais estamos submetidos, profanar é o ato político supremo. É a potência do não que se apresenta em uma política que não seja mais aquela abalizada pelo direito e pela economia como seus garantidores de efetividade. Em uma tradição que retoma a filosofia em relação com a forma de vida, Agamben trilha caminho contíguo ao de Michel Foucault e Pierre Hadot, recuperando essa vinculação que foi sendo deixada de lado na tradição filosófica.

Porém, Agamben percorre caminho diverso desses dois autores ao realizar uma arqueogenealogia no monacato cristão em sua relação com a norma como uma forma-de-vida na qual o sujeito deve criar sua norma-de-vida sem submeter-se a uma norma

²⁶ Ibid., s/p.

²⁷ Ibid., s/p.

²⁸ Ibid., s/p.

²⁹ AGAMBEN. *A potência do pensamento. Ensaios e conferências*

³⁰ AGAMBEN. *Profanações*, p. 11

preestabelecida. Com isso, o sujeito inaugura uma forma-de-vida que é sua própria norma de viver, reagindo à submissão da *bios* à *zōé*, desativando os dispositivos que não cessam de produzir vida nua.

A partir deste cenário, a filosofia de Agamben, sobretudo na última parte do projeto *Homo Sacer*, com as obras *Altíssima pobreza*, *Opus dei* e *O uso dos corpos*, se propõe a oferecer vislumbres de linhas de fuga possíveis, nas quais a ética como prática de vida funcione como alternativa ao pesado jugo dos dispositivos biopolíticos de controle aos quais estamos submetidos objetiva ou subjetivamente. Tal reflexão oferece possibilidades de se pensar uma nova política, ou a política que vem, como o filósofo italiano menciona. A partícula “que vem” não é senão uma brecha nesse cenário catastrófico. Um “que vem” que pode ser um “agora”, expresso por uma inconformidade e rompimento com o sistema por meio de uma vida que cria a sua própria norma. Para Agamben,

o pensamento é forma-de-vida, vida insegregável da sua forma, e em qualquer lugar em que se mostre a intimidade dessa vida inseparável, na materialidade dos processos corpóreos e dos modos de vida habituais não menos do que na teoria, ali e somente ali há pensamento. E é esse pensamento, essa forma-de-vida que, abandonando a vida nua ao ‘homem’ e ao ‘cidadão’, que a vestem provisoriamente e a representam com os seus ‘direitos’, deve tornar-se o conceito-guia e o centro unitário da política que vem.³¹

No ensaio *Para além dos direitos do homem*, Agamben sugere que, caso se queira assumir as tarefas que se colocam como novos desafios em nosso tempo, talvez seja necessário deixar de lado conceitos centrais “com os quais até o momento representamos os sujeitos do político”³². É o caso dos conceitos de homem e o cidadão com seus direitos, o povo soberano, o trabalhador. Assim, faz-se necessário reconstruir toda a filosofia política tendo como elemento norteador a figura do refugiado, fazendo com o que o Estado-nação repense a categoria da natividade e do nascimento como fundamento da soberania³³. A advertência de Agamben é enfática:

Somente numa terra na qual os espaços dos Estados tiverem sido, desse modo, perfurados e topologicamente deformados e nos quais o cidadão terá sabido reconhecer o refugiado que ele mesmo é, é pensável hoje a sobrevivência política dos homens.³⁴

³¹ AGAMBEN. Meios sem fim. Notas sobre a política, p. 20-21

³² Ibid., p. 24

³³ Ibid., p. 28

³⁴ Ibid., p. 33

No escrito *O que é um povo?* o filósofo define as categorias da miséria e da exclusão como eminentemente políticas. Para ele, “todo o economicismo e o ‘socialismo’ que parecem dominar a política moderna têm, na realidade, um significado político, aliás, *biopolítico*”³⁵. É nesse sentido que Agamben delinea mais especificamente a sua política que vem como não mais “a luta pela conquista ou pelo controle do Estado por parte de novos ou velhos sujeitos sociais, mas a luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade) disjunção irremediável entre as singularidades quaisquer e a organização estatal”³⁶. Os protagonistas dessa política são personificados pela “singularidade qualquer, que quer se apropriar do próprio pertencimento, do seu próprio ser-na-linguagem e que recusa, por isso, toda identidade e toda condição de pertencimento, é o novo protagonista, nem subjetivo nem socialmente consistente, da política que vem”³⁷.

Alinhamentos

Tendo no horizonte as diferenças e a peculiaridade do pensamento de Nietzsche e Agamben, notamos que ambos os filósofos apontam para a necessidade de uma outra política. No século XIX Nietzsche já alertava para o nivelamento por baixo promovido pela democracia liberal, cuja prerrogativa fundamental era dar direitos iguais a todos. Como demonstramos, essa crítica estava baseada naquilo que o pensador acreditava ser uma transposição da moral judaico-cristã para o escopo da arena política. Para Oswaldo Giacoia, trata-se de um “projeto civilizatório”, expressão do niilismo imperfeito ao efetivar no mais alto grau a dinâmica niilista de isolamento, negação e extermínio das diferenças através da igualdade como princípio norteador³⁸.

Atualmente, Agamben aponta para as limitações de um sistema massificado que se diz democrático, mas que não consegue sê-lo efetivamente e encontra-se eivado de contradições e mal disfarçado de totalitarismo. A cooptação da política pela economia, pelo direito e por um sem número de dispositivos aponta para o enfraquecimento e esvaziamento a que as democracias se encontram submetidas.

Se a crítica nietzschiana ao apequenamento e à mediocrização dos valores nos parece adequada porque detecta o vazio e a banalização da política como expressões de uma cultura decadente e que precisa de reabilitação através de uma aristocracia “do espírito”, a transvaloração dos valores que a fundamenta é um desafio numa sociedade que se diz secular, mas que continua a ser influenciada de modo profundo pela matriz judaico-cristã em seus mais diversos aspectos.

Outro ponto nevrálgico da compreensão nietzschiana da política é sua concepção de hierarquia, fundamentada no radicalismo aristocrático, como demonstra Bruce Detwiller.

³⁵ AGAMBEN. Meios sem fim. Notas sobre a política, p. 38

³⁶ Ibid., p. 85

³⁷ Ibid., p. 86

³⁸ VIESENTEINER, p. 61

Evidentemente, isso não pressupõe, por si só, uma política de opressão e assujeitamento. Conforme pontua Maudemarie Clark, o aristocratismo nietzschiano não significa, necessariamente, uma rejeição completa à democracia, mas aponta para sua revitalização. Lawrence Hatab sustenta que é possível, inclusive, tecer uma sustentação a esse sistema político a partir do pensamento do filósofo alemão³⁹.

Por outro lado, pensando ainda na herança cristã como base das sociedades ocidentais, como muito oportunamente Agamben expõe, é certo que a política precisa ser profanada, uma vez que a assinatura da sacralidade que a retira do uso comum a torna inacessível. Dessa forma, refletindo no diagnóstico agambeniano, nos parece importante compreender a profanação do espaço da política, repensando-a a luz de eventos que colocam nossas democracias em crise: a aplicação do estado de exceção como técnica de governo, a existência do *homo sacer* em suas mais diferentes variações, com a fantasmagoria de uma inclusão política democrática e de garantia de direitos humanos que têm validade muitas vezes apenas nos documentos. De modo emblemático, Agamben escreve que “não há Estado dito democrático que não esteja atualmente comprometido até o pescoço com essa fabricação maciça de miséria humana”⁴⁰.

A crise como motor interno e ininterrupto do capitalismo e o estado de exceção formam a estrutura normal do poder político. O filósofo alerta para a “organização democrático-espetacular-mundial”⁴¹ que periga tornar-se a pior tirania que já houve na humanidade, quando é praticamente impossível apresentar resistência e dissenso. Ao criticar o fato de que a democracia foi incapaz de proteger a vida humana, Agamben escreve que estar ciente 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 ter triunfado sobre seus adversários e atingido o seu apogeu, ela se revelou inesperadamente incapaz de salvar de uma ruína sem precedentes aquela *zōē* a cuja liberação e felicidade havia dedicado todos os seus esforços.⁴²

Assim, pensar uma nova forma de vida, numa existência que dê a si própria a sua forma e a sua regra é o desafio que temos pela frente no *agon* democrático. Profanar a política em seu modelo democrático e, em certa medida, transvalorar seus valores, revitalizando-a, rompendo com um modelo enfraquecido cerceado por dispositivos como o econômico apresenta-se como a tarefa hercúlea das próximas gerações.

³⁹ A esse respeito, é elucidativa a obra HATAB, Lawrence J. *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics*. Illinois: Open Court Publishing Company, 1995.

⁴⁰ AGAMBEN. Meios sem fim. Notas sobre a política, p. 120

⁴¹ Ibid., p. 83

⁴² AGAMBEN. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*, p. 17

TRANSMUTATION OF VALUES, IN NIETZSCHE, AND PROFANATION, IN AGAMBEN

Abstract: We aim to realize a primary investigation about Nietzsche's and Agamben's philosophies on its political aspects. Concern us analyse the concepts of transvaluation of values and profanation, and in which sense they are crucial to the comprehension of ideas of great politics and coming politics. We reflect about Nietzsche's and Agamben's critics to democracy, regarding the singularities of each philosophical project and its theoretic arrays. The petty politics reactive were pointed by Nietzsche as a symptom of nihilism. The great politics could be a counterpoint, result of an elevation of culture. With profanation category, Agamben mentions that things, including politics, must be withdrawal of temple, desecrated. In this sense, beyond the forms-of-life, opens the possibility to resistances and lines of flight by the potency of "not", searching for a new politics.

Keywords: transvaluation of values – profanation – great politics – coming politics.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento. Ensaios e conferências*. Trad. António Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. 2ª ed. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

_____. *Meios sem fim. Notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. Trad. Selvino José Assmann. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.

ARALDI, Clademir. *Nihilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo; Ijuí: Discurso; Editora UNIJUÍ, 2004.

COLLI, Giorgio; MONTINARI,azzino (Org.). *Nietzsche Werke: Kritische Studienausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter, 1967-77 und 1988. 15 v.

DETWILER, Bruce. *Nietzsche and the politics of aristocratic radicalism*. Chicago: Chicago University Press, 1990.

HATAB, Lawrence J. *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics*. Illinois: Open Court Publishing Company, 1995.

MELO, Eduardo Rezende. *Nietzsche e a justiça*. São Paulo: Perspectiva, FAPESP, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. (Os Pensadores). *Nietzsche. Obras Incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Para além do bem e do mal*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

PEARSON. Keith Ansell. *Nietzsche como pensador político*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

RUIZ, Castor Bartolomé. *Giorgio Agamben, controvérsias sobre a secularização e a profanação política*. Revista IHU On-Line, ed. 414, 15-04-2013, disponível em <http://bit.ly/1NaW8pH>, acesso em 29-10-2015

VIESENTEINER, Jorge Luiz. *A grande política em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2006.

POLÍTICA E POBREZA: COM ARENDT, CONTRA ARENDT

Adriano Correia (UFG/CNPq)¹

Resumo: Examino neste artigo um aspecto do que Hannah Arendt chamava de questão social: a relação entre política, pobreza e miséria. Meu propósito consiste em indicar que as dificuldades com a questão social na obra de Arendt se revelam possivelmente mais agudas quando focamos especificamente este tema. Por outro lado, é também um objetivo indicar o quanto em sua própria obra é possível pensar o sentido político da pobreza a partir da constatação de que a libertação é um pressuposto para a liberdade. Por fim, subjaz a essas considerações a relação fundamental entre capitalismo e política.

Palavras-chave: Política – Pobreza – Libertação – Liberdade – Capitalismo

Em meados do século V a.C., Péricles instituiu em Atenas uma pequena remuneração diária para os cidadãos que atuassem como magistrados, no conselho, nos tribunais e como soldados. Chamada mistoforia, tal indenização sequer se equiparava à remuneração diária de um bom trabalhador. Tratava-se de permitir que os cidadãos pobres, que dependiam de seu trabalho, pudessem exercer seus direitos e não serem levados à miséria por participar da vida pública. Profusos e ilustres foram os críticos desse expediente que visava a ampliação da participação popular. Platão chegou a afirmar, pela boca de Sócrates, no diálogo *Górgias*, “que Péricles tornou os atenienses preguiçosos, covardes, tagarelas e ávidos de dinheiro, ao estabelecer pela primeira vez uma remuneração para alguns serviços oficiais”². Mesmo Aristóteles observa, na *Constituição dos atenienses*, que esta seria a causa “apontada por alguns, da degradação dos tribunais, já que passou a ser o cidadão comum e não o mais qualificado a vir sempre com maior presteza para a tiragem à sorte dos juízes. No seguimento desta medida, teve igualmente início a corrupção”³ – é bastante antiga, cabe enfatizar, a falácia patente de que a corrupção política resulta do acesso de ávidos pobres ao espaço político.

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Goiás e pesquisador do CNPq. E-mail: correiaadriano@yahoo.com.br.

² PLATÃO, *Górgias*, 515e.

³ ARISTÓTELES, *Constituição dos atenienses*, 27, p. 65. Aristóteles inclui o pagamento que permite a participação entre as características centrais da democracia, reconhece que a miséria deve ser combatida com recursos públicos por arruinar a democracia (*Política*, 1320b1ss.) e que com o pagamento os pobres podem exercer seus direitos, na medida em que dispõem de tempo livre por não estarem inteiramente enredados nos cuidados do mero viver. Não obstante julga que o pagamento pela participação na assembleia (exceto as estritamente necessárias) acaba por fazer com que a democracia se converta no governo dos pobres ou da multidão, e não da lei. O mesmo não se daria em outras formas de democracia, nas quais as leis prevaleceriam justamente por nem todos disporem de tempo livre para participar do governo (cf. *Política*, 1292b22-1293a12).

Plutarco, ao escrever sobre a vida de Péricles, faz notar que enquanto Tucídides o louvava por, em nome da democracia, promover o governo dos melhores cidadãos, muitos outros julgavam que suas medidas com vistas à ampliação da participação política acabaram por tornar o povo desenfreado e incontinente, em vez de frugal e autossuficiente⁴. Plutarco observa que, mais que qualquer outra razão, a diminuição do poder do aristocrático Conselho do Areópago por Péricles, fazendo uso de sua influência junto ao povo, de quem ampliou progressivamente o poder, era o principal motivo da hostilidade com relação a ele. Que no subsídio à participação popular dos mais pobres subjazia mais que o interesse de Péricles por fortalecer sua posição pode ser em parte atestado pela ampliação da remuneração à participação na assembleia, no início do século IV a. C., bastante tempo após sua morte. Mais que um abuso da condição imperial de Atenas em meados do século V a. C., as várias medidas voltadas à ampliação da participação da população mais pobre visavam fortalecer a democracia e sua legitimidade e mitigar a influência do poder econômico, medidas que foram mantidas e amplificadas enquanto sobreviveu a democracia, mesmo com o declínio do poderio imperial ateniense.

Interessa-nos notar aqui as implicações dessas medidas para pensar a relação entre economia e política sob uma luz bastante específica: a da relação entre cidadania e pobreza. Não foram poucas as dificuldades deixadas por Arendt para aqueles que refletem sobre esta questão central para sua obra e para a política desde seus primórdios, análogas às dificuldades que ela mesma enfrentou quando buscou pensar exemplos para esclarecer esta relação.

Em *A condição humana*, uma das teses centrais de Arendt é a de que ainda que possamos remontar aos antigos certa ambivalência na relação entre o social e o político, o surgimento de uma esfera propriamente social é um fenômeno novo. Com efeito, já no uso de *bíos politikos* e *zoon politikon* por Aristóteles (na *Ética nicomaquéia* e em *A política*), mas mais claramente na tradução de Tomás de Aquino de *zoon politikon* por *animal socialis*, sobressai o traço fundamental de que a vida especificamente política supõe o caráter gregário que compartilhamos com outros animais, embora presuma sua transcendência na capacidade específica para o discurso, que supõe a voz, mas transcende seu uso na mera expressão de estados como prazer e dor, uma vez que se atualiza no livre intercuro de perspectivas ou opiniões, traduzidas em juízos e preferências.

Para Arendt, o que define com mais clareza a oposição entre as compreensões moderna e antiga de política é a notória indefinição entre o social e o político na modernidade. A distinção mesma entre público e privado resta borrada devido à ascensão da esfera social, estritamente

nem privada nem pública, um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com a eclosão da era moderna e que encontrou sua forma política no Estado-nação (...) [de modo que] o desaparecimento do abismo que os

4 PLUTARCO, *Lives*, vol. III, Pericles, IX, p. 25.

antigos tinham de transpor diariamente a fim de transcender o estreito domínio do lar e “ascender” ao domínio da política é um fenômeno essencialmente moderno⁵.

Singular na posição arendtiana é não apenas o reconhecimento da novidade da esfera social, mas acima de tudo sua recusa a conceder a esta nova esfera um estatuto próprio originário – nem mesmo o associa ao mercado de trocas como espaço de convivência apolítico, mas não antipolítico do *homo faber*⁶. De fato, a sociedade constituiria para ela um âmbito híbrido “no qual os interesses privados assumem importância pública”⁷. Esta esfera seria espúria justamente por se constituir na medida em que avança sobre o privado e o público, turvando suas fronteiras até enfim alterar seu significado “ao ponto de torná-los irreconhecíveis”⁸. Trata-se da ascensão do processo vital, traduzido no trabalho e no consumo, da obscuridade dos processos metabólicos acolhidos no lar para o espaço de visibilidade da esfera pública: “a sociedade constitui a organização pública do processo vital”⁹.

O domínio social, no qual o processo da vida estabeleceu o seu próprio âmbito público, desencadeou um crescimento artificial, por assim dizer, do natural; e é contra esse crescimento – não meramente contra a sociedade, mas contra um domínio social em constante crescimento – que o privado e o íntimo, de um lado, e, de outro, o político (no sentido mais restrito da palavra) mostram-se incapazes de se defender¹⁰.

A sociedade ou a esfera social consiste na “ascensão da administração do lar, de suas atividades, seus problemas e disposições organizacionais do sombrio interior do lar para a luz da esfera pública”¹¹, ou ainda “a admissão das atividades domésticas e da administração do lar no domínio público”¹². A forma originária desse ingresso se deu sob

o disfarce de uma organização de proprietários que, ao invés de requererem o acesso ao domínio público em virtude de sua riqueza, exigiram dele proteção para o acúmulo de mais riqueza (...) [e] coincidiu historicamente

5 ARENDT, *A condição humana*, p. 34 e p. 41

6 Cf. seção 22 de *A condição humana*.

7 ARENDT, *A condição humana*, p. 43.

8 ARENDT, *A condição humana*, p. 46.

9 ARENDT, *A condição humana*, p. 56.

10 ARENDT, *A condição humana*, p. 58.

11 ARENDT, *A condição humana*, p. 46.

12 ARENDT, *A condição humana*, p. 56.

com a transformação do interesse pela propriedade privada em uma preocupação pública¹³.

Em *As origens do totalitarismo* Arendt reconhece no imperialismo o motor da transformação do processo ilimitado de acumulação em ocupação central do Estado-nação, quando tratou da emancipação política da burguesia, ou antes quando identificou no imperialismo “o primeiro estágio do domínio político da burguesia”¹⁴. Como consequência desses desdobramentos,

os interesses privados, que por sua própria natureza, são temporários, limitados pelo período natural de vida do homem, agora podem fugir para a esfera dos assuntos públicos e tomar-lhe emprestado aquela infinita duração de tempo necessária para a acumulação contínua. Isto parece criar uma sociedade muito semelhante àquela das formigas e abelhas, onde ‘o bem Comum não difere do Privado; e sendo por natureza inclinadas para o benefício privado, elas procuram conseqüentemente o benefício comum’. Não obstante, uma vez que os homens não são nem formigas nem abelhas, tudo isto é uma ilusão. A vida pública assume o aspecto enganoso de uma soma de interesses privados, como se estes interesses pudessem criar uma nova qualidade mediante a mera adição¹⁵.

A política converte-se assim em uma mera função da sociedade. A liberdade da sociedade “requer e justifica a limitação da autoridade política. A liberdade situa-se no domínio do social, e a força e a violência tornam-se monopólio do governo”¹⁶. O resultado é a conversão da política em mero governo e enfim do governo em mera administração, cuja forma acabada é o governo de ninguém ou burocracia, que se mantém sempre na iminência de ser uma das “mais cruéis e tirânicas versões”¹⁷ do governo e que Arendt julgava ser em sua época “uma realidade muito maior que a classe”¹⁸: “a burocracia, ou o domínio de um sistema intrincado de departamentos nos quais nenhum homem, nem um único nem os melhores, nem a minoria nem a maioria, pode ser tomado como responsável, e que deveria mais propriamente chamar-se domínio de Ninguém”¹⁹. Trata-se, enfim, da conversão da

13 ARENDT, *A condição humana*, p. 83.

14 ARENDT, *As origens do totalitarismo*, p. 168.

15 ARENDT, *As origens do totalitarismo*, p. 175.

16 ARENDT, *A condição humana*, p. 37.

17 ARENDT, *A condição humana*, p. 49.

18 ARENDT, *Sobre Hannah Arendt*, p. 142.

19 ARENDT, *Sobre a violência*, p. 33. Em “Franz Kafka: uma reavaliação”, p. 101, Arendt assinala que o pesadelo figurado em *O processo* “representa adequadamente a natureza verdadeira da coisa chamada burocracia – a substituição do governo pela administração e das leis por decretos arbitrários”.

força na “essência da ação política e [de sua posição] no centro do pensamento político” ou da “introdução da força como único conteúdo da política”²⁰.

Desse movimento cabe reter a clareza com que Arendt indica a funcionalização da política pelo propósito de acumulação ilimitada de riqueza, tanto em *As origens do totalitarismo* quanto em *A condição humana*. Também cabe notar sua insistência em que o imperialismo, como forma típica da compreensão burguesa de política, era “produto de dinheiro supérfluo e de gente supérflua”²¹, e que “o lixo humano, que cada crise, seguindo-se invariavelmente a cada período de crescimento industrial, eliminava permanentemente da sociedade produtiva”²² era um subproduto da produção capitalista tanto quanto o capital supérfluo.

Isto é esclarecedor, mas ao mesmo tempo nos põe em dificuldades para pensar o que está em jogo em *Sobre a revolução* quando Arendt reflete sobre a relação entre política e pobreza. Arendt afirma que “era tão impossível desviar os olhos da miséria e desgraça da grande maioria da humanidade no século XVIII em Paris ou no século XIX em Londres, onde Marx e Engels iriam refletir sobre as lições da Revolução Francesa, quanto hoje em alguns países europeus, em muitos latino-americanos e em quase todos os asiáticos e africanos”²³. Esse diagnóstico é infelizmente muito atual. O problema é como conciliá-lo com a tese arendtiana de que foi a irrupção da pobreza na esfera pública, “a necessidade, a carência premente do povo, que desencadeou o Terror e condenou a revolução à ruína”²⁴.

A questão social traduzida na existência da pobreza e da miséria trouxe as obscuras necessidades corporais antes abrigadas no lar para a esfera pública, sustenta Arendt. Ela especifica que “a pobreza é mais do que privação, é um estado de carência constante e miséria aguda cuja ignomínia consiste em sua força desumanizadora; a pobreza é sórdida porque coloca os homens sob o ditame absoluto de seus corpos”²⁵. Não obstante, não parece reconhecer na pobreza uma questão política nem parece julgar que a questão pré-política elementar consistente na libertação, como condição necessária, mas não suficiente, para a liberdade política, possa ter revelada sua face política, que poderia então ser legitimamente trazida ao domínio público.

Arendt não foi tão indelicada a ponto de supor que os desgraçados e os solidários à sua condição deveriam discutir questões relativas à constituição e à fundação da liberdade antes de se rebelar contra a tirania da miséria. Não teme, entretanto, afirmar que no caso das revoluções “a razão para o êxito e o fracasso foi que o problema da pobreza estava ausente do cenário americano, mas estava presente em todas as outras partes”²⁶. Ela pondera que o que estava ausente no cenário americano era antes a miséria e a indigência e nota ainda que

20 ARENDT, *As origens do totalitarismo*, p. 167 e p. 168.

21 ARENDT, *As origens do totalitarismo*, p. 181.

22 ARENDT, *As origens do totalitarismo*, p. 180.

23 ARENDT, *Sobre a revolução*, p. 109.

24 ARENDT, *Sobre a revolução*, p. 94.

25 ARENDT, *Sobre a revolução*, p. 93.

26 ARENDT, *Sobre a revolução*, p. 103.

“a ausência da questão social no cenário americano era, no final das contas, totalmente ilusória, pois a miséria sórdida e degradante estava ubiquamente presente sob a forma da escravidão e do trabalho escravo”²⁷ e o sistema escravista é obviamente incompatível com a instauração da liberdade. A questão social estava presente ainda nos Estados Unidos na obsessão com a abundância e com o consumo conspícuo.

Para Arendt, apesar de sua retórica claramente desfavorável à presença da pobreza na esfera pública, o decisivo é a permeação da política pela economia, pois também “a liberdade e o luxo sempre foram considerados incompatíveis” – “os ideais dos pobres são a abundância e o consumo: são as miragens no deserto da miséria. *Nesse sentido, a riqueza e a pobreza são apenas as duas faces da mesma moeda; as cadeias da necessidade não precisam ser de ferro: podem ser feitas de seda*”²⁸. É duvidoso que se possa tomar por equivalentes o aprisionamento à necessidade devido à miséria e o que resulta da obsessão com a acumulação, com as riquezas rápidas e com o consumo conspícuo, se não por outra razão porque parece restar aos acumuladores incessantes de riqueza ao menos a possibilidade de tempo livre, ainda que pouca imaginação.

Os que se espantam com o tratamento dado a Marx em *A condição humana* talvez não se surpreendam com *Sobre a revolução*. Ele é ao mesmo tempo “o maior teórico das revoluções de todos os tempos”, o patrono da “renúncia à liberdade perante os ditames da necessidade” e “quem mais fortaleceu a doutrina politicamente mais perniciosa dos tempos modernos, a saber, que a vida é o bem supremo, e que o processo vital da sociedade é a própria essência do esforço humano (...). Agora o objetivo da revolução não era mais a liberdade e sim a abundância”. Por isto seu lugar “na história da liberdade humana será sempre ambíguo”²⁹. Arendt sustenta que Marx aprendeu com a revolução que a pobreza é um problema político de primeira ordem e supôs que o fracasso da Revolução Francesa na instauração da liberdade decorreu de sua falha na solução da questão social, na libertação, o que o fez concluir que liberdade e pobreza eram incompatíveis. Como problema político fundamental, a pobreza foi convertida por ele em poderosa força política quando interpretou “as necessidades imperiosas da pobreza das massas em termos políticos, como uma revolta não por pão ou por bens, mas também pela liberdade”³⁰.

Marx transformou a questão social em uma força política ao interpretar a pobreza em termos de exploração de classe, como “um fenômeno político, não natural, resultado da violência e da violação, e não da escassez”³¹ – um problema que pode, portanto, ser transformado por meios políticos. Para Arendt, essa hipótese é frágil e só se aplicaria a uma economia escravista e aos estágios iniciais do capitalismo. Quanto a isto, é muito difícil não concordar com Sheldon Wolin quando argumenta que Arendt

27 ARENDT, *Sobre a revolução*, p. 106.

28 ARENDT, *Sobre a revolução*, p. 186 (grifos meus).

29 ARENDT, *Sobre a revolução*, pp. 94, 95, 98 e 97, respectivamente.

30 ARENDT, *Sobre a revolução*, p. 95.

31 ARENDT, *Sobre a revolução*, p. 96.

nunca conseguiu compreender a lição básica ensinada não apenas por Marx, mas também pelos economistas clássicos, de que uma economia não é meramente trabalho, propriedade, produtividade e consumo: é uma estrutura de poder, um sistema de relações contínuas em que o poder e a dependência tendem a tornarem-se cumulativos e as desigualdades são reproduzidas em formas cada vez mais sofisticadas³².

Na mesma direção, Maurizio Passerin D'Entrèves sustenta que Arendt foi

incapaz de reconhecer que uma economia capitalista moderna constitui uma estrutura de poder, determinando a alocação de recursos e a distribuição dos ônus e benefícios. Ao se apoiar na analogia enganosa com a família, Arendt sustentou que todas as questões relativas à economia eram pré-políticas e, portanto, ignorou a questão crucial do poder econômico e da exploração³³.

A posição de Arendt quanto a isto é de uma dificuldade desconcertante e ao mesmo tempo surpreendente, se tivermos em conta suas análises sobre o imperialismo e a emancipação política da burguesia em *As origens do totalitarismo*. Com a invasão da esfera política pela “torrente dos pobres”³⁴, para utilizar uma expressão dela, preocupações e cuidados pertencentes à esfera doméstica ultrapassaram esse domínio estrito e se tornaram a questão social. Não obstante, para ela, “mesmo autorizados a ingressar na esfera pública, não poderiam ser resolvidos por meios políticos, pois eram questões administrativas, a ser entregues às mãos de especialistas, e não questões passíveis de solucionar com o duplo processo de decisão e de persuasão”³⁵.

A insistência na solução das questões sociais por expedientes técnicos é reiterada em Arendt e frequentemente a enredou em embaraços, como quando sustenta, no caso específico da escravidão, que foi “a tecnologia e não o surgimento das ideias políticas modernas em si, que veio a refutar a velha e terrível verdade de que apenas a violência e o domínio sobre os outros podiam trazer liberdade a alguns homens”³⁶. Arendt elogia Lênin contra Marx por ele sugerir que a pobreza deveria ser resolvida por meios técnicos, uma vez que a tecnologia seria politicamente neutra por não implicar nenhuma forma específica de governo, ao contrário da sociedade e seu governo de ninguém. Ao menos é assim que ela interpreta a fórmula “eletrificação + soviets”, que possivelmente entregaria mais seu sentido se fosse interpretada como se segue: é necessário superar os entraves econômicos à

32 WOLIN, *Hannah Arendt: democracy and the political*, p. 9-10 (grifos meus).

33 D'ENTRÈVES, *The political philosophy of Hannah Arendt*, p. 60.

34 ARENDT, *Sobre a revolução*, p. 156.

35 ARENDT, *Sobre a revolução*, p. 130.

36 ARENDT, *Sobre a revolução*, p. 157.

participação política decidindo politicamente pelo aprimoramento das condições privadas dos cidadãos. Mas se a tecnologia é politicamente neutra, e é a verdadeira solução para as questões sociais, quem a põe em movimento? A família, a sociedade, a política?

Quando ela celebra a suposta prevalência em Lênin de seus dotes de estadista sobre sua formação marxista, acaba por olvidar que a decisão pela eletrificação era claramente política. É certo que Lênin compreendia que “a libertação da calamidade da pobreza ocorreria por meio da eletrificação, mas o surgimento da liberdade se daria por meio de uma nova forma de governo, os soviets”³⁷, e isto não parece conflitar com sua formação marxista, mas é igualmente certo que ele sabia que a eletrificação era um problema pré-político decisivo e que, portanto, era altamente relevante politicamente que fosse levada a cabo, a partir de uma decisão política. Como Arendt reconhece “o que protege a liberdade é a divisão entre poder econômico e poder governamental, ou, na linguagem de Marx, o fato de que o Estado e sua constituição não são superestruturas”³⁸ – mas a libertação não deixa, por isto, de ser uma pré-condição da liberdade e, também por isto, um problema político de primeira ordem.

Em um congresso em 1972, em Toronto, sobre a obra de Arendt, Mary McCarthy observa, sobre a questão social, que “se todas as questões de economia, bem-estar humano, ocupação, qualquer coisa que afete a esfera social, devem ser excluídas da cena política”³⁹, então só nos restam a guerra e os discursos sobre sabe-se lá o quê. Arendt concede que os assuntos que pertencem ao domínio público podem ser completamente diferentes de um momento histórico ao outro, mas insiste em que as questões sociais são basicamente solúveis por expedientes técnicos e administrativos. Muitas destas questões têm para ela uma dupla face⁴⁰, diz ela, sendo que uma delas poderia ser discutida em público – embora isto aparentemente desafie de sua afirmação, em *A condição humana* de que “cada atividade humana assinala sua localização adequada no mundo”⁴¹.

Não podemos ignorar, como Arendt nota em *As origens do totalitarismo*, que sob o capitalismo a pobreza e principalmente a miséria são subprodutos da produção capitalista, e que o capitalismo, ao menos desde o imperialismo, não se mantém sem funcionalizar o espaço político, reduzido a governo e administração: seja na instrumentalização direta das ações governamentais mediante *lobbies* e corrupção, seja na definição das regras dos processos de acumulação e expropriação, seja na asseguuração pública dos investimentos privados de maior ou menor risco, seja, enfim, na proteção da propriedade e da riqueza. Para Arendt, “todas as tentativas de solucionar a questão social por meios políticos leva as revoluções à ruína”, mas “difícilmente poderíamos negar que é quase impossível evitar esse *erro fatal* quando uma revolução eclode sob

37 ARENDT, *Sobre a revolução*, p. 100.

38 ARENDT, “Reflexões sobre política e revolução”, p. 183.

39 ARENDT, “Sobre Hannah Arendt”, p. 138.

40 Cf. ARENDT, “Sobre Hannah Arendt”, p. 141.

41 ARENDT, *A condição humana*, p. 90.

condições de miséria de massa”⁴². O que os miseráveis deveriam fazer com sua miséria e os escravos com sua servidão – resultantes de processos econômicos e jurídicos legitimados e assegurados pelos Estados? Arendt não responde e prossegue insistindo em sob a maioria das revoluções “o oceano da miséria e os sentimentos oceânicos assim despertados se uniram para afogar os fundamentos da liberdade”⁴³.

Arendt reconhece que “todo o moderno processo de produção é efetivamente um processo de expropriação gradual” e “que o capitalismo, deixado a seus próprios mecanismos, tem uma tendência a destruir todas as leis que estiverem no caminho de seu progresso cruel”⁴⁴, mas não julga que suas reflexões sobre o social são atingidas por tais considerações. Não há como discordar, portanto, da afirmação de que “a lição de Arendt com relação ao capitalismo é assim na sua essência a seguinte: (...) que uma alternativa ao capitalismo é, quanto menos, possível, mas que *a política, no sentido mais geral da palavra, é na verdade o contrário do capitalismo*”⁴⁵. Exatamente por isto, sob o capitalismo não se pode realmente fazer política sem combatê-lo.

No início de 1974, Arendt participou de uma série de conferências na Universidade de Columbia. Coube-lhe atuar como debatedora do tema “Direitos privados e o bem público”. A certa altura, em seus comentários, pergunta-se:

o que dizer dos direitos privados de indivíduos que são também cidadãos? [Como os interesses e direitos privados de alguém podem ser reconciliados com o que se tem direito a exigir dele enquanto um cidadão?] (...) realmente a liberdade, a vida política, a vida do cidadão – esta “felicidade pública” de que falei – é um luxo; uma felicidade *adicional* para a qual se torna apto apenas depois de as solicitações do processo vital terem sido satisfeitas. Desse modo, se falamos de igualdade, a questão é sempre a seguinte: quanto temos de transformar as vidas privadas dos pobres? Em outras palavras, quanto dinheiro temos de dar a eles para torná-los aptos a desfrutar da felicidade pública? Educação é muito bom, mas o que importa mesmo é dinheiro. Somente quando puderem desfrutar do público é que estarão dispostos e aptos a fazer sacrifícios pelo bem público. Requerer sacrifícios de indivíduos que ainda não são cidadãos é exigir deles um idealismo que eles não têm e nem podem ter em vista da urgência do processo vital. Antes de exigirmos idealismo dos pobres, devemos antes torná-los cidadãos: e isto

42 ARENDT, *Sobre a revolução*, p. 155 (grifos meus).

43 ARENDT, *Sobre a revolução*, p. 134.

44 ARENDT, “Sobre Hannah Arendt”, p. 158 e 159.

45 HURTADO, “A força como único conteúdo da política. O capitalismo segundo Hannah Arendt”, p. 181 (grifos meus)

implica transformar as circunstâncias de suas vidas privadas de modo que se tornem aptos a desfrutar do “público”⁴⁶.

Este trecho foi registrado a partir da fala de Arendt e publicado à revelia de sua decisão original, já que ela rejeitou a transcrição inicial do texto e forneceu outra com base em suas anotações, em que o trecho acima desaparece. Deixa entrever uma versão contemporânea, em uma formulação menos nobre, da mistoforia de Péricles, e do interesse público em obstar que a economia determine a política ao impedir, mediante a reprodução da pobreza e da miséria, a participação de um notável contingente de cidadãos no espaço político. Que Arendt jamais tenha se manifestado nesse sentido em sua obra publicada é algo que acaba por nos lançar novamente em uma série de paradoxos para os quais a obra arendtiana parece não oferecer saída, ao menos para nós, latino-americanos, que, como ela notou, não podemos desviar o olhar da miséria e da desgraça, as quais parecem não poder deixar de ser para nós problemas e obstáculos políticos de primeira grandeza. Estaríamos condenados à miséria? A que deveremos virar as costas: à política ou à pobreza? Somente um deus poderá nos salvar? Ou podemos trazer a público os mecanismos de reprodução da miséria e discutir sobre se desejamos continuar a fornecer legitimidade política aos processos de expropriação e de fabricação da superfluidade?

Um movimento da obra de Arendt chama bastante atenção a esse respeito, e é talvez uma possibilidade de seguir um tanto mais com ela na reflexão sobre a relação entre política e pobreza. Trata-se da seção de *A condição humana* intitulada “O movimento dos trabalhadores”, sintomaticamente incluída no capítulo sobre a ação, e não no capítulo sobre o trabalho ou naquele sobre a obra ou fabricação. Arendt lembra do papel político “extraordinariamente produtivo” da classe operária europeia, como único setor organizado desde as revoluções de 1848, que teria escrito “um dos capítulos mais gloriosos da história recente, e provavelmente o mais promissor”. Para Arendt, “embora estivesse ofuscada a linha divisória entre suas reivindicações econômicas e políticas, entre organizações políticas e sindicais, não devemos confundir as duas coisas (...). A linha divisória não concerne às reivindicações econômicas e sociais extremas, mas exclusivamente à proposição de uma nova forma de governo”. Tratava-se, para ela, da proposição pelas revoluções populares do sistema de conselhos, a traduzir as “possibilidades do governo democrático em condições modernas”⁴⁷. Enfim, Arendt julgava que

o vasto potencial de poder que esses movimentos adquiriram em tempo relativamente curto e muitas vezes nas circunstâncias as mais adversas deve-se ao fato de que, a despeito de toda conversa e teoria, os trabalhadores

46 ARENDT, “Public rights and private interests”, p. 106-107 (grifos no original).

47 ARENDT, *A condição humana*, p. 267, para os três últimos trechos citados.

foram o único grupo no cenário político que, além de defender seus interesses econômicos, travou uma batalha inteiramente política”⁴⁸.

Isto certamente dá o que pensar sobre o lugar político da questão social e sobre as possibilidades do que Arendt chamou de “dupla face” de boa parte destas questões. Em uma conferência, tratando da Revolução Cubana e da falha fundamental de compreensão da política externa americana sobre o que estava se passando, Arendt afirma que só se poderia compreender o que se passava se se refletisse sobre o que significa “quando pessoas extremamente pobres em um país atrasado, onde a corrupção atingiu o nível da podridão, são de repente libertadas, não de sua pobreza, mas da obscuridade e da mudez de sua miséria – e, portanto, da incompreensibilidade –, quando elas ouvem pela primeira vez sua condição ser discutida às claras e se acham convidadas a participar da discussão”⁴⁹. Como bem observa Richard Bernstein, “a questão sobre se um problema é propriamente social (e, portanto, não digno de debate público) é frequentemente a questão política central”⁵⁰.

Em todo caso, as nossas disputas políticas atuais sobre, por exemplo, se os miseráveis devem ter assegurado o mínimo para atender suas necessidades básicas ou se os pobres devem ser compensados por suas desigualdades de pontos de partida (como na economia e na educação), em vez de terem de se tornar heróis provando seu mérito excepcional nas condições mais adversas, já deveriam ser suficientes para levar esse tema a sério politicamente. Até aqui, parece a mim que só podemos seguir em nosso tema com Arendt seguindo também contra Arendt.

POLITIC AND POVERTY: WITH ARENDT, AGAINST ARENDT

Abstract: In this article I analyze one aspect of the matter which Hannah Arendt called the social question: in short, the relationship between politics, poverty and misery. My purpose is to indicate that the difficulties with the social questions in Arendt’s work become possibly more severe when we focus specifically this theme. On the other hand, it is also our objective indicate how much is possible to think some political meaning of poverty in her own work, starting from the recognition that the liberation is a condition for freedom. Finally, behind these considerations we find the fundamental relationship between capitalism and politics.

Keywords: Politic – Poverty – Liberation – Freedom – Capitalism

48 ARENDT, *A condição humana*, p. 270-271.

49 ARENDT, “Revolution and freedom”, p. 3.

50 BERNSTEIN, “Rethinking the social and the political”, p. 252.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, H. *A condição humana*. 12ª ed. revista. Trad. R. Raposo. Rev. téc. e apres. A. Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. *Sobre a revolução*. Trad. D. Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. “Sobre Hannah Arendt”. *Inquietude*, vol. 1, nº 2, p. 123-163, ago./dez. Trad. A. Correia. 2010.

_____. “Franz Kafka: uma reavaliação”. In: *Compreender – formação, exílio e totalitarismo (Ensaios 1930-1954)*. Trad. D. Bottmann. Belo Horizonte/São Paulo: Ed. UFMG/Companhia das Letras, 2008.

_____. *As origens do totalitarismo*. Trad. R. Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. “Reflexões sobre política e revolução”. In: *Crises da república*. 2ª ed. Trad. J. Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. *Sobre a violência*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. “Public rights and private interests”. In: MONEY; STUBER (orgs.). *Small comforts for hard times: Humanists on public policy*. New York: Columbia University Press, 1977.

_____. “Revolution and freedom”. In: *Hannah Arendt's papers*, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, Box. 78, 1966-1967.

ARISTÓTELES. *Constituição dos atenienses*. Trad. Delfim F. Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

BERNSTEIN, Richard. “Rethinking the social and the political”. In: *Philosophical Profiles: essays in a pragmatic mode*. Pennsylvania: Univ. of Pennsylvania Press, 1986.

D'ENTRÈVES, Maurizio P. *The political philosophy of Hannah Arendt*. London/New York: Routledge, 1994.

HURTADO, Jordi C. “A força como único conteúdo da política. O capitalismo segundo Hannah Arendt”. *Philosophos*, vol. 20, nº 1, p. 163-183, jan/jun 2015.

PLATÃO. *Górgias*. 4ª ed. Trad. Manuel O. Pulquério. Lisboa: Ed. 70, 2000.

PLUTARCO. “Pericles”. In: *Lives*. Vol. III. Trad. Bernadotte Perrin. Londres: Loeb Classical, 1932.

WOLIN, Sheldon. “Hannah Arendt: democracy and the political”. *Salmagundi*, nº 60, 1983.

A AÇÃO POLÍTICA ENTRE O DISCURSIVO E AS ESTRATÉGIAS FUNCIONAIS

Edson Teles¹

Resumo: O objetivo deste artigo é reconhecer e analisar determinadas condições contemporâneas da ação política, notadamente as que se apresentem em suas formas mecânicas ou funcionais, indicando estratégias do agir independentes dos seus aspectos discursivos ou dos projetos políticos a elas relacionados. Nossa questão central é a de que os regimes de produção das subjetividades encontram sua maior produtividade na intersecção ou nas fronteiras entre os modos discursivos e os funcionais, fabricando processos de condução das vidas individuais e coletivas nos quais se operam o controle e o governo da ação política.

Palavras-chave: fabricação – poder disciplinar – máquinas políticas – servidão maquínica.

Sabemos que os discursos da democracia e do Estado de Direito encontram-se contaminados por certa tradição político jurídica segundo a qual os instrumentos de governo somente executam as decisões soberanas de um “povo” ou, como sustenta a filosofia política moderna, de seus legítimos representantes. É como se pudéssemos estabelecer uma estrutura normativa e constitucional do que deveria ser uma sociedade justa e, por meio dela, autorizar as ações de um governo meramente executor.

Entretanto, no interior dos mecanismos políticos e das relações de poder há técnicas e tecnologias de governo agindo, e são suas estratégias e funções que nos interessam. Não se trata de abandonar os “universais” da política moderna (soberania, direito, Estado), mas de buscar compreender uma ação política exercida por meio de máquinas, dispositivos de controle, lógicas de governo e movimentos e movimentações políticas de resistência.

A política e o contemporâneo

Houve a produção, no mundo contemporâneo, de uma espécie de economia política, com seus dispositivos e mecanismos estratégicos, cuja função seria a articulação entre os modos capitalistas de mercado e o governo das subjetividades. Desta forma, a construção do sujeito cidadão, o partido político, a associação, a nação, a cidadania, os direitos humanos, juntamente com os valores burgueses, religiosos e morais, por um bom tempo alimenta uma ação política com eficientes subjetivações como a nacionalista, a racista, a fascista, a democrática, o duelo esquerda/direita. Se há nas experimentações da vida e do social uma linguagem corporal, experimental, política em constante e plena inovação, há um

¹ Prof. de Filosofia Política na Universidade Federal de São Paulo, (Unifesp). E-mail: edsonteles@gmail.com

discurso e uma ação convencional, pobre e conservadora que visa justamente exercer a função pragmática de controle das novas subjetividades e dos acontecimentos com potencial transformador.

As teorias políticas há muito não têm mais como escapar de um grave dilema contemporâneo: como determinada ação política fabrica e mantém um controle eficaz diante das várias subjetividades produzidas pela profunda transformação econômica, social e cultural sofrida das últimas décadas.

A tradição teórica tem pensado a política – ou ao menos a democrática – como o exercício dos discursos e gestos, quando ato e palavra singulares dos indivíduos ou grupos políticos buscam persuadir maiorias com o fito de transformar o futuro próximo. O argumento desta tradição pensa “os homens no plural, isto é, os homens na medida em que vivem, se movem e agem neste mundo, [e] só podem experimentar a significação porque podem falar uns com os outros e se fazer entender aos outros e a si mesmos”².

Seguindo à tradição da teoria política, Jacques Rancière fará a síntese de um agir essencialmente discursivo. Para ele, é preciso se observar três aspectos da política: primeiro, é necessário haver uma esfera de aparência do povo, um “campo da experiência, de um visível que modifica o regime do visível”; segundo, o povo da aparência não pertence à unidade de grupos determinados, pois “a democracia é a instituição de sujeitos que não coincidem com partes do Estado ou da sociedade”, o sujeito não-identitário; e, terceiro, o palco no qual o povo se exhibe é o lugar do conflito social, não entre partes, mas um litígio que põe em jogo a própria situação de conflito³.

Apesar de partilhar da leitura tradicional, tal como o faz Rancière, Hannah Arendt desenvolveu uma crítica do contemporâneo na qual a política teria perdido o seu sentido. Desta forma, a relação direta entre ação e fala teria se tornado inoperante, ou perdido em importância, na mesma proporção em que as novas subjetividades se configuraram como objetos nos territórios definidos pela política tradicional – a esfera pública, os partidos, os legislativos, os ambientes fechados de atuação dos representantes –, visto que hoje habitamos “um mundo no qual as palavras perderam o seu poder”⁴.

Para a filósofa alemã o mundo atual caracteriza-se pela perda da experiência na medida em que as ações e os pensamentos configuram-se como um “cálculo de consequências”, uma espécie de “função do cérebro”. “A ação logo passou a ser, e ainda é, concebida em termos de produzir e de fabricar”, lançando o humano em “um

² ARENDT, *A condição humana*, p. 5.

³ RANCIÈRE, *O descentendimento*, 102-3. Ainda segundo Jacques Rancière, a combinação destas três formas de subjetivação influencia os mecanismos institucionais, bem como interage com eles. Portanto, a democracia não se reduz às assembleias, às eleições e aos direitos do indivíduo, mas juntamente com estas formas objetivas do Estado de Direito, as subjetividades políticas encontram as condições de sua existência. O conceito da política como o *estar entre outros* compreende as subjetividades não como um modo de vida ou um regime político, mas como processos contingentes e singulares de ruptura com o vigente, uma experimentação do novo, (Cf. ARENDT, *A condição humana*).

⁴ ARENDT, *A condição humana*, p. 12.

funcionamento puramente automático, (...) entorpecido e ‘tranquilizado’ de comportamento”⁵. Como em uma narrativa de ficção científica, Arendt imagina a cena em que os indivíduos, em um processo de fabricação, perdem sua condição de ser fundamentalmente separados das coisas, naturais ou artificiais, e “(...) os corpos humanos começam gradualmente a ser revestidos por uma carapaça de aço”⁶.

A fabricação arediana é determinada por um duplo sentido de finalidade: por um lado, o fazer do *homo faber* segue a um projeto específico e definido e, por outro, é uma atividade que se encerra quando o resultado final é obtido. Assim, a ação do *homo faber* “chega a um fim com seu produto final, que não só sobrevive à atividade de fabricação como daí em diante tem uma espécie de ‘vida’ própria”⁷. Tal percurso próprio, automático, revestido pelo fabricar de um processo previamente conhecido pelo especialista, caracterizariam as funções e estratégias de uma ação política contemporânea⁸.

Como pensar em uma política que transborde os limites da representação? Uma ação cujo funcionamento extrapole os significados expressos pelas falas? O que Hannah Arendt quis dizer sobre este mundo fabricado, artificial, sem o poder das palavras? Qual o sujeito da política diante de uma ação definida por meio de dispositivos com funções de controle previamente definidas? Como e com que ferramentas filosóficas poderíamos refletir sobre as bordas do político?

Somado às questões teóricas acima colocadas, temos os dilemas da ação política, em especial dos movimentos sociais: como lidar com os conflitos sociais e políticos aparentemente restritos às representações da linguagem e da palavra inscritas na lei? Enfim, como agir nos limites do Estado de Direito se a ação transborda esta instituição da sociedade de controle?

Bio e política fabricados

Hannah Arendt refletiu sobre a “instrumentalização da ação”, retirando de sua configuração a característica de uma experiência humana singular. A política permaneceu incerta e frágil por “iniciar novos processos espontâneos”⁹. Porém, esta característica tornou-se uma dentre as várias possíveis para uma ação fabricada, em um agir estruturado como processo. Com a substituição da política pelo biológico, a ação instrumentalizada virou uma função sem sujeito – ou um sujeito com a função de protagonista, mas sem poder para decidir sobre suas ações –, cujas relações entre as pessoas, e destas com as coisas e vice versa, ocorreria por meio de mecanismos próprios para lidar com a gestão da vida.

⁵ ARENDT, *A condição humana*, p. 402-3.

⁶ ARENDT, *A condição humana*, p. 404.

⁷ ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 91.

⁸ Cf. TELES, *Ação política em Hannah Arendt*.

⁹ ARENDT, *A condição humana*, p. 243.

No contemporâneo, a grande apropriação do biológico pela estrutura institucional do Estado foi realizada pelos regimes totalitários. Tais regimes eliminaram não só a esfera pública, mas também qualquer possibilidade de espontaneidade humana, interferindo nos territórios essenciais à existência. Para tanto destruíram as teias sociais de comunicação e convivência e mobilizaram as massas despolitizadas, as quais se definiam pelo grande volume de pessoas, pela apatia e indiferença política, se encontrando atomizadas socialmente¹⁰.

Para o totalitarismo não bastava a eliminação dos opositores, mas havia a necessidade da posse de todo o tecido social, impondo o controle absoluto e incondicional. O novo regime colocou em questão os conceitos tradicionais de poder político ao apresentar uma concepção sem precedentes de dominação, expondo os limites das instituições de direitos humanos. Com a experiência dos campos de concentração, na qual os indivíduos se encontravam reduzidos a simples seres vivos, Arendt refletiu sobre a substituição da política tradicional por uma política do biológico.

Seguindo ao processo de biologização da política, o século XX assistiu o conflito de um movimento contraditório nas várias encenações do discurso dos direitos humanos. A efetivação dos direitos em políticas institucionais e nas normas do direito internacional caminhou conjuntamente ao uso indiscriminado da violência por parte dos estados. Foi o século dos genocídios, da limpeza étnica, do Holocausto e do desaparecimento forçado. Os estados envolvidos se caracterizaram pela sistemática violação aos direitos de seus cidadãos por meio de um repressivo aparato policial-militar. Diante deste contexto, as democracias nascidas nas últimas décadas surgem como herdeiras de regimes autoritários ou totalitários. A marca do novo regime político é a promessa de desfazer as injustiças do passado em sociedades carentes de vários direitos (saúde, alimentação digna, educação de qualidade, água, saneamento, etc.), e repletas de vítimas das mais variadas violências, especialmente por parte do Estado.

Apesar de seguir outro percurso histórico e filosófico, Michel Foucault nos apresentou uma análise com aproximações a de Arendt ao pensar a política por meio do controle do biológico¹¹. A partir de sua genealogia dos saberes e das relações de poder, Foucault reflete sobre a promoção dos controles sociais para um patamar adequado à fase neoliberal do capitalismo, através da biopolítica e do governo das populações.

Foucault procurou distinguir as transformações e estratégias estatais e das instituições, mas também o conjunto de mecanismos e seus efeitos disseminados na

¹⁰ Cf. ARENDT, *Origens do totalitarismo*.

¹¹ Tal hipótese, da aproximação entre as reflexões de Hannah Arendt e Michel Foucault acerca de uma política do biológico, pode ser encontrada no livro *Homo Sacer*, de Giorgio Agamben. Segundo este autor, Foucault teria investigado “o processo através do qual, nos limiares da Idade Moderna, a vida natural começa, por sua vez, a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal, e a política se transforma em biopolítica”. E, continua, fazendo o paralelo com Arendt: “por outro lado, já no fim dos anos cinquenta (ou seja, quase vinte anos antes de *La volonté de savoir*) Hannah Arendt havia analisado, em *The Human Condition*, o processo que leva o *homo laborans* e, com este, a vida biológica como tal, a ocupar progressivamente o centro da cena política do moderno”, (AGAMBEN, *Homo Sacer*, p. 11).

sociedade acionados por técnicas e tecnologias de dominação. Interessa-nos, como meio de leitura da ação política contemporânea, as relações de poder e suas subjetivações que atingem a realidade concreta dos corpos individuais (poder disciplinar), em sua vida cotidiana, bem como o corpo de coletivos (biopoder).

Alienados dentro da lógica do trabalho e da posse, a produção destas subjetividades foi descrita por Foucault através da governamentalidade ou da gestão da vida dentro de parâmetros “escolhidos” pelo próprio indivíduo. As funções de usuário, trabalhador e cidadão combinam com as determinações gerais das marcas sociais, conferindo a estes avatares as divisões homem/mulher, professor/estudante, especialista/leigo, vândalo/pacífico, trabalhador/vagabundo, a depender das inserções sociais do indivíduo.

No biopoder, mais do que o fortalecimento das instituições centrais dos mecanismos de produção da disciplina e do corpo dócil, se fazia necessário dispositivos operando por meio dos próprios sujeitos por eles afetados. Assim, ser livre, escolher seus caminhos, fazer por si mesmo as ações concernentes à gestão dos modos de vida – sociais, políticos e econômicos – tornou-se um empreendimento do sujeito vivente do capitalismo. O empreendedor seria o indivíduo criativo, trabalhador, determinado, capaz de alterar sua condição social a partir unicamente da sua disposição e competência¹². Surge assim a versão do cidadão participativo, o protagonista, que de modo geral deve ser jovem, respeitador das leis, lutador por direitos, especialmente os individuais ou referentes aos valores tradicionais, tanto os de imposição da sujeição social, quanto os proponentes de uma ruptura com tal condição¹³.

¹² O empreendimento, enquanto modo de agir de subjetivações do capital contemporâneo, teria “o poder de transformar a conduta passiva do consumidor das alocações em uma conduta ativa de empreendedor, engajando o indivíduo para a produção de seu próprio capital”. Seria uma técnica de “transformar o trabalhador em ‘capital humano’, devendo garantir a si mesmo a formação, o crescimento, a acumulação, a melhora e a valorização de ‘si’ enquanto ‘capital’ por meio da gestão de todas as suas relações, suas escolhas, suas condutas” (LAZZARATO, *Signos, Máquinas, Subjetividades*, p. 28). Assim, além do capital aumentar sua esfera de capitalização, neste caso “monetizando” o humano como o faz com qualquer coisa, há ainda a subjetivação do indivíduo para a adesão a uma lógica de governo.

¹³ Há um belo trabalho de análise sobre o protagonismo juvenil no Brasil, de Regina Magalhães de Souza, que tece reflexões que nos interessam. Diz a autora: o “protagonista é invariavelmente lembrado como o ‘ator principal’ no cenário público, posição de destaque que supõe algum tipo de ação política. Contudo, uma ação política despida da luta e transformada em atuação social. (...) Uma ‘nova forma’ de política que ocorre mediante a atividade individual / atuação individual. (...) São pelo menos duas as maneiras pelas quais ocorre a anulação da política no discurso atual, mesmo na vertente do protagonismo juvenil: pela *instrumentalização* da ação, reduzida à atividade-meio, tendo em vista um objetivo material e quantificável, e pela *fabricação* do consenso”, (SOUZA, *O discurso do protagonismo juvenil*, pp. 10-12, *grifo nosso*). Deve-se destacar certo elemento estratégico ou de máquina na ação do protagonismo, ainda que a autora compreenda esta atividade como uma espécie de negação da política. Como veremos na sequência, nossa ideia é a de que justamente as possibilidades de bloqueio, anulação ou, paradoxalmente, de efetivação do agir parecem corresponder às características da ação política contemporânea.

As técnicas políticas

Quando Foucault se refere a uma microfísica do poder ele realiza o deslocamento espacial em relação a toda uma política representacional e discursiva. Ao estabelecer duas características gerais das relações de poder, uma disciplinar e do corpo do indivíduo e, outra, do governo de corpos coletivos, o filósofo francês objetiva conhecer os procedimentos e estratégias das técnicas e tecnologias das relações de poder. O tipo de intervenção sobre o humano e o ambiente em que este habita, em seu suporte individual ou coletivo, define-se por funções diferentes e, ao mesmo tempo, complementares, que nos remetem à reflexão sobre um agir político compreendido através dos efeitos que produz, sem os limites discursivos ou ideológicos.

As técnicas do corpo possuem uma eficácia produtiva. Elas não são simples mecanismos de opressão e repressão, ainda que estes aspectos existam e sejam aplicados. Sua maior característica é a positividade de uma riqueza estratégica que tem como alvo a produção de um corpo adestrado e dócil, sem o seu martírio ou dano. A ideia é aprimorá-lo para que exerça melhor sua função produtiva nas relações de poder. Assim, objetiva-se fabricar um corpo a ser utilizado em suas possibilidades máximas, produzindo mais, melhor e por mais tempo. E, ao reproduzir funções e mecanismos políticos que diminuem a potência de revolta e de resistência, neutralizaria sua capacidade criativa de se indispor à ordem¹⁴.

A disciplina do corpo individual é espacial e temporal e se exerce pela vigilância dinâmica, atualizada com o registro contínuo de suas formas de poder, produzindo um saber constante. Neste aspecto, o espaço e o tempo não estão diretamente ligados a um resultado, mas antes, a um desenvolvimento da ação. O que mais nos concerne é o como os corpos se dispõem diante e dentro de um processo produtivo, econômico e político, proporcionando aos mecanismos de controle uma eficácia independente da ideologia ou da representação que se faça do processo. Assim, por exemplo, mesmo em uma ruptura entre um regime político de exceção para um outro democrático, é possível manter as funções de produção de individualidades sem profundas alterações, operando mudanças quase exclusivamente ao nível das necessidades de atualização dos mecanismos de controle¹⁵.

Entretanto, colocar os processos de subjetivação das “micropolíticas” e “microfísicas”, via uma política de disciplinarização do corpo individual, como lugar central do agir político não tira a necessidade de preocupação com a dimensão macropolítica. É justamente a confluência entre estas duas dimensões que nos interessa, o ponto de intersecção, as bordas nas quais as possibilidades de ação pendem para lá e para cá sem deixar de estar na passagem, no processo, desterritorializado, no lugar do temporário.

¹⁴ Cf. FOUCAULT, *Vigiar e Punir*.

¹⁵ Cf. TELES, *Democracia e Estado de Exceção*.

Política como estratégia de governo

Na aula de 01 de fevereiro de 1978, sobre a governamentalidade, Michel Foucault fez uma apresentação do tema de pesquisa ao qual se dedicaria em seus próximos seminários: a questão do governo¹⁶. Foucault denominou governamentalidade o conjunto de procedimentos e cálculos que têm por alvo a condução da vida de uma população, produzindo um Estado administrativo e estabelecendo a primazia do governo sobre a soberania e a disciplina. Segundo o autor, a adoção deste tipo de poder foi o modo astuto com que o Estado moderno se permitiu sobreviver, pois, “as técnicas de governo se tornaram a questão política fundamental e o espaço real da luta política”¹⁷, não somente a luta que visava o Estado, mas as diversas formas da ação política.

Com o surgimento de um governo da vida e da população, ou seja, da espécie humana, das máquinas políticas e dos fenômenos a estes relacionados, “o problema da soberania não é eliminado; ao contrário, é tornado mais agudo do que nunca”. Segundo o filósofo, se estabelece um triângulo de poderes – soberania, disciplina e gestão governamental – e a questão colocada para o pensamento e para a análise política tratou-se de “ver que forma jurídica, que forma institucional, que fundamento de direito” pode legitimar as condições da soberania no estado de governo, e de gestão da vida, característico do contemporâneo¹⁸. A nossa proposição é a de que os direitos humanos, ao se mesclar com uma lógica de mercado e se expressar no consenso democrático (e do Estado de Direito), configura-se como um dos elementos instados por Foucault para explicar a legitimação de uma ação estatal que reúne os poderes soberano, disciplinar e de governo¹⁹.

Michel Foucault, em *Vigiar e Punir*, diante de um saber situado, definiu a máquina política do poder disciplinar como aquela que faz “com que a vigilância seja permanente em seus efeitos, mesmo se é descontínua em sua ação; que a perfeição do poder tenda a tornar inútil a atualidade de seu exercício; que esse aparelho arquitetural seja uma máquina de criar e sustentar uma relação de poder independente daquele que o exerce”²⁰. Pensamos, com Foucault, na política cujo funcionamento ocorra de modo autônomo em relação aos discursos, ideologias ou procedência representacional sem, contudo, deixar de ter íntimas relações com estas instituições da política tradicional. Para uma máquina política contemporânea interessa, sobremaneira, os processos e o desenvolvimento de suas tensões e estratégias. As máquinas, isoladas, não exercem função alguma, mas existem dentro de determinadas relações, agenciamentos, configurando-se enquanto dispositivos.

¹⁶ FOUCAULT, *Segurança, Território, População*, pp. 117-154.

¹⁷ FOUCAULT, *Segurança, Território, População*, p. 292.

¹⁸ FOUCAULT, *Segurança, Território, População*, p. 142.

¹⁹ TELES, *Democracia de efeito moral*, pp. 171-72.

²⁰ FOUCAULT, *Vigiar e Punir*, p. 166.

O termo dispositivo, em seu caráter estratégico e funcional, visa lidar com uma tensão, podendo ser para conduzir as relações de forças, ou para bloqueá-las e delas fazer uso. Em entrevista concedida em 1977, Michel Foucault comenta sua formulação:

Aquilo que procuro destacar com este nome é, primeiramente, um conjunto absolutamente heterogêneo que implica discursos, instituições, estruturas arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais e filantrópicas, em resumo: tanto o dito como o não dito, eis os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se estabelece entre estes elementos. (...) O dispositivo tem uma função eminentemente estratégica. (...) Trata de uma certa manipulação de relações de força, de uma intervenção racional e combinada das relações de força, seja para desenvolvê-las em certa direção, seja para bloqueá-las, ou para estabilizá-las, utilizá-las²¹.

Vemos nesta passagem como o filósofo não se desfaz dos elementos estruturantes da política moderna, mas os inclui em uma rede de relações estratégicas de direcionamento das forças em tensão. As funções destas estratégias objetivam conduzir as relações, determinar o uso de sua potência, dentro de uma lógica de controle.

As máquinas políticas e os dispositivos que as fazem funcionar têm existência por meio da lógica de governo, cujas operações parecem se estruturar como paradigmas do Estado Democrático de Direito. Com base na ideia de que governar é a ação de condução das ações dos outros e das coisas se estabeleceu uma dinâmica de cálculos baseados na observação dos fenômenos populacionais e dos fatos a estes eventos relacionados. De posse de uma série de dados e probabilidades regulares, pode-se fabricar políticas públicas de aumento da capacidade de governo, bem como amenizar o impacto da vida social, computadas por estratégias fundamentadas na produtividade e no seu controle por parte do capital. Se nesta lógica as estatísticas formam um padrão central para a tomada de decisões, cresce em importância a ideia do risco e das políticas públicas do possível.

Um dos principais paradigmas de governo do contemporâneo, por expor as máquinas políticas, é a questão dupla do risco e da segurança. Para Michel Foucault, em seu curso *Segurança, Território, População*, antes de prevenir as tragédias e a miséria, a lógica da segurança visa prioritariamente governar a desordem do que evitá-las. A história da lógica de governo “sem dúvida não é comandada pelos sucessos e fracassos da sua funcionalidade, mas que ela se inscreve na verdade em estratégias e táticas que se apoiam até mesmo nos próprios déficits funcionais”²². O filósofo francês argumenta sobre como as ocorrências destes eventos autorizam medidas excessivas de governo, bem como a utilização dos indivíduos e das coisas em proveito das funções de controle das perturbações sofridas pela ordem.

²¹ FOUCAULT, “*Le jeu de Michel Foucault*”, p. 299-300.

²² FOUCAULT, *Segurança, Território, População*, p. 158.

Trata-se de criar ou autorizar a existência de zonas de risco²³ que permitam a constante intervenção, mesmo que sob a suspensão do ordenamento jurídico²⁴. Desta forma, para a lógica de governo é imprescindível a participação “livre” dos indivíduos, pois a ação de governo não se impõe de fora, mas funciona como um poder moderador cujo objetivo seria o de estabilizar os desequilíbrios inerentes à ordem dos assuntos humanos (a sociedade) e não humanos (a natureza)²⁵.

No cálculo desta ação de condução, governa-se com o fito de gestão do risco, gerando determinações que trabalhem dentro de um padrão da média possível. Evita-se práticas que namorem com os limites e com a ruptura (a menos que possam ser usadas em

²³ Há um expressivo exemplo da utilização da produção de insegurança: em política internacional existe o termo “zone of turmoil” para designar espaços com grandes populações, sob o risco de desastres iminentes e virtualmente ingovernáveis. Esta definição foi formulada nos anos 90, em oposição à “zone of peace”. O argumento é o de que, do ponto de vista das nações consideradas desenvolvidas e das instituições transnacionais de capital, a existência das “zone of turmoil” legitima as intervenções, as ajudas humanitárias, ou as ações de segurança. Desta forma, autoriza-se a ação de uma força de governo conduzindo a “resolução” dos problemas de gestão dos que não têm capacidade e autonomia para fazerem por si mesmos.

²⁴ A suspensão tem por origem a decisão do soberano (a norma, a lei, o sujeito, institucional ou não, que decide sobre a exceção) sobre o caráter emergencial ou de necessidade maior de determinada situação, uma *raison d'État*. Com isto, deve seguir a regra autorizando a suspensão do ordenamento, ou de parte dele, até que as condições causadoras da decisão sejam anuladas. A uma legislação ou norma compete, no máximo, indicar quem vai agir ou sob qual procedimento em caso de necessidade, pois somente podem ser incluídas em um ordenamento as repetições, as regularidades. O soberano age no limite, no que foi excluído do ordenamento e, ao mesmo tempo, permanece sob a forma da decisão acerca de uma necessidade ou de um risco, (Cf. AGAMBEN, *Homo Sacer*).

²⁵ A divisão formulada pela filosofia moderna entre aquilo que é por natureza e o que é por fabricação do humano se desfaz no contemporâneo, seja devido ao fato de a filosofia localizar tais elementos entre os híbridos, aqueles que são quase humanos e, ao mesmo tempo, quase objetos; seja devido ao surgimento de tecnologias que tornam a separação natureza/cultura algo meramente discursivo. Não teríamos mais os sujeitos de direito e os objetos da ciência (ou do biológico e do trabalho, para Hannah Arendt). Segundo Bruno Latour, “talvez o quadro moderno houvesse conseguido se manter por mais algum tempo caso seu próprio desenvolvimento não houvesse estabelecido um curto-circuito entre a natureza, de um lado, e as massas humanas, de outro. Enquanto a natureza permaneceu longínqua e dominada, ainda se parecia vagamente com o polo constitucional da tradição. Parecia reservada, transcendental, inesgotável, longínqua. Mas como classificar o buraco de ozônio, o aquecimento global do planeta? Onde colocar estes híbridos? Eles são humanos? Sim, humanos, pois são nossa obra. São naturais? Sim, naturais porque não foram feitos por nós. São locais ou globais? Os dois. As massas humanas que as virtudes e os vícios da medicina e da economia multiplicaram também não são fáceis de mapear. Em que mundo abrigar estas multidões? Estamos no campo da biologia, da sociologia, da história natural, da sociobiologia? É nossa obra, e no entanto as leis da demografia e da economia nos ultrapassam infinitamente. A bomba demográfica é global ou local? Os dois. Portanto, tanto do lado da natureza quanto do lado do social, não podemos mais reconhecer as duas garantias constitucionais dos modernos: as leis universais das coisas, os direitos imprescritíveis dos sujeitos. O destino das multidões famintas, assim como o de nosso pobre planeta, encontram-se ligados no mesmo nó górdio, que mais nenhum Alexandre virá cortar”, (LATOUR, *Jamais fomos modernos*, p. 54).

favor da arte de governar), diante das quais os controles necessários para conduzir a vida dos outros se tornam instáveis.

Seguindo o argumento de Michel Foucault, poderíamos dizer que um dispositivo vai “inserir o fenômeno em questão”, o risco, “numa série de acontecimentos prováveis. (...) As reações do poder ante esse fenômeno vão ser inseridas num cálculo que é um cálculo de custo”. Aqui, distinto do procedimento do poder soberano na política moderna, “em vez de instaurar uma divisão binária entre o permitido e o proibido, vai-se fixar de um lado uma média considerada ótima e, depois, estabelecer os limites do aceitável”²⁶. Passos de estratégias de governo cujo projeto político pouco importa. “O interessante não é ver que projeto está na base de tudo isto, mas em termos de estratégia como as peças foram dispostas”²⁷.

Assim, perante às probabilidades e ao conhecimento dos riscos, ou mesmo diante da simulação de suas ocorrências, criam-se políticas estabilizantes das práticas sociais além das quais nada será autorizado. A diminuição do sofrimento social e de seus riscos políticos encontra-se como um dos principais objetivos desta ação. Não se trata de acabar com as desigualdades, muito menos de simplesmente manter as práticas que causam o sofrimento²⁸. Trata-se, antes, de encontrar a estabilidade necessária, diante da qual não haverá ruptura e os indivíduos alvos desta prática colaborem voluntariamente.

O malabarismo mais efetivo desta *democracia de segurança* é a habilidade de lidar com o risco, ou com os fantasmas conhecidos e reconhecidos nas histórias de riscos passados e/ou imaginados, atualizadas em discursos, mecanismos e máquinas políticas de controle²⁹.

Na política aparentemente discursiva o sujeito encontra-se dentro das estruturas institucionais autorizadas pela lei para a produção das políticas públicas e a população alvo de sua ação é percebida como objeto de sua ação ou como sujeito de necessidades. Não é pensada como sujeito político ativo, mas como um elemento do cálculo sempre em processo de fabricação, tal como se faz com as enchentes, o trânsito, as votações no Legislativo, a distribuição das funções de gestão. Os lugares fechados, de acesso limitado aos especialistas autorizados a fazer uso do discurso verdadeiro, são os preferidos pela lógica de governo.

Os instrumentos de controle e dominação somente exercem suas funções na medida em que respondam a uma exigência/urgência frente às rupturas. São as probabilidades e efetivação dos atos de resistência que conformam as estratégias de dominação, as quais, por sua vez, participam dos modos de resistência. É um movimento dual, condição necessária para um dispositivo, na tensão entre forças contrárias, mas não excludentes entre si. As estratégias de resistência apelam a processos criativos de suspensão do percurso ordinário

²⁶ FOUCAULT, *Segurança, Território, População*, p. 9.

²⁷ FOUCAULT, “*Pouvoir et corps*”, p. 1628.

²⁸ Desenvolvi este argumento, o do sofrimento social enquanto risco a ser gestado pela lógica de governo, no meu artigo *El discurso de los derechos humanos y la gobernanza del sufrimiento social*.

²⁹ Comento, com base nesta ideia do risco e seus fantasmas, a lógica de governo aplicada aos trabalhos da Comissão Nacional da Verdade (2012-2014) no texto *Morte e ressurreição de um fantasma*, disponível em blogdaboitempo.com.br/category/colunas/edson-teles, acessado em novembro de 2015.

de coisas e fatos que afetam as subjetividades, o que abre condições para se gestar novas subjetivações³⁰.

Produções de subjetividades

Uma importante questão emerge ao se dirigir o olhar para as relações agônicas do contemporâneo, acessando suas tensões, bloqueios, usos e criações. Trata-se de compreender como ocorrem os regimes de produção das subjetividades presentes nas formas de governo da vida. Um percurso pertinente à proposição crítica até aqui apresentada são as análises de Félix Guattari e Gilles Deleuze sobre a sujeição social (*assujettissement sociaux*) e a servidão maquínica (*asservissement machinique*).

Na intersecção, ou no lugar misto, da sujeição social e da servidão maquínica, haveria a territorialidade de um regime de operações das subjetividades:

Distinguimos como dois conceitos a servidão maquínica e a sujeição social. Há servidão quando os próprios homens são peças constituintes de uma máquina, que eles compõem entre si e com outras coisas (animais, ferramentas), sob o controle e a direção de uma unidade superior. Mas há sujeição quando a unidade superior constitui o homem como um sujeito que se reporta a um objeto que deveio exterior, seja esse objeto um animal, uma ferramenta ou mesmo uma máquina: o homem, então, não é mais componente da máquina, mas trabalhador, usuário..., ele é sujeitado à máquina, e não mais submetido pela máquina³¹.

A sujeição social visa imprimir subjetividades nos indivíduos ao lhes atribuir sexo, cidadania, nacionalidade, corpo, etnia, profissão, ideologia. Tais códigos se estruturam para atender, bem como criar, as demandas do mundo do trabalho, identificando-os aos indivíduos por meio de representações de normas comportamentais. Por meio da linguagem e da produção de imagens e representações do mundo e das sociabilidades, a sujeição social produz o indivíduo no modelo geral do protagonista e do empreendedor, a depender do território a ser ocupado.

³⁰ Poderíamos dizer que algumas cidades brasileiras, nos movimentos de junho de 2013, experimentaram rupturas com modelos de controle da produção de subjetividades. Nas recentes análises dos processos políticos no Brasil se acentuou a imagem de um conflito entre movimentos autonomistas e as formas tradicionais da representação política. Entretanto, não seria um conflito entre o velho e o novo, mas os efeitos da tensão existente entre os dispositivos políticos do presente. Parece-nos que o conflito experimentado no país em 2013 foi entre novas possibilidades de subjetivações e a necessidade de captura e controle delas, (Cf. TELES, “*Democracia de efeito moral*”).

³¹ Deleuze e Guattari, *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 5, pp.167-68

Contudo, concomitante à sujeição social, cuja estrutura a filosofia política contemporânea tratou através de alguns dos seus principais autores – Arendt, Rancière, Badiou, Butler, Žižek³² –, a produção do sujeito individuado ocorre em paralelo a um processo semelhante, mas diferente: a dessubjetivação. Seria a servidão maquínica³³ o regime produtivo que atinge o indivíduo desordenando suas representações e comportamentos originados na e pela sujeição social. Esta produção refere-se a estratégias de máquinas tecnológicas e sociais nas quais componentes humanos e não humanos interagem e conformam os agenciamentos da vida cotidiana.

Se na sujeição social há a produção de indivíduos que se comunicam com outros por meio da lógica sujeito/objeto, mediados por dispositivos externos a si (mídia, organizações políticas, discurso dos direitos humanos, Estado), na servidão maquínica o indivíduo se torna *dividual*. A servidão não está limitada aos dualismos palavra/coisa, natureza/cultura, sociedade/Estado, objeto/sujeito. O dividual não se encontra externo às máquinas e aos dispositivos do capitalismo, mas é ele próprio um componente produtivo de funções e estratégias dos processos políticos. “Para produzir um novo discurso, um novo saber, uma nova política, deve-se atravessar um ponto inominável, um ponto absoluto de não narrativa, de não cultura e de não saber”³⁴.

Não se trata de funções específicas dos sujeitos, mas de saídas e entradas, “inputs e outputs”, nos processos geridos e governados pelas tecnologias maquínicas. Na servidão, a relação entre os agentes e seus signos existem, porém não são intersubjetivas, ou entre sujeito e objeto. Tanto os humanos, quanto os não humanos, são componentes de conexões e disjunções, mobilizando relações operacionais.

Desta forma, a sociedade capitalista nos lança num duplo sistema de controle. Por um lado, somos “humanizados” por meio da construção de indivíduos com papéis previamente estabelecidos. Num outro viés, não “humanizado”, somos controlados por um agenciamento sem a divisão instituição e sujeito, sujeito e objeto, natureza e cultura, a coisa e sua representação, público e privado, humano e não humano.

Este lugar misto indica algo que nos parece se constituir nas bordas do político, territórios em movimento são fundamentais para as operações da ação política contemporânea. Com estes autores pensamos não em subjetividades, mas em sua produção.

³² Cf. ARENDT, *A condição humana*; RANCIÈRE, *O desentendimento*; BADIOU, *O ser e o evento*; BUTLER, *Prearious Life*; ŽIZEK, *Alguém disse totalitarismo?*

³³ Segundo explica Maurizio Lazzarato, servidão é um termo que Deleuze e Guattari encontraram na cibernética e na automação: “(...) ela significa a ‘pilotagem’ ou o ‘governo’ dos componentes de um sistema. Um sistema tecnológico subjuga (‘governa’ ou ‘pilota’) variáveis (temperatura, pressão, força, velocidade, resultado etc.) assegurando coesão e o equilíbrio funcional do todo. A servidão é o modo de controle e regulação (‘governo’) de uma máquina social ou técnica, como uma fábrica, uma empresa ou um sistema de comunicações. Ela recoloca a ‘servidão humana’ dos antigos sistemas imperiais (egípcio, chinês etc.), e por conseguinte é um modo de comando, de regulação e de governo ‘assistido’ pela tecnologia, constituindo, como tal, uma especificidade do capitalismo” (LAZZARATO, *Signos, Máquinas, Subjetividades*, pp. 28-9).

³⁴ LAZZARATO, *Signos, Máquinas, Subjetividades*, p. 21

É um processo cultural e social, uma certa economia da vida que produz as subjetivações políticas. Esta não seria primordialmente discursiva, como nos fez crer toda a teoria política tradicional. As transformações engendradas pela produção de subjetividades não se apresentam como resultado do conhecimento, da cultura ou da informação. Sua dimensão fundamental seria também afetiva e existencial. Com base nesta produção se propagariam discursos, saberes e ações políticas. Félix Guattari assim define este “coquetel subjetivo contemporâneo”:

Do mesmo modo que as máquinas sociais que podem ser classificadas na rubrica geral de Equipamentos Coletivos, as máquinas tecnológicas de informação e de comunicação operam no núcleo da subjetividade humana, não apenas no seio de suas memórias, da sua inteligência, mas também da sua sensibilidade, dos seus afetos, dos seus fantasmas inconscientes³⁵.

Retomamos as questões que nos são colocadas por esta análise: de que forma é possível uma ruptura política e existencial com linhas de produção de subjetividades? Com quais ferramentas o Estado de Direito, uma construção da modernidade, faz o controle maquínico e social em série dos indivíduos? Qual seria a possibilidade de organização e de ação para romper com os micros e macros processos de subjetivação/dessubjetivação?

Neste texto procuramos trabalhar com a hipótese de que a forma central com que as relações de poder atuam diz respeito ao governo, suas técnicas, tecnologias e funções, bem como seus regimes de produção de subjetividades. Trata-se de expandir os modos de análise das máquinas políticas contemporâneas e de suas estratégias.

THE PRACTICING POLITICS BETWEEN DISCOURSE AND FUNCTIONAL STRATEGIES

Abstract: This article presents and analyzes contemporary conditions of political action, notably those that are mechanical or functional in nature, indicating strategies for acting independent of related discourse or political undertakings. We argue that systems that produce subjectivities are most productive at the intersection between discourse and function, producing processes for guiding individual and collective life in which the control and governing of political action operate.

Keywords: fabrication – disciplinary power – political machines – machinic enslavement.

³⁵ GUATTARI, *Caosmose*, p. 14.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

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

_____. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1997.

_____. *Origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

BADIOU, Alain. *O ser e o evento*. Trad. Maria Luiza X. A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar e UFRJ, 1996.

BUTLER, Judith. *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. London, New York: Verso, 2004.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 5. Tradução Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: 34, 2012.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Tradução Raquel Ramallete. Petrópolis/RJ : Vozes, 2009.

_____. *Segurança, Território, População: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Pouvoir et corps. In: Dits et Écrits I. 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001a.

_____. *Le jeu de Michel Foucault. In: Dits et Écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001b.

GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: 34, 2012.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Tradução Carlos Irineu da Costa. São Paulo: 34, 2013.

LAZZARATO, Maurizio. *Signos, máquinas, subjetividades*. Tradução Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Sesc e n -1, 2014.

_____. *Expérimentations politiques*. Paris: Amsterdam, 2009.

RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*. Política e filosofia. Trad. Ângela Leite Lopes. São Paulo: 34, 1996.

SOUZA, Regina Magalhães de. *O discurso do protagonismo juvenil*. São Paulo: Paulus, 2008.

TELES, Edson. *Democracia e Estado de Exceção*. Transição e memória política no Brasil e na África do Sul. São Paulo: Fap-Unifesp, 2015.

_____. *Democracia de efeito moral. Movimentos sociais e governabilidades em conflito*. In: Nildo Avelino; Salvo Vaccaro (Orgs.). *Governamentalidade Segurança*. São Paulo: Intermeios, 2014, pp. 171-190.

_____. *Ação Política em Hannah Arendt*. São Paulo: Barcarolla, 2013.

_____. *El discurso de los derechos humanos y la gobernanza del sufrimiento social*. In: Castor Bartolomé Ruiz; Rubén Alberto Duarte Cuadros (Orgs.). *La urbe global y el gobierno de la vida humana. Justicia, alteridad y memoria en los espacios de poder*. Bogotá: Universidad Libre de Colombia, 2012, p. 156-168.

ZIZEK, Slavoj. *Alguém disse totalitarismo?: cinco intervenções no (mau) uso de uma noção*. Tradução Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.

TECNOLOGIA, POLÍTICA E MODERNIDADE

Rodrigo Ribeiro Alves Neto¹

Resumo: O artigo analisa as relações entre tecnologia e política na modernidade, assumindo como referencial teórico o diagnóstico crítico de Hannah Arendt sobre a era moderna e sua principal implicação: a alienação do homem frente ao mundo comum e humano. O artigo investiga as origens, os desdobramentos e a crise da modernidade tecnológica, evidenciando o modo como são hoje desafiados nossos pressupostos filosóficos tradicionais, diluídas nossas mais consolidadas antinomias e dissolvidas as fronteiras conceituais com as quais temos compreendido há séculos nossa vida prático-produtiva, tais como: natureza e história, humano e inumano, sujeito e objeto, fabricação e ação, ciência e técnica, meios e fins, autonomia e automatismo, técnica e política, saber e poder, máquina e organismo, etc.

Palavras-chave: Hannah Arendt – Política – Tecnologia – Modernidade – Mundo.

Pretendo apresentar uma breve reflexão sobre alguns aspectos fundamentais da relação entre técnica e política na modernidade, assumindo como referencial teórico o diagnóstico crítico de Hannah Arendt à era moderna e sua principal implicação, qual seja: a alienação do homem frente ao mundo. Como afirma Arendt sobre a época moderna:

Entre as características dessa época ainda vivas e presentes em nosso próprio mundo, é proeminente a alienação do homem frente ao mundo, já mencionada anteriormente, e tão difícil de perceber como estado básico de toda a nossa vida porque dela e, pelo menos em parte, de seu desespero, surgiu a tremenda estrutura do edifício humano em que hoje vivemos e em cujo âmbito descobrimos até mesmo os meios de destruí-lo juntamente com todas as coisas não-produzidas-pelo-homem existentes sobre a Terra.²

Veremos de que modo o pensamento arendtiano buscou compreender e diagnosticar, “como estado básico de toda a nossa vida”, o colapso do pleno pertencimento ativo dos homens ao mundo como obra humana e espaço da aparência, avaliando as profundas transformações sofridas pela esfera política e pelas condições mundanas da existência humana ao longo do desenvolvimento da modernidade técnico-

¹ Professor Adjunto IV do Departamento de Filosofia da UNIRIO e Professor Colaborador do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRN.

² ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 84.

científica. Arendt busca evidenciar de que modo o estágio em se encontra a modernidade tecnológica ilumina hoje

a irritante incompatibilidade entre o real poderio do homem moderno (maior do que nunca, tão grande que pode ameaçar a própria existência do seu universo) e a sua incapacidade de viver no mundo que o seu próprio poderio criou, e de lhe compreender o sentido.³

Para compreendermos o sentido dessa incapacidade do homem moderno de compreender e viver no mundo criado pelo seu poder técnico-científico, convém esclarecermos o que a autora entende como “mundo humano”. O mundo consiste no *abrigo* estabilizador do artifício humano que serve de *palco* para as histórias resultantes da ação e do discurso. Trata-se do espaço artificial *entre* o homem e a natureza, edificado pela fabricação, bem como o âmbito intermediário de relacionamento e distinção instaurado *entre* os homens mediante atos e palavras. A textura mundana da condição humana consiste, então, em mundo de homens e de coisas feitas pelo homem, ou seja, tudo aquilo que unifica e separa os homens, para além dos interesses privados e das necessidades da vida biológica. É neste sentido que Arendt afirma estar em jogo em nossa vida prático-produtiva a edificação do mundo como um espaço de realização e manifestação do *humano* como modo de vida qualificado, pois a vida ativa consiste na *função criadora do humano*.

Mas em que consiste o moderno “desespero” que, em parte, serviu de base para a construção da “tremenda estrutura do edifício humano em que hoje vivemos”? Trata-se do desespero diante da perda de correspondência entre o homem e a realidade mundana imediatamente percebida pelos sentidos e compartilhada pelo senso comum. Esse desespero decorre do advento da racionalidade técnico-científica moderna, que promoveu uma separação entre ser e aparência, acarretando a “perda da fé na capacidade das aparências de revelar a verdade”⁴. Trata-se da “perda de contato entre o mundo dos sentidos e a visão astrofísica do mundo”⁵, que passou a investigar a realidade dos fenômenos do um ponto de vista do universo geométrico ou matematizado, o *ponto arquimediano*. A matematização da física faz do fenômeno físico algo fabricado matematicamente em condições prescritas pelo experimento. Desde que Galileu estabeleceu a coincidência entre conhecer e produzir, o homem moderno não pôde mais confiar que a realidade em si subsistente se auto-manifestaria por si mesma e que as capacidades humanas seriam adequadas para apreendê-la, duvidando, assim, de toda verdade que pretenda se impor de modo auto-evidente, amparando-se no testemunho dos sentidos, no senso comum, na autoridade, na tradição e na religião. Para dizer com Arendt:

³ ARENDT, Origens do Totalitarismo, p. 13.

⁴ ARENDT, Compreender: formação, exílio e totalitarismo, p.390.

⁵ ARENDT, Entre o passado e o futuro, p. 334.

A convicção de que a verdade objetiva não é dada ao homem e que ele só pode conhecer aquilo que ele mesmo faz não advém do ceticismo, mas da descoberta demonstrável e, portanto, não leva à resignação, mas a uma atividade redobrada ou ao desespero⁶.

A “descoberta demonstrável” que fundiu as noções de cognição e produção, criando um abismo entre ser e aparecer, consiste nos êxitos da racionalidade técnico-científica moderna, que destituiu o mundo fenomênico de toda espontaneidade em sua manifestação e passou a construir a realidade objetiva mediante o comportamento dos fenômenos durante o experimento. A racionalidade científica moderna rompeu com a experiência ordinária e concreta do mundo humano, desvencilhando-se do plano da percepção e da linguagem e, conseqüentemente, do senso comum e mundo ordinário dos sentidos. A ciência constrói o algoritmo e fala através dos algoritmos ou de uma combinatória matemática. “Desde então, verdade científica e verdade filosófica separaram-se de vez; a verdade científica não só não precisa ser eterna, como não precisa sequer ser compreensível ou adequada ao raciocínio humano”, afirma Arendt. A verdade científica não está assentada no testemunho das Escrituras, não nos é dada pela palavra de Deus e não se constrói pela contemplação especulativa da racionalidade filosófica clássica. “Quanto mais o homem aprendia acerca do universo, menos podia compreender as intenções e propósitos para os quais ele deve ter sido criado”⁷, observa Arendt. O abismo entre ser e aparecer inaugurou a alienação do homem moderno frente ao mundo humano enquanto espaço da aparência e assunto comum dos homens. O mundo se torna artifício humano por ser constituído de coisas *feitas* pelos homens, mas ele só será propriamente *humano* quando se tornar objeto de discurso. Arendt ensina que “por mais afetados que sejamos pelas coisas do mundo, por mais profundamente que possam nos instigar e estimular, só se tornam humanas para nós quando podemos discuti-las com nossos companheiros”⁸. Assim, uma das dimensões fundamentais do desespero do homem moderno foi poder fazer, com êxito e de modo demonstrável, o que ele, contudo, tornou-se incapaz de compreender e expressar na linguagem humana cotidiana, ligada ao senso comum e ao mundo ordinário dos sentidos.

Arendt ressalta que o mundo não é *humano* simplesmente por ter sido *feito* pelo homem, uma vez que sua realidade mundana é constituída, sobretudo, pela capacidade dos homens de compreender e elaborar significados para o que eles fazem e sofrem no mundo, discutindo e julgando o mundo como uma aparência pública compartilhada a partir de perspectivas sempre diversas. O mundo humano é constituído fundamentalmente pela confiança que cada homem possui no “sentimento de realidade” (senso comum) fornecido pela presença da pluralidade humana que, por sua vez, sustenta toda realidade mundana ao

⁶ ARENDT, *A Condição Humana*, p. 366.

⁷ ARENDT, *A Condição Humana*, p. 351.

⁸ ARENDT, *Homens em Tempos Sombrios*, p. 31.

fazê-la *aparecer em público*, ou seja, garantindo e confirmando o seu caráter compartilhado. O mundo é sempre um mundo de aparências e, desse modo, até a experiência do mundo que nos é dado material e sensorialmente é diretamente dependente do nosso contato com os outros homens, do nosso senso comum que regula e controla todos os outros sentidos privados. É neste sentido que, ao indicar a futura substituição da natureza como dom gratuito em algo produzido pelo homem, Arendt considera que a decisão sobre se desejamos ou não conduzir nosso conhecimento técnico-científico para essa direção consiste em “uma questão política de primeira grandeza, cuja decisão, portanto, não pode ser deixada a cientistas profissionais ou políticos profissionais”⁹.

O ampliado ativismo fabricante técnico-científico da era moderna, como resposta ao desespero em face da alienação do mundo humano, promoveu um progressivo enfraquecimento da capacidade dos homens de estabelecer relações políticas e significativas entre si e com o mundo feito por eles. A atividade técnico-científica, ao longo da modernidade, passou a integrar diretamente o processo produtivo, governamental e toda a dimensão do fazer humano, instaurando a chamada “sociedade do conhecimento” ou “sociedade da informação” e da inovação tecnológica. Nessa integração entre ciência e esfera econômico-tecnológica da sociedade moderna, o conhecimento aparece como uma instância não-política de pura racionalidade. O saber científico-tecnológico nos é apresentado por sua mera função, a fim de que o entendamos como resultado de uma decisão estritamente técnica, especializada, competente, neutra e apolítica, promovendo uma divisão entre os que possuem poder porque possuem conhecimento científico-tecnológico e os que não possuem poder porque não possuem saber. O especialista e o tecnocrata passam a ocupar lugar de prestígio e poder na hierarquia organizacional, despojando os leigos da posição de agentes políticos capazes de julgar e compreender o mundo humano. Tal despolitização dos indivíduos substituiu o cuidado com o mundo comum pela administração técnica e pelo incremento tecnocrático dos interesses de agentes econômicos privados. O progresso tecnológico acabou produzindo um percurso unidimensional e unilateral que obscurece a dimensão política da condição humana e o lado público do mundo. A expansão incomensurável da razão instrumental caminhou junto com o dismantelamento do “sujeito pensante” e com o seu progressivo deslocamento das esferas de decisão, deliberação e ação. A racionalidade deixou de se ancorar nos padrões iluministas centrados na figura metafísica da subjetividade emancipada, para se constituir em um complexo sistema de relações técnico-burocráticas, capaz de moldar os diferentes domínios das organizações estatais, científicas e empresariais.

Como elucidava Aguiar:

A sociedade tecnológica, mais do que uma sociedade cujo modo de produção está completamente “tecnologizado” e, por isso, traz à mesa uma grande variedade de apetrechos para uso e abuso de todos nós, uns úteis,

⁹ ARENDT, *A Condição Humana*, p. 3.

outros nem tanto, a sociedade tecnológica é um tipo de sociedade que está impondo uma “moral técnica”, a *decision-making*. Isto é, o controle e a eficácia nas decisões, a relação custo-benefício, a pressa como os elementos estruturais da mentalidade a ser ativada no momento das deliberações institucionais e pessoais. O controle técnico não se restringe mais apenas aos processos produtivos, mas a todas as formas de intervenção humana. Na primeira fase, técnico-industrial, a tecnologia é submetida à vontade político-social. Na fase atual, a tecnologia passou de meio a fim em si mesma, implicando a “tecnologização” das decisões, escolhas e ações e faz prevalecer a coerção e a necessidade sistemático-burocrática dos âmbitos em que a “deliberação” deve ser tomada. É o fim das convicções, dos valores, do diálogo, do contato face a face, da lei e da paciência reflexiva¹⁰.

Arendt ressalta que não trata de afirmar que passamos a viver em um mundo “compreendido” apenas por especialistas possuidores de conhecimento científico-tecnológico, criando uma oposição entre os cientistas e “todos aqueles, em resumo, que levantam questões pré-científicas por ignorância”¹¹. O fato é que aquele mesmo que produz o conhecimento científico-tecnológico não apenas se afastou do mundo comum ao leigo, “ele deixou atrás de si uma parte de si mesmo e de seu poder de compreensão, que é ainda compreensão humana, ao ir trabalhar no laboratório e começar a comunicar-se em linguagem matemática”¹². Não se trata, portanto, de reivindicar a participação política e opinativa do leigo na esfera técnico-científica, mas sim de diagnosticar o obscurecimento de nossa capacidade de falar sobre e elaborar significado para o que, no entanto, somos capazes de fazer. Como diz Arendt: “estamos rodeados de máquinas cujas operações não podemos compreender, embora as tenhamos projetado e construído”¹³. A alienação do homem frente ao mundo se exprime nessa crescente incapacidade de falar sobre “o que estamos fazendo ou pensamos que estamos fazendo no mundo em que passamos a viver”¹⁴.

Portanto, o desespero do homem moderno nasceu da perda de todo apoio em algo que lhe dê confiança e garantias de uma verdade dada, evidente por si mesma, transcendente e acolhida pela experiência ordinária, pela contemplação ou por revelação. O homem moderno, desse modo, foi afetado por um “desespero em relação à razão humana, que só parecia adequada quando confrontada com objetos produzidos pelo homem”¹⁵. Em face do desespero gerado pela perda de toda garantia de conhecimento da verdade como algo dado ou revelado, o homem moderno passou a duvidar de todo conhecimento que não gire em

¹⁰ AGUIAR, “O lugar da política na civilização tecnológica”, p. 94.

¹¹ ARENDT, *A Condição Humana*, p. 330.

¹² ARENDT, *A Condição Humana*, p. 330.

¹³ ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 331.

¹⁴ ARENDT, *A Condição Humana*, p. 403.

¹⁵ ARENDT, *A Condição Humana*, p. 373.

torno da relação da mente com ela mesma, passando a apostar na possibilidade de conhecer o que o próprio homem faz, enfim, conhecer a forma como os objetos afetam o seu aparato racional de matematização da realidade e os seus aparelhos de controle experimental. O vínculo entre cognição e produção secularizou a verdade e o conhecimento, pois o que pode ser conhecido passa a ser constituído pelo sujeito que se põe a conhecê-lo. Sujeito da ciência, da técnica e da história, o homem moderno tomou integralmente nas próprias mãos a planificação e o controle dos entes, tornando-os utilizáveis e planejáveis. É neste sentido que a solução moderna para o seu desespero foi formulada por Arendt do seguinte modo:

Embora não se possa conhecer a verdade como algo dado e revelado, o homem pode, pelo menos, conhecer o que ele próprio faz. Essa veio a ser realmente a atitude mais geral e mais geralmente aceita na era moderna; e foi essa convicção, mais que a dúvida que lhe deu origem, que impulsionou geração após geração, durante mais de três séculos, em um ritmo cada vez mais acelerado de descoberta e desenvolvimento¹⁶.

Contudo, a consequência primordial do abandono da tentativa de conhecer a realidade como algo dado ao homem e do interesse apenas no que deve a sua existência exclusivamente a ele foi o radical deslocamento da ênfase do interesse na substancialidade das coisas para o interesse nos processos pelos quais elas vieram a ser. A pergunta pelo *como* algo veio a existir abole as questões sobre “o que” e “por que”, prescindindo, portanto, do conhecimento da forma, do conteúdo e da finalidade para qual existe. Tal mutação promoveu uma alteração na antiga oposição entre “natureza” e “história”, pois tanto a natureza quanto a história passaram a ser concebidas como “sistemas de processos” e a racionalidade moderna fez da ciência uma “ciência de processos”, que acabou canalizando para a natureza a capacidade humana de *agir* ou de iniciar novos processos espontâneos que não existiriam sem os homens. “Passamos a dirigir nossas ações para dentro da natureza”¹⁷, afirma Arendt.

Para Arendt, desde o início do século XX, a tecnologia emergiu como o campo em que os domínios da natureza e da história se cruzaram em uma profunda intersecção. Até a Revolução Industrial, os processos naturais não eram ocasionados pela ação humana. Enquanto predominou o conceito de mundo do *homo faber*, que ainda se baseava na mecanização de processos de fabricação e no aperfeiçoamento da elaboração de objetos, não se chegou a perceber as implicações mais radicais da instrumentalização do mundo promovida pela era moderna. Mas no mundo contemporâneo, por um lado, a ciência passou a dirigir leis cósmicas para dentro da natureza terrena e, por outro lado, a tecnologia passou a transportar forças naturais para dentro do artifício humano.

¹⁶ ARENDT, *A Condição Humana*, p. 353.

¹⁷ ARENDT, *A Condição Humana*, p. 243.

A intensificação da capacidade de deflagrar processos que, sem a intervenção do homem, jamais ocorreriam, terminou finalmente no que Arendt chama de “verdadeira arte de ‘fabricar’ a natureza”¹⁸. As novas tecnologias parecem dispostas a transformar a própria condição humana tal como nos foi dada e instaurar algo produzido inteiramente pelas intervenções técnico-científicas. Os avanços tecnológicos tornam cada vez mais possível hoje a *criação* de fenômenos físicos, químicos, biológicos, informáticos, computacionais e cibernéticos que sequer existem na natureza, substituindo, enfim, a própria natureza e a vida, tornando o homem um “engenheiro da evolução”, permitindo-o participar da fabricação da vida, do designer dos processos biológicos e naturais. Os avanços das pesquisas bionogenéticas permitiram a clonagem reprodutiva de mamíferos, desenvolvendo uma reprogramação das células e um aperfeiçoamento programado de seres vivos. Desde então, muitos passaram a considerar o século XXI como a “era biotecnológica”, promovendo profundas transformações na agricultura (os transgênicos, as sementes enriquecidas com vitaminas e as plantas mais resistentes, alteradas em laboratório), na medicina (terapias gênicas), na farmacologia (vacinas e medicamentos), na indústria têxtil, na informática (*biochips*), etc. As pesquisas bionogenéticas são um conjunto de explicações teóricas e dispositivos técnicos que tratam o corpo como uma máquina na qual se implantam nano *chips* para substituir ou adicionar células ou competências. Como indica Arendt:

Desde já algum tempo um grande número de investigações científicas tem buscado tornar “artificial” também a própria vida e cortar o último laço a manter até o homem entre os filhos da natureza. O mesmo desejo de escapar do aprisionamento à Terra manifesta-se na tentativa de criar a vida em uma proveta, no desejo de misturar, “sob o microscópio, o plasma seminal congelado de pessoas de comprovada capacidade, a fim de produzir seres humanos superiores” e “alterar(-lhes) o tamanho, a forma e a função”; e suspeito que o desejo de escapar à condição humana também subjaza à esperança de prolongar a duração da vida humana para além do limite dos cem anos. Esse homem futuro, que segundo os cientistas nos dizem que produzirão em menos de um século, parece imbuído por uma rebelião contra a existência humana tal como nos foi dada – um dom gratuito vindo de lugar nenhum (secularmente falando) que ele deseja trocar, por assim dizer, por algo produzido por ele mesmo. Não há razão para duvidar de que sejamos capazes de realizar tal troca, assim como não há motivo para duvidar de nossa atual capacidade de destruir toda a vida orgânica da Terra¹⁹.

Eis a mutação primordial: *agir sobre a natureza* destruiu todos os limites fixos e rígidos dos processos naturais e a diferença entre a natureza e o mundo humano. A temperatura

¹⁸ ARENDT, *A Condição Humana*, p. 243.

¹⁹ ARENDT, *A Condição Humana*, p. 3.

global, o aquecimento do planeta, o derretimento dos gelos polares e a crescente elevação do nível das marés, a multiplicação de desastres naturais (tsunamis, terremotos, secas e inundações devastadoras), o aquecimento do planeta, enfim, todas as condições gerais da biosfera deixaram de ser fenômenos apenas “naturais”, pois os impactos da tecnologia sobre a natureza fazem hoje do homem o *principal agente* de mudanças climáticas e alterações ambientais no planeta, ou seja, são consequências diretas da ação do homem sobre a natureza. Como diz Arendt:

O mundo no qual passamos a viver hoje é muito mais determinado pela ação do homem sobre a natureza, criando processos naturais e dirigindo-os para as obras humanas e para a esfera dos negócios humanos, do que pela construção e preservação da obra humana como uma entidade relativamente permanente.²⁰

Portanto, ao dirigir para o interior do mundo humano os processos técnico-científicos criados pela ação do homem sobre a natureza, o homem moderno passou a tratar a si próprio, a sua própria mente e seu próprio organismo como objetos de manipulação tecnológica potencial; o que já implica em uma destituição de sua própria condição de sujeito, isto é, sua *naturalização*. Arendt recorda que a história política recente está repleta de indicativos de que a expressão “material humano” não se trata apenas de uma imagem inofensiva. E “o mesmo se pode dizer das inúmeras experiências científicas modernas no campo da engenharia social, da bioquímica, da cirurgia cerebral, etc., todas inclinadas a lidar com o material humano²¹”. Ao agirmos na natureza, fazemos os processos naturais se tornarem objetos disponíveis e manipuláveis, mas, simultaneamente, instauramos uma intensa naturalização do homem e um monismo materialista no qual espírito, vida e máquinas pertencem ao mesmo domínio. A natureza, humana e inumana, é assim dessubstancializada, tornando-se apenas um processo desencadeável pela ação humana. A atividade técnico-científica busca, como diz Arendt, “tratar o homem como um ser inteiramente natural, cujo processo de vida pode ser manipulado da mesma maneira que todos os outros processos²²”. A biogenética, com sua redução da própria mente a um objeto de manipulação tecnológica, representa, portanto, o perigo inerente aos novos avanços da modernidade tecnológica. Para Arendt, a eliminação ou a redução ao mínimo da natureza acarreta o esquecimento de que o *homo faber* pode até pretender ser o “senhor e mestre da natureza”, mas não o seu criador. Como ressalta Arendt:

Passamos a povoar o espaço em volta da Terra com estrelas feitas pelo homem, criando, por assim dizer, novos corpos celestes sob a forma de

²⁰ ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 91.

²¹ ARENDT, *A Condição Humana*, p. 236.

²² ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 90

satélites, e esperamos ser capazes, em um futuro não muito distante, de realizar aquilo que todas as eras passadas viram como o maior, o mais profundo e o mais sagrado mistério da natureza: criar ou recriar o milagre da vida. Emprego deliberadamente a palavra “criar” para indicar que estamos, na verdade, fazendo aquilo que todas as eras antes de nós julgavam ser a prerrogativa exclusiva da ação divina²³.

Ao longo da era moderna, com seu ativismo fabricante ampliado como resposta ao desespero, a natureza era tida como racional, com o sujeito e o objeto se encontrando exclusivamente no elemento da razão, ainda que ambos possuísem uma origem comum na substância divina. Deus, como fabricante do universo, desempenhou o papel limitado de ter dado o “pontapé inicial” à natureza e ao seu funcionamento, podendo, contudo, ser colocado entre parênteses pela investigação técnico-científica. No século XVIII, a figura de “Deus” no conjunto da modernidade já era a de um “engenheiro aposentado”, sem mais motivo para interferir no mundo que criou. Deus se torna, assim, uma hipótese explicativa do universo totalmente desnecessária. Laplace apresentou uma das mais famosas e fascinantes explicações do universo sem nenhuma necessidade de recorrer a Deus, dizendo a Napoleão, que lhe perguntara sobre o papel de Deus em seu Sistema do mundo: “Senhor, não tive necessidade dessa hipótese”. Todavia, se considerarmos, por exemplo, as ilimitadas possibilidades da decodificação e recombinação dos genomas, constatamos que, tanto no domínio humano quanto no inumano, colocamo-nos em condições de objetivá-los e manipulá-los, e assim, de nos tornarmos co-autores ou “parceiros na criação”. Não podemos pensar que os programas ou sistemas nanotecnológicos colocarão em curto-circuito toda errática darwiniana, orientando o processo evolutivo em direção ao sucesso do modelo fabricado? Mas o fato de se conceber a natureza como um processo desencadeado pela ação humana não teria implicações éticas e políticas consideráveis? Em outros termos, se o natural sempre foi definido como o não-fabricado, como o que é por si e em si mesmo, diferentemente dos resultados do produzir humano, poderíamos perguntar: ao assimilar os processos naturais a processos ocasionados pela ação, abolimos a “natureza”? É curioso observar o modo como o ideário programático da ciência moderna, formulado por Bacon, segundo o qual esta comportaria a apropriação tecnológica da natureza como meio para realização do universal domínio humano, culminou na extrema perplexidade para com o próprio estatuto do “humano”, fazendo ressurgir as indagações sobre o que significa o “humano”. Se a natureza se fundir com o artifício humano e o próprio homem se confundir com a natureza, o que significará ser humano? O futuro ainda dependerá de nossa capacidade de agir e julgar sobre o mundo como aparência pública que distingue e reúne a pluralidade humana? Restará ao homem ser alterado, recriado e disponibilizado por poderes técnico-científicos? Estará destruída a imagem moderna do sujeito soberano, independente,

²³ ARENDT, *A Condição Humana*, p. 335.

legitimado a dominar e humanizar os processos naturais? De que modo o desenvolvimento tecnológico acelerado afeta nosso modo de perceber e se relacionar com um mundo de homens e coisas feitas pelo homem? Não revela mais o progresso tecnológico a suposta superioridade do sujeito ou a supremacia do espírito humano sobre a natureza? A moderna exaltação das atividades econômico-tecnológicas do fazer e do fabricar, que originalmente pareciam elevar o homem moderno sobre a natureza objetiva, culminaram em assujeitamento e passividade? Deixamos de ser capazes de compreender e exprimir as coisas que, contudo, somos capazes de fazer? Não somos mais capazes de significar e julgar o que fazemos, de tal modo que teríamos realmente, no futuro, a necessidade de máquinas até mesmo para compreender e falar por nós?

Um das consequências desses acelerados desenvolvimentos técnico-científicos, segundo Arendt, é o fim da natureza como dom gratuito, ou seja, o que a autora denomina como “milagre do ser” em oposição à mundanidade do mundo feito pelo homem. Tal transformação fez com que o homem moderno não possa mais estar senão com ele mesmo. A ação desencadeadora de processos naturais transportados para dentro do mundo humano impede cada vez mais ao homem encontrar no entorno de seu contexto mundano algo que não seja artificial e que não seja, assim, ele próprio em diferentes formas. A revolução digital fez surgir dispositivos tecnológicos de grande capacidade de processamento de informação, multiplicando os objetos técnicos, instaurando um inédito e abrangente campo de mediação tecnológica global. A popularização de artefatos tele-informáticos (os *infobjetos*) permite que mais pessoas passem a acionar dispositivos complexos de registro, processamento, arquivamento, manipulação e intercomunicação. Nossos corpos e mentes se encontram continuamente acoplados a componentes tecnológicos, de tal modo que precisamos cada vez mais continuamente de um aparato tecnológico (celulares, *smartphones*, carros, computadores portáteis ou não, etc.) como extensão de nós mesmos. Se os computadores já foram denominados como “cérebros eletrônicos”, assistimos agora uma mutação em que o cérebro já é concebido como “computador biológico” ou “dispositivo informacional”²⁴. Para revelar a mais autêntica encarnação simbólica dessa moderna indistinção entre mundo e natureza, Arendt recorre à imagem do astronauta arremessado no espaço sideral, aprisionado em sua cabine entulhada de aparatos tecnológicos, protegido de todo contato com o ambiente factual exterior que o levaria à morte imediata. Esse homem, Arendt denomina como “o homem de Heisenberg”²⁵, ou seja, um homem que, ao contrário da liberdade com que o *homo faber* maneja os seus instrumentos, começa a fazer do aparato tecnológico “carapaças, partes tão integrantes do nosso corpo como a carapaça de uma tartaruga” (Heisenberg). Os processos naturais de que se alimenta o aparato tecnológico no

²⁴ Cf. OLIVEIRA, “Homo civilis (ou Homo sapiens 2.0)”, pp. 317-339.

²⁵ ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 341.

mundo moderno possui uma afinidade cada vez maior com o processo biológico, de tal modo que a tecnologia moderna parece uma “desdobramento biológico da humanidade”²⁶.

Por esta via, passamos a fazer natureza como outrora pensávamos ser capazes de fazer história. E, com essa transformação, transferimos para a racionalidade tecnológica as características da mais perigosa das aptidões humanas: a ação, com a processualidade e a imprevisibilidade que lhes são intrínsecas. Se passamos a agir sobre a natureza, transportamos a imprevisibilidade da ação para um domínio que pensávamos regido por causas inexoráveis. Desde então, o desenvolvimento tecnológico jamais poderá estar seguro de seu próprio futuro, pois a ação, diferentemente da fabricação, não consiste na execução de algo pré-estabelecido. A imprevisibilidade é uma das características mais fundamentais da ação porque “ao agir, em contraposição à fabricação, é de fato verdade que nunca podemos saber realmente o que estamos fazendo”²⁷. A ação não é um simples meio para obtenção de fins previamente definidos, ela é muito mais um modo de “chamar à existência o que antes não existia, o que não foi dado nem mesmo como um objeto de cognição ou imaginação e que não poderia, portanto, estritamente falando, ser conhecido”²⁸. Agir sobre a natureza do ponto de vista do universo e transportar os processos naturais para dentro do artifício humano faz da natureza algo totalmente diverso de um “produto” acabado e regido por leis fixas, mas sim processos contínuos sem começo nem fim. A apropriação técnico-científica faz da natureza um processo desencadeado pela ação, assimilando-a ao modo de ser do mundo histórico, ou seja, com eventos sempre imprevisíveis, irreversíveis, incertos, contingentes e ilimitados. O caráter processual da ação, transportado para a natureza, faz com que os processos naturais nunca se esgotem em algum “produto final”, podendo sempre aumentar ilimitadamente à medida que suas consequências se multiplicam. É neste sentido que nos tornamos cada vez mais incapazes de predizer e controlar as consequências do avanço das novas tecnologias.

Isso nos atesta o quanto a ascensão do *homo faber* na era moderna, embora tenha promovido uma assimilação das forças naturais a processos controlados e submetidos aos critérios de estabilidade, culminou na dissolução do sujeito nos processos por ele próprio desencadeados e que ele deveria dominar. Não que a moderna ascensão da fabricação tenha tornado o *homo faber* vítima de seu próprio poder técnico-científico ao volta-lo contra si. O homem moderno não cometeu equívocos, apenas viveu a sua história e sucumbiu às implicações de sua instrumentalização do mundo e da generalização da fabricação. O homem moderno pretendeu que a “instrumentalidade” governasse continuamente o mundo depois de construído, mas desde que passamos a agir sobre a natureza ou, em outros termos, desde que os processos e não os modelos prévios passaram a servir de guia para a fabricação, desencadeou-se o risco potencial de que os rumos do desenvolvimento técnico-científico,

²⁶ Arendt, *A Condição Humana*, p. 190.

²⁷ ARENDT, “Trabalho, Obra, Ação”, p. 193.

²⁸ ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p.198.

especialmente as inovações e intervenções nos campos da nanotecnologia, da biotecnologia, das info-tecnologias e das ciências cognitivas, venham a romper com quaisquer fins humanos projetados pelo *homo faber*.

A fabricação e a manipulação de artefatos e instrumentos sempre foram expressão de uma racionalidade de fins e seu caráter finalístico faz da técnica um meio para alcançar determinados fins definidos pelo homem. Do ponto de vista do *homo faber*, o produto acabado é um fim em si mesmo durável e independente tal como o homem é um “fim em si”. Contudo, a moderna instrumentalização tecnológica do mundo transformou sucessivamente todo fim atingido em mais um meio para a obtenção de outros fins que podem se tornar novos meios, assim por diante, de tal modo que nada mais poderá se manifestar como tendo um fim em si mesmo. E quando passamos a agir sobre a natureza, emergiu uma desconexão total entre meios e fins, pois o desenvolvimento tecnológico, cada vez mais, estabeleceu sempre novos meios para os quais só posteriormente se buscou fins. A máquina a vapor, por exemplo, que saiu da fábrica para, equipada com rodas e, como locomotiva, transformou-se em meio de transporte. É como se a inovação tecnológica criasse algo para só depois perguntar pela sua finalidade. É que ação sobre a natureza não é um simples meio para obtenção de fins previamente definidos, pois ela traz as forças naturais para o interior do artifício humano sem fins totalmente determináveis. O ativismo redobrado do homem moderno acabou submetendo o mundo feito por ele a um obscurecimento no qual o próprio homem não consegue mais apreciar os meios em função dos fins, uma vez que as possibilidades tecnológicas parecem fazer os meios determinarem os fins.

A transformação da técnica em técnica moderna se dá com esta perda do caráter finalístico da técnica, ou melhor, com a prevalência da técnica como um meio aberto. Assim, entramos no mundo do imprevisível, onde a trajetória linear está sendo substituída pelos “saltos quânticos”, onde algo é necessariamente assim, mas também poderia ser diferente. A técnica moderna é altamente contingente e contamina, com essa contingência, toda a sociedade moderna²⁹.

Progressivamente, instaurou-se um desequilíbrio entre a moderna racionalidade técnico-científica como meio de produção de um aparato instrumental e a razão emancipada que efetuará o discernimento dos fins humanos a qual esse aparato deveria se corresponder. E essa extrema contingência, contudo, não dota o mundo humano de maior liberdade e mundanidade. A canalização de forças e energias naturais para dentro do artifício humano alterou a própria mundanidade do mundo, pois a alienação do homem frente ao mundo chegou a tal ponto que as forças naturais não estão mais a serviço de fins mundanos e os objetos produzidos não são mais os fins para os quais os instrumentos e ferramentas são projetados. A automação, para Arendt, é o derradeiro estágio da substituição das atividades

²⁹ BRÜSEKE, *A Modernidade Técnica*, p. 138.

humanas por processos contínuos e intermináveis. As categorias do *homo faber* já não se aplicam mais à modalidade de produção introduzida pela automação. A produção de objetos, introduzida pelo maquinismo industrial da linha de montagem, fez da fabricação um processo contínuo e automático, no qual as máquinas foram construídas não para a obtenção de objetos finais e sim para a alimentação incessante do próprio processo produtivo.

Como vimos, o homem moderno, com seu ativismo produtivista redobrado enquanto resposta ao desespero, tornou aquele que faz sua própria história, por sua vontade, consciência e poder técnico-científico sobre a natureza. A história seria o processo coerente, unificado e acelerado da humanidade em direção ao futuro utópico e à emancipação racional do homem como um ser livre, ativo, autônomo e criador. Todavia, quando passou a transportar a ação para dentro dos processos naturais e esses para o interior do mundo humano, o homem moderno destruiu a cumplicidade iluminista entre progresso e emancipação ético-política, ou seja, entre desenvolvimento e maioria racional. A expansão planetária dos avanços tecnológicos nos dá testemunho de sua aceleração a cada dia, em uma sucessão que cria uma constante coincidência entre tempo histórico e inovação. Isso ocorre porque toda novidade proveniente da ação sobre a natureza aplicada ao artifício humano não ilumina o mundo propriamente humano como espaço da aparência e da grandeza dos mortais. Foi a prevalência dos meios ou da mera instrumentalidade que nos colocou hoje em face de uma dissolução total da distinção entre meios e fins, tornando a racionalidade tecnológica uma força cega que desencadeia não apenas a degradação da biosfera e o aperfeiçoamento da indústria bélica nas guerras e conflitos, mas um processo de desconexão entre a capacidade do homem moderno de se reconhecer como sujeito de suas ações e o próprio teor humano dos fins a serem buscados com o progresso tecnológico.

O moderno progresso tecnológico não atua mais de modo transformador, pois sucumbiu ao seu próprio desenvolvimento histórico, culminando em globalização, individualismo, banalização da experiência e satisfação com o presente. A exaltação moderna do progresso culminou em um tempo que só faz funcionar as leis da economia, da inovação técnico-científica e do Estado tecnocrático, formando um sistema fechado a toda ação politicamente inovadora. E é neste sentido que Arendt ressalta que todo o moderno processo de secularização não lançou o homem moderno de volta ao mundo e sim para uma radical alienação do mundo humano como abrigo e assunto dos homens, ou seja, “o homem moderno não ganhou este mundo ao perder o outro”³⁰.

A substituição do novo pelo mais novo nutre o nosso interesse pelo mundo externo com o qual assumimos uma relação cada vez mais extrínseca. De tal modo que o vínculo atual entre progresso e inovação tecnológica criou um *pseudomundo* ligado ao transitório, à mudança corriqueira, esquecendo-se totalmente até o que mudou. A novidade tornada corriqueira não passa da reprodução da instantaneidade numa mobilidade voraz transformada em estado permanente. Vivemos na sociedade tecnológica um culto à

³⁰ ARENDT, *A Condição Humana*, p. 401.

atualidade em seu fluxo ininterrupto de novidades transitórias e curiosidades relativas. Não se experimenta nesse tempo tecnológico, portanto, nem o passado nem o futuro enquanto autênticas forças temporais, somente a afetação constante da fugacidade do “agora”, que nos afunda na sucessão exterior do tempo enquanto mera transitoriedade. A noção de atualidade aqui recusa todo campo de experiência e todo horizonte de expectativas, pois se comprime na perspectiva estreita do “aqui e agora”, do dado pontual do instante na sua mais efêmera fluidez.

Tudo se passa como se o ativismo redobrado da era moderna e sua exaltação do progresso e da mudança nos impedisse hoje de experimentar a ação no palco do mundo humano, uma vez que toda novidade se converteu em inovação técnica, desprovida da qualidade de um tempo vivido como efetiva transformação, como autêntica experiência do novo, da deliberação e das escolhas de nossas possibilidades humanas. Se, por um lado, a modernidade nos ensina a apreciarmos a extensão e o alcance do progresso, por outro, ficamos hoje perplexos com o fato da extrema variação e velocidade promoverem indiferença, previsibilidade, tédio, rotina e ausência de significado. Trata-se de um enfraquecimento da capacidade de apreendermos inteiramente os significados das mudanças, resignando-nos a tomar esse fluxo acelerado como um fim em si mesmo, como se fossemos não protagonistas ou agentes das mudanças, mas sim meros passageiros alheios e despreocupados com o devir histórico. A consequência disso é o empobrecimento existencial e o desaparecimento da política que nos faz valorizar o efêmero, o descartável, o trânsito do presente, aprofundando a banalização da experiência³¹.

Desse modo, o ativismo técnico-científico redobrado do homem moderno, canalizando nossa capacidade de agir para o âmbito dos processos naturais e introduzindo-os no interior do artifício humano, culminou na inserção do novo na continuidade rotineira que parece não ter mais nada de efetivamente novo a nos oferecer. Ao experimentar a velocidade das inovações tecnológicas, observamos que o acúmulo de mudanças e a multiplicidade de novidades não tornam mais denso e efetivo, contudo, o nosso pertencimento ativo ao mundo humano, pois não nos capacitam para a ação no lado público do mundo humano. A modernidade tecnológica transformou a indústria, humanizou a natureza e preparou a emancipação da humanidade, muito embora o seu efeito imediato tenha consistido em acentuar a desumanização dos homens e a atrofia da esfera pública. O dilaceramento do mundo comum como espaço inter-humano, decorrente da competição desenfreada dos homens em torno das vantagens da apropriação privada das riquezas, acaba impedindo que os agentes se reconheçam na história que eles próprios realizam. Com o desenvolvimento tecnológico e a generalização da racionalidade instrumental, o comportamento humano torna-se mais e mais controlável, a política está cada vez mais submetida à administração tecnocrática dos especialistas, a própria natureza humana está a

³¹ Cf. LEOPOLDO E SILVA, *Descontrole do tempo histórico e banalização da experiência*, pp. 149-162.

caminho de ser modificável e, com isso, o ser humano deixa de ser um centro de decisão e se torna um objeto manipulável.

É como se o progresso tecnológico fosse uma força sempre presente no mundo humano de homens e coisas feitas pelo homem, mas sempre como acúmulo quantitativo de mudanças e inovações, já sem algum sentido para o núcleo qualitativo e significativo da vida política na qual os homens se tornam agentes das transformações de sua própria história. O vínculo entre tempo histórico e inovação tecnológica traduz mudanças na esfera social sem referência a agentes históricos produtores de significação. É assim que não vivemos hoje propriamente em um *mundo comum e humano*, mas submersos e impelidos por um processo em cujos ciclos perenemente repetidos, as coisas surgem e desaparecem, manifestam-se e somem, sem jamais durar o tempo suficiente para fazerem parte do mundo como obra do homem e espaço da aparência. Em uma sociedade formada pela homogeneização dos homens em massas solitárias e supérfluas, o desenvolvimento da racionalidade instrumental produtora de coisas se torna destituído de qualquer força libertadora e se converte em uma profunda alienação dos homens com relação ao mundo comum e humano. A existência de um mundo comum como espaço intermediário da ação e da fala é a condição para que possamos estar livremente associados ao invés de justapostos, desprovidos de interesses mundanos, fundidos num só interesse ou fragmentados em interesses privados. O progresso tecnológico e sua promessa de emancipação e liberdade culminaram na ascensão da esfera social e econômica como finalidade da política e na redução de toda atividade à produção e consumo, destruindo, assim, a espontaneidade e a capacidade dos homens de iniciarem algo novo por liberdade, algo que resulte da instauração coletiva da novidade.

TECHNOLOGY, POLITICS AND MODERNITY

Abstract: The article analyzes the relations between technology and politics in the modern age having as theoretical background the Hannah Arendt's diagnosis critical of modernity and its mainly implication: the alienation of man facing the common and human world. The paper inquires the origins, the unfolding and the crisis of technoscientific modernity. It evidences how our traditional philosophical presuppositions have been challenged, how the classics antinomies and conceptual limits, with which tradition used to understand our active life, have being dissolved, such as: nature and history, human and inhuman, subject and object, work e action, science and technology, means and ends, autonomy and automatism, technical and politics, knowledge and power, machine and body, etc.

Keywords: Hannah Arendt – Politics – Technology – Modernity – World.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, Odílio Alves. "O lugar da política na civilização tecnológica". In: VAZ, Celso A. Coelho e WINCKLER, Silvana. *Uma obra no mundo: diálogos com Hannah Arendt*. Chapecó: Argos, 2009.

- _____. *Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt*. Fortaleza: Editora EUFC, 2009a.
- _____. *Técnica, política e banalização do mal*. Pensando – Revista de Filosofia, Vol. 1, nº 2, 2011.
- ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. São Paulo: Loyola, 2009.
- ARENDT, H. *A Condição Humana*. Trad. R. Raposo (revisão técnica de Adriano Correia). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- _____. “Trabalho, obra, ação”. Trad. A. Correia. Em: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 7, 2/2005.
- _____. *A dignidade da política*. Trad. Abranches (Org.). Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro B. de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *A Promessa da Política*. Trad. Pedro Jorgensen. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.
- _____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- BRÜSEKE, Franz Josef. “A modernidade técnico-científica”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 17, nº 49, junho/2002, pp. 135-173.
- CORREIA, Adriano (org.). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- DUARTE, A. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- LEOPOLDO E SILVA, F. “Descontrole do tempo histórico e banalização da experiência”. Em: NOVAES, Adauto (Org.). *Mutações*. Rio de Janeiro: Ed. Agir, 2008.
- GALIMBERTI, U. *Psiche e Techne: o homem na idade de técnica*. São Paulo: Paulus, 2006.

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

LECOURT, D. *Humano Pós-Humano: a técnica e a vida*. São Paulo: Loyola, 2005.

OLIVEIRA, L. A. “Homo civilis (ou Homo sapiens 2.0)”. In: ADAUTO, N. (Org.) *A Condição Humana: aventuras do homem em tempos de mutações*. São Paulo: Agir, 2009, pp. 317-339.

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

COMUNISMO OU DEMOCRACIA? UM DIÁLOGO ENTRE ALAIN BADIOU E MARCEL GAUCHET¹

Fernando Fagundes Ribeiro²

Resumo: Em face da crise do neoliberalismo a que assistimos nos dias de hoje, que orientação política tomar? Aperfeiçoar as instituições da representação política para conter os excessos do capitalismo, ou rejeitar a democracia parlamentar como demasiado comprometida com ele, em vista de uma nova forma de organização da sociedade, mais comunal? Num diálogo travado entre Marcel Gauchet e Alain Badiou, publicado em livro recente, essas e outras questões são discutidas, como o significado do comunismo histórico, do capitalismo contemporâneo e o futuro da democracia.

Palavras-chave: Comunismo – Capitalismo – Democracia.

O primeiro é proscrito pelo seu stalinismo e maoísmo suposto, o segundo, relegado como ultraconservador e reacionário. Sua igual rejeição do neoliberalismo não oculta a linha de front que os separa: Alain Badiou, se apoiando sobre a história de uma revolução cultural, real ou imaginada, elabora um programa em sete pontos que proclama o fim do partido, mas resta incerto acerca da forma de organização política. Esta, sem dúvida, não exclui a abolição do Estado, mesmo se admitindo a necessidade de convergência entre "tendências anarquistas" e "tendências organizadoras". Marcel Gauchet, valorizando o debate político, anseia um reformismo ambicioso que articule a democracia e o capitalismo, esse "monstro" um tanto enigmático. O ponto comum a ambos é a rejeição do primado conferido hoje em dia ao economicismo na análise e na prática política. Para Gauchet, as instituições democráticas devem conter os excessos do capitalismo financeirizado hodierno, cuja lógica devastadora se expande em escala mundial. Para Badiou, na trilha de Marx, há uma relação intrínseca entre o capitalismo e a democracia parlamentar, a tal ponto que, para se jogar um fora, há que se jogar fora também o outro. Para Marcel Gauchet, o fenômeno da mundialização não se reduz apenas à esfera econômica. Nele desponta a promessa de um mundo desimperializado, policentrado e sem potência dominante. Para Badiou, a esquerda

¹ Alain Badiou – Um dos maiores filósofos da atualidade. Autor de *Ser e evento*, *Lógicas dos mundos e Imanência das verdades* (tríptico que constitui uma espécie de "Suma ontológica") escreveu também mais de 50 ensaios, romances, teatro. Em política publicou, destacadamente, *A hipótese comunista* e *De que Sarkozy é o nome*, além do *Compêndio de metapolítica*, uma coletânea de textos. Marcel Gauchet - Filósofo e historiador, redator chefe da revista *Le débat*, autor de *O desencantamento do mundo*; *A revolução dos direitos do homem*; *O advento da democracia* em 3 tomos. Publicaram juntos, recentemente, *Que fazer? (Que faire?)*, um diálogo sobre o comunismo, o capitalismo e o futuro da democracia, texto que serve de base para este artigo.

² Departamento de Filosofia da UFF/RJ.

até hoje "só perdeu para si mesma", por decomposição de seu modelo organizacional. Diante da crise do modelo neoliberal a qual assistimos, cabe ainda testar a hipótese comunista buscando corrigir os erros do passado, criando formas novas de construção política que impeçam a queda das revoluções no pesadelo totalitário.

Todo mundo quer mudar o mundo. A questão é: como? Para Marcel Gauchet, temos um instrumento em mãos – imperfeito, mas precioso: a democracia parlamentar representativa. Para Alain Badiou, temos pura e simplesmente que abolir o capitalismo. O capitalismo é uma invenção recente na história humana, uma maneira iniciante de se introduzir os frutos da revolução técnica e industrial na vida coletiva. Como todo início, ele tem algo de primitivo: seus problemas são decodificados e regulados por uma elite detentora do poder. Nesse sentido, a democracia está enfeudada no capitalismo. Atesta-o o simples fato dela ter o costume de prosperar justamente onde o capitalismo está mais avançado.³ Isso se deve, entre outras razões, ao fato da ação política, nesse sistema, reduzir-se às eleições periódicas, o que torna a democracia muito frágil e adaptada às urgências negociadas do capitalismo. Malgrado toda a discussão parlamentar, as decisões que afetam realmente a maioria das pessoas são tomadas em gabinetes fechados, por um grupo "seleto" de políticos, empresários e engenheiros. Na verdade, o regime democrático não impõe nenhum constrangimento ao capitalismo, nenhuma oposição clara, mesmo entre setores da "esquerda". Basta mencionar que não há projeto no interior da democracia de supressão do capitalismo. Ambos têm uma afinidade subliminar, na medida em que requerem igualmente dos indivíduos que se comportem, precisamente, como indivíduos.

Para Gauchet, o termo "capitalismo" é uma noção muito ampla que não pode ser estendida sem confusão. O estado moderno e o direito universal, que o precedem, foram invenções políticas das quais não se deve abrir mão. O capitalismo é uma excrescência do individualismo que não deve ser eliminada (utopia) e sim transformada. Coube e cabe ao desenvolvimento histórico da democracia limitar seus excessos e domesticá-lo, por assim dizer. A democracia, em essência, é o autogoverno das comunidades humanas. (Para Badiou, o verdadeiro nome disso é comunismo.) Há que reconhecer que caminhamos ainda distantes desse ideal, mas essa distância pode se reduzida progressivamente. A experiência do socialismo não deu certo historicamente, e a democracia – aperfeiçoada – será capaz de civilizar a economia, desmistificando os prestígios do capitalismo. O debate público, malgrado todas as suas imperfeições, permite sempre uma melhor decisão no final. Seja lá como for, experimentamos segundo Gauchet um certo pluralismo das vozes (negado por Badiou) ausente nas ditaduras. Há um movimento de longa duração que tem assegurado medidas sociais de proteção aos menos favorecidos. Nossas oligarquias são questionadas. Estamos numa fase difícil, mas não inultrapassável. Comparando com outros tempos, se a desigualdade se manteve, o nível geral do bem-estar material aumentou. Trata-se de curar a

³ Para Slavoj Žižek, uma alternativa a essa correlação seria o Estado chinês contemporâneo, que tende a fundir capitalismo com autoritarismo, o que se configura o "pior dos mundos" possíveis.

situação patológica em que nos encontramos, representada pelo capitalismo financeiro, através de um estudo aprofundado da situação atual, um tanto obscura ainda, mesmo para a esquerda.

Gauchet distingue o comunismo enquanto ideia do comunismo real, como Engels distinguia o socialismo utópico do científico. A passagem de um ao outro implica necessariamente, segundo Marx, a coletivização dos meios de produção, cuja posse privada engendra as desigualdades sociais. Todavia, no anseio de tornar a sociedade uma unidade sem fissura, Gauchet enxerga o risco do totalitarismo, como ocorreu na tomada de poder pelos bolcheviques. Para ele, leninismo é o nome do marxismo na história, e representa uma traição, senão no plano teórico, de forma irrecusável no plano prático. Enquanto Marx pensava a revolução como a evolução de um processo natural pelo qual através das crises sucessivas do capitalismo a classe trabalhadora iria tomando consciência de si, Lenin considera que a revolução deve ser um processo metodicamente orientado, isto é, não natural. Seria essa a grande traição leninista do marxismo, a constituição de um partido de vanguarda revolucionária.

Para Badiou, sem essa ação do partido o capitalismo continuaria vicejando indefinidamente com toda sua carga de injustiças e iniquidades. Pois trata-se de socialismo ou barbárie. No entanto, hoje, mesmo a esquerda parece ter renunciado a pensar uma alternativa possível ao capitalismo, muito embora o panorama geral não tenha mudado, e a crise de hoje remonte à crise de 1929. Contrariamente ao que enxergam os reformistas, aqui “progresso = 0”. E isso não se deve a causas obscuras, conforme supõe Gauchet, não passando do prolongamento de uma mesma contradição. Vivemos numa situação análoga a de antes da Primeira Guerra Mundial quando o próprio Lenin já discorrera sobre o desenvolvimento autônomo do capital financeiro em *Imperialismo: Estado supremo do capitalismo*. A mundialização, portanto, não é de hoje. O capitalismo retoma seu caminho após o pânico que forçou a concessão do Estado de Bem-Estar Social ante o espectro do comunismo que rondava a Europa no pós-guerra. Nos anos 1980, as oligarquias retomaram o controle com o abalo de seu adversário comum: o comunismo. Não devemos aceitar portanto, de modo algum, a tese do caráter "enigmático" da situação. É isso que nos leva a aceitar medidas políticas ruins como se fossem fatalidades ditadas pelos economistas.

Duas mundializações

Para Gauchet, ao contrário, é preciso nuançar a análise histórica, e reconhecer duas mundializações diferentes: 1) *1880-1914*: aquela do imperialismo francês e inglês; e 2) *Queda do muro de Berlim*: que terminou engendrando um policentrismo político mundial, quando países como o Brasil, Índia e África do Sul passaram a se tornar outros agentes políticos a serem considerados. Sem admitir a relevância desta diferença, Badiou confiaria demasiado na narrativa marxista, que é falsa segundo Gauchet, e nas perspectivas de Lenin que não abarcam o estado atual do capitalismo.

Com a modernidade, a referência à transcendência se apaga na imanência do jogo político. O poder não vem mais de cima, mas emana de baixo. Ele passa a ser concebido como uma expressão da sociedade. Por fim, o parlamentarismo e o sufrágio universal acabam preponderando sobre a monarquia absolutista. Essa narrativa que descreve a modernidade como passagem da heteronomia própria dos regimes teocráticos para a autonomia, pressuposto da democracia, é do ponto de vista marxista uma forma ideológica de se interpretar a história. Para Marx, a modernidade está longe de ser o momento em que a humanidade conquista a liberdade após séculos de sujeição e rudes esforços, mas consiste apenas na passagem de um regime de opressão a outro.⁴

Ambos os discursos se inscrevem na modernidade, quando a figura de Deus não opera mais como uma referência necessária e hierarquizante. Desde então, os indivíduos são levados a arbitrar seus destinos por si próprios. Mas essa passagem da heteronomia para a autonomia gerou uma série de novas separações. Os interesses do mercado não uniram a humanidade num vetor de progresso material comum; e a representação política terminou por reeditar as assimetrias tradicionais, onde alguns membros privilegiados da elite decidem acerca da situação da maioria. Estamos nas antípodas de Rousseau, que imaginava que o contrato social promoveria uma espécie de harmonia coletiva. Concretamente, alienação econômica e política foi ao que nos conduziu as promessas das Luzes, com seu ideal de democracia representativa e livre mercado.

Comunismo e religião

Para Marcel Gauchet, os impasses flagrantes da modernidade levaram à busca da recuperação de uma unidade à maneira das formas religiosas no interior mesmo dessa

⁴ ŽIŽEK. *Um mapa da ideologia*. p. 310. Em seu texto, "Marx, inventor do sintoma", Žižek assinala, evocando um comentário de Lacan no *Seminário XVI* que o fetichismo das relações pessoais do período feudal (que dissimulava a dominação e servidão social) não foi realmente suprimido na época moderna, tendo apenas se "deslocado" para a relação entre mercadorias. Segundo essa perspectiva, que recorre à lógica do sonho psicanalítica, o sujeito moderno se experimenta livre, exercendo sua espontaneidade pessoal, mas age concretamente segundo a economia. Ou seja, enquanto a relação entre pessoas no capitalismo é desfetichizada, cada um agindo como livre sujeito de interesse, a relação entre mercadorias se torna fetichizada. "É preciso buscar a descoberta do sintoma na maneira como Marx concebeu a passagem do feudalismo para o capitalismo. Com o estabelecimento da sociedade burguesa, as relações de dominação e servidão são recalçadas: formalmente, parecemos estar lidando apenas com sujeitos livres, cujas relações interpessoais são isentas de qualquer fetichismo; a verdade recalçada – a da persistência da dominação e da servidão – emerge num sintoma que subverte a aparência ideológica de igualdade, liberdade e assim por diante. Esse sintoma, o ponto de emergência da verdade das relações sociais, são precisamente as "relações sociais entre coisas": "Em vez de aparecer e em quaisquer circunstâncias como suas próprias relações mútuas, as relações sociais entre indivíduos disfarçam-se sob a forma das relações sociais entre as coisas" – aí temos uma definição precisa do sintoma histórico, da "histeria de conversão" que é própria do capitalismo."

modernidade contestada. Enquanto os totalitarismos nazifascistas buscaram recompor essa unidade através de um apelo ao passado, o comunismo forjou a ideia de um homem novo, numa comunidade por vir. Não restaria menos indisfarçável a convergência entre os projetos. São ambas religiões seculares, que surgiram com o intuito de resolver o impasse acerca de como restaurar um sentido de comunidade na imanência moderna. Eles constituem uma espécie de "esquizofrenia política" ao tentar fundir autonomia com heteronomia.

Badiou não nega a existência de elementos comuns ao nazismo e ao comunismo soviético (despotismo do partido único; polícia política; imaginário militar [todos os quadros políticos usam roupas de soldado], terror contra opositores e mesmo camponeses etc.). De um ponto de vista histórico, há em comum igualmente o fato de que eles emergem da crise dos parlamentarismos imperiais pós-Primeira Guerra Mundial. Alemanha, Rússia e Itália saíram desse conflito como perdedores. No entanto, é vão buscar uma estrutura comum formal entre o que difere radicalmente sobre o plano dos valores mobilizados, das subjetividades em presença e da significação internacional de sua ambição.

Badiou alerta para o fato do significante "religião" ser aplicado hoje, de forma indiscriminada, a tudo que se assemelhe a convicções fortes, rejeitando de antemão tudo que não corrobora a democracia parlamentar. É uma etiqueta cômoda para se afastar de saída políticas autenticamente emancipatórias. "Religião", muitas vezes, é um rótulo que lança uma suspeita do que vai contra o consenso dominante.⁵ De resto, há uma grande diferença entre o discurso do profeta e aquele do militante.⁶

O que Badiou entende por "comunismo"

Há 3 elementos que servem de base para uma definição genérica do comunismo: 1 - a convicção de que é possível retirar o devir da humanidade inteiro da empresa malfazeja do capitalismo. O peso decisivo da propriedade privada, o jogo descontrolado da concorrência dos interesses, a busca desenfreada do lucro como a única lei da atividade, os ditames do monopólio econômico e financeiro, tudo isso gera em conjunto desigualdades incontestáveis e monstruosas. Na realidade, o ambiente liberal não é menos patológico que

⁵ ŽIŽEK, *Alguém disse totalitarismo?*, pp. 8-9. Psicanalizando o fantasma do "totalitarismo", recorrente em pensadores até acolhidos hoje pela esquerda, como Hannah Arendt (o que seria impensável tempos atrás), Žižek formula uma crítica análoga a de Badiou: "Hoje, a referência à ameaça "totalitarista" sustenta um tipo de *Denkverbot* (proibição ao pensamento) tácito (...) – se o sujeito demonstra uma inclinação mínima para se envolver em projetos políticos que visam desafiar seriamente a ordem existente, a resposta imediata é: por mais benévolo que seja, isso vai levar necessariamente a um novo *gulag*!". O "retorno à ética" na filosofia política atual explora vergonhosamente os horrores do *gulag* ou do holocausto como espectro definitivo para nos fazer renunciar a qualquer engajamento radical sério. Desse modo, os salafários liberais conformistas podem sentir uma satisfação hipócrita na defesa da ordem existente: eles sabem que existe corrupção, exploração, etc., mas cada tentativa de mudar as coisas é considerada eticamente perigos e inaceitável, porque ressuscita o fantasma do "totalitarismo"".

⁶ Acerca dessa diferença segundo Badiou, reportar-se ao anexo.

o dos chamados "totalitarismos". Hoje, 10% da população detém 86% dos recursos globais, e essa desigualdade tende a crescer. Isso é inaceitável.

Em segundo lugar, "comunismo" significa afirmar que o Estado, com seu aparelho coercitivo separado, transcendente, não é a única forma de se estruturar as sociedades humanas. Há que ultrapassá-lo de algum modo, conforme a tradição marxista clássica preconiza.

Em terceiro lugar, "comunismo" enuncia que a divisão, ou as divisões do trabalho (execução X gestão; trabalho manual X trabalho intelectual) não é, ou não são, uma necessidade absoluta para se organizar o sistema de produção. A hipótese comunista implica uma aposta e uma busca de unificação, num processo histórico real determinado, desses 3 elementos articulados: desprivatização do processo produtivo, perecimento do Estado, reunião e polimorfia do trabalho. Tudo isso, afirma Badiou, dentro da mais estrita observância da ortodoxia marxista.

A hipótese comunista é portada por um sujeito coletivo, formado pelo conjunto de todos aqueles que se afirmam comunistas. Na herança marxista é o proletariado; no maoísmo, as massas, termo dotado de uma significação mais abrangente. Segundo Badiou, o sujeito coletivo que porta a ideia comunista eterna deve poder se encarnar em formas diferentes.⁷

Do ponto de vista da organização, evocando um retorno a Marx, Badiou destaca 4 ensinamentos fundamentais:

1) Ainda que marcando sua diferença, os comunistas não devem se destacar do movimento histórico que os tornou possíveis, encerrando-se num partido como num vaso fechado. Contra a noção (leninista) de vanguarda revolucionária, Mao afirmava que o partido não é nada se não se acha inteiramente imerso nas massas populares, de onde ele extrai sua existência e suas ideias programáticas e táticas. Um partido comunista é uma contradição nos termos, pois o partido tende, por uma necessidade estrutural, a reintroduzir uma orientação rígida para um centro transcendente destacado. "O um, diz Badiou, é meu principal adversário, tanto do ponto de vista metafísico quanto político." O que não significa endossar a desorganização anarquista... É preciso formas de intervenção ao mesmo tempo coerentes e eficazes.

⁷ Quem será o sujeito revolucionário *hoje*? É uma questão espinhosa. Em seu esforço de reatualização do marxismo, Moishe Postone recusa a ideia do proletariado como classe revolucionária na contemporaneidade. Segundo afirmou numa palestra no RJ, "não há sujeito revolucionário *a priori*". Jacob Gorender também recusa a ideia de que o proletariado, entendido no sentido marxista estrito de classe produtiva industrial, ainda possa ser considerada a classe universal revolucionária. Enquanto Marx supunha que o proletariado crescerá com a indústria, a partir dos anos 1970, com as novas metodologias fabris e automação, ligada à informática, a indústria cresceu mas esta classe trabalhadora se reduziu. O termo "assalariado", proposto por Mandel, se revela também insuficiente aos olhos de Gorender, devido à diversidade demasiada ampla do termo, que abarca desde altos executivos muito bem remunerados até os que vivem, ou tão somente sobrevivem, de salário mínimo.

2) Trata-se de uma orientação, não de uma direção geral. Os comunistas devem saber circunscrever os contornos políticos de uma situação presente, ao invés de proclamar inflamadamente utopias por vir. Por ocasião de um levante, é necessário antecipar o que pode acontecer e se resguardar de meros impulsos negativos que acabam devolvendo as coisas ao seu estado inicial.

3) O terceiro critério define o "comunismo" por sua lógica internacionalista, ainda que os comunistas estejam sempre vinculados a movimentos de emancipação locais. Em linhas gerais, eles não devem agir segundo interesses regionais, nacionais, mas conceber a contribuição internacional de sua ação.

4) Os comunistas defendem uma estratégia global, de matriz anticapitalista.

Democracia e capital

Gauchet também quer transformar o mundo, mas para ele a abertura de um novo possível através da limitação do capitalismo pode ser efetuada, de forma mais segura e duradoura, no âmbito da democracia mesmo, como atesta a evolução histórica gradual dos direitos dos trabalhadores quando comparados àqueles dos primórdios da revolução industrial. Badiou não crê que a democracia parlamentar atual, tal como a conhecemos e é praticada, possa servir para esse propósito. Ela se acha constitutivamente, *ab ovo* por assim dizer, sob a autoridade do capital. Não se deve crer que com a democracia teríamos chegado enfim a um regime final de imanência que levaria em conta a ausência do grande Outro (numa linguagem lacanianiana), ou a morte de Deus (para falar como Nietzsche). Este modelo da representação política não garante sequer, como pretende Gauchet, a sustentação do princípio moderno de autonomia.

Para Badiou, há um grande Outro que se dissimula por trás da democracia representativa: o grande Capital. Como Marx já dizia, a democracia sempre esteve e estará ligada ao Capital. Na verdade, o sujeito de interesses capitalista sempre se harmonizou muito bem com os governos "democráticos". A oposição clamada e reclamada pelos liberais é portanto de superfície. Nunca houve, historicamente, democracia sem capitalismo consolidado; depois da derrocada do socialismo, assistimos por toda parte do mundo a vinculação crescente entre o capital e seus representantes políticos.

Para Marcel Gauchet, essa aliança nociva não diz respeito à democracia do ponto de vista de seus princípios. Seu modo de organização permite, mesmo de forma não isenta de dificuldades, é claro, retomar as rédeas da situação, controlando os ímpetos anárquicos do capital. É preciso, segundo ele, abrir uma terceira era do reformismo democrático, garantindo um regime de Segurança social como em 1945. É possível, e hoje mesmo necessário, controlar politicamente a economia.

Para Badiou, a democracia atenua as contradições vivas, impedindo qualquer transformação social de amplitude. Há dois partidos de governo, um de esquerda, mais distribucionalista, e um de direita. Nos extremos, a chamada extrema esquerda, que rejeita o

capitalismo, e a extrema direita, que adota a ideologia identitária, nacionalista e mesmo racista/sexista/homofóbica. A política parlamentar “consiste em dizer que o poder de Estado deve ser confiado aos dois partidos de governo que constituem, em realidade, um grande centro mole e invariante”. É o chamado “consenso democrático, que nada mais é do que o acordo tácito que suporta uma triste realidade: a de que, seja quem estiver no poder, o capitalismo permanecerá intocado” Pois, em sua generalidade, os partidos convocados ao poder concordam que a propriedade privada deve prevalecer sobre o bem público. “A lei da democracia parlamentar é a do sufocamento de uma alteridade forte.”⁸ O pluralismo democrático, no fim das contas, não é senão de nuances, apenas toleradas pelo capitalismo.

Marcel Gauchet insiste sobre a fecundidade do pluralismo democrático, que não faz calar a oposição, como nos totalitarismos. Há possibilidade de invenção política na longa duração, através dos revezamentos do poder, possibilidade que requer ainda ser explorada. A democracia incorpora o adversário, ela não cala a multiplicidade de vozes, e isso é fundamental para uma transformação prudente da sociedade.

Badiou por sua vez, contrariamente ao que se diz sobre ele, não se considera um radical e sempre se apresenta disposto a pesquisar, discutir e recolher pontos de vista contraditórios. Ele reputa terroristas aqueles que se fecham a toda possibilidade de diálogo. Contudo, ele considera que a dialética da prudência e da audácia de Gauchet não leva em conta os verdadeiros inimigos, que no momento são majoritários.

Enfim, Badiou considera Gauchet um adversário, mas não um antagonista. Ambos são minoritários e desejam a transformação do mundo hoje ameaçado pelos excessos do individualismo e do capitalismo. Gauchet, a mudança deve se realizar à luz de um reformismo ele próprio reformado de modo que ponha freios no mercado, que não seria desde então nosso grande Outro; Badiou, pela reativação da hipótese comunista e abolição do capitalismo.

A crise atual

Vivemos, segundo Gauchet, numa situação absolutamente original em relação a 1930. (A conversão da China ao capitalismo data de antes da queda do muro de Berlim). O capitalismo e a democracia afinal se impuseram, mas não sem problemas. Como interpretar essa genealogia? Segundo ele há dois períodos consideráveis na história democrática moderna:

1945-1975: Estabilização política das democracias ocidentais. Após o capitalismo de extorsão do início, explorador dos recursos naturais e da força de trabalho, surge um capitalismo de distribuição fundado sobre o aumento do salário. É a era do consumo, cujo

⁸ BADIOU. “Ce soir ou jamais!”.

bem estar levou os estados a confiarem no avanço do capitalismo. “Uma nova mentalidade política se instala nos espíritos; o crescimento é erigido como alvo coletivo prioritários.”⁹

1970 em diante: Escalada do individualismo, juntamente com os "direitos do homem", ambos resultantes do empuxo liberal. Mas um indivíduo não tem só direitos, ele tem também interesses.¹⁰ A vertente econômica das liberdades passa ao primeiro plano. “Não se pode separar o triunfo da lógica dos direitos pessoais do princípio da maximização do interesse das pessoas. É assim que se vai da sociedade de direitos à sociedade de mercado.”¹¹ (BADIOU, GAUCHET. 2014, p. 89) Este atua como uma espécie de árbitro mais ou menos automático das demandas e ofertas dos agentes implicados. Esse mecanismo não é novo, apenas a sua expansão em escala planetária.

A crise do início do século se coloca sob o signo do político tentando organizar a vida, num movimento histórico onde as massas desempenham um papel constitutivo. A crise atual se coloca num horizonte inverso: evaporação das massas, perda do coletivo, reivindicação ilimitada das liberdades individuais. É o indivíduo contra o Todo, o que passa pela juridificação crescente das relações econômicas e sociais. O direito defendia o coletivo, hoje ele é o braço armado do indivíduo "contra" o Estado e as demais pessoas físicas e jurídicas.

O capitalismo contemporâneo é corroído pela globalização econômica e financeira, que permite aos capitais se evadirem das normas definidas ao seio dos espaços nacionais. Uma multinacional pode ditar as regras para um Estado, caso decida ou não nele investir. Implora-se para o capital que ele venha, e que não vá embora. Os organismos econômicos adquiriram um campo de ação expandido, quase ilimitado. É o faroeste mundial. No período de 1945-1975, existiam mecanismos de negociação via sindicatos, Estados etc., que geravam a redistribuição. Com a gangrena do sistema financeiro internacional, temos um capitalismo de predação, em crise permanente, mobilizado por mecanismos que escapam ao controle e que tornam a democracia formal uma cleptocracia na prática, onde os maiores ladrões não são os negros pobres amontoados nas prisões, mas os poderosos que ocupam o centro da ação pública.

A essência da política não é o debate, como querem os "democratas", mas a decisão. Quando os atores da sociedade decidem acerca do seu destino comum, isso é o que se chama democracia segundo Gauchet, e comunismo, para Badiou. Infelizmente, vivemos hoje numa democracia da fala, mas numa oligarquia dos que decidem.

⁹ BADIOU & GAUCHET. *Que faire? Dialogue sur le comunisme, le capitalisme et l'avenir de la démocratie*, p. 89

¹⁰ FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 89. Em *O nascimento da biopolítica*, Foucault assinala o quanto essa escalada do sujeito de interesse acarretou, de forma concomitante na sociedade, a escalada das preocupações gerais com dispositivos de segurança. "O liberalismo vai se ver obrigado a determinar exatamente em que medida e até que ponto o interesse individual, os diversos interesses – individuais no que têm de divergente uns dos outros, eventualmente de oposto – não constituirão um perigo para todos. Problema de segurança: proteger o interesse coletivo contra os interesses individuais. Inversamente, a mesma coisa: será necessário proteger os interesses individuais contra tudo o que puder se revelar, em relação a eles, como um abuso vindo do interesse coletivo."

¹¹ BADIOU & GAUCHET. *Que faire?...*, p. 89

Anexo

O Discurso do militante/apóstolo segundo Badiou/Paulo

Freud assemelhava o "comunismo" a uma ilusão religiosa. Mesmo buscando inicialmente (como a psicanálise) compreender o comportamento humano sem apelo a qualquer princípio "metafísico", ao se pretender uma Visão de Mundo plena e acabada, erigindo uma imagem idealizada do homem e do paraíso terrestre por vir, o marxismo historicamente existente se tornou aparentado ao fundamentalismo religioso.

Exatamente da mesma forma como a religião, o bolchevismo deve também oferecer aos seus crentes determinadas compensações pelos sofrimentos e privações de sua vida atual, mediante promessas de um futuro melhor, em que não haverá mais qualquer necessidade insatisfeita. Esse paraíso, no entanto, tem de ser nesta vida, ser instituído sobre a terra e ser descerrado num tempo previsível. Convém lembrar, contudo, que também os judeus, cuja religião nada sabe de uma vida após a morte, esperavam a chegada de um Messias sobre a terra, e que a Idade Média cristã, muitas vezes, acreditava que o Reino de Deus estava próximo. (Questão de uma Weltanschauung, conf. XXXV)

Anunciador de uma nova era onde os antagonismos de classe seriam suprimidos, o militante socialista apareceria assim como o "profeta dos tempos modernos" – tempos em que "Deus está morto" – a preconizar uma utopia em si mesma irrealizável, como atesta tristemente o fracasso histórico da revolução. Para Freud, de forma geral, o malogro dos totalitarismos do século XX desnudaria uma dimensão patológica intrínseca ao projeto de uma sociedade sem fissura, firme como um feixe. Mas será adequada essa assimilação sumária do discurso do militante ao do profeta? Em seu livro *São Paulo, a fundação do universalismo*, Badiou o contesta.

O sábio, o profeta, o militante e o místico

O livro de Badiou é menos acerca de religião que de política. Seu intuito é determinar o que é um militante, através da análise da relação entre a singularidade do evento da ressurreição e a instauração prática do universalismo cristão. Badiou explora o núcleo subversivo da seita cristã, subversivo na medida em que a mensagem de amor proposta pelo Filho e difundida pelos apóstolos se contrapunha à ordem grega imanente e à lei judaica transcendente. Para Paulo, grego e judeu designam menos duas formas de religiosidade

(politeísta/monoteísta) ou mesmo dois povos, do que duas disposições subjetivas, configurando assim dois discursos. Esses discursos são mencionados em vista da introdução de um terceiro discurso, que se contraporia ao do sábio ou filósofo grego, bem como ao do profeta judaico: o discurso apostólico, ou mais genericamente, do militante.

O discurso do profeta está ligado ao sinal que aponta obscuramente para uma transcendência sobrenatural, enquanto o discurso do sábio se fundamenta na ordem cósmica. Se o primeiro constitui uma exceção à ordem natural que se reflete no caráter excepcional do povo eleito, o segundo se funda na evocação dessa ordem.

Malgrado suas diferenças, Paulo assinala que esses discursos são duas faces do mesmo sistema de dominação, cada qual pressupondo o outro implicitamente. Afinal, falar em exceção à lei natural requer a referência à natureza. Ambos discursos impossibilitam a verdadeira universalidade, além de basearem a salvação no recurso a uma lei, seja aquela extraída do conhecimento da totalidade natural, seja a que orienta a decifração dos signos.

Para se atingir uma lógica universal da salvação, como assinala Paulo: “É preciso partir do acontecimento como tal, que é acósmico e ilegal, que não se integra a nenhuma totalidade nem é signo de nada.”¹² Nesse caso, o discurso do Pai, ou da Lei, há que ser substituído pelo discurso do Filho, isto é, daquele que cria o mundo por vir e se confunde com o que poderíamos denominar o “discurso do militante”. Só ele poderá nos conduzir à verdadeira universalidade.

Para Paulo, o discurso do Filho, sendo novo, nos intima a desconfiar das formas de dominação como a profética (judaica), e a filosófica (grega). Enquanto Pedro privilegiava os judeus e sua tradição e João o *logos* grego, a preocupação de Paulo foi a de traçar uma diagonal a esses discursos, o que não quer dizer uma síntese. Surge daí uma terceira figura, que se opõe à dominação em geral, e constitui propriamente o discurso apostólico.

Um apóstolo não é o testemunho empírico de um fato que ele reteria na lembrança. Paulo, por exemplo, não conheceu Cristo, mas isso não importa. Afinal, a memória é sempre retroativa e seletiva, justifica tudo e daí não resolve nada. Para um apóstolo, muito mais importante do que os fatos históricos é a declaração feita em seu nome de que o que aconteceu, aconteceu *em vista das possibilidades atuais de uma situação*. Para Badiou, “ao contrário do fato, o acontecimento somente é mensurável de acordo com a multiplicidade universal da qual ele prescreve a possibilidade. É nesse sentido que ele é graça, e não história.”¹³

O apóstolo é aquele que nomeia o acontecimento como possibilidade, mantendo-se fiel a ele. No caso de Paulo, a boa nova trazida pela ressurreição é a de que nós podemos vencer a morte. Mas essa Verdade não é da ordem de um saber, e sim de “um ponto real que coloca a língua num impasse.”¹⁴ Para as linguagens estabelecidas (como a filosófica e a profética), esse acontecimento é inominável.

¹² BADIOU. *São Paulo: A fundação do universalismo*, p. 53

¹³ BADIOU. *São Paulo...*, p. 55.

¹⁴ BADIOU. *São Paulo...*, p. 55.

Mas o discurso militante de Paulo não se contrapõe apenas ao discurso judaico dos sinais e à sabedoria filosófica. Ele se opõe igualmente ao discurso do anti-filósofo Pascal, que funde aspectos da experiência interior mística e da "prova" argumentativa.

Paulo e Pascal têm em comum a convicção de que "a declaração fundamental diz respeito a Cristo", mas as semelhanças param por aí.

1) Enquanto, para Pascal, Cristo é um mediador que nos conduz ao conhecimento de Deus; para Paulo, Cristo é uma vinda, um acontecimento (como a Revolução) que "interrompe o regime anterior dos discursos" e através do qual somos libertados da lei (para Paulo o homem é "ou escravo ou filho").

2) Enquanto para Pascal o discurso cristão implica o conhecimento de nossa miséria, para Paulo, nossa miséria consiste em estarmos subordinados à lei. Além do mais, não se trata aqui tanto de conhecimento, mas do acontecimento de um sujeito.

Se Pascal quer equilibrar a "loucura cristã" através do deciframento racional do *Antigo Testamento* em que milagres e profecias atuam como uma forma de convencimento argumentativo, Paulo rejeita as profecias e a sabedoria, apresentando-se como alguém que "desenvolve uma imagem subjetiva subtraída dos dois".¹⁵

"Nem os milagres, nem a exegese racional das profecias, nem a ordem do mundo têm valor quando se trata de instituir o sujeito cristão."¹⁶ Para Paulo, é a ausência de prova e a exigência de fé que caracterizam este sujeito. Cristo é incalculável, e mesmo os milagres não são prova fundamental, mas sim a "convicção que entranha numa fraqueza".

O misticismo como experiência interior, contato inefável com a divindade, não satisfaz Paulo. O discurso mudo do místico, que constituiria um quarto discurso (evocado por Pascal) tampouco poderia sustentar uma militância, isto é, um discurso revolucionário. Paulo não é obscurantista, se entendermos por isso um discurso pronunciado que busca se legitimar a partir de um discurso não pronunciado – no caso de Pascal, mascarado ainda por cima por um cálculo de probabilidades feito para fascinar o libertino "racionalista". Enfim, contra a perspectiva "mística", Paulo introduz que "não é a singularidade do sujeito que faz valer o que ele diz, é o que o sujeito diz que funda a sua singularidade".¹⁷

Enquanto a anti-filosofia de Pascal opta pela exegese convincente, pela certeza dos milagres e pelo sentido íntimo como aspectos de uma prova para convencer o sujeito cristão na época da ciência positiva (século XVII), Paulo considera que a força da convicção do discurso é de outra ordem, fundada unicamente na potência ilimitada do acontecimento, e terá "a rudeza pobre da ação pública, da declaração nua, sem qualquer outro prestígio a não ser o seu conteúdo real".¹⁸

¹⁵ BADIOU. *São Paulo...*, p. 55.

¹⁶ BADIOU. *São Paulo...*, p. 62.

¹⁷ BADIOU. *São Paulo...*, p. 62.

¹⁸ BADIOU. *São Paulo...*, p. 62.

COMMUNISM OR DEMOCRACY? A TALK BETWEEN ALAIN BADIOU AND MARCEL GAUCHET

Abstract: In front of the crisis of the neoliberalism in nowadays, what political orientation to get? To improve the institutions of the political representation to control the excesses of the capitalism, or reject the parliamentary democracy as too much compromised with it, searching a new form of society's organization, more communal? In a dialogue between Alain Badiou and Marcel Gauchet, published in a recent book, these and others questions are treated, like the meaning of the historical communism, the contemporary capitalism and the future of the democracy.

Keywords: Communism – Capitalism – Democracy.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BADIOU, A. & GAUCHET, M. *Que faire? Dialogue sur le comunisme, le capitalisme et l'avenir de la démocratie*, Paris : Philo Editions, 2014.

_____. “Ce soir ou Jamais!: Alain Badiou, Marcel Gauchet: Le débat”. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=zCo6TTabuo4>. Data de acesso: 06 de jun. 2016.

BADIOU, A. *A hipótese comunista* São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. *São Paulo: A fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo, 2009.

_____. *Quel communisme?*, Paris: Bayard, 2015.

FOUCAULT, M. *O nascimento da Biopolítica*, São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FREUD, S. *Questão de uma Weltanschauung, conf. XXXV*, São Paulo: Imago, 2010.

GORENDER, J. *Marxismo sem utopia*, São Paulo: Ática, 1999.

LENIN, V. *Que fazer?*, São Paulo: Boitempo, 2012.

POSTONE, M. *Tempo, trabalho e dominação social*, São Paulo: Boitempo, 2014.

MARX, K. e ENGELS, F. *O manifesto comunista*, São Paulo: Boitempo, 2007.

ŽIŽEK, S. *Alguém disse totalitarismo?*, São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. “Por que Marx inventou o sintoma?”, in ŽIŽEK, S. (ed.), *O mapa da ideologia*, Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

_____. *Eles não sabem o que fazem*, Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

RESENHA

BERNARDI, Bruno. *La Fabrique des concepts : recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006. 595 p. ISBN 2-7453-1296-0.

Thomaz Kawauche¹

Não se trata de um comentário sobre a vontade geral de J.-J. Rousseau, embora ela seja tematizada em quase metade das páginas do livro. A vontade geral ocupa, de fato, um lugar de destaque no trabalho de Bruno Bernardi. Porém, observando-se o sumário com cautela, é possível notar ali o percurso completo da investigação e apreender a unidade da série de conceitos analisados em 6 dos 12 capítulos: associação e agregação, corpo político, governo misto, soberania, guerra e estado de guerra, interesse. O autor propõe como fio condutor de suas reflexões a interrogação acerca dos instrumentos e das práticas que Rousseau adota em seu laboratório de ideias. Sem prender-se aos conceitos em si mesmos, o objeto de *La Fabrique des concepts* é, como lemos no subtítulo da obra, a invenção conceitual.

Bernardi examina o procedimento teórico que Rousseau adota para constituir teses novas a partir de certas transformações e combinações de elementos doutrinários da tradição. A metáfora do laboratório não é gratuita: do *Discurso sobre a origem da desigualdade* ao *Contrato social*, tudo se passa como se os conceitos elaborados nesses escritos fossem compostos químicos resultantes de caldeamentos experimentais com fórmulas de teorias existentes. Daí o valor conotativo de termos técnicos como *agregado, ligação, mistura, partes constitutivas, composto*, etc. nas reflexões do genebrino sobre a sociedade. Com efeito, os referenciais de pensamento das ciências da época, em particular aqueles concernentes ao que Bernardi denomina “paradigma da química”, revelam-se essenciais no trabalho de produção teórica realizado por Rousseau em matéria de política.

Pode-se dizer que tal leitura se inspira numa conhecida alegoria encontrada na primeira versão do *Contrato social*:

Se a sociedade geral existisse fora dos sistemas de filosofia, seria, como já afirmei, um ser moral com qualidades próprias e distintas daquelas dos seres particulares que a constituem, mais ou menos como os compostos químicos,

¹ Doutor em Filosofia pela USP.

que possuem propriedades que não se encontram em nenhum dos mistos [mixtes] que os compõem.²

A passagem acima nos remete imediatamente às *Instituições químicas* de Rousseau, espécie de manual de laboratório redigido por volta de 1747 sob inspiração dos cursos de Guillaume-François Rouelle. Contudo, uma aproximação sistemática entre os estudos de Rousseau sobre química e sua reflexão política da década de 60 não é possível, uma vez que a menção aos compostos químicos desaparece na versão final do *Contrato*. Não espanta, pois, que os estudiosos da recepção da obra de Rousseau registrem uma grande lacuna bibliográfica: desde a descoberta dos manuscritos das *Instituições químicas* em 1905 por Théophile Dufour e sua edição publicada por Maurice Gautier nos tomos 12 e 13 dos *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, os primeiros trabalhos sérios sobre o assunto surgiram somente em 1999, com a reedição das *Instituições* acompanhada de um número temático da revista *Corpus*.³

A novidade da leitura de Bernardi está justamente no reconhecimento de que o paradigma da química pode ser levado a sério na teoria política de Rousseau. Isso porque, a rigor, não se trata de recorrer a um saber-autoridade e nem mesmo de admitir uma analogia de saberes, mas, isto sim, de utilizar determinados saberes (a química, no caso) enquanto *instrumentos* que auxiliam na constituição de conceitos como, por exemplo, o de corpo político. O próprio Bernardi reconhece a função meramente heurística da arte de formar compostos a partir da mistura de elementos separados:

A socialização que se observa nas sociedades civis não é um misto [mixtion]: tal é o resultado incontestável de toda a antropologia de Rousseau. Isso significa que a associação política não pode mais ser assim considerada? Se fosse este o caso, o resultado de toda nossa análise seria sua pura e simples anulação: Rousseau teria apagado a referência química pela simples razão de que ela era inadequada!⁴

Mostra-se, portanto, infundada a suspeita de estarmos lendo e interpretando a obra com base num erro corrigido por seu autor. Pois correções desse tipo efetuadas por Rousseau na história de sua obra não são, de acordo com a leitura de Bernardi, retificações de erros, e sim generalizações de ideias. Trata-se, em termos figurativos, de um

² ROUSSEAU, *Du contrat social* (Première version), p. 284. Há uma dificuldade na tradução de “mixtes”, pois, como explica Venel no verbete “Mixte & Mixtion” da *Encyclopédia* (cf. BERNARDI, *La Fabrique des concepts*, p. 62-64), a coesão da “mixtion” é muito mais intensa do que a dos compostos por agregação, donde vem a diferença entre “aggrégation” e “mixtion”, a qual não fica clara quando se utiliza, em português, a palavra “mistura”.

³ BENSUADE-VICENT & BERNARDI, “Rousseau chimiste”, p. 59.

⁴ BERNARDI, *La Fabrique des concepts*, p. 74.

procedimento comparável à retirada dos andaimes de um prédio após terminada sua construção.⁵ Cabe lembrar que tal constatação acerca do método de Rousseau não é nova em *La Fabrique*: ela já havia sido enunciada por Bernardi na coletânea *Rousseau et les sciences*, publicada em 2003. A aproximação dos discursos da química e da política se explicaria, por conseguinte, não em termos de tentativas de comparação conceitual diretas e grosseiras, mas, segundo uma lógica de pesquisa científica pautada por mediações e deslocamentos, como “uma combinação sistemática de operadores conceituais que se conjugam”⁶.

A reflexão política de Rousseau não poderia, portanto, ser reduzida a uma mera aplicação da estrutura do pensamento de um químico ao problema da origem das sociedades. Na leitura de Bernardi, o paradigma da química funciona tão-somente como “andaime” para que Rousseau construa a ideia de unidade formada a partir de uma mistura. Podemos verificar uma amostra disso no capítulo 2 de *La Fabrique*: a gênese do conceito de corpo político em Rousseau mobiliza, de um lado, o modelo mecânico de corpo político de Hobbes, Grotius e Pufendorf (que compara o Estado a uma máquina), e de outro, o modelo de corpo orgânico de Bossuet (cuja maior vantagem é permitir a correspondência entre *motricidade* e *vontade* de modo não hierárquico entre as partes do ser moral)⁷, tendo como mediador, ou instrumento conceitual, o modelo químico dos corpos mistos. Vale notar que a mediação da química é importante porque submete os conceitos a um “princípio de imanência”⁸, o que, como sabemos, é de suma relevância na doutrina do pacto civil do *Contrato social*. Não é por outra razão que Bernardi dedica a parte I de *La Fabrique* (os 3 primeiros capítulos do livro) para nos apresentar um Rousseau que vê a arte política como “arte de produzir corpos por composição, por mistura [*mixture*]”⁹.

Há passagens no livro dignas de pesquisas especializadas sobre os conceitos em questão. Exemplo disso se vê na maneira originalíssima como Bernardi expõe a formação da ideia rousseauiana de soberania ao longo do capítulo 4. O genebrino, no *Discurso sobre a economia política*, apropria-se daquilo que Jean Bodin chamava de soberania, e, em seu laboratório de ideias, estuda o tema à luz dos grandes textos do século XVII que haviam “fossilizado” a discussão (sobretudo Pufendorf), chegando assim, no *Contrato social*, a um conceito novo que seria, a uma só vez, “conceito tese” e “conceito problema”. A soberania no *Contrato*, explica Bernardi, é “conceito tese” porque Rousseau estabelece uma relação sintética *a priori* entre povo e soberania: “não há soberania senão a do povo, não há povo que não soberano”.¹⁰ Mas é também “conceito problema” pelo fato de constituir o problema central do pensamento político de Rousseau, ou seja, o alvo a ser atingido mediante a teoria

⁵ Cf. BERNARDI, *La Fabrique des concepts*, p. 72.

⁶ BERNARDI, “La place des référents scientifiques dans l’invention conceptuelle : une étude de cas”, p. 309; BERNARDI, *La Fabrique des concepts*, p. 122.

⁷ Cf. BERNARDI, *La Fabrique des concepts*, p. 118-123.

⁸ BERNARDI, *La Fabrique des concepts*, p. 71.

⁹ BERNARDI, *La Fabrique des concepts*, p. 172.

¹⁰ BERNARDI, *La Fabrique des concepts*, p. 223

do pacto bem ordenado, que, como mostra Bernardi, diz respeito ao problema da constituição da vontade geral: “Conceitualmente *a priori*, a unidade da soberania e do povo só pode se efetivar na prática enquanto resultado obtido *a posteriori* e, portanto, de maneira sempre condicional”.¹¹ Impossível não notar que Rousseau raciocina aí com base em quadros conceituais análogos àqueles em que se definem os procedimentos de “síncrise” e “diácrise”, segundo o léxico das *Instituições químicas* (livro IV, “Das operações”).

O capítulo 5, sobre os conceitos de guerra e estado de guerra, dá ao leitor uma boa noção do espírito da investigação genética de *La Fabrique des concepts*. Com o intuito de mostrar a evolução do trabalho conceitual de Rousseau, Bernardi percorre uma série de escritos em que o tema da guerra aparece: do Segundo *Discurso* ao *Contrato social*, passando pelo *Manuscrito de Genebra* e pelos fragmentos sobre a guerra e o estado de guerra. Em sequência cronológica, a leitura começa com o uso de uma ideia de guerra inspirada no estado de natureza de Hobbes, e atinge seu ponto de inflexão no momento em que Rousseau enuncia uma primeira teoria do corpo político, segundo a qual as causas da guerra poderiam ser explicadas em função da natureza mesma da associação. Que o raciocínio seja interrompido nos fragmentos, isso não impede Bernardi de tirar conclusões de amplo escopo. Mais do que tentativas de estabelecer definições estanques da guerra, o que Rousseau faz consiste em experimentar remanejamentos conceituais a partir de determinados modos de se pensar, tão abstratamente quanto possível, os conflitos entre os homens.

De fato, à distinção conceitual entre guerra e estado de guerra sobrepõe-se uma outra, mais abstrata, entre soberano e Estado: a guerra é uma declaração, uma atividade do soberano, enquanto o estado de guerra diz respeito, como no segundo *Discurso*, aos efeitos funestos da guerra sofridos pelo corpo político. Tais distinções, mostra Bernardi, se inscrevem num processo de generalização dos conceitos, que nesse capítulo de *La Fabrique* encontra seu momento notável na citação em que Rousseau chega à famosa tese: a guerra é uma relação entre Estados e não entre indivíduos. Nesse sentido, pode-se dizer que, para além dos conceitos de guerra e estado de guerra, Rousseau esboça nos *Princípios do direito da guerra*¹² os elementos de uma teoria política que aparecerá, em versão definitiva, no quadro conceitual dos princípios do direito político do *Contrato social*.

Entretanto, quem conhece os trabalhos anteriores de Bernardi sabe que suas virtudes aparecem em grau máximo nas conclusões tiradas a partir da análise das variantes dos textos. Céline Spector, numa resenha do livro de Bernardi, menciona de modo muito pertinente “a estratigrafia material que implica num verdadeiro trabalho de arquivo a partir dos manuscritos de Rousseau”.¹³ Quanto ao método de sua investigação, ele se refere a uma “lógica da rasura”¹⁴ no estudo da construção de conceitos.

¹¹ BERNARDI, *La Fabrique des concepts*, p. 223.

¹² Há uma tradução dos *Princípios sobre o direito de guerra* publicada pelo Prof. Dr. Evaldo Becker em 2011.

¹³ SPECTOR, “Note de lecture”, p. 94.

¹⁴ BERNARDI, *La Fabrique des concepts*, p. 329.

Embora essa técnica seja bastante utilizada nos capítulos 2 e 5 do livro, é nos capítulos 7, 8 e 9 (a parte III inteira) que ela aparece com toda a força. Neles seu autor busca a lógica das correções sucessivas feitas por Rousseau e apresenta como estudo-chave do livro a gênese do conceito de vontade geral: é o “caminho [...] da construção de um conceito”¹⁵. O rascunho do *Discurso sobre a economia política* contido no chamado manuscrito de Neuchâtel (um conjunto de manuscritos designado por R 16)¹⁶ é submetido a um exame genético. Nessa versão do texto, Rousseau escreve “*volonté collectif et générale*”, riscou “*collectif et générale*” na correção e, por sobre a linha riscada, escreve somente “*générale*”.¹⁷

Correções desse tipo, que segundo Bernardi verificam-se em outros lugares da obra rousseauiana, revelam um movimento de generalização conceitual. No caso, o adjetivo “coletivo” diz respeito a uma pluralidade, ou ainda, a um agregado de indivíduos isolados, mas não necessariamente a uma verdadeira “associação”, ao passo que “geral” deixa clara a unidade do corpo político como um todo. Ao eliminar a ambiguidade na qualificação da vontade do ser moral e descrever a natureza desse ser em termos de uma integração efetiva das partes, Rousseau *tematiza* em sua teoria política aquilo que ele mesmo *pratica* em sua arte de escrever: o processo de generalização do pensamento. O fato de a vontade geral ser um objeto exemplar para a aplicação desse método de leitura se expressa nas seguintes palavras de Bernardi:

Por si só, o movimento de expansão conceitual aqui descrito testemunha que, desde sua formação e da maneira mais consciente, Rousseau conferiu um lugar central à vontade geral na economia de seu pensamento. Um testemunho suplementar disso é a revisão do conjunto de seus rascunhos, na qual ele procede sem tardar à inserção, em cinco lugares decisivos, de referências ao conceito de vontade geral: escrevendo por cima, rasurando ou fazendo acréscimo marginal, trata-se sempre de, simultaneamente, “revelar” sua presença implícita e colocar em evidência o salto operacional que sua explicitação permite ao pensamento.¹⁸

Dois pontos fundamentais na interpretação da vontade geral em Rousseau que Bernardi esclarece: o debate com Diderot sobre o verbete “Direito natural” da *Enciclopédia*, e a leitura de Patrick Riley que identifica as raízes teológicas desse conceito em Malebranche.

Quanto ao verbete da *Enciclopédia*, Diderot nele afirma que a natureza do justo e do injusto é determinada pela vontade geral. A vontade geral seria, nesses termos, uma regra positiva destinada a fixar os limites para todos os deveres. De acordo com Diderot, enquanto as vontades particulares são suspeitas, a vontade geral não erra nunca, donde se

¹⁵ BERNARDI, *La Fabrique des concepts*, p. 329.

¹⁶ BERNARDI, *La Fabrique des concepts*, p. 322.

¹⁷ BERNARDI, *La Fabrique des concepts*, p. 325.

¹⁸ BERNARDI, *La Fabrique des concepts*, p. 341.

deduz que ela pode servir de fundamento racional para o direito natural. Ou seja, trata-se de um critério de moral válido para todo o gênero humano, critério este que regula não apenas a conduta dos particulares entre si, mas também de cada sociedade em relação às demais: “a submissão à vontade geral é o laço de todas as sociedades, sem excetuar nem mesmo as sociedades criminosas”.¹⁹

Segundo Bernardi, no verbete “Direito natural” Diderot teria confundido generalidade e universalidade ao indicar a espécie – isto é, o gênero humano – como depositário da vontade geral. Eis o ponto que inspira Rousseau a escrever, no *Manuscrito de Genebra*, o capítulo “Da sociedade geral do gênero humano” como resposta a Diderot. A tese de Rousseau ali é que a generalidade da vontade permanece sempre relativa a uma determinada sociedade (lembramos da fórmula lapidar no *Contrato social* sobre a generalidade condicional dos objetos da vontade²⁰). Isso porque a vontade do corpo político não é geral *de antemão*, mas *torna-se* geral na medida em que os indivíduos de um mesmo corpo, a partir de seus próprios raciocínios, conseguem deixar de lado as paixões a fim de generalizar suas ideias do justo e do injusto para além de seus interesses particulares. É esse processo denominado “generalização” que dá sentido à célebre frase de Rousseau: “Por meio de novas associações, corriamos, na medida do possível, os erros da associação geral.”²¹ Diderot prescreve o raciocínio no silêncio das paixões para a boa conduta individual; Rousseau, por sua vez, vê como impossível ao comum dos homens dispor de uma razão desafetada:

Como a arte de generalizar assim suas ideias é um dos exercícios mais difíceis e mais tardios do entendimento humano, o comum dos homens nunca estará em condição de tirar dessa maneira de raciocinar as regras de sua conduta. E quando fosse preciso consultar a vontade geral acerca de um ato particular, quantas vezes não ocorreria de um homem bem-intencionado se enganar sobre a regra ou sobre a aplicação e, pensando obedecer à lei, seguir apenas sua inclinação?²²

Dessa análise textual, Bernardi interpreta a obra de Rousseau em termos de uma *prática* de elaboração conceitual regulada por uma lógica de generalização. Com base no que vimos até aqui, podemos dizer de modo menos sintético: Rousseau, na interpretação de Bernardi, elabora conceitos raciocinando à maneira dos químicos que refletem sobre experiências com misturas e, ao proceder assim, multiplica os campos de estruturação dos

¹⁹ DIDEROT, “Direito natural”, p. 106

²⁰ “Mas o todo menos uma parte não é o todo e, enquanto subsistir essa relação, não existe o todo, senão duas partes desiguais. Segue-se que a vontade de uma não é mais geral em relação à outra.” (ROUSSEAU, *Du contrat social*, p. 379).

²¹ ROUSSEAU, *Du contrat social* (Première version), p. 288.

²² ROUSSEAU, *Du contrat social* (Première version), p. 287.

conceitos trabalhados,²³ ou seja, cria as condições para que, correlacionados entre si, os conceitos possam ser pensados de vários modos. O processo da generalização da vontade em Rousseau é, a uma só vez, o problema central de seus escritos políticos e um exercício de aplicação de seu método para direção efetiva do pensamento. No fundo, Rousseau não deixava de lado as boas práticas das ciências experimentais de sua época e, fugindo de caminhos inseguros da metafísica, buscava, enquanto investigador da natureza, o domínio de validade de suas elaborações teóricas deduzidas das observações empíricas.

Quanto à tese de que o conceito de vontade geral em Rousseau teria origem na teologia de Malebranche, Bernardi marca sua posição: comentadores que sustentam isso, como Judith Shklar, Alberto Postigliola e Patrick Riley, não observam o estatuto metodológico da generalidade na obra de Rousseau. Vale ressaltar que a discordância de Bernardi é menos uma questão de denúncia de erros dos outros do que uma justificativa de coerência da própria leitura: “A discussão que será conduzida aqui terá como objeto menos contestar essa tese e a argumentação que a sustenta do que interrogar os princípios metodológicos que as governam [...]”.²⁴ Uma crítica respeitosa acima de tudo. Para polemizar com Patrick Riley, que é o defensor mais emblemático da referida tese, Bernardi detém-se no princípio do amor à ordem. Riley, em seu livro *The General Will before Rousseau*, considera esse o ponto de convergência entre Rousseau e Malebranche, sendo a *Profissão de fé do vigário saboiano* o texto-chave para justificar a equivalência entre a ordem natural determinada pelas vontades gerais da divindade e a ordem civil determinada pela vontade geral do corpo político.

Ora, Bernardi explica que, na própria *Profissão de fé*, Rousseau reconhece que o amor à ordem não é suficiente para determinar a virtude. O vigário questiona se é possível amar a ordem e desprezar o amor ao próprio bem-estar, como se a razão pudesse, por “um mero jogo de palavras”, assegurar o primado da justiça sobre as preferências individuais.²⁵ Assim como nos *Princípios sobre o direito da guerra* o direito natural não se mostra eficaz para determinar as leis civis, de forma semelhante na *Profissão de fé* a religião natural não basta para assegurar na ordem civil a obediência às leis instituídas.

Bernardi aponta Montesquieu, Pufendorf e, sobretudo, Diderot como referências teóricas mais prováveis na elaboração do conceito rousseauiano de vontade geral. Para todos esses pensadores, a vontade geral não é um dado, mas um construto que se atualiza no âmbito da sociedade. Malebranche seria, pois, uma opção inadequada para o trabalho conceitual de Rousseau porque, para o padre oratoriano, a vontade geral é algo que não

²³ BERNARDI, *La Fabrique des concepts*, p. 357.

²⁴ Cf. BERNARDI, *La Fabrique des concepts*, p. 393.

²⁵ “Por mais que queiramos estabelecer a virtude unicamente através da razão, que base sólida podemos dar-lhe? A virtude, dizem eles, é o amor da ordem. Mas será que esse amor pode e deve superar em mim o amor de meu bem-estar? Dêem-me eles uma razão clara e suficiente para preferi-lo. No fundo, seu pretensão princípio é um mero jogo de palavras, pois também digo, de minha parte, que o vício é o amor da ordem, tomado num sentido diferente.” (ROUSSEAU, *Émile*, p. 602).

apenas transcende o corpo político, mas que também se sobrepõe às vontades particulares, tendendo a anulá-las. Na leitura de Bernardi, a vontade geral é gestada no interior mesmo do corpo político à medida que o *eu* particular expande seus interesses a fim de abarcar objetos comuns: “A vontade particular é, para Rousseau, suscetível de generalização porque o *eu* particular pode se estender às dimensões do *eu* comum”.²⁶

Em suma, para contestar o argumento central da leitura de Riley, Bernardi mostra que este pressupõe em Rousseau uma dimensão metafísica da vontade geral, utilizando para isso uma prova textual encontrada no esclarecimento XVI da *Busca da verdade* (1678). Trata-se do texto onde Malebranche afirma que Deus age segundo “leis gerais” na “ordem da graça” e segundo “vontades gerais” para criar e manter a “ordem da natureza”, tendo em contraposição, nessa mesma passagem, as vontades particulares dos homens.²⁷ O pressuposto de Bernardi é o avesso da tese de Riley: que o pensamento de Rousseau se estrutura segundo uma “lógica da imanência”, sem Deus como fonte da generalidade. Na interpretação proposta pelo autor de *La Fabrique*, as vontades particulares passam por um processo de generalização de maneira tal que elas não disputam com a vontade do corpo político, mas a constituem após expandirem-se até serem capazes de dar conta dos objetos comuns. A vontade geral no *Contrato* de Rousseau não é um dado nem uma imposição externa ao corpo político e que tende a suprimir as vontades particulares: ao contrário, ela é o resultado da expansão dos objetos de interesse na medida em que emerge como soma dos denominadores comuns em meio às vontades particulares do corpo político consideradas conjuntamente. A autocrítica de Bernardi aparece como desdobramento de sua crítica a Riley, de maneira engenhosa e simpática, no reconhecimento de um estatuto de generalidade da lei distinto daquele da vontade geral: a generalidade da lei, esta sim, teria origem teológica com um possível “*background* malebranchiano”.²⁸

As considerações sobre a relação entre generalidade e universalidade na obra de Rousseau levam Bernardi, na parte IV (capítulos 10, 11, 12) de *La Fabrique*, ao exame de um último conceito: a “razão pública”. *Grosso modo*, diríamos que a razão pública complementa a vontade geral assim como, no âmbito do indivíduo, o entendimento complementa a vontade particular. Por isso Bernardi se refere à razão pública como “a outra face da vontade geral” no processo de generalização.²⁹ Esse processo é complexo, pois nele nunca fica claro qual seria o lugar seguro das paixões na constituição da ordem geral: “a unidade do corpo político [...] tem também condições passionais e estas podem se voltar contra o princípio de civilização”.³⁰ E, exatamente devido aos perigos implicados na formação do estado civil, faz-se necessário que o processo seja conduzido por uma inteligência superior, tal qual a do legislador descrito no *Contrato social*: “[...] das luzes públicas resulta a união do entendimento

²⁶ BERNARDI, *La Fabrique des concepts*, p. 405.

²⁷ BERNARDI, *La Fabrique des concepts*, p. 407-408.

²⁸ BERNARDI, *La Fabrique des concepts*, p. 434.

²⁹ Cf. BERNARDI, *La Fabrique des concepts*, p. 536-537.

³⁰ BERNARDI, *La Fabrique des concepts*, p. 553.

e da vontade no corpo social, daí o perfeito concurso das partes e, enfim, a maior força do todo. Eis donde nasce a necessidade de um legislador.”³¹ Ora, quem já se debruçou sobre o capítulo “Do legislador” no *Contrato* sabe o quão difícil é interpretar esse personagem no contexto da filosofia política de Rousseau! Eis aí o que dificulta bastante a compreensão do conceito de razão pública no livro de Bernardi.

Missão miraculosa desse homem extraordinário: promover a expansão dos objetos da vontade a fim de esclarecer o povo, não obstante o fato de que somente um povo previamente esclarecido poderia se interessar por tal expansão. A solução, no registro da diacronia, consiste em instaurar um simulacro de generalização capaz de produzir efeitos análogos àqueles que seriam determinados se a vontade geral fosse um dado e não o resultado do processo: “A generalização obtida pelo legislador é apenas um substituto (um suplemento) e um *analogon* dessa verdadeira generalização”.³² Ora, precisamente por tratar-se de um artifício inscrito no reino da contingência é que a obra do legislador pode tanto ser bem-sucedida quanto fracassar. O sucesso da formação das “luzes públicas” tem sua prova – veja-se que Bernardi vislumbra aí os obscuros capítulos 6 e 7 do livro II do *Contrato* – no estatuto de generalidade das leis: estas devem dirigir-se aos objetos comuns, que correspondem ao verdadeiro alvo da generalização, num movimento que tende ao universal. No limite, as luzes públicas deveriam levar o povo ao “direito natural raciocinado”, admitindo-se para tanto que o direito natural é recuperado no estado civil rousseauiano na forma de um aperfeiçoamento do direito político.³³ Se, em contrapartida, a instituição das luzes públicas malograr, o processo de generalização, cujo pontapé inicial fora dado pelo legislador, deixará de acompanhar em parilha a generalização da vontade geral e acabará resultando numa opinião pública que, com maior ou menor grau de corrupção, fará as vezes de lei. Indeterminações à parte, a opinião pública lida sempre com objetos particulares e, por estar fundamentada na estima e nos preconceitos, traz em si os germes das facções. A opinião pública, segundo Bernardi, “não é o resultado do processo de generalização da vontade geral [...] é um antimodelo da vontade geral”.³⁴

Esse resumo da parte IV de *La Fabrique*, evidentemente, não dá conta das sutilezas do comentário de Bernardi. Não seria exagero dizer que os problemas ligados ao conceito de razão pública em Rousseau à luz do debate em torno da ideia de direito natural no século XVIII merecem um tratamento mais cuidadoso: um artigo sobre Rousseau, Habermas e Bernardi com enfoque no processo de deliberação racional na esfera pública, quem sabe? Outra possibilidade (menos pretensiosa talvez) seria um estudo para aproximar a razão pública e a “filosofia imanentista” de Rousseau, que corresponderia justamente àquilo que,

³¹ ROUSSEAU, *Du contrat social*, p. 380.

³² BERNARDI, *La Fabrique des concepts*, p. 529.

³³ BERNARDI, *La Fabrique des concepts*, p. 469. Bernardi revê a discussão sobre o direito natural nos escritos rousseauianos com base na distinção entre obrigação moral e obrigação política, colocando Rousseau mais próximo dos jusnaturalistas somente no âmbito da obrigação moral (cf. *La Fabrique*, p. 554-556).

³⁴ BERNARDI, *La Fabrique des concepts*, p. 515.

no capítulo 6, Bernardi não teve espaço para desenvolver em sua discussão sobre o conceito de interesse. Pierre Burgelin – o gigante ausente na imensa bibliografia de *La Fabrique*, diga-se de passagem –, no livro *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau* (1952), utiliza a expressão “o despotismo divino da razão” em referência à vontade geral.³⁵ O poder de expansão da alma humana, em Burgelin, e o poder de expansão da vontade geral, em Bernardi, teriam algo em comum para um diálogo mediado por um modelo de razão pública divinamente despótica? Podemos explorar esse paralelismo, que a princípio não nos parece absurdo se levarmos em conta o quadro teórico de *La Fabrique des concepts*. De todo modo, o livro aqui resenhado nos dá muito o que pensar sobre a já bastante conhecida obra de Rousseau ao propor novos campos de reflexão com base no que poderíamos denominar *o discurso do método do cidadão de Genebra*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENSAUDE-VICENT, Bernadette; BERNARDI, Bruno. “Rousseau chimiste”. In: BENSAUDE-VICENT, B.; BERNARDI, B. (Org.). *Rousseau et les sciences*. Paris: L'Harmattan, 2003.

BERNARDI, B. “La place des référents scientifiques dans l'invention conceptuelle: une étude de cas”. In: BENSAUDE-VICENT, B.; BERNARDI, B. (Org.). *Rousseau et les sciences*. Paris: L'Harmattan, 2003.

BERNARDI, B. *La Fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006.

BURGELIN, Pierre. *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris: PUF, 1952.

CORPUS: *Revue de Philosophie*, Paris, n. 36 (Jean-Jacques Rousseau et la chimie), 1999.

DIDEROT, Denis. “Direito natural”. In: DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean Le Rond. *Encyclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*, v. 4. Ed. Pedro Paulo Pimenta; Maria das Graças de Souza. São Paulo: Edunesp, 2015.

RILEY, Patrick. *The General Will before Rousseau: The Transformation of the Divine into the Civic*. Princeton: Princeton UP, 1986.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Institutions chimiques*. Ed. Maurice Gautier. In: *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Genève, n. 12-13, 1918-1921.

³⁵ BURGELIN, *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, p. 563.

ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social* (Première version). In: *Œuvres Complètes de J.-J. Rousseau*, t. III. Paris: Gallimard, 1964 (Bibliothèque de la Pléiade).

ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social*. In: *Œuvres Complètes de J.-J. Rousseau*, t. III. Paris: Gallimard, 1964 (Bibliothèque de la Pléiade).

ROUSSEAU, J.-J. *Émile*. In: *Œuvres Complètes de J.-J. Rousseau*, t. IV. Paris: Gallimard, 1969 (Bibliothèque de la Pléiade).

ROUSSEAU, J.-J. *Institutions chimiques*. Ed. B. Bensaude-Vicent; B. Bernardi. Paris: Fayard, 1999.

ROUSSEAU, J.-J. *Princípios sobre o direito de guerra*. Trad. Evaldo Becker. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, n. 1, 2011.

SPECTOR, Céline. “Note de lecture”. *Philosophie*, n. 93, 2007.

TRADUÇÃO

APRESENTAÇÃO DAS TRADUÇÕES *SOBRE A ÍNDOLE POÉTICA DE DANTE E DE GHERARDO DEGLI ANGIOLI*

Sertório de Amorim e Silva Neto¹

Oferecemos aqui a tradução de dois escritos de Giambattista Vico (1668-1744) inéditos em língua portuguesa e, embora breves, considerados pela crítica centrais para a investigação da poética vichiana e particularmente da sua interpretação da *Comédia* de Dante. Referimo-nos à carta ao jovem ebolitano Gherardo Degli Angioli, do natal de 1725, e ao curto ensaio *Juízo sobre Dante*, que não foi datado por Vico e, também sobre este aspecto, cercado de controvérsias². Um traço interessante destes dois escritos, que certamente os identifica, foi o papel deles na estratégia de divulgação das ideias recém-publicadas na *Scienza nuova* de 1725: Vico conduziria a argumentação como se Degli Angioli e Dante fossem casos exemplares, provas filológicas (em termos de uma ciência experimental) das descobertas da sua tão afeiçoada ciência.

O propósito daquela carta natalícia não era o colóquio cordial e festivo, mas, sobretudo, o elogio e o enaltecimento dos poemas enviados por Degli Angioli, na ocasião com apenas vinte anos de idade. Natural de Eboli, cidade da província de Salerno na região da Campânia, Degli Angioli iniciou sua formação no convento de São Pedro em Eboli, dos frades da ordem mendicante dos Mínimos, e concluiu os estudos com os jesuítas em Nápoles, na mesma época em que conheceu Vico e se fez conhecer nos círculos literários napolitanos, certamente por iniciativa do próprio Vico que o introduziu, ainda bem jovem,

¹ Professor do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (IFILO-UFU). Coordenador do Grupo de Estudos da Filosofia de G. Vico e Pós-doutorando em Filosofia pela FFLCH-USP.

² O ensaio também não havia sido intitulado por Vico, cabendo aos seus editores inclusive esta tarefa. Na edição organizada por Giuseppe Ferrari (1836), aparece com o título *Juízo sobre Dante* e com a seguinte indicação: *depois de 1732*. Como nossa tradução tomou por base a edição de Ferrari optamos também pela manutenção do título dado por ele. Na edição de Fausto Nicolini das *Opere* de Vico (1953) o ensaio aparece intitulado *Descoberta do verdadeiro Dante, ou seja, novos princípios de crítica dantesca*, e inclui o subtítulo explicativo: *A propósito do comentário de um anônimo à Comédia (entre 1728 e 1730)*, com o qual Nicolini, por um lado, espera resolver as dúvidas concernentes ao escopo daquele texto vichiano e, por outro, polemiza com a datação do primeiro editor.

no salão literário de Dona Angela Cimmino, Marquesa de Petrella³. A carta é pouco posterior à estadia de estudos napolitana e, de fato, pretende elucidar os efeitos do regresso à bucólica Eboli sobre o estilo do jovem literato.

Vico teria constatado nos Sonetos uma elevação de estilo sem precedente nos poemas exibidos pelo amigo em Nápoles, naquela época uma das principais metrópoles culturais européias. Em sua avaliação, era o contraste entre Eboli e Nápoles, entre os bosques e o centro urbano, em suma, a disparidade entre a rusticidade e o impolido senso comum dos camponeses, simplórios, e os costumes refinados e as sábias academias dos filósofos, filhos da *polis*, a causa de tão repentina e nada sutil transformação na arte de Degli Angioli: “mergulhado na selvagem solidão dos bosques nativos, [ele] conseguira revigorar, com primitiva força de sentido e fantasia, o seu ânimo e o seu engenho”⁴. Aquela mudança de habitat, aparentemente inofensiva e sem maiores repercussões, representaria na natureza do douto Gherardo a decadência, o declínio de um posto de civilidade na barbárie e na incivilidade do entendimento, deslocamento temido e intimidador em geral, mas artisticamente fecundo; para Vico, a fonte da mais perfeita poesia, a de Homero e a de Dante.

Os tais Sonetos pareciam brotar do íntimo do artista, como se independentes inteiramente do domínio de uma arte ou fossem espontâneos, nascidos da índole privilegiada de Degli Angioli. Introspectivo e repleto de um humor melancólico típico dos homens de gênio, ele naturalmente foi levado a ler Dante e a se regozijar com um tipo de poesia considerado desagradável, inculto e rude pelo gosto refinado do século XVIII; gosto este, segundo Vico, forjado por um pensamento sutilizado pelo método analítico (cartesiano) e enrijecido por uma filosofia que suprime as faculdades da alma provenientes do corpo e, em especial, a imaginação: fonte inesgotável de erros, mas manancial do engenho na invenção das ficções poéticas e artefatos técnicos. Graças a uma índole privilegiada, toda diferente daquela dos jovens da época, e com o regresso (ou regressão) aos bosques da sua Eboli, o amigo de Vico visivelmente se destacaria das amenidades daquele tempo. Cultivado na filosofia praticada no *Settecento* e na cartesiana inclusive, causadora do “corrupto e estéril intelectualismo do seu tempo”⁵, Degli Angioli não se deixaria sutilizar nem enrijecer, mantendo plenos, em sua “força primitiva”, a imaginação e o engenho, e evitando interromper o fluxo das paixões violentas, que, através do corpo, comovem as mentes, por tudo isso tornando-se um sublime poeta – e em vez da natureza de um homem de letras do XVIII, surpreendentemente, na opinião de Vico, parecia portar melhor a natureza poética de um jovem dos tempos de Dante.

³ Em 1726 morre a Marquesa e Vico, em sua homenagem, organiza a coletânea poética: *Ultimi onori di letterati amici in morte di Angiolina Cimini marchesana della Petrella* (1727), na qual publicou sua conhecida oração *In morte di donn'Angela Cimmino* e fez comparecer também uma canção e mais de uma dezena de sonetos de autoria de Degli Angioli.

⁴ AGRIMI, “La lettera di Vico a Gherardo Degli Angioli”, p. 42.

⁵ *Ibid.*, p. 36.

Vico elogia os Sonetos de Degli Angioli a partir de duas questões afins, que os argumentos da carta sozinhos estão longe de explicitar integralmente, exigindo, portanto, remissões. O assunto da carta, e a sua leitura deixa isto patente, não foram certamente as rimas em si – “rimas medíocres” no parecer de Agrimi – mas sim os critérios norteadores do encômio: a poética recém-exposta em sua *Scienza nuova*. Um tema fundamental daquelas páginas e já anunciado nos parágrafos anteriores é o do poetar espontâneo, natural, de Degli Angioli: a hipótese de um fazer poético jamais aprendido e aperfeiçoado nos manuais de arte Poética, mas decorrente exclusivamente de certas “modificações da mente humana”, forma de poesia que Vico, em alusão a Longino, chamará de *Sublime*. Outro tema de que se ocuparia a carta e que já nos reenvia ao segundo texto traduzido é o da *Comédia* de Dante como um exemplo de poesia sublime.

Uma das valiosas descobertas científicas de Vico foi a da verdadeira origem da poesia, descoberta que se atribui geralmente à *Scienza nuova*, não obstante apareça expressa já, com clareza, no *De constantia jurisprudentis* de 1721, onde se lê que “[a] poesia originou-se por necessidade natural, apesar de até hoje todos pensarem nascida do propósito e da arte humanos”⁶. Arrastado aos tempos primitivos pela investigação do direito natural das gentes, Vico acabaria por encontrar uma humanidade inteira de poetas, isto é, de homens de vastos corpos (gigantescos), carentes de raciocínio, que transbordavam sensações e emoções, e pensavam sob a pressão da fantasia e por meio de suas ficções – homens capazes dos maiores feitos por paixão, mas inábeis para os menores raciocínios –, denunciando o erro grosseiro de pensar “que a língua dos poetas foi sempre própria deles, nunca comum a todos”⁷. De gênero literário, a poesia viria transformada em *sapienza* (poética), modo pelo qual a humanidade primitiva explicou para si os fenômenos (naturais e também sociais) e erigiu um cosmo ordenado e com sentido, preenchido por uma física, uma astronomia, uma cronologia e uma geografia, por uma moral, uma economia e uma política, todas *poéticas*; adjetivo que qualifica não só o caráter *criativo* desta cosmologia, mas, inclusive, o fato de se tratar de um saber, como a própria poesia, forjado mediante transportes: com ajuda das metáforas, das onomatopéias, das metonímias e das sinédoques, e através daquela propriedade da mente que Longino chamou de “dom inato da grandeza”⁸, fonte do *Sublime* ou daquela poesia recheada do grandioso: de deuses, monstros e heróis gigantescos que mal cabem no globo terrestre, de batalhas épicas terrivelmente violentas e sangrentas, de penas e vinganças eternas.

Vico chegava assim ao conceito de *poesia primitiva*, que abarcará em sua obra uma dupla acepção: da *ancestralidade da poesia*, no sentido de que a *humanitas* primitiva foi de poetas, mas também do seu aspecto, digamos, *antropológico*, ou enquanto a poesia é uma *criação originalíssima*, uma operação conatural à fase de imaturidade da mente humana e que,

⁶ VICO, Della costanza del Giurisprudente, p. 141.

⁷ VICO, Della costanza del Giurisprudente, p. 96.

⁸ LONGINO, Do sublime, p. 76.

em seu modo de ser, extrapola os artifícios estéticos e as artificialidades da criação artística. Seja numa ou noutra acepção, a poesia acha-se em contradição com a *forma mentis* dos filósofos. Neste caso, mais perfeita é a poesia “quanto mais se avizinha das origens e menos ameaçada pela intromissão dos espíritos intelectualistas”⁹. Os filósofos e as academias, as repúblicas benignas e as leis garantidoras da igualdade civil só nasceriam depois, a partir de raízes fixadas em profundidade e alimentadas no solo rústico daquela humanidade de poetas, como demonstram os tempos bárbaros da Grécia, onde a sabedoria, bem antes de um Pitágoras ou de um Sócrates, foi virtude dos poetas, cujo principal representante foi Homero. Na verdade, haveria entre a sabedoria dos poetas e aquela dos filósofos uma relação de proporcionalidade inversa: a poética é uma sabedoria não-filosófica, de “caráter emocional e pré-racional”¹⁰, um *sensu comum* dos povos, que espontaneamente emerge da robustez dos sentidos e da fantasia, assim como o apanágio da filosofia está na supressão desta natureza poética e no aflorar do raciocínio abstrato e dos gêneros inteligíveis. Segundo Vico, na ordem das coisas humanas, primeiro existiram as selvas e só finalmente as cidades e as academias.

Homero tem um lugar de destaque nas páginas da *Scienza nuova*, pois é o mais antigo poeta que chegou até nós, o principal testemunho e o retrato mais fiel do tempo primitivo e poético da humanidade. Homero tem assim exclusividade: é poeta sem comparação e único de sua espécie, merecendo de Vico o epíteto de “príncipe de todos os poetas”¹¹; e propriamente por esta razão, Horácio diria na *Carta aos Pisões* não ser mais possível, depois de Homero, inventar caracteres e personagens trágicos novos, aconselhando tomá-los de empréstimo.

A situação da poesia nos tempos “doutrinados [*addottrinati*]” resultaria do extinguir-se (histórico) da natureza de Homero e da ascensão daquela dos filósofos, situação em que só os artifícios de uma arte, a Poética, podem pretender gerar poetas; arte esta sempre difícil, já que espera gerar um efeito que só uma natureza pode de fato conceder. Depois de extinta aquela primeira natureza, ensinar a ser poeta não podia significar senão, como bem observou Horácio, aconselhar os neófitos desta arte a tomarem empréstimo de Homero, e embora acompanhe de perto os passos do “príncipe dos poetas”, tal arte não pode gerar nunca novos Homeros, só imitadores medíocres, distantes do original na medida em que deliberam e arquitetam uma obra que é autenticamente resultado do dom e emanação efusiva. Vico distinguia, com isso, duas formas de poesia: uma natural, efeito da índole, como a homérica, e outra produto da arte, por isso acanhada e inferior, modalidade que aparentemente determinaria o destino da poesia no ocidente após Homero, isto se não fossem duas valiosas exceções: Dante, que Vico sugestivamente nomeia o “Homero toscano”, e Degli Angioli,

⁹ FUBINI, Stile e Umanità di Giambattista Vico, p. 156.

¹⁰ AGRIMI, “La lettera di Vico a Gherardo Degli Angioli”, p. 57.

¹¹ VICO, Della costanza del Giurisprudente, p. 111.

que lembra ao Napolitano um jovem do tempo de Dante. Um e outro tornaram-se poetas à maneira de Homero, mas por vias distintas das trilhadas pelo “príncipe dos poetas”.

Dante mereceria o nome de “Homero toscano”, pois nasceu e viveu no seio da “barbárie retornada”, ou quando a acirrada disputa entre Guelfos e Gibelinos em Florença se difundiu por toda Itália, impondo à nação inteira o regresso a formas de vida primitivas ao transformar em Selvas as cidades italianas. Somos enviados assim à concepção vichiana da história, estruturada a partir de períodos de ciclos (*corsi*), que vão da barbárie e daquela humanidade de poetas – correspondentes na *história ideal eterna* às Idades dos Deuses e dos Heróis – a um estado de plena civilidade e racionalidade, chamado de Idade dos Homens; ciclos estes sucedidos por períodos de recícos (*ricorsi*), nos quais a civilidade conquistada durante o curso da história sofre reviravoltas e a *humanitas* é arrastada violentamente em direção à barbárie e às suas origens pequenas e torpes. Embora sob a influência das filosofias de Bacon, de Descartes e Malebranche, bem como às voltas com a *querelle des anciens et des modernes*, Vico não concebeu o curso histórico linearmente, mas composto por momentos emblemáticos de decadência e quedas na barbárie. Para esta concepção – e isto soava como advertência ao esclarecido século XVIII –, há sempre o risco de que povos sumamente delicados e evoluídos tornem-se dissolutos e retrocedam à selvageria, como teria sido o caso da Itália de Dante.

A imagem da *Selva*, que simboliza a ausência de leis e costumes humanos, a “educação ferina” das gerações, caracterizaria não só o começo dos tempos, mas também o seu recomeço. Por isto mesmo Vico enxerga em Dante a poesia sublime, como foi outrora a de Homero, mas a partir de circunstâncias dessemelhantes. São os dois de índole poética e necessariamente por razões históricas: “como da Grécia não provém poeta maior do que Homero, assim, na Itália, não nasce poeta mais sublime do que Dante, porque tiveram ambos a fortuna de surgirem incomparáveis engenhos no final da idade poética de ambas as nações”¹². O poeta italiano, contudo, habitou uma Florença que *se tornou* Selva, representando então uma humanidade decaída; Homero participou do processo de conquista da civilidade, Dante daquele da sua perda. O Florentino também será um paradigma, só que de uma humanidade poética retornada, o que quer dizer que Homero permaneceria, ainda assim, um modelo insuperável. Dante, como o próprio Vico o definiu, foi “doutíssimo em divindade”, profundo conhecedor da teologia e também da filosofia cristã; deste modo, para não ferir fatalmente sua concepção de *poesia primitiva*, “fundada sobre a radical oposição de espontaneidade e reflexão”¹³, Vico precisou defender uma irreduzibilidade e rebaixar o estilo do Florentino em comparação àquele homérico. A sublimidade da poesia dantesca não autorizaria igualá-la àquela homérica. Haveria um elemento de civilidade e de racionalidade na poesia de Dante que, sobre vários aspectos, a afasta daquela ancestralidade e espontaneidade da poesia primitiva (e da homérica em

¹² VICO, Principi di Scienza nuova, p. 129.

¹³ AGRIMI, “La lettera di Vico a Gherardo Degli Angioli”, p. 44.

particular) levando Vico a dizer que “se não tivesse sabido realmente nem de Escolástica nem de latim, teria tornado um poeta maior, e talvez a fábula toscana tivesse tido como contrapô-lo a Homero”¹⁴.

O segundo texto cuja tradução apresentamos nestas páginas se propõe justamente a esta singular interpretação do poeta Dante. De acordo com Benedetto Croce, o *Juízo sobre Dante* teria provocado uma revolução na crítica dantesca ao propor, pela primeira vez, a leitura da *Comédia* a partir de três diferentes interesses: o da literatura – o mais habitual – enquanto é rico exemplar da língua toscana, o da poética, pois é um caso, ao lado de Homero, de poesia sublime, e por fim, de modo inédito, sob o prisma da história dos tempos bárbaros da Itália¹⁵. Trata-se, porém, de um escrito recortado de polêmicas, seja quanto ao ano seja quanto aos motivos de sua redação, que não pretendemos esgotar nestas poucas páginas.

A polêmica em torno da data de redação começa com a edição das obras de Vico por Giuseppe Ferrari. Este intelectual italiano inseriria abaixo do título do ensaio a imprecisa indicação “*dopo il 1732*”, no entanto, este editor jamais explicou os pretextos da indicação, como nota Croce, cabendo depois ao outro editor, Fausto Nicolini, esclarecer a questão¹⁶. Nicolini observara que a *Scienza nuova* a que o autor se refere nas primeiras linhas daquele ensaio só poderia ser a de 1725 e o texto sobre Dante não seria, portanto, posterior a 1732, mas anterior. O primeiro indício em que se apóia Nicolini é a declaração de Vico, no *Juízo sobre Dante*, segundo a qual, em sua ciência, teria descoberto ser Ênio o primeiro historiador romano, opinião divergente daquela da *Scienza nuova* de 1730, que situa, antes de Ênio, os historiadores Lívio e Névio. Somando-se a isso, lá Vico se refere a certas “Anotações” suas, que devem ser supostamente aquelas preparadas para uma aspirada, e nunca realizada, edição veneziana da *Scienza nuova* de 1725, depois enviadas ao padre Ludovico e desaparecidas desde então; anotações, conforme Nicolini, redigidas entre 1728 e 1729, período que melhor situaria a redação do *Juízo sobre Dante*.

Outra controvertida questão diz respeito ao escopo da redação. Croce faria o cuidadoso esforço de identificar naquele texto de Vico referências ao *Comentário* do jesuíta senês Pompeu Venturi à *Comédia* de Dante¹⁷. Realmente, nas linhas finais do ensaio, Vico faz alusão a certas “presentes *Anotações à Comédia de Dante*”, como se o seu texto fosse uma sorte de prefácio, ou apresentação, das mesmas. Para dificultar, Vico não nomeia o autor das mencionadas *Anotações*; parece mesmo ignorá-lo designando-o por “N.N.”, fato que, segundo Croce, se justifica em razão do *Comentário* de Venturi aparecer ao público pelas primeiras vezes anonimamente, numa edição de Giambattista Placidi. Dando força a esta tese, Croce, com extrema argúcia filológica, vê enunciado no Prefácio de Venturi ao *Comentário* todo o conteúdo que Vico elogia (a clareza e a brevidade) e mesmo censura (omitir

¹⁴ VICO, *Principi di Scienza nuova*, p. 130.

¹⁵ CROCE, *La poesia di Dante*, p. 173.

¹⁶ CROCE, “Il ‘Giudizio sopra Dante’ di G. B. Vico e il ‘Comento’ di Pompeo Venturi”, p. 407-410.

¹⁷ CROCE, “Il ‘Giudizio sopra Dante’ di G. B. Vico e il ‘Comento’ di Pompeo Venturi”, p. 407-410.

o alegórico) nas tais “presentes *Anotações à Comédia de Dante*”, provando assim a evocação de um escrito pelo outro. A vinculação do *Juízo* com o *Comentário* de Venturi passa a ser dada então como certa, a ponto de Fubini defini-lo como, “mais exatamente, o *Prefácio a um comentário da Divina Comédia*”¹⁸. Ficava sem resposta conclusiva, contudo, os motivos reais desta suposta prefaciação: Croce põe a hipótese, sem demonstrá-la, de que talvez tenha sido encomendada a Vico para alguma edição napolitana do livro de Venturi, mas exclui a possibilidade de que se tratasse de um “*parere*” ao livro, daqueles que Vico foi várias vezes chamado a elaborar como revisor.

Dirigindo-se ou não a outro texto, que supostamente apresenta, o fato é que Vico fala menos das concepções de outrem do que de suas próprias teorias sobre o estilo poético e sobre a cultura de Dante. A tese revolucionária de Vico foi de que no século XIII Florença vivia uma selvagem barbárie e Dante, filho de sua época, por força das circunstâncias, teria abandonado o posto da elevada filosofia antiga e escolástica, que ele conhecia bem, descendendo ao universo mágico e fantasioso daqueles sublimes poetas, cujo príncipe foi Homero. Por um golpe do curso que fazem as nações, a mente de Dante voltaria a se exercitar mediante transportes, por metáforas, analogias e ideias sensibilíssimas, no lugar dos conceitos abstratos. Um aspecto importante da crítica dantesca de Vico é o de não enxergar no contexto histórico do poeta – em “sua idade vigorosamente bárbara” e em “sua cidade numa acesa luta de partidos” – obstáculos ao gênio poético, acreditando, em vez disto, que “uma poesia como aquela de Dante só podia nascer de uma cidade como Florença”¹⁹. Sua *Comédia* brotaria da fragilização do cálculo racional e do aflorar vigoroso da imaginação e do engenho, os quais, dirigidos pelas paixões violentas e sem rédeas que dominavam Florença, fizeram toda a maravilha do *Inferno* de Dante, repleto de tormentas e iras implacáveis, como as de Aquiles na *Iliada*. Vico sugere ao leitor da *Comédia* que a aprecie ao lado da poesia de Homero, heróica, e não a partir dos cânones estilísticos do modernismo. O estilo superior da *Comédia* emerge da encenação de paixões destemperadas, da crueldade e ferocidade características dos heróis transportados por Homero aos seus poemas, como é Aquiles na *Iliada*, que abandona a batalha e deixa a nação à própria sorte ofendido pelo roubo de Briseida e depois, arrebatado pelo sentimento de vingança pela morte de Pátroclo, retorna à guerra e novamente empunha sua espada. No coração desta poesia estão indivíduos que agem motivados exclusivamente por paixões, e paixões ditas baixas, inferiores, como o ódio, a inveja, a ira e a vingança, tudo aquilo que a literatura espiritualista do *Século de Luis* expulsou da República das Letras. Por isto mesmo, como sustenta Vico, se pode falar de um maior decréscimo do estilo de Dante nas partes do *Purgatório*, onde se sofre pacientemente, e do *Paraíso*, onde há alegria e paz de espírito, abrandamentos que eliminam os arrebatamentos típicos do maravilhoso *Inferno* de Dante; uma sorte de decréscimo que Vico observa também no estilo da *Odisséia* homérica, onde é encenada a heróica paciência e astúcia de Ulisses.

¹⁸ FUBINI, *Stile e Umanità di Giambattista Vico*, p. 162.

¹⁹ FUBINI, *Stile e Umanità di Giambattista Vico*, p. 160.

Dante tornou-se poeta sublime por força das circunstâncias de sua Florença; e o jovem Degli Angioli? Como explicar seu estilo poético sublime tendo ele se formado na Universidade européia do XVIII, onde certamente tomou contato com a filosofia do *Grande Século*, e tendo vivido numa grande cidade como Nápoles, adornada de salões literários e científicos? A índole poética de Homero é explicada pela sua própria *ancestralidade*, ou por se encontrar no começo dos tempos. Dante reencontra a mesma índole, só que por força do fim dos tempos e do recomeço bárbaro da história. Nestes dois casos, a poesia é uma vocação do tempo, o produto das circunstâncias históricas, fato que Degli Angioli heroicamente subverte, tornando-se poeta sublime, mesmo vivendo num tempo inteiramente humano e benevolente. Aquele jovem do tempo de Vico, como por milagre, pois sem as habituais causas históricas, realizaria em seu íntimo a “barbárie retornada”, revivendo em sua natureza o que é próprio à mente e ao corpo dos bárbaros. Degli Angioli trazia consigo a fórmula do estilo sublime e grandioso em uma época de amenidades, sem arrebatamentos e entusiasmos: de um lado, a agitação própria do seu ânimo, predisposta pelo seu humor melancólico e introspectivo, do outro, a repentina mudança de habitat, a reintegração com a Selva de Eboli. Como a filosofia é um purgar-se do senso comum, das paixões e da fantasia, a poesia sublime aflora nos tempos doutrinados somente quando o ânimo volta a se macular com tudo isto, e é o que Degli Angioli consegue com a conjugação destes fatores internos (subjetivos) e externos (ambientais) a ele.

Sobre a tradução:

A edição de base das traduções foi a de Giuseppe Ferrari, *Opere di Giambattista Vico*, Vol. IV, *Opuscoli*, publicado em Milão, no ano de 1836, pela *Società Tipografica De Classici Italiani*, volume disponível na rede mundial de computadores. Professor de Retórica na Universidade de Nápoles e continuamente chamado a redigir discursos solenes – nas aberturas letivas de sua Universidade e em ocasiões como funerais e núpcias –, uma preocupação de Vico foi a de sempre conformar os discursos ao público, e não parece ter sido diferente no caso dos textos traduzidos. A carta de 1725 dirigia-se a Gherardo que o nosso autor dizia ter a natureza de um jovem do tempo de Dante, e o *Juízo sobre Dante*, ensaio supostamente escrito para introduzir um *Comentário* à Comédia de Dante, devia se dirigir, por isso, a um público de leitores apreciadores da poesia dantesca, justificando assim, possivelmente, o modo de expressão emaranhado e pouco fluido dos dois textos, estilo em geral desagradável ao leitor hodierno. Com seus períodos longos e intrincados, quase nunca interrompidos e ordenados de modo que, aos amantes da clareza e perfeição, se assemelham mais ao caos e a desordem, a tradução destes dois textos foi inclusive uma experiência de decifração da *forma mentis* do público a quem se destinavam: indivíduos capazes de se rejubilarem com o *Inferno* dantesco. Nossa tradução buscou não contrariar as intenções do

autor e respeitar a grandiloquência dos textos. No lugar de um trabalho de notas, optou-se por oferecer, na apresentação supra, esclarecimentos gerais e detalhamentos importantes em torno dos textos de Vico.

A GHERARDO DEGLI ANGIOLI

Sobre a índole da verdadeira poesia

Nápoles, 25 dezembro 1725

Recebi alguns Sonetos e um Capítulo, compostos por V(ossa). S(enhoria). nessa sua pátria, e acompanhei neles muito maior engrandecimento de estilo em relação ao primeiro, com o qual o senhor dois meses atrás partiu de Nápoles, de modo que me deram forte motivo de observá-los pelo aspecto dos Princípios da Poesia por nós ultimamente descobertos com a luz da *Ciência Nova sobre a Natureza das Nações*; pois as selvas e os bosques, que não costumam tornar gentis os ânimos e em nada refinar os engenhos (nem vejo certamente outra causa), fizeram esse vosso tão sensível, quanto repentino melhoramento. Primeiramente, o senhor surgiu em tempos demasiadamente utilizados pelos métodos analíticos, demasiadamente enrijecidos pela severidade dos critérios e, pois, de uma filosofia que professa amortecer todas as faculdades do ânimo que lhe provêm do corpo e, sobretudo, aquela de imaginar, que é detestada hoje como a mãe de todos os erros humanos. Em uma palavra, o senhor surgiu nos tempos de uma sabedoria que congela toda a generosidade da melhor poesia: que não sabe desenvolver-se senão por transportes; que faz sua regra o juízo dos sentidos; e imita e pinta com vivacidade as coisas, os costumes, os afetos ao fortemente imaginá-los e, portanto, vivamente senti-los. Mas os raciocínios filosóficos destas matérias, o senhor, como muitas vezes percebi, só com a sua mente perscruta, como para vê-las na praça ou no teatro, e não para acolhê-las intimamente a dissipar-vos a fantasia, dispersar-vos a memória e sufocar-vos o engenho, o qual incomparavelmente é o pai de todas as invenções, e por isso é aquilo que merece toda a maravilha dos doutos; pois todas nos tempos bárbaros nasceram: as maiores e as mais úteis invenções, como a bússola e o barco somente a velas, que juntos permitiram o descobrimento das Índias e a demonstrada realização da Geografia; o alambique que causou, com a Espargíria, tantos avanços na Medicina; a circulação do sangue que fez mudar de sentimentos em relação à Física do corpo animado e virar a cara à Anatomia; a pólvora e a pistola que trouxeram uma nova Arte bélica; a imprensa e o papel que repararam a dificuldade das pesquisas e as perdas dos manuscritos; a cúpula sobre quatro pontos por vários arcos suspensa, que surpreendeu a Arquitetura dos antigos e motivou a nova ciência Mecânica; e no expirar da barbárie, o telescópio, que produziu novos sistemas de Astronomia.

Além disto, o senhor surgiu na idade da aqui entre nós refulgente Poesia toscana. Mas grande benefício deve o senhor ao tempo em que foi, sem ajuda alheia, levado a ler Dante, Petrarca, Guidiccioni, Casa, Bembo, Ariosto e outros poetas heróicos do *cinquecento*; porque acima de todos – ajuizado disso não por um conselho alheio, mas pelo vosso senso poético – vós rejubilais de Dante, contra o curso natural dos jovens, os quais, pelo belo sangue que ri em suas veias, divertem-se com flores, com enfeites, com amenidades; e vós, com um gosto austero, bem cedo agradastes daquele divino poeta que às fantasias delicadas de hoje em dia, ao contrário, parece inculto e áspero, e aos ouvidos amolecidos por músicas afeminadas soa amiúde uma desafinada e, freqüentemente, também desagradável harmonia. Este lhe foi dado pelo humor melancólico que no senhor é abundante. Daí que nas nossas conversações, também ameníssimas, vós, do prazer das coisas de fora, costumais retirar-vos àquele do vosso senso interior; e ainda que com a vossa tenra idade sejais versado, há cerca de dez anos, na luz desta grande, bela e gentil cidade da Itália, todavia, porque nascestes para o pensar poético, raro e pouco falado em língua vulgar, ainda vos apresentais pouco adestrado à polidez do nosso sermão civil. Ora, é claro que saibais o que tornou um grande poeta Dante, do qual vós tanto vos regozijais por um certo senso natural, por isso ele vos tornou poeta que trabalhais em profusão, e não por uma reflexão apropriada sobre o assunto, o que vos tornaria um imitador medíocre.

Nasce Dante no seio da animalesca e feroz barbárie da Itália, que não foi maior do que aquela de quatro séculos antes, isto é, nos IX, X e XI, e no XII. Em meio a ela, Florença tornou-se cruel com as facções dos Brancos e Negros, que depois arderam toda a Itália, propagadas naquelas dos Guelfos e dos Gibelinos, pelas quais os homens deviam levar a vida nas selvas, ou nas cidades como selvas; não comunicando nada ou só pouco entre eles, a não ser, caso contrário, pelas extremas necessidades da vida; devendo, neste estado, mendigar numa suma pobreza de locuções, em meio a confusão de tantas línguas quantas foram as nações que, do Setentrião, vieram descendo para inundá-la, quase repetindo na Itália o episódio daquela grande torre da Babilônia: os Latinos não compreendendo os bárbaros, nem os bárbaros os Latinos. Pela vida selvagem, conduzida somente na cruel meditação dos indistintos ódios que foram deixados longa idade em herança aos vindouros, deveu entre os Italianos retornar a língua muda, que nós demonstramos ser a das primeiras nações gentias, com a qual os seus autores, antes de encontrar as línguas articuladas, deveram explicar-se à maneira dos mudos, por atos ou corpos que tivessem relações naturais com as ideias, que deviam ser então sensibilíssimas, das coisas que eles gostariam de significar; expressões as quais, vestidas depois de palavras vocais, devem ter feita toda a evidência do falar poético. Este estado de coisa deveria durar alhures em Florença, por causa da ebulição turbulenta daquela acérrima nação; como por bem duzentos anos depois, até que foi pacificada com o principado, durou o vagalhão daquela república tempestuosíssima. Mas a Providência, para que não se exterminasse realmente o gênero humano, reconduzindo-os aos tempos divinos do primeiro mundo das nações, ordenou que ao menos a religião, com a língua da Igreja latina (e do mesmo modo e pelas mesmas causas prove o Oriente com a

língua grega), mantivesse os homens do Ocidente em sociedade: onde somente estes que a compreendiam, isto é, os sacerdotes, eram os sábios. Do quanto foi há pouco advertido, provas muito incisivas são estas três:

I. Que nesses tempos, os reinos cristãos, em meio ao mais cego furor das armas, encerraram-se sobre ordens eclesiásticas. Daí, quantos eram os bispos tantos eram os conselheiros reais; e disto resultou que por toda a Cristandade, e na França sobremaneira, os eclesiásticos formaram a primeira ordem dos Estados.

II. Que de tempos tão miseráveis não existem reunidas memórias, a não ser escritas em um latim corrompido por homens religiosos, ou monges ou clérigos.

III. Que os primeiros escritores dos novos idiomas vulgares foram os Rimadores provençais, sicilianos e florentinos, e a sua língua vulgar, pelos Espanhóis, se diz todavia língua de Romance, entre os quais os primeiros poetas foram Romancistas, precisamente como nós, na *Ciência Nova*, pelas mesmas antecipadas causas, demonstramos ser Homero. Como ele é, com certeza, o primeiro autor grego que chegou até nos, assim é, sem comparação, o príncipe e o pai de todos os poetas que floresceram depois dele nos tempos doutrinados da Grécia, que o seguiram, mas distantes por muito longo espaço. Origem essa da poesia, qualquer um que nela se empenhe, pode sentir, e também refletir, ser verdadeira em si mesma; que nessa mesma abundância de língua vulgar na qual nascemos, logo que, com o verso ou com a rima, tiver a mente colocada sob grilhões e em dificuldade de desenvolver-se, sem compreendê-lo é levado ao falar poético, e não irrompe jamais no maravilhoso a não ser quando é mais afligido por uma dificuldade deste tipo. Por tal pobreza de língua vulgar, Dante, para desenvolver sua *Comédia*, deveu recolher uma língua de todos os povos da Itália, como Homero, porque surgido em tempos semelhantes, havia recolhido a sua de todos aqueles povos da Grécia. E então depois, cada um nos poemas dele reconhecendo os seus falares nativos, todas as cidades gregas disputaram Homero como seu cidadão. Assim Dante, munido de expressões poéticas, empregou o colérico engenho na sua *Comédia*, em cujo *Inferno* desenvolveu toda a grandeza da sua fantasia, narrando iras implacáveis, das quais uma, e não mais, foi aquela de Aquiles, e recordando uma quantidade de impiedosíssimas tormentas: exatamente como, na crueldade da Grécia bárbara, Homero descreveu tantas várias formas atrozes de mortes crudelíssimas, ocorridas nos combates dos Troianos com os Gregos, que tornam inimitável sua *Iliada*. E ambos, de tanta atrocidade derramam suas fábulas, que nesta nossa humanidade produzem compaixão e outrora causavam prazer nos ouvintes, como hoje os Ingleses, pouco amolecidos pela delicadeza do século, não se regozijam com tragédias que não têm atrocidades: precisamente tal qual o primeiro gosto do teatro grego, ainda cruel, que foi certamente das nefárias ceias de Tieste e das ímpias chacinas, feitas por Medeia, dos irmãos e dos filhos. Mas é no *Purgatório* onde se sofrem tormentosíssimas penas com paciência invariável; no *Paráiso*, onde se goza infinita alegria com uma suma paz de ânimo, nesta benignidade e paz de costumes humanos não é grandemente maravilhoso Dante, tanto quanto o foi naqueles tempos impacientes de ofensa ou de dor: exatamente como, pelo concurso das mesmas causas, a *Odisséia*, onde se celebra

a heróica paciência de Ulisses, é compreendida agora menor que a *Iliada*, que nos tempos bárbaros de Homero, semelhantes àqueles de Dante, que depois se seguiram, deveu produzir altíssima maravilha. Por isso se disse, que o senhor não já me parece ser imitador de Dante, porque certamente quando o senhor compõe não pensa em imitar Dante, mas, com tal melancólico engenho, tal severo costume, tal açambarcamento de expressões poéticas, é um rapazote de natureza poética dos tempos de Dante. Portanto, nascem estas três vossas propriedades poéticas:

I. Que essa vossa fantasia vos leva a entrar nas coisas mesmas que vós quereis dizer e, com aquela, as vedes tão intensas e vivas que não vos permitem refletir, mas vos forçam a senti-las, e senti-las com esse vosso senso de juventude, o qual, como adverte Horácio na *Arte*, é por sua natureza sublime; ademais, com sensibilidade em nada debilitada pelas atuais filosofias, em nada amolecida por prazeres efeminados, e por isso sensibilidade robusta; e finalmente, graças às sombras da vossa melancolia – e como à sombra os objetos parecem maiores do que verdadeiramente são – com sensibilidade também grande; por isso deve, por natureza, trazer consigo a expressão com grandeza, veemência, sublimidade.

II. Que os vossos são sentimentos verdadeiramente poéticos, porque são desenvolvidos pelas sensações e não compreendidos por reflexão, tal como as duas sortes de poetas que Terêncio descreveu-nos no seu *Quérea*, rapazote violentíssimo, que da escrava, de quem ele se enamorou fervorosamente ao vê-la passar pela rua, disse ao seu amigo Antifão:

... *Quid ego ejus tibi nunc faciem praedicem, aut laudem, Antipho; Cum ipsum me noris, quam elegans formarum spectator siem?*

[... Por que eu exaltaria ou louvaria a beleza dela para você, Antifão, uma vez que você sabe o quanto eu sou um exigente apreciador das formas?]

(eis os poetas que cantam as belezas e virtudes das suas mulheres através de reflexões, qual Filósofos que raciocinam em versos ou rimas de amor); e desfecha todos os sumos e soberanos elogios à sua bela escrava com esse senso poético, desenvolvido, com poética brevidade, neste mote: *In hac commotus sum* [Ela me deixou sacudido], com o qual deixa recolher o raciocínio de que a escrava fosse a mais bela e graciosa dentre todas belas e graciosas mulheres, e mulheres Atenienses, que um juiz de bom gosto em matéria de beleza tenha jamais visto, observado e acompanhado.

III. E finalmente, porque as vossas composições são próprias aos sujeitos de que falais, porque não vai procurá-los nas ideias dos filósofos, pois os sujeitos tais deveriam ser (de modo que os falsos elogios são verdadeiras repreensões disto que lhes falta). Mas os encontrais nas ideias dos poetas, como naquelas dos pintores, que são as mesmas, e não diferem entre si a não ser pelas palavras e as cores; e assim elas são ideias das quais esses sujeitos participam em alguma medida. Deste modo, com mérito os executais, contornando-os sobre estas ideias; precisamente como os divinos pintores executam,

sobre certos modelos ideais seus, os homens ou as mulheres que eles retratam nas telas; de maneira que os retratos com melhores ares representam os originais, que tu podes dizer que é aquele, ou aquela.

Por tudo isso eu me congratulo com o senhor e com a nossa nação, a qual o senhor muito glória trará. Lhe trago mil saudações da parte do afetuosíssimo ornamento dos amigos, P(adre). D(on). Roberto Sostegni, e lhe beijo com ternura as mãos.

JUÍZO SOBRE DANTE

(Após 1732)

A *Comédia* de Dante Alighieri é para ser lida por três olhares: de história dos tempos bárbaros da Itália, de fontes dos belíssimos falares toscanos, e de exemplo de sublime poesia.

Nisto que diz respeito ao primeiro, ele está assim pela natureza ordenado e disposto, que por uma certa uniformidade do curso que faz a mente comum das nações ao começar a polir sua barbárie, a qual é, por natural costume, franca e verdadeira porque destituída de reflexão, a qual, aplicada para o mal, é a única mãe da mentira, os poetas cantem ali histórias verdadeiras. Assim na *Nova Ciência sobre a Natureza das Nações* temos: ser Homero o primeiro historiador da Gentilidade, o que melhor se confirma nas *Anotações*, escritas por nós, àquela obra, nas quais o encontraremos de fato bem diferente daquele Homero até agora crido por todo mundo; e certamente o primeiro historiador dos romanos por nós conhecido foi Ênio, que cantou as guerras cartaginesas; conforme os mesmos exemplos, o primeiro ou um dos primeiros historiadores italianos foi o nosso Dante. Isto que ele, em sua *Comédia*, misturou de poeta, é que narra os antepassados, segundo os méritos de cada um, alojados ou no Inferno ou no Purgatório ou no Paraíso; e ali, como poeta, deve *sic veris falsa remiscet* [assim misturar o falso com o verdadeiro], para ser um Homero ou um Ênio conveniente à nossa religião cristã, que nos ensina os prêmios e os castigos das nossas boas ou desafortunadas operações serem mais do que os temporais, os eternos. De modo que as alegorias deste poema não são mais do que aquelas reflexões que deve fazer por si mesmo um leitor da história: de tirar proveito dos exemplos alheios.

O segundo olhar pelo qual Dante é para ser lido, é que ele é uma pura e extensa fonte de belíssimos dizeres toscanos. Nisto não está ainda satisfeito por um proveitoso comentário e por isso mesmo se dissesse vulgarmente que Dante tenha reunido expressões de todos os dialetos de Itália: esta falsa opinião não pôde senão daí provir, porque no *cinquecento*, quando doutos homens deram-se a cultivar a língua toscana falada em Florença no *trecento*, que foi o século de ouro desta língua, observando eles um grande número de falares em Dante, os quais não haviam realmente correspondentes nos outros escritores toscanos, e, além disso, reconhecendo muitos deles por fortuna viverem ainda pelas bocas de outros povos da Itália, creram que Dante os tivesse então recolhidos e transportados para

sua *Comédia*: que é o mesmo fato exatamente que acontece com Homero, o qual quase todos os povos da Grécia quiseram que fosse cidadão seu, pois cada povo, naqueles dos poemas dele, reconhecia os seus nativos e ainda viventes falares. Mas tal sorte de opinião é falsa, por duas gravíssimas razões: a primeira, porque Florença devia possuir, propriamente naqueles tempos, a maior parte dos falares em comum com todas as outras cidades da Itália, de outro modo a língua italiana não teria sido comum também à florentina. A segunda é que naqueles séculos infelizes, não se encontrando escritores em idiomas vulgares pelas outras cidades da Itália, como dali de fato nenhum nos chegou, não bastava a vida de Dante para aprender as línguas vulgares de tantos povos, daí que ao compor sua *Comédia* tivesse então pronta a abundância daqueles falares que a ele se faziam necessários para explicar-se. Deste modo, seria mister aos *Acadêmicos da Crusca* que mandassem pela Itália um catálogo de tais sortes de vocábulos e falares, e das classes baixas da cidade, que melhor que as nobres e dos homens de corte conservam os costumes e as linguagens antigas, e muito mais das dos camponeses que as conservam ainda melhor que as mais baixas classes da cidade, então informar-se sobre quantos e quais destes usassem e com quais significações, para que tivessem deles a verdadeira compreensão.

O terceiro olhar pelo qual Dante deve ser lido é para contemplar nele um raro exemplo de um sublime poeta. Mas esta é a natureza da sublime poesia: que ela não se deixa aprender por arte alguma. Homero é o mais sublime poeta acima dos muitíssimos que depois dele vieram; e nem teve Longino algum outro antes que tivesse dado a eles preceitos de sublimidade poética. E as mesmas principais fontes do sublime, que demonstra Longino, não podem desfrutar senão aqueles aos quais foi concedido e sorteado pelo céu. São elas ali, as mais sagradas e as mais profundas, não mais do que duas. A primeira, a grandeza de ânimo, que não cuida senão da glória e da imortalidade, e por isso despreza e tem por vil todas aquelas coisas admiradas pelos homens avaros, ambiciosos, moles, delicados e de costumes femininos. A segunda, o ânimo conformado por virtudes públicas e grandes, e sobretudo pela magnanimidade e pela justiça, tal como, sem nenhuma arte e por força da sublime educação das crianças ordenada por Licurgo, os Espartanos – os quais por lei eram proibidos de saber letras – ditavam todo dia e vulgarmente, com expressões tão sublimes e grandes que os mais brilhantes poetas heróicos e trágicos prezaram ditar algumas poucas semelhantes em seus poemas. Mas aquilo que é mais próprio da sublimidade de Dante é que ele teve a sorte de nascer grande engenho no tempo da expirante barbárie de Itália, por que os engenhos humanos são como os terrenos, os quais, por longos séculos incultos, se finalmente uma vez reduzem-se à cultura, dão graciosamente frutos, em perfeição, em grandeza e em abundância maravilhosos, mas cansados de ser todavia mais e mais cultivados, os dão poucos, insossos e pequenos. Que é a causa porque no final dos tempos bárbaros resultaram um Dante na sublime e um Petrarca na delicada poesia, um Boccaccio na elegante e graciosa prosa, exemplos, todos os três, incomparáveis, que se devem de todo modo seguir, mas não se podem, em condição alguma, alcançar. Mas em nossos tempos cultíssimos se

trabalham belas obras de engenho, sobre as quais outros podem erguer-se na esperança não só de alcançá-los, mas de superá-los.

Tendo em vista tudo isso, creio eu, N. N. escreveu as presentes *Anotações à Comédia de Dante*, nas quais, com aquele difícil nexos de clareza e brevidade, torna verossímil a história das coisas, ou dos fatos, ou das pessoas que lá são mencionados pelo poeta; explica com razoabilidade os seus sentimentos, de modo que se pode chegar ao conhecimento da beleza ou elegância, do ornamento ou da elevação dos seus falares, que é a maneira mais eficaz para conseguir a língua dos bons escritores: entrando no espírito disto que sentiram e que eles quiseram dizer (por esta via, no *cinquecento*, resultaram tantos brilhantíssimos escritores latinos em prosa e verso, antes de se celebrar os Calepinos e muitos outros Dicionários); deixa de lado toda moral e sobretudo científica alegoria: não se coloca ali em cátedra de desenvolver a Arte poética, mas tudo colabora para que a juventude leia-o com aquele prazer que apetece às mentes humanas, onde, sem perigo de nausear-se com os longos comentários, aprendem muito brevemente, no qual os comentadores, incomodamente, costumam reduzir tudo isso que eles comentam. Por isso as estimo utilíssimas nesta idade particularmente, na qual se quer saber a propriedade das coisas com exatidão e facilidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGRIMI, Mario. “La lettera di Vico a Gherardo Degli Angioli”. In _____. *Alle cose insensate dare senso e passione: studi vichiani*. Napoli: Liguori, 2012, p. 35-83.

CROCE, Benedetto. *La poesia di Dante*. Bari: Laterza, 1921.

_____. “Il ‘Giudizio sopra Dante’ di G. B. Vico e il ‘Commento’ di Pompeo Venturi. In *La critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia*. N. 25, 1927, p. 407-410.

FUBINI, Mario. *Stile e Umanità di Giambattista Vico*. Napoli: Riccardo Ricciardi, 1965.

LONGINO, Dionísio. *Do sublime*. São Paulo: Cultrix, 2005.

VICO, Giambattista. *Della costanza del Giurisperdente*. Tradução italiana de Francesco Pomodoro com texto latino ao pé da página. Nápoles: Fratelli Morano, 1861.

_____. *Princípios de uma Ciência nova*. Organização e Introdução de Fabrizio Lomonaco. Napoli: Diogene Edizioni, 2014.