

**A CRISE DA
DEMOCRACIA E DO
ESTADO DE
DIREITO**

**ANAIS
III ENCONTRO NACIONAL
DE FILOSOFIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA
E VIII CICLO HANNAH ARENDT**

ANAIS
III ENCONTRO NACIONAL DE
FILOSOFIA POLÍTICA
CONTEMPORÂNEA

E

VIII CICLO HANNAH ARENDT

A CRISE DA DEMOCRACIA
E DO ESTADO DE
DIREITO

MARIA CRISTINA MÜLLER
ANA CAROLINA TURQUINO TURATTO
(Organizadoras)

ANAIS

**III ENCONTRO NACIONAL DE
FILOSOFIA POLÍTICA
CONTEMPORÂNEA**

E

VIII CICLO HANNAH ARENDT

**A CRISE DA DEMOCRACIA
E DO ESTADO DE
DIREITO**

Capa: Geovani Cassio dos Santos
Editoração e Revisão Técnica: Ana Carolina Turquino Turatto

Londrina - PR
2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

E56a Ciclo Hannah Arendt (8. : 2018 : Londrina, PR). Encontro Nacional de Filosofia Política Contemporânea (3. : 2018 : Londrina, PR).

Anais [do] III Encontro Nacional de Filosofia Política Contemporânea e VIII Ciclo Hannah Arendt – A Crise da Democracia e do Estado de Direito / Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UEL/ Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina; Maria Cristina Müller e Ana Carolina Turquino Turatto (organizadoras). – Londrina: UEL, 2018.

1 livro digital.

ISBN 978-85-7846-499-8

Tema: A Crise da Democracia e do Estado de Direito

Disponível em: <http://www.uel.br/eventos/cicloarendt/>

1. Arendt, Hannah, 1906-1975 – Crítica e interpretação – Congressos. 2. Filosofia alemã – Congressos. 3. Filosofia contemporânea – Congressos. I. Müller, Maria Cristina. II. Turatto, Ana Carolina Turquino. III. Ciclo Hannah Arendt (8. : 2018 : Londrina, PR) . IV Encontro Nacional de Filosofia Política Contemporânea (3. : 2018 : Londrina,PR). V. Universidade Estadual de Londrina. Departamento de Filosofia.

**III ENCONTRO NACIONAL DE FILOSOFIA POLÍTICA
CONTEMPORÂNEA
E
VIII CICLO HANNAH ARENDT
*A CRISE DA DEMOCRACIA E DO ESTADO DE
DIREITO***

COORDENAÇÃO GERAL

Profa. Dra. Maria Cristina Müller (UEL)

COMISSÃO ORGANIZADORA

Profa. Dra. Adriana Delbó (UFG)

Prof. Dr. Adriano Correia (UFG)

Prof. Dr. Daniel Arruda Nascimento (UFF/UFES)

Profa. Dra. Maria Cristina Müller (UEL)

COMISSÃO CIENTÍFICA

Prof. Dr. Alejandro Oropeza G. (Observatório Hannah Arendt/Venezuela)

Profa. Ma. Ana Carolina Turquino Turatto (UNIVALE)

Prof. Dr. Castor M. M. Bartolomé Ruiz (UNISINOS)

Prof. Dr. Daniel Arruda Nascimento (UFF/UFES)

Prof. Dr. Edson Teles (UNIFESP)

Prof. Dr. Fábio Abreu dos Passos (UFPI)

Profa. Dra. Kathlen Luana de Oliveira (IFRS/UEL)

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar (UFC)

Profa. Dra. Maria Cristina Müller (UEL)

Profa. Dra. Sônia Maria Schio (UFPEl)

REALIZAÇÃO

Grupo de Trabalho Filosofia Política Contemporânea da ANPOF

Programa de Pós-Graduação em Filosofia UEL

Programa de Pós-Graduação em Filosofia UFES

Programa de Pós-Graduação em Filosofia UFG

APOIO FINANCEIRO

Curso de Especialização em Filosofia Política e Jurídica UEL

Curso de Especialização em Filosofia Moderna e Contemporânea UEL

APOIO

Departamento de Filosofia UEL

Colegiado Curso de Graduação em Filosofia UEL

Centro de Letras e Ciências Humanas CLCH UEL

Centro de Estudos Sociais Aplicados CESA UEL

PROEX UEL

PROPPG UEL

Prefeitura do Campus UEL

Gráfica UEL

APRESENTAÇÃO

Os Anais aqui apresentados representam o registro de todas as atividades desenvolvidas durante o **III Encontro Nacional de Filosofia Política Contemporânea e VIII Ciclo Hannah Arendt**. Trata-se de dois eventos acadêmicos internacionais realizados simultaneamente na Universidade Estadual de Londrina – UEL – entre os dias 23 a 26 de agosto de 2017.

A responsabilidade pela realização dos eventos foi do **Grupo de Trabalho Filosofia Política Contemporânea** da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia – ANPOF – e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, em conjunto com os Programas de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiânia, na pessoa da Profa. Dra. Adriana Delbó e do Prof. Dr. Adriano Correia, e da Universidade Federal do Espírito Santo, na pessoa do Prof. Dr. Daniel Arruda Nascimento. Ambos os programas de pós-graduação contam com as linhas de pesquisa Ética e Filosofia Política.

O Encontro Nacional de Filosofia Política Contemporânea buscou oferecer continuidade aos trabalhos desenvolvidos pelo Grupo de Trabalho Filosofia Política Contemporânea da ANPOF ao manter eventos anuais que permitem o aprofundamento das pesquisas dos seus membros e da comunidade participante a partir das elaborações e reelaborações decorrentes dos debates constantes. Deste modo, o III Encontro Nacional de Filosofia Política Contemporânea pretendeu consolidar sua realização em anos subsequentes ao encontro do GT no tradicional Encontro Nacional da Anpof, o que oferece continuidade e aprofundamento dos debates e da produção do conhecimento acerca da filosofia política contemporânea no País, desenvolvendo, assim, a ciência e a inovação. O **VIII Ciclo Hannah Arendt**, é um evento que acontece anualmente na UEL, numa promoção do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina. O Ciclo Hannah Arendt tem por objetivo disseminar a produção das pesquisas acerca da obra de Hannah Arendt e seus interlocutores, atualizando as reflexões da autora.

O **III Encontro Nacional de Filosofia Política Contemporânea e o VIII Ciclo Hannah Arendt** reuniu pesquisadores, professores e estudantes com o objetivo de fomentar a investigação filosófica ao entrecruzar linhas contemporâneas de pensamento

político com vistas a enfrentar os grandes desafios que as sociedades modernas apresentam e contribuir objetivamente com os debates políticos contemporâneos.

Os eventos pretenderam promover o aumento da qualidade da produção dos conhecimentos acerca da política contemporânea através da discussão de questões atuais e urgentes. Aspiraram aprofundar a produção científica e a geração de conhecimento de pesquisadores, professores e estudantes de Programas de Pós-Graduação, Cursos de Especializações e Graduações em Filosofia e áreas afins que têm como foco a reflexão de temas e problemas ligados à filosofia política contemporânea.

Os eventos entenderam que a filosofia é convocada a refletir e apresentar contribuições objetivas diante do esfacelamento das tradicionais categorias políticas e conhecidos modelos econômicos, sociais, jurídicos e morais, que o século XXI não cansa de pôr à prova. Neste sentido, os eventos foram desafiados a contribuir com a sociedade brasileira e latino americana, em particular, com investigações que pudessem aclarar as crises contemporâneas e trazer sentido para os novos entendimentos políticos dessas sociedades. Para que tais objetivos fossem consolidados, os eventos propuseram como tema geral das discussões *A Crise da Democracia e do Estado de Direito*.

Filósofos de linhas filosóficas diversas auxiliaram em tal reflexão, tais como Adorno, Agamben, Arendt, Benjamin, Bobbio, Dworkin, Finnis, Foucault, Fuller, Habermas, Heidegger, Honneth, Horkheime, Lefort, Marcuse, Merleau-Ponty, Nietzsche, Rawls, Raz, Sacco, Sartre, Schmitt, Sloterdijk e Wittgenstein. Autores contemporâneos que apresentam em comum a reflexão sobre um mundo que vivenciou o esfacelamento das utopias e das grandes verdades como se fossem uma montanha de cartas a ruir.

As rápidas transformações na complexa sociedade moderna confrontam as categorias tradicionais de compreensão e exigem da filosofia, em particular, e dos cidadãos, em geral, a capacidade de reflexão crítica apta a oferecer novos significados para os variados problemas e crises que a contemporaneidade produz. Crises que dizem respeito, por exemplo, a modelos socioeconômicos predatórios, a concepções de mundo e sujeito ensimesmados, a formas de organização política e social excludentes, a instituições frágeis e inoperantes, a modelos de Estado que não garantem direitos e abandonam o cidadão à própria sorte, como também à responsabilidade de cada homem e mulher para com a permanência e continuidade do próprio mundo humano comum. Deste modo, o tema **A Crise da Democracia e do Estado de Direito** pretendeu contribuir com a reflexão do próprio contemporâneo.

A Programação foi organizada em Mesas e Sessões de Comunicações. Foram realizadas nove (9) **Mesas**, que contaram com conferências de professores, pesquisadores e estudantes de mais de treze Programas de Pós-Graduação. Somado a isso, houve doze (12) **Sessões de Comunicações** em que dezenas de pesquisadores, professores e estudantes puderam apresentar suas pesquisas e reflexões. Tudo isso confirmou a vocação dos dois Eventos para o intercâmbio de ideias e para a participação ampla da comunidade. O evento contou com a presença de Pesquisadores do Brasil, de países da América do Sul e Central e da Europa; Professores, Estudantes e Comunidade em Geral.

No **Anfiteatro** do Centro de Estudos Sociais Aplicados – **CESA** – aconteceram as conferências das **9 Mesas**, durante às tardes e às noites, dos dias 23, 24 e 25 de agosto. As 12 **Sessões de Comunicações** aconteceram nas manhãs dos dias 24, 25 e 26 de agosto, nas Salas de Aula do Centro de Letras e Ciências Humanas – **CLCH**. Foram inscritos 70 trabalhos nas Sessões de Comunicações, o que foi uma grata surpresa.

A inquietação incessante, a interrogação impertinente, são as motivações que levaram a realizar os eventos; o amor a reflexão, o amor ao saber, é o que define a filosofia; é por isto que eventos como o III Encontro Nacional de Filosofia Política Contemporânea e o VIII Ciclo Hannah Arendt foram realizados; realizados apesar de todas as barreiras e contratempos que se impuseram como, por exemplo, a inexistência de financiamento por parte das agências de fomento à pesquisa e, a impossibilidade de utilização dos recursos próprios oriundos das inscrições, pois os mesmos se encontravam bloqueados por medidas burocráticas da administração pública. Apesar das dificuldades, os eventos dispuseram do apoio financeiro de dois Cursos de Especialização em Filosofia da UEL; o Curso de Especialização em Filosofia Política e Jurídica e o Curso de Especialização em Filosofia Moderna e Contemporânea, nas pessoas dos seus coordenadores, Prof. Dr. Bianco Zalmora Garcia e Prof. Dr. Charles Feldhaus. Os eventos obtiveram alguns patrocínios: **Itamaraty** - Indústria e Comércio S/A (Rolândia); **Sanepar** (Londrina); **Codel** - Instituto de Desenvolvimento de Londrina; **CCAA** (Cambé); **Laço de Açúcar Doces** (Londrina); **Café 3 Corações** (Londrina). Além disto, dispuseram do auxílio de diversos setores da UEL, tais como: Divisão de Jardinagem; Divisão de Transportes; Gráfica; Divisão de Eventos; Divisão de Gestão Financeira da Pós-Graduação; Secretarias; Direções do CLCH e CESA. Somado o isto, o trabalho e a dedicação dos estudantes dos Mestrados em Filosofia e Ciência da Informação, dos Cursos

de Especializações em Filosofia, e da Graduação em Filosofia, tornou o evento possível de ser realizado com o máximo de profissionalismo e esmero.

Deste modo, apesar das condições imposta pela administração pública às universidades estaduais; organizou-se e realizou-se dois eventos acadêmicos simultâneos; eventos que representam uma das atribuições das universidades e do corpo que a compõem. Os eventos foram realizados e representaram, neste contexto, um grande movimento de Resistência.

Resistiu-se em nome da formação acadêmica de qualidade; resistiu-se para oferecer aos estudantes a oportunidade de refletirem com grandes pesquisadores que estiveram no evento; resistiu-se para que os estudantes pudessem compartilhar o pensamento plural que circulou nas 9 Mesas e nas 12 Sessões de Comunicações. Oxalá que se possa impedir o empobrecimento e embotamento da reflexão, da ciência e da filosofia.

Os Anais estão organizados em três momentos distintos: primeiramente apresentam-se os Resumos das nove Mesas; posteriormente os Artigos Completos das Sessões de Comunicações; por fim, os Resumos das Sessões de Comunicações apresentadas. Os autores das Sessões de Comunicações puderam optar em enviar o artigo completo apresentado ou o resumo, de modo que um ou outro está publicado nestes Anais.

Londrina, abril de 2018.

Profa. Dra. Maria Cristina Müller¹
Coordenadora Geral

¹ Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina; Professora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UEL; Coordenadora do GT Filosofia Política Contemporânea da ANPOF (2016-2018); mcrismuller@hotmail.com.

SUMÁRIO

RESUMOS DAS MESAS

SOBRE AS ANTIDEMOCRACIAS DO ESTADO DEMOCRÁTICO Dra. Adriana Delbó.....	17
LA TRINIDAD ROMANA DESDE ARENDT: UN ANÁLISIS DE LA CRISIS DEMOCRÁTICA ACTUAL Dr. Alejandro Oropeza González	18
PARA UM DIAGNÓSTICO DA CRISE DA DEMOCRACIA BRASILEIRA: DE 2013 A 2016 Dr. André Duarte	19
O PROBLEMA DA LEGITIMIDADE DA AUTORIDADE POLÍTICA Dra. Andrea Faggion	20
A SEPARAÇÃO ENTRE A VIDA (ÉTICA) E O DEVER SER (FUNÇÃO). GENEALOGIA DO FUNCIONÁRIO MODERNO, SEGUNDO G. AGAMBEN Dr. Castor M.M. Bartolomé Ruiz	21
LEGITIMIDADE EM FARRAPOS: A (DES) ILUSÃO DEMOCRÁTICA Dra. Christina Miranda Ribas.....	22
ESTADO SECURITÁRIO E BIOPOLÍTICA: AGAMBEN REENCONTRA FOUCAULT NA SEGUNDA DÉCADA DO SÉCULO VINTE E UM Dr. Daniel Arruda Nascimento.....	23
SABERES NÃO AUTORIZADOS E PRÁTICAS DE RESISTÊNCIA: AÇÃO POLÍTICA NO BRASIL Dr. Edson Teles	25
A RELAÇÃO ENTRE ECONOMIA, DIREITO E DEMOCRACIA NA AGENDA DO SÉCULO XXI Dr. Elve Miguel Cenci.....	26
TEM A POLÍTICA ALGUM SENTIDO AINDA? UMA PROBLEMÁTICA CONTEMPORÂNEA Dr. Fábio Abreu dos Passos.....	27
O QUE DIRIA HANNAH ARENDT SOBRE O CENTENÁRIO DA REVOLUÇÃO RUSSA? Dr. José Luiz de Oliveira.....	28
A GEOGRAFIA DO ÓDIO: CIDADANIA E DIREITO EM ARENDT	

Dra. Kathlen Luana de Oliveira.....	29
PODER E PANOPTISMO DA CIDADANIA SEGUNDO MICHEL FOUCAULT	
Dra. Olaya Fernández Guerrero.....	30
RESISTÊNCIA E IDENTIDADE: UMA BUSCA DA PLURALIDADE NO CONTEXTO DA QUESTÃO JUDAICA EM HANNAH ARENDT	
Dndo. Ricardo George de Araújo Silva.....	31
A INSURREIÇÃO DOS GOVERNADOS EM MICHEL FOUCAULT: POR UMA ONTOLOGIA HISTÓRICA DE NÓS MESMOS	
Dndo. Rodrigo Diaz de Vivar y Soler	32
HANNAH ARENDT: A POLÍTICA E O ESTADO	
Dra. Sônia Maria Schio	33
A CRISE DA DEMOCRACIA E DO ESTADO DE DIREITO	
Dr. Wolfgang Leo Maar	34

ARTIGOS DAS SESSÕES DE COMUNICAÇÃO

CONHECIMENTO E VIDA EM HANNAH ARENDT	
Adilson Luiz da Silva	35
UMA POLÍTICA DAS CRISES: TECNOLOGIAS, ASSOCIAÇÕES E REDES	
Alexandre Luiz Polizel	49
DA VIOLÊNCIA: REFLEXÕES SOBRE REPRESENTAÇÃO E ESTERÉOTIPOS PALESTINOS A PARTIR DE <i>PALESTINA</i>, DE JOE SACCO	
Alina Rani Soares	60
NÓS, O POVO?: GIORGIO AGAMBEN E A CRÍTICA DA SOBERANIA POPULAR	
Allan M. Hillani.....	73
O SIGNIFICADO DE LEI PARA OS CORPOS POLÍTICOS SEGUNDO ARENDT	
Ana Carolina Turquino Turatto	86
A DEFESA DA DEMOCRACIA PELA VIA LUXEMBURGUIANA EM HANNAH ARENDT	
Antônio Vinícius Fernandes dos Santos.....	101
A CIDADANIA CONTEMPORÂNEA E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA A CRISE DA DEMOCRACIA: REFLEXÕES A PARTIR DO TEXTO “A CONDIÇÃO HUMANA” DE HANNAH ARENDT	
Bianca Daébs Seixas Almeida.....	111

UMA ANÁLISE DA SUBSUNÇÃO DO POLÍTICO AO JURÍDICO NA TEORIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA Eduardo Monteiro Burkle.....	121
SOBRE O CONCEITO DE RELAÇÃO DE EXCEÇÃO DE GIORGIO AGAMBEN Glenda Vicenzi	128
POSSIBILIDADES DE UM DISCURSO: UMA VISÃO HEIDEGGERIANA Guilherme Devequi Quintilhano	141
HERANÇA CULTURAL: O CARATER NACIONAL DO JEITINHO BRASILEIRO NA PERSPECTIVA DO CAMPO DA MORAL E DA ÉTICA E SUAS RAMIFICAÇÕES Ingrid Mayumi da Silva Yoshi	149
O SURGIMENTO DOS APÁTRIDAS RUSSOS DECORRENTE DA REVOLUÇÃO RUSSA DE 1917 João Paulo Delgado Wolff.....	157
DEMOCRACIA DELIBERATIVA E ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO SEGUNDO HABERMAS João Paulo Rodrigues	169
HONNETH E O DÉFICIT DE PARTICIPAÇÃO DEMOCRÁTICA Josilene Schimiti e Charles Feldhaus	179
REPATRIAÇÃO DE SAARTJIE BAARTMAN (1789-1815): TENSÕES E SIGNIFICAÇÕES Kawanni dos Santos Gonçalves.....	192
O CONTROLE NAS AGÊNCIAS REGULADORAS POR MEIO DA PARTICIPAÇÃO SOCIAL: CONVIVÊNCIA ENTRE OS IDEÁRIOS LIBERAIS E REPUBLICANOS Lara Caxico Martins Miranda e Marlene Kempfer	204
APORTES PARA UMA ABORDAGEM WITTGENSTEINIANA DO DEBATE POLÍTICO Marcelo Ferreira Ribas	215
O PODER, A VIOLÊNCIA E A CRISE DA VERDADEIRA POLÍTICA EM WALTER BENJAMIN Márcio Jarek	227
O GUETO COMO PARADIGMA BIOPOLÍTICO DAS CIDADES MODERNAS.....	237
Marcos Nalli	237
A CRISE DO HUMANISMO EM HEIDEGGER E SLOTERDIJK Maurício Fernando Pitta	256

EDUCAÇÃO E POLÍTICA NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT E O MOVIMENTO SECUNDARISTA DE OCUPAÇÃO DAS ESCOLAS PÚBLICAS BRASILEIRAS EM 2016: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS Micaela Balsamo de Mello e Silvana Leal Torres.....	266
HANNAH ARENDT E A CONDIÇÃO HUMANA DA PLURALIDADE: UM RESGATE DA POLÍTICA Natália Tavares Campos.....	276
A BUSCA POR PLURALIDADE NO ESPAÇO PÚBLICO: A MULHER DO CAMPO SOB A PERSPECTIVA DE LIBERDADE E POLÍTICA EM HANNAH ARENDT Paula Fernanda Ribeiro e Thaisa Lopes Ferreira.....	286
A MÁQUINA DISCIPLINADORA: CONTRIBUIÇÕES DE FOUCAULT PARA EDUCAÇÃO ESCOLAR Ravelli Henrique Souza e Marta Regina Furlan de Oliveira.....	293
DA PARTICIPAÇÃO POLÍTICA HOJE A PARTIR DE HANNAH ARENDT Salmo Fernando Gomes Candelaria.....	305
INDÚSTRIA CULTURAL E A LÓGICA DO CONSUMO E A INFLUÊNCIA NA FORMAÇÃO DO PENSAMENTO INFANTIL Taila Angélica Aparecida da Silva.....	314
O CRAS COMO ESPAÇO PÚBLICO DE PARTICIPAÇÃO POPULAR NA DEMOCRACIA CONTEMPORÂNEA Tayná Cecon Martins e Rafael Bianchi Silva.....	323
O DIREITO DOS POVOS DE JOHN RAWLS: CONSIDERAÇÕES SOBRE A PRIMEIRA PARTE DA TEORIA IDEAL E DOS DIREITOS HUMANOS NA CONCEPÇÃO RAWLSIANA Wilson Yoshiro Oyamada.....	335

RESUMOS DAS SESSÕES DE COMUNICAÇÃO

A JUDICIALIZAÇÃO CAMINHO PARA A REPARAÇÃO EM QUESTÕES DE POLÍTICAS PÚBLICAS Amanda Licks Gehring.....	347
‘UM CRIME AMERICANO’: A DOCILIDADE COMO REFORÇO E CHANCELA DA VIOLÊNCIA Ana Caroline Salvalajo Dechiche e Andreza Cristina Mantovani.....	348
LEITURAS CONTEMPORÂNEAS DE ROUSSEAU: CONSTANT, TALMON, BERLIN OU LEIGH: DE QUE LADO ESTARÁ O VERDADEIRO PENSAMENTO DO GENEBRINO?	

Arlei de Espíndola	350
CARL SCHMITT LEITOR DE DONOSO CORTÉS: ESTADO DE EXCEÇÃO COMO MILAGRE E CRÍTICA DA DEMOCRACIA	
Caio Henrique Lopes Ramiro	351
HABERMAS, HONNETH E O MULTICULTURALISMO	
Charles Feldhaus e Marina Neves Balan	352
A FILOSOFIA DO DIREITO EM HEGEL	
Cristiane Moreira de Lima.....	353
AS REFLEXÕES DE MAX HORKHEIMER E THEODOR W. ADORNO SOBRE ANTISSEMITISMO NA OBRA <i>DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO</i>	
Danilo Persch.....	354
DEMOCRACIA OU BARBÁRIE: O MAQUIAVEL DE LEFORT E A CRÍTICA AO IDEALISMO DEMOCRÁTICO	
Dario de Negreiros.....	355
PARA ALÉM DO PACTO: UMA ABORDAGEM GENEALÓGICA DA FUNDAMENTAÇÃO E FORMAÇÃO DO DIREITO E DO ESTADO MODERNO PELO <i>BANDO SOBERANO</i>	
Diogo Valério Félix	356
A RAZÃO DE ESTADO NA CONTEMPORANEIDADE: INTERSEÇÕES ENTRE MICHEL FOUCAULT E GIORGIO AGAMBEN	
Eduardo Tergolina Teixeira.....	357
RESPEITO E RECONHECIMENTO: DUAS ABORDAGENS FILOSÓFICAS SOBRE DESRESPEITO	
Emanuel Lanzini Stobbe e Juliana Marques Saraiva.....	358
O ESTADO DE EXCEÇÃO E A VIGÊNCIA DO REGIME DEMOCRÁTICO: OLHARES CRÍTICOS A PARTIR DE GIORGIO AGAMBEN	
Felipe Alves da Silva.....	359
A SUBSTANTIVA FORMA DE REPRESENTAÇÃO DE CARL SCHMITT	
Fernanda Ewelyn Beltram	360
MAIS DIREITOS IMPLICA EM MAIS LIBERDADE INDIVIDUAL? REPENSANDO A HISTÓRIA CONSTITUCIONAL DO BRASIL PELO VIÉS LIBERTÁRIO	
Flávio Rodrigues de Oliveira.....	361
A DISSOLUÇÃO DO CAMPO DO POLÍTICO: UMA LEITURA A PARTIR DE HANNAH ARENDT	
Gabriela de Freitas.....	362
POSITIVISMO JURÍDICO: UMA BREVE EXPLICAÇÃO	
Guilherme dos Santos e Andrea Bucchile Faggion	363

ENSINO DA FILOSOFIA E CRISE DEMOCRÁTICA NO BRASIL Ítalo Leandro da Silva.....	364
REGRAS, OBRIGAÇÕES E O PONTO DE VISTA INTERNO: ALGUNS CONCEITOS CENTRAIS NA FILOSOFIA DE HERBERT HART João Vitor Jahjah e Andrea Luisa Bucchile Faggion	365
A INTERSECÇÃO ENTRE O ORDENAMENTO JURÍDICO, A TEORIA DO DISCURSO E A IDENTIDADE SOCIAL João Vitor Martins Oliveira.....	366
A CONSTELAÇÃO PÓS-NACIONAL DE JÜRGEN HABERMAS E A CRISE DO ESTADO NACIONAL: UMA ABORDAGEM DOS PRESSUPOSTOS DO ESTADO NACIONAL E O PROCESSO DE GLOBALIZAÇÃO Juliano Heeveerson Silveira Fonseca	367
REFUGIADOS E INIMIGOS OBJETIVOS SEGUNDO HANNAH ARENDT Lucas Rocha Faustino.....	369
A GARANTIA DE DIREITOS E A ASSISTÊNCIA SOCIAL NO CONTEXTO DA CRISE DO ESTADO Luiz Guilherme Nunes Cicotte e Rafael Bianchi Silva	370
REPENSAR A DEMOCRACIA PELA CRISE: POR UMA POLITICA DO REAL Maria Francisca de Miranda Coutinho	372
PARA PENSAR O AGORA: A LEGITIMIDADE DO PODER E A INSTRUMENTALIDADE DA VIOLÊNCIA EM HANNAH ARENDT Mário Sérgio Vaz e Augusto Bach	373
CONFLUÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS SOBRE O MAL E PERVERSÃO EM HANNAH ARENDT E ELISABETH ROUDINESCO: NOTAS SOBRE MEDIATIZAÇÃO DA POLÍTICA Muriel Emídio P. do Amaral	374
A INFLUÊNCIA DOS FATOS SOCIAIS SOBRE AS NORMAS JURÍDICAS E O DIREITO COMO REGULADOR DA DEMOCRACIA Lincoln Rafael Horacio e Nayara Rangel Vasconcellos	375
ANÁLISE DA PARTICIPAÇÃO POPULAR NAS DECISÕES POLÍTICAS COM BASE NAS TEORIAS LIBERAL E REPUBLICANA Rafael Antônio Costa	376
A PLURALIDADE TRUNCADA: UMA PERSPECTIVA ARENDTIANA DA AÇÃO RELIGIOSA NA SOCIEDADE Ricardo Gião Bortolotti	377
PARRESÍIA POLÍTICA E A DEMOCRACIA EM FOUCAULT Rodrigo Lima de Oliveira.....	378

**TECNOLOGIAS E FORMAÇÃO DE MASSAS: UMA REFLEXÃO SOBRE
EDUCAÇÃO, SUBJETIVAÇÃO E AUTONOMIA A PARTIR DE MICHEL
FOUCAULT E HANNAH ARENDT**

Thiago Calçado..... 379

TEMPO DO TRABALHO E TEMPO DA AÇÃO EM HANNAH ARENDT

Thiago Dias da Silva 380

LEVANDO DIREITOS A SÉRIO – RONAL DWORKIN

Vinícius Singnoreti Panuci e Andréa Luisa Bucchile Faggion 381

RESUMOS DAS MESAS

SOBRE AS ANTIDEMOCRACIAS DO ESTADO DEMOCRÁTICO

DRA. ADRIANA DELBÓ¹

RESUMO: O que significa enxergar as barreiras impostas às singularidades no seio da democracia que nos é tão indispensável? O que há de democracia nas políticas que suportam tão somente consensos, opiniões que possam ser massificadas ou que admitem diversas formas de extermínios da diferença? Enfrentar essas questões à luz da crítica à democracia moderna iniciada por Nietzsche se deve ao quanto, por meio dele, é possível perceber que sacralizar essa forma de governo não retira a política do campo de guerra contra tudo o que não condiz com a superfluidade (promessa de felicidade e bem estar). Cabe entender porque, para Nietzsche, são os fins e meios da democracia alcançada que precisam ser atacados. Se ela pretende “criar e garantir *independência* para o maior número de pessoas”, e isso significa “independência de opiniões a respeito de modo de viver e de garantias de vida” (*Opiniões e Sentença*, aforismo 293), a política precisa ser liberada do domínio exercido pelos “três grandes inimigos da independência”: dos “indigentes, ricos e partidos” (idem). Submeter a política à promessa de bem estar dos povos não a alterou significativamente. Retirar o poder da monarquia e promover o ingresso de mais grupos (classes sociais) na disputa pelo bem estar, a limitou às reivindicações predominantemente econômicas por parte de interessados em disputa entre si. Assim, à esta política não é possível atender à promessa democrática. Afinal, ela mesma deve funcionar por meio de estratégias (muitas vezes legítimas ou de inútil contestação) para impedir a interferência daqueles cujo bem estar concorre com o de outros. A democracia não se dá num campo cuja distinção mais significativa está entre liberais e não liberais. Interessa aqui compreender a crítica de Nietzsche à política do sufrágio universal, à democracia representativa partidária e de apego inquestionável às instituições, para “visualizar a democracia como algo ainda por vir” (*Opiniões e Sentença*, aforismo 293).

PALAVRAS-CHAVE: Democracia. Antidemocracia. Democracia por vir.

¹ Professora da UFG. E-mail: adrianadelbo@gmail.com.

LA TRINIDAD ROMANA DESDE ARENDT: UN ANÁLISIS DE LA CRISIS DEMOCRÁTICA ACTUAL

DR. ALEJANDRO OROPEZA GONZÁLEZ¹

RESUMEN: Hannah Arendt al analizar la tradición del pensamiento político, presenta un concepto indispensable para la propuesta: el sentido común, el cual vive en la condición humana de la pluralidad del espacio público. Partiendo de dicho concepto define los componentes que integran la trinidad romana a saber: religión, autoridad y tradición. De la revisión de dichos componentes se hace un análisis complementario de la dicotomía arendtiana Poder-Violencia, para sobre los fundamentos que definen la misma y en atención a la trinidad, aproximarnos a las posibilidades y pertinencia de aplicación de los aspectos identificados: la trinidad romana y la dicotomía Poder-Violencia a la apreciación de los procesos de evolución general del republicanismo actual con base a las categorías de sistemas políticos que se pueden apreciar en la autora: republicanismos, autoritarismos y totalitarismos. Se parte de una hipótesis de trabajo que considera que, en efecto, es pertinente, a la luz de las posibilidades de análisis, “aplicar” la trinidad y la dicotomía a la apreciación y análisis crítico de los comportamientos de parte de los sistemas políticos en la actualidad.

PALABRAS CLAVE: Tradición; Autoridad. Religión. Poder. Violencia. Auctoritas; Legitimidad.

¹ Observatorio Hannah Arendt- Caracas. Centro de Estudios Políticos – Universidad Católica Andrés Bello (UCAB). E-mail: oropezag@gmail.com. Dirección Postal: Calle Central de Los Riscos, Qta. SottoCapachi, Terrazas del Club Hípico. Baruta, Caracas 1080.

PARA UM DIAGNÓSTICO DA CRISE DA DEMOCRACIA BRASILEIRA: DE 2013 A 2016

DR. ANDRÉ DUARTE¹

RESUMO: Depois do processo de redemocratização que culminou na promulgação da Constituição de 1988, nenhuma crise política no Brasil mostrou-se tão grave e profunda como a que se instaurou a partir de março de 2015, culminando no processo de Impeachment da Presidente da República em agosto de 2016. Valendo-se de noções do pensamento de Arendt, Foucault e Butler, este texto procura traçar um diagnóstico do presente político nacional e toma as Jornadas de Junho de 2013 como o momento-chave para a sua compreensão. Contrariamente aos que viram as Jornadas de Junho de 2013 como o embrião conservador que levou ao processo de impedimento da Presidente em 2016, mas também contrariamente aos que nelas enxergaram a manifestação de uma sólida radicalização das políticas de esquerda, considero que sua importância e significado somente podem ser avaliados se elas forem situadas em meio a outros agentes no tabuleiro do jogo político brasileiro. Cinco são os jogadores cuja atuação merece consideração neste contexto: a) o fortalecimento dos movimentos sociais autônomos em relação aos partidos políticos, orientados ideologicamente pelo aprofundamento das lutas por direitos sociais e por novas formas de vida; b) a eleição em 2014 de um Congresso e de um Senado majoritariamente alinhados à pautas econômicas neoliberais e reacionárias quanto aos costumes; c) a constituição de uma rede organizada de movimentos sociais orientados por ideologias hiper-reacionárias; d) a definição de uma campanha moral pelo combate à corrupção associada à criminalização dos movimentos sociais por parte da mídia oligopolizada; e) a politização das ações do judiciário no âmbito das investigações da operação Lava-Jato. A hipótese que orienta estas reflexões é a seguinte: mais importante discutir se ainda vivemos no estado democrático de direito ou se já vivemos sob um estado de exceção tornado permanente é pensar a posição particular que as Jornadas de Junho ocupam no jogo político brasileiro. De nosso ponto de vista, elas manifestam a fratura entre a implementação de políticas de inclusão social pelo Governo Federal e demandas populares por sua radicalização e expansão. A partir dessa fratura abriu-se o caminho para a articulação concertada dos agentes políticos de caráter conservador, os quais constituíram uma aliança informal que levou ao processo de impedimento da Presidente eleita e a uma guinada à direita que se ratificou nas eleições municipais de 2016. Este texto defende a ideia de que o fortalecimento da democracia brasileira dependerá de uma rearticulação ou reaproximação entre o campo da política representativa e o campo da política que excede a representação.

PALAVRAS-CHAVE: Arendt. Foucault. Butler. Crise política brasileira. Jornadas de Junho de 2013. Movimentos sociais.

¹ Filosofia, UFPR/CNPq. E-mail: andremacedoduarte@yahoo.com.br.

O PROBLEMA DA LEGITIMIDADE DA AUTORIDADE POLÍTICA

DRA. ANDREA FAGGION¹

RESUMO: Um dos problemas mais clássicos da filosofia política diz respeito à existência ou não de uma obrigação moral de obediência à autoridade política. O problema da legitimidade da autoridade política pode ser tomado como seu equivalente, isto é, como a mesma questão formulada de outra maneira. Uma autoridade política legítima é aquela cujas prescrições aqueles sujeitos a essa autoridade tem o dever moral de acatar. Podemos colocar o ponto da seguinte forma: se a autoridade de X sobre Y é legítima e X diz que é para Y fazer A, então Y tem o dever moral de fazer A. Isso significa que X tem o poder de modificar a situação normativa de Y, pois não se trata de afirmarmos apenas que prescrições de X podem corresponder a deveres morais de Y. É claro que X pode, por exemplo, proibir que Y cometa assassinatos. Nesse caso, podemos entender que assassinatos já eram moralmente proibidos para Y, independentemente da proibição emitida por X. Assim, a prescrição de X não alteraria a situação normativa de Y. O que está em jogo no problema da legitimidade da autoridade é justamente se há prescrições pelas quais X pode fazer real diferença para a situação normativa de Y, caso em que a obrigação moral de Y de fazer ou deixar de fazer A depende, ao menos parcialmente, de uma decisão tomada por X. Nesta conferência, eu desenvolvo mais a fundo a formulação desse problema e passo a examinar criticamente algumas teorias recentes a seu respeito. Por razões que serão explicadas, eu não considerarei as alternativas contratualistas, que buscam fundar no consentimento a legitimidade da autoridade política. Interessam-me, sobretudo, as hipóteses de Ronald Dworkin, John Finnis e Joseph Raz, todas elas descrentes da possibilidade do consentimento fundar a autoridade política. Meu trabalho sugere que a hipótese de Dworkin, que trata a obrigação política como uma espécie de obrigação associativa, embora seja mais frutífera do que a hipótese contratualista, acaba sendo mal sucedida. Bem mais promissora, a meu ver, é a alternativa de Finnis, que resgata a tese da “*determinatio*”, da filosofia tomista do direito. Veremos se esta última hipótese pode sobreviver às críticas de Raz, segundo as quais não pode haver um dever moral geral de obediência à autoridade política, mesmo sob um governo justo.

¹ Professora da Universidade Estadual de Londrina. E-mail:andrefaggion@gmail.com.

A SEPARAÇÃO ENTRE A VIDA (ÉTICA) E O DEVER SER (FUNÇÃO). GENEALOGIA DO FUNCIONÁRIO MODERNO, SEGUNDO G. AGAMBEN

DR. CASTOR M.M. BARTOLOMÉ RUIZ¹

RESUMO: Os dispositivos biopolíticos modernos não teriam uma efetiva função normalizadora senão fosse pela figura, também moderna, do funcionário. O funcionário é o sujeito que separa, em sua subjetividade, a consciência própria, do ofício que realiza. Ele mesmo é um produto resultante dos modos de subjetivação da maquinaria do controle social. Na cisão interna entre a subjetividade e a função, o funcionário opera como sujeito objetivado pela instituição à que serve no exercício de sua função. A cisão separa, também, a pessoa da responsabilidade ética da ação. O funcionário age, no uso de sua função, não em nome próprio, mas em nome de um outro, aquele que representa a hierarquia institucional. Ao agir em nome de outro, o funcionário não se responsabiliza pelo que faz, já que ao agir age no exercício de sua função e não em nome próprio. O agir desresponsabilizado do funcionário, no exercício de sua função, explica a passividade de grandes massas de funcionários que colaboraram e colaboram como partícipes de grandes barbáries humanas e sociais, sem que por isso sintam-se responsáveis pelos resultados das mesmas. De outro lado, sem a colaboração passiva dessas grandes massas de funcionários, não seria possível compreender o acontecer de barbáries históricas em grande escala social de nossa contemporaneidade. O funcionário é um produto acabado da racionalidade instrumental moderna. O modo de subjetivação do funcionário tem uma genealogia própria. Agamben sinaliza que foi no seio dos áridos debates teológicos sobre o ofício litúrgico que foi construído o arcabouço conceitual do direito público administrativo moderno, entre eles a burocracia e a figura do funcionário. Os discursos teológicos sobre o ofício litúrgico prepararam definitivamente o terreno para a ontologia da operatividade, própria de nossa modernidade.

PALAVRAS CHAVE: Genealogia do ofício. Funcionário. Dever da função. G. Agamben.

¹ Dr. Filosofia. Professor Titular do Programa de Pós-Graduação Filosofia UNISINOS. Coordenador Cátedra Unesco-Unisinos de Direitos Humanos e violência, governo e governança. Coordenador Grupo de Pesquisa CNPq Ética, biopolítica e alteridade. Site: www.armazemdafilosofia.com.

LEGITIMIDADE EM FARRAPOS: A (DES) ILUSÃO DEMOCRÁTICA

DRA. CHRISTINA MIRANDA RIBAS¹

RESUMO: Embora não tenha se ocupado diretamente do Direito, Hannah Arendt fornece pistas instigantes para a elucidação das perplexidades e paradoxos que dominam a teoria jurídica contemporânea. Para ela, a experiência da liberdade exige um espaço onde o ser humano possa inserir-se em palavras e atos. Esse espaço é o espaço da ação, que se caracteriza pela irreversibilidade e pela imprevisibilidade que as leis procuram remediar; nesse sentido as leis se destinam a erigir fronteiras, estabelecendo canais de comunicação entre os seres humanos e procurando conferir alguma estabilidade aos assuntos humanos num mundo compartilhado. Tecer esse espaço, constituir-lo e mantê-lo, contudo, permanece para o direito como um desafio sempre renovado. As transformações do Estado contemporâneo, ligadas à progressiva frustração das possibilidades de ação, resultam, num certo sentido, no ocaso da liberdade, cujo impacto para o direito procuro compreender, nos marcos do pensamento de Arendt.

¹ Professora da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG).

ESTADO SECURITÁRIO E BIOPOLÍTICA: AGAMBEN REENCONTRA FOUCAULT NA SEGUNDA DÉCADA DO SÉCULO VINTE E UM

DR. DANIEL ARRUDA NASCIMENTO¹

RESUMO: Somos educados para crer que se não existisse o Estado, faltaria a nós todos a segurança para a conservação da vida. Como se não bastasse essa convicção, vemos no nosso tempo a definitiva consagração do *argumento da segurança*. Em quase todas as suas últimas entrevistas e conferências públicas, notadamente a partir de 2013, motivado especialmente em 2015 (quando atentados terroristas e medidas protetivas agressivas sacudiram a França e outros países da Europa), Giorgio Agamben tem chamado a nossa atenção para esse fato: as *razões de segurança* tomaram o lugar da *razão de Estado*. A expressão *por razões de segurança* é largamente usada para justificar todo tipo de ação estatal. Se a segurança sempre foi algo relevante na formação dos Estados, ela atinge um lugar privilegiado no Estado Securitário, um Estado ontologicamente fundamentado na segurança e na sua majoração, um Estado que tem a segurança como princípio, como valor e como necessidade. Quem quer segurança, quer estar a salvo de riscos, acidentes, instabilidades, incertezas, desconfianças, quer viver sem temer o que pode abreviar a sua vida ou a dos seus amados. Sem segurança não é possível constituir projeto de vida, não há futuro, nem memória do passado. Sem segurança não é possível constituir a vida comum, a civilização humana. Enquanto bem precioso, ela pode inclusive ser a razão para que a vida se constitua em grupo, pode ser o motivo para a união entre os homens, para que eles tomem a decisão de viver em comunidade e não mais solitários. A segurança possibilita e garante, entre outras coisas importantes para a vida humana, a liberdade. Contudo, por razões de segurança, a liberdade humana pode também ser subtraída. Numerosas restrições à liberdade podem ser criadas com a intenção de se preservar a segurança, todas bem justificadas. Liberdade e segurança não raras vezes são avistadas em zonas de conflito. O Estado Securitário é certamente uma delas, um exemplar contundente em macropolítica. De modo geral, em contexto muito atual, o Estado Securitário apresenta três características podem ser facilmente divisadas: a manutenção do medo generalizado, a despolitização dos cidadãos, a renúncia à efetividade ou certeza da lei. Ao se referir sobre o tema, Giorgio Agamben quase sempre faz menção às reflexões que nos foram legadas por Michel Foucault. A sua presença tanto no texto e quanto no intertexto é permanente quando se cuida de colocar em cheque o Estado Securitário e o seu funcionamento contemporâneo. Agamben reencontra Foucault na segunda década do século vinte e um. Em 1978, cativado pelo conceito de biopolítica, o filósofo francês retoma as suas aulas no *Collège de France* para apresentar o curso *Segurança, território, população*. Estamos diante de uma rede de dispositivos de segurança têm características modernas bastante próprias. O que une essas características, para além do elo de certo modo de aceitação diante do contingente, é a emergência da *população*, que se configura agora como objeto de governo, de gestão seletiva, acessível a técnicas e agentes de transformação, que adquire uma *naturalidade penetrável*.

¹ Professor da Universidade Federal Fluminense. E-Mail: danielarrudanascimento@id.uff.br.

PALAVRAS-CHAVE: Giorgio Agamben. Michel Foucault. Estado Securitário. Biopolítica.

SABERES NÃO AUTORIZADOS E PRÁTICAS DE RESISTÊNCIA: AÇÃO POLÍTICA NO BRASIL

DR. EDSON TELES¹

RESUMO: O objetivo desta comunicação é refletir sobre o modo como as lutas específicas e a organização própria de movimentos de direitos humanos são traduzidos, transitam, sofrem o bloqueio ou se potencializam na relação com as instituições de Estado e suas políticas públicas. Para tanto, utilizaremos o recorte histórico da democracia brasileira, desde a transição até o fim dos trabalhos da Comissão Nacional da Verdade. Uma forte marca deste período foi a frágil garantia de efetivação dos direitos e o constante acionamento de estados e exceção, os quais têm sido autorizados por uma estrutura jurídico política com forte legado autoritário da ditadura civil militar (1964-1985). Nossa proposição é a de que as instituições e políticas de direitos humanos, sob o ponto de vista de uma lógica de governo, organizam processos de homogeneização dos saberes e das práticas, impondo regras normatizadoras ao agir político. No contexto de redemocratização, o conflito epistemológico não somente limitou e anulou saberes, mas também produziu a partir deles uma proliferação de vocabulários e de modos de conduzir os conflitos por parte das instituições. Lançados de volta às extremidades das lutas políticas e sociais, estes saberes autorizados são, em alguma medida, reconhecidos e, por vezes, descolonizados pelos sujeitos em luta. Intentamos debater de que forma a ação política no Brasil apareceu como um cálculo de forças e, em última instância, como pragmática e objeto de estratégias de governo. Trata-se de buscar compreender e analisar, sob o compromisso de trazer à tona, de fazer emergir, as lutas locais, paralelas, singulares e desqualificadas que se chocam com a política dos especialistas, da fala autorizada e do cálculo do ato possível realizado em nome de uma governabilidade.

PALAVRAS-CHAVE: Governamentalidade. Direitos humanos. Foucault. Comissão Nacional da Verdade. Políticas públicas.

¹ Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Departamento Filosofia da UNIFESP. E-mail: edsonteles@gmail.com.

A RELAÇÃO ENTRE ECONOMIA, DIREITO E DEMOCRACIA NA AGENDA DO SÉCULO XXI

DR. ELVE MIGUEL CENCI¹

RESUMO: O texto discute a relação entre economia, direito e democracia na agenda do século XXI. Ao longo da segunda metade do século XX, sobretudo nos regimes democráticos que surgiram após o término da Segunda Guerra Mundial, vigorou a ideia de que os direitos positivados nas constituições resultavam de uma importante conquista democrática. Caberia aos governos, portanto, a tarefa de concretizá-los no maior grau possível. Porém, a partir do final do século XX e início do atual século, sobretudo com as mudanças que varreram o mundo em decorrência da integração dos mercados globalizados, o que era direito passa a ser visto como custo. E custo deve ser cortado. Portanto, o propósito da presente exposição é discutir a mudança de agenda que está em curso no mundo ocidental e valoriza a flexibilização de direitos, a auto regulação, a auto composição de interesses, a privatização dos setores sob responsabilidade do Estado e a ampliação da influência do setor privado sobre setores até então majoritariamente sob controle estatal, a exemplo da educação, saúde e previdência. Uma das medidas para viabilizar a mudança de agenda é a flexibilização das regras do setor financeiro e a introdução de novos emprestadores que garantam crédito farto e liquidez aos tomadores. Cabe ao indivíduo buscar no mercado o que antes era garantido pelo Estado como direito social. Esse fenômeno é denominado por Streeck pelo termo *keynesianismo privado*. Em parte o fenômeno explica a crise de 2008 e o alto grau de endividamento das famílias. As escolhas que decorrem do sufrágio, da produção normativa e dos embates entre parlamentares cedem espaço para decisões tomadas nos escritórios das grandes corporações por executivos treinados para traçar estratégias globais e buscar resultados puramente econômicos. O *slogan* da maior corporação educacional do mundo diz: “a educação é nosso negócio”.

PALAVRAS-CHAVE: Globalização. *Keinesianismo* privado. Democracia. Economia. Mercado.

¹ Professor da Universidade Estadual de Londrina. E-Mail: elve@uel.br.

TEM A POLÍTICA ALGUM SENTIDO AINDA? UMA PROBLEMÁTICA CONTEMPORÂNEA

DR. FÁBIO ABREU DOS PASSOS¹

RESUMO: Porque Hannah Arendt, repetidamente, faz a seguinte indagação: “o que é a política”, desdobrando-a em outras interrogações de conteúdo similar, como: “tem a política ainda algum sentido?” ou “será que a política ainda tem de algum modo um sentido?”. Se nos voltarmos para esses questionamentos, perceberemos que eles buscam esclarecer o verdadeiro sentido da política, seu ponto central. Optamos em destacar a palavra “significado”, com o propósito de aproximar essa palavra de algo que, em nosso entendimento, se presentifica como uma problemática contemporânea, a saber, a política ainda possui, de algum modo, significado, ou está a cada instante se distanciando do seu ponto central, que segundo Arendt é cuidar do mundo e não dos homens? Apontar a perda do sentido da política como uma problemática contemporânea nos obrigará, conseqüentemente, a voltar-nos para as fontes a partir das quais pode-se iluminar os elementos constitutivos do verdadeiro sentido da política, em contrapartida à biologização da ação política, que visa exclusivamente a atomização do homem, o qual é “despejado” da esfera pública em detrimento de uma lógica econômica, a qual procura rebaixar o homem à mera atividade do *animal laborans*. Assim, o objetivo do presente artigo é compreender de que maneira fenômenos políticos da modernidade, a exemplo dos regimes totalitários, que latejam na contemporaneidade, aparecem aos olhos de Arendt como momentos sem precedentes que ratificam a perda do sentido da política. Como objetivo secundário, analisaremos de que maneira as reflexões de Cícero e Maquiavel ajudam nossa autora a buscar os tesouros perdidos de uma ação política embasada em princípios republicanos, os quais fomentam sentimentos públicos, tais como o *Amor Mundi*.

PALAVRAS-CHAVE: Hannah Arendt. Sentido da política. Totalitarismo. Republicano.

¹ Professor da Universidade Federal do Piauí. E-mail: fabiopassos@ufpi.edu.br.

O QUE DIRIA HANNAH ARENDT SOBRE O CENTENÁRIO DA REVOLUÇÃO RUSSA?

DR. JOSÉ LUIZ DE OLIVEIRA¹

RESUMO: Ao tratar da ação do homem contemporâneo no que diz respeito à Revolução Russa, Hannah Arendt elabora abordagens filosóficas no campo da política. Trata-se de abordagens, que certamente podem iluminar o tempo presente, principalmente quando comemoramos o centenário dessa importante ruptura ocorrida em 1917. A autora em suas análises procura demonstrar que as experiências dos conselhos na Rússia, configurados em soviets, se fortaleceram a partir dos movimentos de 1905 por meio de ondas de greves espontâneas. A movimentação dos soviets e do partido bolchevique culminou com a tomada do poder. Dessa maneira, os soviets, na perspectiva arendtiana, podem ser vistos como o elemento principal que registrou os espaços de liberdade que pulsaram no seio da Rússia revolucionária. Arendt salienta que esses conselhos propunham assumir a condição de órgãos temporários da Revolução e, por essa razão, se empenhavam bastante para que pudessem se estabelecer como órgãos permanentes do governo revolucionário. Uma vez à frente do governo, Lênin foi gradativamente assumindo o controle do poder amparado nas ações do partido Bolchevique em detrimento dos soviets. Com a ascensão de Stalin ao poder, instaurou-se o domínio total, isto é, o totalitarismo alcançou o seu clímax com a perseguição e destruição daqueles que foram considerados inimigos objetivos e com a criação de campos de concentração. Arendt faz referência ao tesouro perdido das Revoluções. Nessas referências, evidencia-se que havia o ideal de fundação de uma república baseada na estrutura organizacional dos soviets, que para Arendt eram espaços de liberdade. Os soviets surgiram em todas as partes e eram espaços públicos independentes entre si que apareceram no meio dos operários, soldados e camponeses. Esses espaços de liberdade foram substituídos pelo terror e pela ideologia do stalinismo. No centenário da Revolução Russa, Arendt provavelmente estaria, por um lado, chamando-nos a atenção para a importância dos ideais republicanos que nortearam a fundação proposta pelos membros dos soviets. Por outro, estaria enfatizando que esses ideais presentes na eclosão revolucionária, lamentavelmente foram posteriormente eliminados pelo poder totalitário do partido único.

PALAVRAS-CHAVE: Sovietes. Liberdade. Revolução. Centenário.

¹ Professor da UFSJ. E-mail: jlos@ufs.edu.br.

A GEOGRAFIA DO ÓDIO: CIDADANIA E DIREITO EM ARENDT

DRA. KATHLEN LUANA DE OLIVEIRA¹

RESUMO: O presente texto visa investigar a compreensão sobre o ódio e a violência em Arendt, trazendo impactos para o pensar a política no contexto brasileiro. Diferente do que pressupõem o senso comum, ódio e violência não se referem a aspectos irracionais, mas possuem uma construção histórica e uma lógica de instrumentalidade. Num primeiro momento, cabe destacar a diferença entre ódio e violência, realizando mapeamentos no pensamento arendtiano. Num segundo momento, será investigado como a compreensão de cidadania e identidades nacionais possuem um processo de delimitação e atravessam construções de ódio e violência consideradas justificadas. Uma das descobertas parciais implica em perceber que sem uma análise que rompa com naturalizações e discursos metafísicos do ódio e violência, não há espaço para a convivência política no sentido arendtiano.

¹ Professora do IFRS e Pós-doutoranda da UEL.

PODER E PANOPTISMO DA CIDADANIA SEGUNDO MICHEL FOUCAULT

DRA. OLAYA FERNÁNDEZ GUERRERO¹

RESUMO: Este trabalho apresenta alguns aspetos da noção de ‘panoptismo’, partindo das considerações e reflexões do filósofo francês Michel Foucault, particularmente nos livros que ele publicou no período que vá de 1971 até 1976, junto com as palestras que ministrou no Collège de France também nesses anos. Além disso, a discussão também focará sua atenção para o momento atual, mostrando que o panoptismo tem gerado práticas de poder, regras, normas e hábitos que fazem parte do nosso cotidiano e que interferem profundamente nas maneiras de agir, se relacionar e produzir subjetividades e sujeições. O panoptismo é um dispositivo de disciplina que emergiu no final do século XVIII, inicialmente no contexto das prisões europeias, daí será aplicado também para outros âmbitos da sociedade, abrangendo e atingindo todos os seus espaços e interstícios, até o ponto de que cada sujeito fica finalmente submetido a um controle permanente, um exame constante, que é uma característica das sociedades atuais. Esse panoptismo, que tem a ver com a criação de campos de visibilidade em que nada foge do olho vigilante, estabelece o controle de todas as atividades que o indivíduo está a desenvolver, porém tem uma tarefa preventiva. O sujeito sabe que ele está –ou pode estar- sendo observado o tempo todo, e isso faz com que interiorize sua condição de visível, e que todas as ações que ele irá desenvolver estejam definidas a partir dessa situação. O sujeito respeita as normas, não ousa desobedecê-las porque ele é consciente de que pode ser observado na hora em que as transgredir. Deste jeito, o próprio indivíduo acaba por acolher a norma e converte-se em seu próprio dispositivo de controle. Foucault reflete sobre as relações de poder que surgem do panoptismo, em tanto que este muda radicalmente os jeitos de exercer/sofrer o poder. De fato, já no século XVIII o castigo físico é substituído por esses outros dispositivos mais sutéis que organizam, classificam, administram os indivíduos e contribuem para que eles interiorizem sua própria sujeição às normas. A sociedade punitiva desapareceu e deu passo a uma sociedade disciplinaria, e o panoptismo é um dos elementos que mais têm influído nessa mudança. Finalmente, este estudo chama a atenção para o fato de que o régime panóptico está muito presente na sociedade contemporânea, por quanto gera individualidades e converte-se em dispositivo privilegiado que produz diferentes identidades viáveis e inviáveis, inteligíveis e ininteligíveis, normalizadas e marginais (à margem da norma).

PALAVRAS-CHAVE: Disciplina. Foucault. Panoptismo. Poder. Política.

¹ Universidad de La Rioja. E-mail: olaya.fernandez@unirioja.es.

RESISTÊNCIA E IDENTIDADE: UMA BUSCA DA PLURALIDADE NO CONTEXTO DA QUESTÃO JUDAICA EM HANNAH ARENDT

DND. RICARDO GEORGE DE ARAÚJO SILVA¹

RESUMO: Pensar a resistência e a identidade no contexto da questão judaica nos leva a considerar a vida no gueto e a tensão entre o assimilacionismo e a resistência a esse. Em outras palavras, em permanecer como uma pluralidade ou ser mais um entre os que são iguais perante a ordem vigente. Aqui emerge o papel do *parvenu* e do paria rebelde. A vida no gueto, antes do campo de concentração, foi à experiência de escoria e de paria mais flagrante na estrutura de perseguição aos judeus. Neste emergia os que se negavam a essa situação e os que sucumbiam a ela. No interior do gueto, duas trilhas se colocavam como opção a da resistência ou da resignação passiva diante do horror. Ampliando o contexto, ilustra bem nosso tema o caso Dreyfus e todo aparato de Estado usado para incriminá-lo. Nesse emblemático caso, visualizamos a postura de resistência e enfrentamento realizado por Bernard Lazare, que Hannah Arendt destaca como luz em tempos sombrios, isto é, como uma biografia que optou por ir de encontro à injustiça e não ceder à tentação do silêncio covarde ou da assimilação fugidia. A questão de fundo que ressoa nossa problemática é: diante da situação de opressão a resistência é a saída ou deve-se sucumbir a assimilação? Seguindo os passos de Hannah Arendt procuramos compreender que no espaço público cabe o exercício da resistência, uma vez que esse é agônico e mantém-se aberto a esse proceder. Nesta direção entendemos que a questão judaica foi a primeira grande experiência de resistência e busca de identidade enfrentada pelo pensamento da autora. Elegemos como metodologia a pesquisa bibliográfica já consagrada nos estudos de filosofia.

PALAVRAS-CHAVE: Resistência. Pluralidade. Questão judaica. Hannah Arendt.

¹ Professor da UVA-UFC. E-mail: ricardoge011@yahoo.com.br.

A INSURREIÇÃO DOS GOVERNADOS EM MICHEL FOUCAULT: POR UMA ONTOLOGIA HISTÓRICA DE NÓS MESMOS

DND. RODRIGO DIAZ DE VIVAR Y SOLER¹

RESUMO: Nossa comunicação tem como propósito rastrear na textualidade foucaultiana, os elementos necessários para uma correlação entre a insurreição dos governados e a ontologia histórica de nós mesmos. Através de um percurso metodológico que envolve desde os primeiros estudos de Foucault sobre a governamentalidade, até os seus últimos cursos no *Collège de France* é que podemos compreender como a perspectiva de seus trabalhos acabam por indicar os contornos necessários para uma problematização acerca das estratégias de saber, das práticas de poder e dos processos de subjetivação. Deste modo, a analítica foucaultiana empreende um olhar de deslocamento acerca da atitude crítica de compreensão do tempo presente operando uma fissura em relação ao problema da revolução em nome do olhar sobre as necessárias práticas de resistência e de liberdade em oposição aos dispositivos biopolíticos e de governamentalidade. Nesse sentido, percebe-se como os modos de insurreição e a ontologia histórica de nós mesmos estariam diretamente associadas a experiências políticas que procuram promover a (des)subjetivação de uma vida não fascista a partir da recusa ética necessária, por parte do sujeito, na construção de uma ascese voltada para a intensificação de uma política espiritual da revolta. Dito de outro modo, o pensamento foucaultiano nos auxilia a compreender que a insurreição que vem, não será aquela que pretende derrubar o Capital e suas superestruturas, mas sim aquela que produzirá múltiplos agenciamentos voltados para as práticas de insurgências através do que Foucault chama de estética da existência. Isso significa que as manifestações, ou melhor, as práticas de *contracondutas* operadas por grupos minoritários orquestrariam a manifestação das vozes infames pelas quais a insurgência produz a própria crítica em relação à razão de Estado na nossa contemporaneidade.

PALAVRAS-CHAVE: Michel Foucault. Insurreição. Ontologia Histórica de Nós Mesmos.

¹ UNISINOS. E-mail: diazsoler@gmail.com.

HANNAH ARENDT: A POLÍTICA E O ESTADO

DRA. SÔNIA MARIA SCHIO¹

RESUMO: Arendt (1906-1975) escreveu que a "esfera do social" obliterou tanto a esfera privada quanto o espaço público-político. Em outros termos, que as questões pertencentes ao espaço privado, da sobrevivência, da satisfação das necessidades de manutenção da vida, e por isso, cíclicas, são mais enfatizadas que aquelas que tratam da vida em grupo, de seres singulares na pluralidade, com igualdade e liberdade. Quando as pessoas sentem-se desprovidas da capacidade de agir, de falar, de concordar ou de divergir, de decidir e de agir em conjunto, não há a experiência política, e com ela, o afastamento dos problemas e das possíveis soluções, gerando o sentimento de isolamento, de solidão, de medo, etc, típicos de uma "sociedade da massa", composta por *animais laborans* que desconhecem o convívio e a conversa, isto é, de uma vivência entre pares. Nesse contexto, uma das questões possíveis (e importantes) refere-se à possibilidade de reativar a esfera política visando a uma vida que atenda às necessidades do humano, sem que o social seja rejeitado. Em outros termos, tornar a cidadania ativa sem ressaltar demasiadamente a polarização indivíduo-grupo, típica das discussões atuais, oriundas do século XX. Essa dicotomia (particular *versus* geral) leva à priorização de uma, menosprezando a outra. A hipótese a ser desenvolvida parte da reflexão sobre o papel incontornável das instituições, do Estado, em especial, para a retorno à vivência cidadã, isto é, da experiência política. O Estado, para Arendt, não é aquele que apenas governa e organiza; que é gerido por profissionais (especialistas em administração, estatística ou outro) ou de integrantes de partidos políticos, apesar destes serem necessários. A vida política, segundo ela, cabe aos que pertencem à uma comunidade, única maneira de manter a dignidade humana, com a vigência da liberdade enquanto política. Nesse sentido, a preocupação com os negócios humanos não cabe ao grupo dirigente, mas a todos os envolvidos, tornando o Estado, em conjunto com as demais instituições, imprescindível como catalisador e coordenador desses assuntos, mas que precisa de cidadãos responsáveis que participem de sua gestão.

PALAVRAS-CHAVE: Hannah Arendt. Política. Estado. Cidadania. Participação.

¹ Professora da UFPel. E-mail: soniaschio@hotmail.com.

A CRISE DA DEMOCRACIA E DO ESTADO DE DIREITO

DR. WOLFGANG LEO MAAR¹

RESUMO: Nosso cotidiano pode ser caracterizado hoje em dia mediante uma paráfrase de um desabafo de Karl Marx na Alemanha do início do séc. XIX: “Um Aristóteles que pretende construir sua *Política* com base em nossa sociedade atual começaria por anotar: ‘O ser humano é um animal social, mas totalmente apolítico. O único ator político real que conta agora está no plano da economia e é constituído pelos detentores do capital e seu desenvolvimento, que respondem pelo nome de *sociedade*.’” É mesmo? Se filosofia e política (e democracia...) nasceram juntas no passado e se essa relação ainda é dotada de significado contemporâneo, o que tem a ver com a situação presente e futura do mundo e particularmente no Brasil? O que dizer de uma ação social, compreendida – democraticamente - pelos gregos como política voltada à realização do bem comum e hoje desfigurada como associação dirigida a consumir um fim particular, desprovido do potencial de se converter em universalidade concreta?

¹ Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR).

ARTIGOS DAS SESSÕES DE COMUNICAÇÃO

CONHECIMENTO E VIDA EM HANNAH ARENDT

ADILSON LUIZ DA SILVA¹

RESUMO: Apresentamos uma breve reflexão sobre o diagnóstico do homem moderno feito por Hannah Arendt no livro “A Condição Humana”, focalizando sobretudo uma tendência contemporânea de investida sobre o fenômeno biológico da vida. Para isso, inicialmente falaremos sobre o desejo do homem pelo conhecimento e a sua tendência em querer escapar da sua condição natural. Esse desejo, de acordo com a autora, está promovendo um rompimento com o último laço que ligava o homem e a natureza. Na sequência discutiremos uma tese de Arendt, segundo a qual, o evento decisivo da política do mundo moderno, e que traduz uma ruptura com os períodos anteriores, é o ingresso no âmbito político da vida biológica. Para a pensadora, a politização da existência biológica ou a instrumentalização da política pelo mero viver, é o ponto central de todas as preocupações modernas.

PALAVRAS-CHAVE: Conhecimento. Vida. Natureza. Política. Ciência.

1 INTRODUÇÃO

A despeito das respostas, algumas questões permanecem pulsantes ao longo de toda a história humana, elas movimentam o pensamento e constituem formas específicas de saber, tais como: o mito, a filosofia e a ciência. Quem somos, e por que somos o que somos? De onde viemos? Para onde vamos? Somos livres e, o que isso significa? Que forças atuam sobre nós e nos constituem (nos subjetivam)? O que significa conhecer?

Com efeito, são vários os motivos que impulsionam essas perguntas, por exemplo, a curiosidade, o medo do desconhecido, o desejo de controle sobre o mundo e a vida, o prazer de perguntar, a vontade de não ser controlado etc. Independente dos motivos que movem as dúvidas, o fato é que nos mostramos inquietos e, na inquietude demonstrada nas perguntas alimentamos certo sentimento que nos leva a produzir os saberes.

¹ Instituto Federal de Ciência e Tecnologia do Mato Grosso do Sul. E-mail: adilson.silva@ifms.edu.br.

De maneira introdutória, é possível ilustrar essa relação do ser humano com o saber recorrendo a algumas imagens míticas, o que abre espaço para, posteriormente, iniciar uma reflexão mais sistematizada.

Em uma das versões do mito de Prometeu, a do escritor Ésquilo, há a narrativa de que os homens teriam sido criados por Prometeu (deus da previsão) a partir da terra, moldados à imagem das divindades e, nesse primeiro momento, estando totalmente desprovidos de inteligência. Prometeu, que era simpático aos homens, teria roubado de outra divindade, Zeus, uma faísca do fogo divino e a entregado a essas débeis criaturas, as quais, ao manipularem o objeto furtado, iniciaram uma existência bastante singular: colocaram as propriedades vitais do mundo natural a serviço de si mesmos, fabricaram as suas ferramentas, trabalharam a terra e domesticaram os animais.

Nessa narrativa é possível dizer que o fogo simboliza o conhecimento, o princípio do princípio humano, o fundamento de toda a civilização. Por meio da faísca do conhecimento, o homem tornou-se capaz de dominar tecnicamente a natureza e de produzir a sua própria existência, independente de todas as divindades.

Ainda, segundo esse mito, ao observar os homens, Zeus percebeu que graças à faísca divina, eles aproximavam-se da condição superior dos próprios deuses, o que o desagradou, por isso resolveu impedi-los. Então, usando parte das qualidades, ou dons, dos próprios deuses, fabricou uma mulher e a nomeou de Pandora. Feita à imagem das deusas imortais, era jovem, virgem, bela e desejável.

De acordo com essa mesma narrativa, Zeus ordenou que Pandora fosse enviada como presente a Prometeu, bem como ao seu irmão Epimeteu e determinou a ela que levasse consigo uma caixa, a qual foi instruída a não abrir. Tomada por uma imensa curiosidade, Pandora transgrediu a instrução e terminou por libertar de dentro da caixa todos os males da humanidade. Como é bem sabido, num último e desesperado instante, ela fechou a caixa e conseguiu reter no seu interior um valioso e derradeiro item: a esperança.

Observando, ainda que rapidamente, percebemos nesse mito uma espécie arquetípica de sentimento trágico de uma ontologia de nós mesmos. Ao mesmo tempo em que fomos libertados por meio do saber de uma existência inconsciente e débil, também, pelo mesmo motivo, fomos amaldiçoados. Dessa maneira, o conhecimento que emancipa também aprisiona.

Essa imagem de libertação e aprisionamento (maldição), desencadeada pelo desejo de conhecer, está presente também no mito judaico-cristão, em especial no que trata da gênese humana. Lembremos que, no primeiro livro da Bíblia, Deus teria expulsado o primeiro homem e a primeira mulher do paraíso por terem comido o fruto proibido da árvore da ciência (do conhecimento do bem e do mal).

Ao serem expulsos do paraíso, local em que viviam harmoniosamente com o seu entorno, foram lançados no mundo e condenados a viver do trabalho e na dor. Passaram, então, a transformar com as mãos todos os elementos do mundo e a produzir a sua própria existência.

A despeito da fantasia, essas histórias representam um desejo humano primordial, o de conhecer. O conhecimento, por sua vez, indica, num primeiro momento, o rompimento trágico do homem com Deus(es) e, posteriormente, a fabricação de um universo de artificialidades que sobrepõem o humano a toda a natureza.

Pensamos que Hannah Arendt, uma filósofa contemporânea, curiosamente seculariza essas discussões. Se, na mitologia judaico-cristã, o fruto proibido é a causa da expulsão do homem do paraíso, e na mitologia grega, a fúria da razão nos condena a uma infinidade de males, e isso providencialmente, para Arendt, o desenvolvimento tecnocientífico é que será o indicativo de nossa expulsão da Terra e a causa do nosso rompimento, não com Deus e/ou deuses, mas com a condição essencial de humanos.

2 HANNAH ARENDT E O DIAGNÓSTICO DO MUNDO MODERNO

Para desenvolver o seu intento, Arendt analisa a história e observa crítica e atentamente os desdobramentos de alguns eventos, mais propriamente os tecnicocientíficos, que muitas vezes são tidos como menores. Assim, no prólogo do seu livro, “A Condição Humana”, ao refletir sobre o que denomina de “mundo moderno”, ela aponta para um desses eventos, o lançamento do primeiro satélite ao espaço, em 1957.

Esse evento indica, segundo a filósofa, um estranho desejo impresso há muito tempo no espírito humano de escapar da própria condição de humanos. Considerando que a natureza e tudo o que fazemos ao produzir a nossa existência nos condiciona, escapar da condição humana significa, para Arendt, a possibilidade tecnocientífica de nos desvincularmos totalmente da natureza.

O lançamento do primeiro satélite corroboraria então esse desejo, pois, ao erguer os olhos da Terra para os céus, o homem teria conseguido, pela primeira vez, observar uma coisa produzida por ele mesmo concorrendo, mesmo que por um curto espaço de tempo, com os corpos celestes e seus movimentos. Nas palavras da autora:

A reação imediata, expressa no calor da hora, foi alívio ante o primeiro “passo para a fuga dos homens de sua prisão da Terra”. E essa estranha declaração, longe de ter sido o lapso acidental de algum repórter norte-americano, refletia involuntariamente a extraordinária frase gravada há mais de 20 anos no obelisco fúnebre de um dos grandes cientistas da Rússia: “A humanidade não permanecerá para sempre presa a Terra” (ARENDDT, 2010, p. 2).

Dessa forma, a partir de um relato jornalístico, talvez imperceptível para muitos, Arendt inicia uma espécie de diagnóstico do mundo moderno. É interessante observar, mesmo com certa obviedade, que quem foge de algum lugar faz isso porque não está satisfeito e/ou porque se sente prisioneiro. O comentário jornalístico sugere, então, uma insatisfação e uma revolta dos seres humanos acerca da sua condição.

A banalidade da declaração não deve nos levar a desconsiderar o quão extraordinário ela de fato é, pois, embora os cristãos tenham chamado a Terra de vale de lágrimas e os filósofos tenham considerado o corpo uma prisão da mente ou alma, ninguém na história da humanidade jamais havia concebido a Terra como prisão para os corpos dos homens nem mostrado tal avidez por ir, literalmente daqui à Lua (ARENDDT, 2010, p. 2).

O lançamento do primeiro satélite ao espaço representa sobretudo um desejo sintomático de superação da natureza e a fabricação de outra condição para os humanos, talvez não necessariamente humana, uma vez que, segundo a filósofa, o humano só é humano devido as suas condições e/ou condicionamentos. Escapar da Terra ou fugir da natureza significa, portanto, a produção, no caso a tecnocientífica, de outros condicionantes e de outra existência.

Nesse contexto, percebemos que Arendt aponta para o distanciamento de uma linha que divide o homem e a natureza. Mostra um possível afastamento de um ponto elementar que divide a ideia tradicional de homem de um dever do próprio homem. Para ela, essa linha, e/ou fio, ligando o homem, a natureza e os outros organismos vivos, seria o próprio fenômeno da vida, que apesar de ter permanecido por muito tempo entrincheirado

e fora da racionalidade técnica, acabou por ser rompido drasticamente em meados do século XX.

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 subjaz à esperança de prolongar a duração da vida humana para além do limite de 100 anos (ARENDDT, 2010, p. 3).

Assim, por meio da ciência, o homem tornou-se um tipo particular de produtor de si mesmo, entretanto, ao produzir sob o microscópio o fenômeno da vida, como indicado na citação, Arendt nota que não é simplesmente a vida na sua naturalidade que é desejada, mas outra, potencializada e minuciosamente calculada.

Esse trecho do prólogo de “A Condição Humana” é bastante emblemático, pois, ao perceber que o fenômeno da vida se tornou um elemento de preocupação científica, de uma ciência que pretende investir na produção de “seres melhores”, alterando-os e potencializando-os, Arendt parece deixar em aberto algumas questões interessantes, a saber: Quais são as motivações para esse investimento científico (humanitário, ético, econômico, político)? Que tipo de indivíduo, e\ou sujeito, esses novos saberes estão produzindo e, o que podemos entender por entes potencializados? Quais são as formas de exercício do poder que estão permitindo e investindo na constituição desses sujeitos e desses saberes? Como é a dinâmica desse investimento? Quais são as suas possíveis consequências?

Segundo Arendt, a preocupação da ciência com a alteração e a potencialização da vida parece ter extrapolado as pesquisas em reprodução artificial, ao encerrar o prólogo de “A Condição Humana” ela afirma que, devido ao aumento da complexidade da linguagem científica, o homem atual está tendo dificuldade em pensar até mesmo naquilo que é capaz de fazer, e, como consequência, sintomaticamente o seu *pensar* separou-se do seu *fazer*, “neste caso, seria como se nosso cérebro, condição material e física do pensamento, não pudesse acompanhar o que fazemos, de modo que de agora em diante, necessitássemos realmente de máquinas que pensassem e falassem por nós” (ARENDDT, 2010, p. 5).

Deixando de lado a hipótese arendtiana sobre uma possível motivação das pesquisas em inteligência artificial, ela sinaliza, mesmo que rapidamente, para uma preocupação que na atualidade parece cada vez mais evidente, a de interferir no organismo humano para “melhora-lo”, inclusive nos seus desempenhos cognitivos.

Admite-se, de modo geral, que os processos cognitivos podem ser reduzidos a atividade cerebral. A ideia básica parece ser a de que, naturalmente, não conseguimos atingir um nível ótimo de utilização da nossa inteligência e, por isso, necessitaríamos de alguma fórmula que fizesse isso por nós, que potencializasse o funcionamento dos nossos neurônios.

Dessa forma, constatamos inicialmente que: enquanto nas narrativas mitológicas vemos o homem sendo expulso ou excluído da proximidade de (os) deus (es), no mundo da racionalidade técnica, ao manipular a vida e o próprio pensamento, ele deixa subentendido que está expulsando o que resta de natural nele mesmo, está substituindo o que existe de gratuidade natural por algo produzido por suas mãos. Em outros termos: a) o ser humano, enquanto um ente biológico, se tornou um objeto de manipulação, uma coisa que deve ser produzida, alterada e melhorada, b) naturalmente o pensamento tornou-se incapaz de pensar e, por isso, precisamos de outros meios que façam isso por nós.

Pensamos que para entender melhor esse debate devemos contextualizá-lo e para isso, no próximo tópico discutiremos um pouco sobre a noção de vida em Arendt, como ela compreende o percurso que levou o fenômeno da vida de uma esfera especificamente biológica para a política. A nossa hipótese é de que essa autora é uma das primeiras pensadoras do século XX a perceber esse acontecimento.

3 VIDA! QUAL VIDA?

Como indicado anteriormente, o fenômeno da vida passou a ser motivo de interesse das investigações científicas e, essas investigações sugerem, além de uma correção das “falhas naturais”, um esforço em “melhorá-lo”, com isso pensamos que é importante observar alguns vestígios do percurso que levou a esse acontecimento.

Assim, é possível indicar a noção de vida que aparece no debate arendtiano, mais especificamente, no livro “A Condição Humana”, nele a autora transita no

que podemos chamar de um puro viver para o viver humano e aponta para um enquadramento da vida no universo político.

Seguindo uma tradição aristotélica de pensamento, Arendt afirma que é possível distinguir, no que diz respeito à vida humana, duas ordens de existência, uma *zoé* e uma *bíos politikos*. Em um primeiro momento, nascemos e somos acolhidos por aqueles que já estavam na Terra, inserimo-nos no mundo natural através da emergência bruta e singular da própria vida. Esse evento, circunstancial e primeiro, faz do homem e do animal entes biológicos comuns (*zoé*). Aparecemos no mundo como estrangeiros e permanecemos durante algum tempo como estrangeiros, indistintamente viventes, numa Terra que se revela gratuitamente. A vida, nessa perspectiva, é uma espécie de desabrochar espontâneo.

Em um segundo momento, depois de haver nascido para a Terra, ao agir e discursar, tencionando e estendendo a vida no mundo, emergimos numa espécie de segunda vida, numa *bíos politikos*. Nas palavras de Arendt,

A principal característica dessa vida especificamente humana, cujo aparecimento e desaparecimento constituem eventos mundanos, é que ela é plena de eventos que no fim podem ser narrados como uma estória (*story*) e estabelece uma biografia; era essa vida *bíos*, em contraposição à mera *zoé*, que Aristóteles dizia ser, “de certa forma uma espécie de práxis” (ARENDDT, 2010, p. 120).

Se, ao nascer na Terra, somos entes indistintos, ao emergir na segunda vida, por meio de palavras e atos, nos tornamos para o mundo e para nós mesmos, constituímos (e/ou absorvemos) uma subjetividade e objetamos o mundo. Dessa forma, segundo Arendt, a primeira ordem de existência se refere à vida biológica e a segunda, à política.

No livro “A Condição Humana”, Arendt mostra como é que passamos da primeira ordem de existência para a segunda e, ao mesmo tempo, abre espaço para reflexões que enfatizam uma estranha e sintomática tendência, especificamente moderna, que é a subsunção da *zoé* a uma ordem política.

Nessa direção, a filósofa sugere a tese de que o evento decisivo da política do mundo moderno, e que traduz uma ruptura com os períodos anteriores, é o ingresso no âmbito político da vida biológica.

A politização da existência biológica ou a instrumentalização da política pelo mero viver, é compreendido por Arendt como o ponto central de todas as

preocupações modernas. “Seja como for, a era moderna continuou a operar sob a premissa de que a vida, e não o mundo é o bem supremo do homem” (ARENDDT, 2010, p. 398).

Pensamos que essa premissa é uma das mais importantes para compreender as questões que colocamos no final tópico anterior. Porém, uma das condições preliminares de sua sustentação é a identificação de algumas atividades fundamentais, constitutivas e mantenedoras do ser humano, traduzidas pela filósofa como *vita activa*.

Com a expressão *vita activa*, pretendo designar três atividades humanas fundamentais: trabalho, obra e ação. São fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas sob as quais a vida foi dada ao homem na terra (ARENDDT, 2010, p. 8).

Entre a *zoé* e a *bíos politikos*, portanto, Arendt identifica o trabalho, a obra e a ação como atividades essenciais ao ser humano. O trabalho é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo, ao seu ciclo vital, tal como crescer, alimentar-se, reproduzir, envelhecer e morrer.

A atividade do trabalho é uma espécie de resposta imediata ao fenômeno da vida, fenômeno este comum a todos os seres presentes na natureza. O corpo necessita de água, alimento, abrigo e perpetuação? Então, buscamos, produzimos, consumimos e nos saciamos.

Segundo Arendt, essa atividade acompanha a temporalidade do ciclo da vida, não a transcende, e está circunscrita ao espaço privado do lar (*oikia*). É no ambiente privado que nos alimentamos, expelimos os dejetos que o corpo não conseguiu se apropriar, procriamos, crescemos, nos protegemos, iniciamos a educação dos filhos e morremos. Dessa maneira, entre as atividades da *vita activa*, o trabalho se constitui como necessário, ou seja, não depende de escolhas, não escolhemos, por exemplo, ter fome ou envelhecer.

Ainda, no que diz respeito a essa primeira atividade, Arendt sugere que, por não requerer a presença de outros, podendo ser realizada na completa solidão e, por não ser uma atividade exclusivamente humana, ao realizá-la, o homem é apenas um *animal laborans*.

Enquanto seres que trabalham e consomem, somos, portanto, apenas mais uma das espécies animais que povoam a terra. A vida do *animal laborans*, dedicada

exclusivamente ao trabalho, indica uma completa sujeição corpórea à necessidade, o que corresponde a ser prisioneiro de um ciclo natural inflexível.

O homem, de acordo com Arendt, superaria essa condição de animalidade através de uma segunda atividade: a obra. A obra ou fabricação (*poiésis*) é a condição humana da mundanidade. Diante da natureza e de um corpo submetido a um ciclo biológico de vida, a obra permite ao homem estender a sua vida artificializando o mundo, produzindo coisas duráveis que transcendem a sua própria existência.

A obra é a atividade correspondente a não-naturalidade da existência humana, que não está engastada no sempre-recorrente ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este último. A obra proporciona um mundo “artificial” de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras é abrigada cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas elas (ARENDR, 2010, p. 8).

Pela obra, o homem se torna uma espécie de flecha que se lança verticalmente numa natureza circular, atravessando-lhe os seus limites temporais e espaciais. Segundo Arendt, o fabricante de coisas, o *homo faber*, não estabelece um metabolismo com a natureza, tal como o *animal laborans*, mas a viola, extraindo-lhe materiais para a produção artificial do seu mundo e, ao produzi-lo, o produtor da obra se estende para além do seu ciclo de existência.

A obra estabiliza a vida humana ao permitir aos homens a experiência da durabilidade, ela possibilita a percepção daquilo que é idêntico em meio a uma natureza heraclitiana. É interessante observar que o homem, enquanto *animal laborans*, é um mero consumidor: ele consome, por exemplo, o alimento, e quando este entra no seu organismo é biologicamente processado, o que lhe serve sustentará o seu metabolismo, o que não lhe servir será expelido. Por outro lado, aquilo que o homem, na condição de *homo faber*, produz, não tem valor de consumo, mas de uso. Para Arendt (2010), o que distingue, por exemplo, o mais frágil par de sapatos dos meros bens de consumo é que ele não estragará se não for usado. O fato de ter certa independência, ainda que modesta, lhe permite durar por um tempo considerável.

A outra atividade que constitui a *vita activa* é a ação. A ação, segundo a filósofa, emerge como a terceira condição básica sob a qual a vida foi dada ao homem na Terra.

A ação, única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política (ARENDDT, 2010, p. 9).

A ação é uma espécie de força imaterial que liga os homens através do simples “estar juntos”. Nenhuma pessoa é idêntica a outra, nenhum pensamento, sentimento, gosto, desejo, sonho etc, por mais que se aproxime, nunca coincide completamente. A ação é o que permite a conciliação e, ao mesmo tempo, a distinção dos entes humanos.

Pela ação, o homem entra no universo da *bíos politikos*. Arendt lembra que, ontologicamente, Aristóteles definia o ser humano como um animal político (*zoon politikon*), no entanto, para ela, ele é naturalmente apolítico, talvez apenas um animal. A política surge nos entre-espaços humanos, e a ação, juntamente com o discurso, é o modo de preenchimento desses intervalos.

O discurso e a ação revelam, segundo Arendt, a identidade de seres distintos, os modos pelos quais os homens aparecem uns para os outros, não como objetos físicos, mas como humanos. Dessa forma, ela proporciona uma interpretação fenomenológica genuinamente humana do homem, ou seja, em contraposição à mera existência corpórea, aparecemos como humanos.

É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, nem desencadeada pela utilidade, como a obra. Ela pode ser estimulada pela presença de outros a cuja companhia possamos desejar nos juntar, mas nunca é condicionada por eles; seu impulso surge do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos quando começamos algo novo por nossa própria iniciativa. Agir, em seu sentido mais geral, significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*, “começar”, “conduzir” e, finalmente, “governar”), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*) (ARENDDT, 2010, p. 221)

Vemos assim que, pela ação, o homem é capaz de fazer surgir, a despeito de qualquer determinismo, novidades no mundo. O novo, segundo Arendt, acontece em oposição à esmagadora possibilidade de leis estatísticas e à sua probabilidade que, para todos os fins práticos e cotidianos, equivale à certeza. Dessa forma, a ação humana confere ao homem o improvável e o incerto, pois nela está presente o signo da liberdade.

É importante notar que, para Arendt, ser livre não significa governar a própria ação, do começo ao fim, tal como posto pela tradição filosófica, não está relacionado com o autodomínio, o poder de governar-se a si próprio, mas com a possibilidade de iniciar o imprevisível.

O espaço adequado à manifestação do novo, a prática da liberdade, seria, segundo Arendt, o domínio público, é nesse domínio que emerge a dimensão política. Para ela, a vida humana deixa de ser frágil e é redimida da mortalidade pela ação, a qual tem como ponto de partida o desejo de estar na companhia dos outros, o amor ao mundo e a paixão pela liberdade. “Assim, a língua dos romanos – talvez o povo mais político que conhecemos – empregava como sinônimas as expressões ‘viver’ e ‘estar entre os homens’, ou ‘morrer’ e ‘deixar de estar entre os homens’” (ARENDR, 2010, p. 9).

Segundo Arendt, a ação política está intimamente ligada ao discurso, uma vez que nela está presente a resposta à pergunta: “quem és?”. Desassociada do discurso, a ação perderia a sua potência reveladora, em lugar de homens que agem, teríamos autômatos sem almas, executores a realizar coisas que permaneceriam humanamente incompreensíveis. Em outras palavras, uma ação sem discurso não diz quem somos, apresenta somente um corpo emudecido em movimento.

Dessa forma, pela ação, o homem alcança a estatura de humano, nela está presente à sua dignidade, a possibilidade de uma “grandeza radiante”. Portanto, o homem transita da *zoé* para a *bios politikos*, ou seja, da solidão de um mundo privado à imortalidade memorável, mas não assegurada, numa ordem pública na qual, a sua ação revela uma identidade em meio a uma pluralidade.

O problema é que Arendt, em seu diagnóstico do tempo presente, percebe uma tendência, iniciada com a era moderna, de enfraquecimento da ação. O homem moderno, de acordo com a filósofa, promoveu uma transformação na dinâmica das atividades da *vita activa*. O lar (*oikia*), caracterizado como um espaço privado ascendeu ao espaço público, fazendo surgir um domínio híbrido, a esfera social.

Na esfera social, as questões pertinentes ao espaço privado da família (sexualidade, nascimento, alimentação, crescimento, envelhecimento, adoecimento, higiene, sanidade e insanidade mental, morte etc), transformaram-se em preocupação coletiva. Prova disso é o grande interesse dos estados modernos em regular a vida privada de seus cidadãos.

Por outro lado, ocorre também uma busca desenfreada por interesses privados dentro da esfera pública, o que podemos comprovar, por exemplo, observando as pressões feitas pelas grandes corporações financeiras sobre as decisões políticas. André Duarte traduz muito bem o pensamento de Arendt ao dizer que,

A modernidade tardia e o presente trouxeram consigo a subordinação e a funcionalização da atividade política pela atividade econômica, a submissão da liberdade à necessidade vital, a substituição da fabricação pelo trabalho, da durabilidade pelo consumo e da ação e do discurso pelos imperativos do comportamento previsível (DUARTE, 2010, p. 326).

O mundo moderno seria caracterizado por uma espécie de indistinção entre os domínios público e privado. Para Arendt, o que atesta essa indistinção, é a vitória contemporânea do *animal laborans*. Tudo aquilo que era privado e necessário, sobretudo as questões relacionadas à manutenção biológica do homem, tornaram-se assuntos políticos e/ou problemas de governo.

Essa indistinção corroboraria o rompimento de uma oposição necessária entre liberdade e vida biológica, o que sinalizaria uma espécie de empobrecimento da experiência do homem moderno, e/ou de sua ação, uma vez que toda dignidade e grandeza humana emergiriam dos entre-espacos humanos, da sua capacidade política, e não da sua fisiologia. Nas palavras de Arendt:

O próprio pensamento, quando se tornou um cálculo de consequências, passou a ser uma função do cérebro, com o resultado de que se descobriu que os instrumentos eletrônicos exercem essa função muitíssimo melhor do que nós. A ação logo passou a ser, e ainda é concebida em termos de produzir e de fabricar, exceto que o produzir, dada a sua mundanidade e inerente indiferença à vida, era agora visto como apenas outra forma de trabalho, como uma função mais complicada, mas não mais misteriosa, do processo vital (ARENDR, 2010. p. 402).

Ao separar aquilo que estava intimamente ligado, o discurso e a ação, inferimos, pela citação, a emergência de um corpo emudecido. Em linhas gerais, considerando a atividade do pensar como uma ordenação discursiva, ao politizar o biológico, até o pensamento termina por ser reduzido a um cérebro mudo, quantificável, manipulável e reproduzível.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dessa forma, no mundo moderno, a ação, associada ao discurso, estaria perdendo o seu potencial revelador da identidade humana, por outro lado, o corpo emudecido, como é o caso do cérebro (nenhum discurso pode ser capturado por um exame de encefalograma, nenhuma palavra é visualizável num neurônio) passaria a identificar o que existe de humano, e/ou inumano, no próprio homem.

Portanto, a dignidade do homem, específica da ordem de sua vida enquanto *bíos politikos*, é reduzida, a partir de uma reflexão arendtiana, a estrutura biológica de uma vida ordenada pela *zoé*.

Assim, pensamos que Hannah Arendt, no seu livro “A Condição Humana”, talvez seja a grande precursora de um modo singular de compreender o mundo moderno, segundo o qual, a vida, enquanto um fenômeno biológico, teria passado a fazer parte de um cálculo político e também econômico. Em outros termos, nascer, viver, reproduzir, morrer, envelhecer, enlouquecer, alimentar, amar, dispor do próprio corpo etc, tornou-se um assunto de interesse político, começou a fazer parte dos procedimentos do poder, transformou-se também em interesse de uma racionalidade técnica.

Considerando esse debate preliminar, podemos então extrair um problema bastante pontual: Se as questões pertinentes ao fenômeno da vida, próprios ao espaço privado, ascenderam ao âmbito público, quais foram as técnicas, as tecnologias e os procedimentos que promoveram e conduziram essa ascensão? Para responder a esse problema pensamos que é possível recorrer a um outro pensador, Michel Foucault (trabalho que não realizaremos aqui).

REFERÊNCIAS

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

ÉSQUILO. **O Prometeu acorrentado**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1993.

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

UMA POLÍTICA DAS CRISES: TECNOLOGIAS, ASSOCIAÇÕES E REDES

ALEXANDRE LUIZ POLIZEL¹

RESUMO: Dentre os fluxos discursivos atuais, de propagação, associação e desassociações rápidas, toda instituição nasce velha e em efemeridade. Agrupamentos que formam-se em velocidade recorde e a *posteriori* já se dissociam. Assim a preocupação com os regimes democráticos, e outros regimes políticos, nos leva a se perguntar sobre sua perenidade e os efeitos da ‘crise’ nestes. Alguns, instigados em buscar reparar os regimes políticos democráticos e mantê-los em associação em maiores durações, outros afim de compreender como estes arranjos políticos se comportam, mesmo que os observem nati-mortos. No presente manuscrito consideramos qualquer *modus* de governo como algo em crise, com fragilidades e efeitos de mal estar. Todavia, vemos um novo fenômeno emergente em nome da crise: uma *política/tecnologia* de crises. Crise que sempre esteve em pauta e voga, ao pensar os governamentos e, que as redes sociais hiperestimulam, acentuam com sua velocidade na disseminação de informações e da nutrição de controvérsias e dissidências discursivas. Trazemos então este ensaio teórico com objetivo de levantar considerações sobre uma política de crises que firma-se como tecnologia e sistema de associações, ao mesmo tempo que reconfigura novas tecnologias e associações. Organizamos este trabalho em dois eixos: a) conversações entre Bruno Latour e Michel Foucault e ferramentas para filosofia política contemporânea; e b) crises como tecnologias e o deslocamento de associações. Tocamos nas perspectivas da utilização do instrumental Foucaultiano e Latouriano para análises de filosofia política, bem como de suas concepções sobre o papel dos intelectuais na contemporaneidade e convidamos ao uso destas. Discorreremos sobre a crise como tecnologia e rede que produz, transforma e manipula as coisas, que produz significados, signos e significações, que arregimenta condutas e modos de governo de si e dos outros. Uma crise como modo de gestão de sujeitos, que troca a ideia de progresso pelo culto a catástrofe, prometendo a superação do cenário apocalíptico em nome da supressão de direitos. Esta Tecnologia de crise que joga com a temporalidade, obriga a confissão das massas, manipula dados nas tomadas de decisões e, desfruta da democracia como instrumental de exclusão dos sem acesso aos ritos de produção de verdades legislativas.

PALAVRAS-CHAVE: Governamentalidade. Tecnologia de Crises. Ator-rede. Foucault. Latour.

1 NOTAS INTRODUTÓRIAS

As quedas... corpos em atos ou efeitos de cair, em ação, em movimento. São estes movimentos que nos fazem compreender as dinâmicas de associações como nos diria Bruno Latour (2013; 2012a; 2012b) ou as condições discursivas para soerguimento,

¹ Pós-graduação em Ensino de Ciências e Educação Matemática – UEL. E-mail: alexandre_polizel@hotmail.com.

manutenção, deslocamento e efeitos constitutivos, como nos diria Michel Foucault (2016; 2015; 2014a). Estas quedas nos permitem contemplar os distúrbios dos funcionamentos. Funcionamentos organizados pelos *tiranos do espirito*, que incumbem ao mundo e as relações sociais papéis de órgão com funcionamento específicos (NIETZSCHE, s/d/). É nesta queda que as ‘funções’ são colocadas em teste.

Na atual contingencia escreve-se e discute-se uma democracia de-em crise. Podemos considerar que essa democracia encontra-se em queda, em movimentos, conformando novas associações e possibilitando novas condições discursivas de produção de enunciados e enunciações (aliás, em algum momento as democracias saíram do estado de queda?). Esta movimentação a nosso ver nunca parou, mas em meio a sociedades em redes esta é hiperestimulada, espetacularizada, comentada, acelerada – nunca sai de cena. O que estimula os debates de uma democracia em crise no brasil são multifacetadas, mas tem-se estado em destaque: O impeachment da presidenta eleita Dilma Roussef no dia 31 de agosto de 2016. Esta destituição da presidenta de seu cargo leva aos clamores populares a questionar a legitimidade do governo atual, seja por seu plano de governo em execução não sujeito a eleição popular nas urnas ou pela crítica aos representantes do legislativo e seus envolvimento com práticas ilícitas, o que respinga na legitimidade destes governantes.

Todavia, consideramos a democracia como um sistema de crise por si só, no qual destacamos três olhares que conferem a democracia (e a qualquer outro sistema de governo) um estado de crise:

Um primeiro olhar seria o de Nietzsche (1999; s/d/), que contribui discorrendo que: a democracia consiste em um sistema que declara impulsos a ouvir múltiplas vozes, e neste ato nomeia-se as múltiplas vozes que são ouvidas. É um sistema de governo que necessita que alguém fique de fora, para que assim outros tenham a concessão de direitos. Este ato de governar o outro que aprisiona modos de existência, ou melhor, que elege as formas validas. Governo que estrangula novas formas de pensamento. Contudo, este modo de governo não surge do desejo do soberano ambicioso, surge nas microfisias, no ponto “[...] onde as massas estão prontas para sacrificar suas vidas” (NIETZSCHE, s/d/, p. 135), que “[...] se encontra em estado de exaltação e somente queriam ouvir discursos exaltados” (idem, p. 136), desejavam ser governados e efetuar o que lhes for descrito. Para manter-se em vigor, como qualquer outra forma de governo,

necessita de um inimigo a altura, quase invencível, no qual necessita-se dele (da democracia no caso) para que o inimigo não reine. Caso este inimigo reinasse, seria uma catástrofe para a população. Assim, o estágio de sempre estar combatente é um estado de crise, de (re)(des)criar valores continuamente, de combater os demônios que perverteriam as vidas caso esta forma de governo não existisse.

Outra perspectiva seria um olhar Foucaultiano (FOUCAULT, 2016; 2015; 2014a; 2014b; 2014c; 2004), com ressonâncias Nietzscheanas, que trata os sistemas de constituição do sujeito e, sob modos de governo sob estes. Michel Foucault nos contribuirá para olhar para a política com seus estudos sobre saber, poder, verdade e ética. Para Foucault todo saber nasce nas tramas do poder e, todo poder nasce nas tramas do saber. Destarte, em determinadas condições os saberes-poderes permitem o estabelecimento de enunciados, que estabelecem-se como verdades. Estes enunciados são engendrados nas tramas discursivas e mantem-se circulando por (e em) meio das instituições e relações sociais produzindo efeitos de verdades, por meio da docilização dos corpos e formação dos sujeitos. Se a democracia surge como regime de governo de si e dos outros, ela surge como efeito de verdade e, depende de um engendramento de forças e saberes constantes para manter-se como tal. Um projeto sempre com fraturas. Este investimento de força para manter as fraturas fechadas, é um movimento em crise, qualquer deslize o coloca em cheque.

Uma terceira inclinação possível seria um olhar a partir das lentes de Bruno Latour (2013; 2012a; 2012b), o qual não fala diretamente de democracia nestas obras, contudo, nos permite um arcabouço teórico para pensa-la como em estado de ‘crise’. Latour nos mostra que os fatos são produzidos em rede e, as premissas filosóficas e sociológicas dão-se no campo da política. As redes são formadas por atores e actantes que se associam e produzem derivas. A produção de tais redes é observada apenas enquanto está em movimento e, essa sempre está em movimento tendo associações que se mantem em sucesso ou fracasso por mais ou menos tempo. Sendo assim a rede é até mesmo aproximada a ideia de gaia, como se consistisse em um organismo que respondesse e se deslocasse de acordo com os comportamentos (dis)associativos dos atores que a compõe. Sendo assim, não existiria grupos estáveis, mas sim grupos em (des)estabilização. Desta forma não existiria algo que seria puramente uma democracia, mas uma rede que

(des)(re)forma-se para produzir uma ideia de democracia que pode manter-se em estabilização por mais ou menos tempo, sempre hibridizada com outros modos de governo.

Sob as três ópticas a filosofia, como qualquer campo de saber é um instrumental político, que encontram uma perspectiva que considera qualquer *modus* de governo como algo em crise. O que propomos então no presente manuscrito é, não considerar a democracia como uma instancia em crise, mas uma atual reverberação de uma “política das crises”. O presente ensaio tem como objetivo levantar considerações sobre a uma política de crises considerando crise como tecnologia e como um sistema de associações. Desta forma, organizamos este manuscrito em dois eixos: a) Conversações entre Bruno Latour e Michel Foucault e ferramentas para a filosofia política contemporânea; e, b) Crise como tecnologia e o deslocamento de associações.

2 CONVERSACÕES ENTRE BRUNO LATOUR E MICHEL FOUCAULT

Se olhamos ao cenário atual e pensamos que ainda existe perspectiva de dizer sim a existência, fazemos isto apoiado nos estudos de Bruno Latour (2013; 2012a; 2012b) e Michel Foucault (FOUCAULT, 2016; 2015; 2014a; 2014b; 2014c), acreditando que estes podem não apenas desenvolver conversações entre si, mas também fornecer-nos instrumentais para análises filosóficas e sociológicas da política de crises que ganha sustentação nas malhas das redes e nos regimes discursivos. Para isto necessitamos conhece-los e compreender quais pontos de aproximação fomentaremos aqui.

Se algo nos permite iniciar uma descrição sob a teoria de redes de Bruno Latour, são suas considerações sobre o miraculoso ano de 1989, de modo que:

Todas as datas são convencionais, mas a de 1989 é um pouco menos convencional que as outras. A queda do Muro de Berlim simboliza para todos os contemporâneos, a queda do socialismo. “Triunfo do liberalismo, do capitalismo, das democracias ocidentais sobre as vãs esperanças do marxismo”, este é o comunicado vitorioso daqueles que escapa por pouco do leninismo. Ao tentar acabar com a exploração do homem pelo homem, o socialismo multiplicou-a indefinidamente (LATOUR, 2013, p. 13).

Este exemplo é essencial para compreendermos as ideias de Bruno Latour (2013) no que toca a política das crises. Em sua obra *Jamais fomos modernos*, Latour nos convida a pensar os sistemas de pensamento no que tocam a crença moderna

nas buscas de separação e purificação para a produção de entidades, entes: a natureza e o social. Crença purificativa também demonstrada por Nietzsche (s/d/). Para chegar as instancias naturais, utilizavam-se de produções humanas como a bomba de vácuo de Boyle, ou seja, artífices sociais; e para chegar a aspectos puramente sociais, chamavam-se a cena figuras não humanas, como o Leviatã de Hobbes. Assim, nesta tentativa de purificação, de separação em esferas distintas e binárias, apenas proliferavam-se mais híbridos, figuras monstruosas, não puras, apenas misturava-se mais. Imagine: o vácuo não era apenas o vácuo, era a bomba de vácuo, os técnicos de laboratório, os papeis inscritos, a instituição, os órgãos de fomento, os aparelhos de registro, uma infinidade de atores humanos e não humanos que participavam da construção do vácuo unidos por questões de interessamento; assim, o vácuo consistia em uma rede, em um conjunto de atores associados que enquanto permanecesse estável estaria nomeada desta forma.

Da mesma forma poderíamos pensar o regime democrático atual, ele não é apenas uma entidade mítica, metafísica que existe e nos rege. A noção de democracia depende de toda uma rede que investe interessamentos para constitui-la: movimentos sociais, regimes históricos, empresas, monumentos, memórias, medos, lutas, mídias, resistências... Contudo, manter um grande números de atores e actantes em funcionamento, requer um esforço contínuo na negociação de tais associações, não apenas para mantê-las unidas, mas para renova-las sempre que necessárias. Assim, Bruno Latour (2012a; 2012b) nos oferece com a Teoria Ator Rede e seus estudos de laboratório, múltiplas percepções para pensarmos a filosofia política. Demarcaremos duas delas: o papel do intelectual e a sociologia das associações como máquina política.

Para Latour (2012b) os ‘intelectuais’ usuários da Teoria Ator Rede agirão como formigas, em um trabalho lento de seguir atores e analisar como estes associam-se as redes, descrevendo estes movimentos e não buscando teorizações sociais que seriam fantasmas que amarrariam os pensamentos e os modos de existência. Este seguir atores nos permitiria compreender quais as negociações que estes atores fazem entre si ao se associar, como as políticas do interessamento são construídas e vigoram e, como estes movimentos políticos produzem associações mais fortes/frágeis e consequentemente mais duradouras/efêmeras. A proposta aqui não é uma política reformista, mas compreender os múltiplos efeitos das associações e derivas, que geram diferentes constituições de redes e assim diferentes ópticas políticas das realidades.

Michel Foucault (2016; 2015; 2014a; 2014b; 2014c) seguirá por caminhos diferentes, ao invés de seguir atores irá interessar-se pelas relações de saber-poder-verdade. Foucault neste sentido nos dispõe de três instrumentais (considerando campos de saberes e fases descritas sobre o autor) para levantar análises políticas: a) uma perspectiva arqueológica, na qual preocupar-se-á com o movimento de escavações em torno das verdades para compreender quais as condições discursivas possibilitaram que tal verdade passasse de uma enunciação para um enunciado, tendo diretamente um olhar para o saber; b) uma perspectiva genealógica, que trará contribuições sobre os movimentos discursivos que mantem determinado enunciado instituído por relações de saber-poder-verdade em meio as constantes fissuras, dissidências e dissonâncias, voltando-se à analítica do poder; e, c) a ética-estética, na qual focaliza suas análises no ‘eu’ e, ao fazer isso traz à tona discussões sobre os modos de governo de si e dos outros (VEIGA-NETO, 2003). Esta tríade arqueo-genealógica-ética/estética não consiste em uma superação ou complementação, elas coexistem, misturam-se e são chamadas a cena para vislumbrar-se com as relações.

É então com este instrumental que Foucault (2016; 2015; 2014a; 2014b; 2014c; 2008; CASTELO BRANCO, 2015) traz a discussão sobre a democracia, em *Segurança, território e população*, uma das ideias seminais para discussão sobre a governamentalidade e de golpe de estado. Para Michel Foucault enquanto as soberanias consistiam em artimanhas para o soberano dominar os cidadãos segundo sua vontade, a governamentalidade consiste em técnicas de poder que vão gestionar os desejos da população, bem como suas atividades socioeconômicas. Assim, os interesses da população seriam amparados pelas leis e decisões tomadas por seus representantes legais. Contudo, entra em cena os golpes de estado, de modo que as regras do jogo político são deturpadas, ameaçadas e anuladas excedendo os direitos comuns e paralisando as relações de leis e legalidade, os regimes de violência surgem neste tocante. Estes golpes surgem travestidos sob o discurso da crise e de renovações.

Neste tocante o intelectual teria papel fundamental para diagnosticar os efeitos e as fragilidades das governamentalidades e governamentos. Para Foucault (2016; 2014a) o ‘intelectual’ deve agir como um diagnosticador do presente, que escava as camadas mais profundas de enunciados para compreender suas condições de existência, cartografa as relações de poder e dispositivos que mantem o enunciado em circulação e

reflete sobre o governo de si e dos outros. Foucault chega a realizar uma diferenciação no papel do investigador, demarcando: a) um intelectual do século XIX que consiste em um intelectual universal, legislador, que carrega a ‘verdade una’ consigo, reivindicando a universalidade da lei justa na produção de modos de governo, é um jurista arrogante; e b) um intelectual específico do século XX e XXI, que reconhece sua existência e atuação como política, que dedica-se a encontrar obstáculos, as fragilidades e ao fazer isto expõe-se as perigos. O que Foucault chama a cena com o intelectual específico é que estes investigadores terão que assumir responsabilidades políticas.

Desta forma, podemos olhar à Bruno Latour (2012b) e Michel Foucault (2016) estabelecendo alguns pontos de convergência: a) O papel do intelectual é um papel político, e sugere-se que incline seu olhar para os acontecimentos como contingenciais e raros; b) Os grupos/enunciados não se estabilizam, mas mantem-se em processos de estabilizações que envolvem renovações nas relações, mantendo-se por mais ou menos tempo, assim as conformações do que compõem a ‘coisa’ sempre está alterando-se, compondo então ‘coisas outras’; c) Nenhum grupo é fixo e, se realiza-se um agrupamento/taxonomização destes grupos é para mostrar como estes engendram e são engendrados por regimes de saber; d) As constituições das ‘coisas’ dão-se em rede, em relações, que não são nem micros e nem macros, mas sim dão-se em tramas, em capilares, nas associações, no localizado, no coletivo.

Outras consonâncias poderiam ser demarcadas, contudo gostaríamos de dar enfoque a potência de olhar as relações redes-governamentalidade. Se compreendemos a preocupação de Michel Foucault com as condições para surgimento, manutenção e deslocamento dos discursos, bem como seus efeitos, podemos considerar que estes dependem de sua composição, de como os discursos se (des)(re)associam, sendo o inverso também verdadeiro: as associações e composições de redes se dão de acordo com condições para surgimento, manutenção e deslocamento destas, tal qual os discursos e regimes de saberes-poderes-verdades que estarão entremeados na rede e em sua composição. Neste tocante vemos potência em aproximar os dois teóricos como ferramenta analítica e, nos propomos então a dar primeiros passos olhando a ‘crise’ como uma tecnologia de governamentalidade que desloca as associações.

3 CRISE: TECNOLOGIA DE GOVERNAMENTALIDADE DESLOCADORA DE ASSOCIAÇÕES

Em nosso ar contemporâneo, as temporalidades são deslocadas, são agilizadas e toda a instituição já nasce velha, sucateada e em crise. A lógica consiste em, se algo para por instantes é disciplinado, se tenta deslocar-se para além desta disciplina é capturado pelo controle. A crise vem-a-ser então tecnologia de disciplinada e de controle, torna-se um sintagma de caractere polissêmico, nos quais os sentidos e os usos que emergem vão apenas sendo somados ao termo – crise. É neste sentido que propomos este sintagma crise, na produção de uma “política da crise”, a qual poderíamos considerar sendo um dispositivo, pois mantém-se por meio de reiterações e modificações e atuam em um *corpus* disciplinar. Todavia gostaríamos de englobar outros aspectos, gostaríamos de trata-lá como uma tecnologia.

Aqui pegamos emprestados a tecnologia de Michel Foucault. Foucault (2016; 2015; 2014a; 2014b; 2014c) já empregou o termo de múltiplas formas, como tecnologia disciplinar, tecnologia de poder, tecnologias de governo, tecnologia do sexo, tecnologias da existência, tecnologias de si/tecnologias do eu. Termo de múltiplas aplicações, que podem ser melhores compreendidas e alinhadas no texto *As tecnologias de si* (FOUCAULT, 2004). Neste texto Foucault aponta:

[...] devemos entender que há quatro grupos principais de “tecnologias”, cada um deles uma matriz de razão prática: (1) tecnologias de produção, que permitem produzir, transformar ou manipular as coisas; (2) tecnologias dos sistemas de signos, que permitem utilizar signos, sentidos, símbolos ou significação; (3) tecnologias de poder, que determinam a conduta dos indivíduos e os submetem a certos fins ou dominação, objetivando o sujeito; (4) tecnologias de si, que permitem aos indivíduos efetuar, com seus próprios meios ou com a ajuda de outros, um certo número de operações em seus próprios corpos, almas, pensamentos, conduta e modo de ser, de modo a transformá-los com o objetivo de alcançar um certo estado de felicidade, pureza, sabedoria, perfeição ou imortalidade. (FOUCAULT, 2004, p.323-324)

Quatro conceitos que dificilmente estarão atuando separadamente, todos relacionados a condições de dominação e de gestão de indivíduos, modos de existência e da vida. Desta forma a tecnologia da crise, engendra as tecnologias de produção, de signos, de poder e de si para efetivar-se como política de crises, o que engloba os movimentos associativos, atores humanos e não humanos.

A crise produz, transforma e manipula as coisas, (re)constrói significados, signos e significações, determina a postura dos indivíduos, modifica as formas de governo de si e dos outros. Estas forças produtiva desloca os modos de gestão dos sujeitos, bem como reconfigura o *modus* como estes se associam.

Percebemos este olhar na obra produzida pelo Comitê invisível (2015), *Aos nossos amigos: crise e insurreição*, de modo que apontam como as políticas da crise atua trocando a ideia de progresso pelo culto a catástrofe. É a promessa em nome da superação do cenário apocalíptico, de que as coisas piorariam, que as medidas mais descabidas passam a ser tomadas. É evidente, as medidas mais hediondas sempre são tomadas em nome da crise. Uma política de crise mata a perspectiva revolucionária, não pela fraqueza da luta, mas pelo esvaziamento de qualquer perspectiva. Tem características específicas: a) joga com a temporalidade, atropelando processos democráticos; b) obriga populações a narrarem-se hiperativamente de maneira binária, dando sentido de que todo esforço é pouco; c) exige participação passando o microfone mas não ouvindo; d) estatísticas de governmentamento são omitidas ou alteradas nas tomadas de decisões; e) joga com a burocracia, que consiste em um campo de concentração daqueles que não se adequam aos ritos de produção de verdades. É uma crise que não promete nada, apenas maior liberdade aos governantes quanto a contrariedade de seus meios aplicados em nome do sair da crise.

A política de crise assim é uma política da morte, dos golpes nos estados (CASTELO BRANCO, 2015; FOUCAULT, 2008), da violência legitimada em nome da superação do cenário apocalíptico (COMITÊ INVISÍVEL, 2015). Conquanto, se a crise joga com algo neste cenário onde algozes barganham mais livremente é com a seguridade social. Castelo Branco (2015) sob um viés Foucaultiano, que a seguridade social consiste na barganha do mínimo, no apegar-se ao pouco que se tem e não se opor a perda daquilo que parece necessário para a manutenção de seus rasos privilégios de sobrevivência. Privilégios pouco mapeados e compreendidos nos sistemas de suas redes de composição (LATOURET, 2012b) e de como alteram sua dinâmica associativa em meio as políticas de crise.

Todavia, se começamos a tatear os efeitos e saberes-poderes que constituem as políticas de crise, ainda pouco compreendemos as condições que possibilitaram o emergir e o manter desta política, os efeitos éticos-estéticos dos modos de

governos e existências atravessados e constituídos por esta, aspectos que o instrumental de Michel Foucault poderia nos auxiliar. E para além disto, quais as associações, derivas, interessamentos e composições tem sido realizadas por atores humanos e não humanos na constituição de redes, que produzem e são produzidas pelas políticas de crise? Como a política de crises desloca os modos de associação e traslado entre os actantes? Quais os novos atores são chamados a participar da rede para a estabilização da política de crise atual? Pouco sabemos, contudo Bruno Latour (2013; 2012a; 2012b) pode nos oferecer apetrechos para seguir estes atores e cartografar as ações constitutivas desta rede.

Corremos o risco de se pararmos, sermos disciplinados por esta tecnologia da crise, se nos movimentarmos demais podemos cair nas malhas do controle. Se podemos contribuir, é provocando o uso destes equipamentos para olhar mais de perto, na superfície, como esta tecnologia atua no que toca saberes-poderes-associações e abrindo espaço para as controvérsias fluírem e possibilitarem que identifiquemos mais movimentos. E perguntar-se: Vivemos uma democracia em crise ou uma democracia de crise?

REFERÊNCIAS

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

COMITÊ INVISÍVEL. **Aos nossos amigos: crise e insurreição**. 2015. E-book disponível em: <<https://we.riseup.net/assets/262783/AosNossosAmigos2014.pdf>>. Acesso em 23 de julho de 2017.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 4 ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2016

_____. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2015.

_____. **Ditos e escritos, volume IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade**. Seleção de textos: MOTTA, Manoel Barros da. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.

_____. **História da sexualidade III: o cuidado de si**. São Paulo: Paz & Terra, 2014b.

_____. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. 42 ed. Petrópolis: Vozes, 2014c.

_____. **Segurança, território e população: curso dado ao College de France (1977-1978)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. Tecnologias de si. **Rev. Verve**, n.6, 2004, p. 321-360.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. 3 ed. São Paulo: Editora 34, 2013.

_____. **Ciência em ação**: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. 2 ed. São Paulo: Editora UNESP, 2012a.

_____. **Reagregando o social**: uma introdução a teoria Ator-Rede. Salvador: EDUFBA, 2012; Bauru: Edusc, 2012b.

NIETZSCHE, Friederich. **Aurora**. São Paulo: Editora Escala, s/d/

_____. **Obras incompletas**. Seleção de textos: FERREZ, Olgária Chaim; CHAUI, Marilena de Souza. São Paulo: Abril Nova Cultural, 1999.

VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault & a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

DA VIOLÊNCIA: REFLEXÕES SOBRE REPRESENTAÇÃO E ESTERÉOTIPOS PALESTINOS A PARTIR DE PALESTINA, DE JOE SACCO

ALINA RANI SOARES¹

RESUMO: *Palestina*, de Joe Sacco, é o marco dos quadrinhos jornalísticos. A preocupação do autor, como jornalista e norte-americano, era fazer uma reportagem que tornasse visível o lado do conflito que, segundo ele, foi negligenciado pela mídia tradicional internacional: o lado palestino. A partir de *Palestina* e dos autores Edward Said, Hannah Arendt e Noam Chomsky, discutiremos representação do Outro, as desigualdades do poder de narrativa das comunidades e a relação entre cultura e poder.

PALAVRAS-CHAVE: Representação. História em quadrinhos. Palestina. Narrativa.

1 INTRODUÇÃO

A mídia tradicional tem papel fundamental na produção de estereótipos. Com seu discurso legitimado e pretensamente objetivo sustenta verdades, especialmente de situações que seus leitores ou espectadores não podem experienciar por conta própria. Ela pode funcionar como legitimação de determinada ordem de mundo, decidindo quais fatos são trazidos à luz e quais relegados ao esquecimento. *Palestina* foi o resultado da preocupação de Joe Sacco, jornalista e quadrinista norte-americano, de tornar visível o lado palestino dos conflitos no Oriente Médio, que segundo ele, a mídia americana não dava a devida atenção. A obra é um marco do jornalismo em quadrinhos e apresenta as experiências de Sacco durante os dois meses de sua estadia na Palestina na Primeira Intifada.

Analisando *Palestina*, discutiremos a representação do Outro com base no trabalho de Edward Said. Neste caso, o Outro é o sujeito palestino e árabe, que foi coberto por diversas camadas de conhecimento artificial ocidental até ser reconhecido no seu estereótipo violento e poético. Em Hannah Arendt e Noam Chomsky buscamos as relações políticas e culturais das forças que moldam a produção desse conhecimento sobre as diversas comunidades.

¹ Mestranda em Comunicação na Universidade Estadual de Londrina. Graduada em Comunicação Visual Design pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: alinarani.cs@gmail.com.

2 SOBRE HISTÓRIA EM QUADRINHOS E JOE SACCO

História em quadrinhos é uma narrativa sequencial em quadros ilustrados. Surgiu ainda no século XIX, quando supunha-se que seus leitores tinham o perfil de uma "criança de 10 anos, do interior. Um adulto ler histórias em quadrinhos era considerado sinal de pouca inteligência." (EISNER, 2010, p. 149). Os *comics* eram conhecidos por suas narrativas, fáceis e curtas, de aventuras heroicas. Will Eisner (2010), judeu americano e grande nome dos quadrinhos, comenta a sofisticação da narrativa sequencial, como linguagem, e de seu público especialmente a partir da segunda metade do século XX. Essa nova geração de quadrinhos falava a uma sociedade mais urbana e complexa, encarando os desconfortos do pós-guerra e da Guerra Fria. O ano 1986 é o marco dessa nova atitude com o lançamento de *Maus* de Art Spiegelman, *O Cavaleiro das Trevas* de Frank Miller, Klaus Janson e Lynn Varley, e *Watchmen* de Alan Moore e Dave Gibbons. Surge o termo *graphic novel*, ou romance gráfico, que apesar de não ser unânime, é uma forma de diferenciação dos antigos *comics*. O romance gráfico passa a explorar temas até então exclusivos da literatura tradicional, como autobiografias, temas históricos, questionamentos sociais e relações humanas. A linguagem das histórias em quadrinhos propõe uma leitura no sentido mais amplo, uma atividade de "percepção estética e esforço intelectual" (EISNER, 2010, p.2), como a leitura de mapas, a chave interpretativa são as experiências visuais comuns entre o produtor e o leitor. Este deve reconstruir a dimensão temporal baseado em sua percepção de causa e consequência.

Palestina, de Joe Sacco, foi originalmente publicada em nove volumes pela editora norte-americana Fantagraphics Books entre 1993 e 1995. Foi utilizado como fonte para esse artigo a Edição Especial *Palestina*, publicada no Brasil pela Editora Conrad em 2011. A edição é composta pela história em quadrinhos original, introduções de Edward Said e José Arbex Jr, além de material inédito do autor, como esboços e fotografias da produção da obra.

Sacco nasceu em Malta e imigrou, ainda criança, para a Austrália onde permaneceu por mais de 10 anos até mudar-se com sua família para os Estados Unidos da América. *Palestina* surge de dois incômodos do autor:

como americano pagador de impostos, cujo dinheiro -meu dinheiro- estava sendo empregado para perpetuar uma ocupação, e como graduado em jornalismo pela Universidade do Oregon, pois estava abismado com a

fraca -terrível seria mais adequado- cobertura que os jornais norte-americanos estavam dando a questão (SACCO, 2011, p. XVI).

Em seu prefácio *Algumas reflexões sobre a Palestina*, Sacco (2011) informa o leitor "Minha intenção não é ser objetivo, mas honesto" (SACCO, 2011, p. XVII). Segundo Sacco:

Em dado momento, decidi que deveria ir eu mesmo aos Territórios Ocupados. Assim, poderia descrever minhas próprias experiências, uma espécie de relato quadrinizado da minha viagem, nos últimos dias da primeira intifada. Eu entrevistaria pessoas, anotaria os fatos e manteria um diário (SACCO, 2011, p. XVII).

Palestina está intrinsecamente ligado a representação e a memória. À representação porque parte do desejo do autor em questionar a imagem do conflito palestino-israelense veiculada na mídia norte-americana, na qual os palestinos são demonizados e Israel aparece como vítima inocente. À memória porque a narrativa se estabelece como um relato, um ponto de vista, na qual o autor se mostra e abre mão de uma suposta objetividade jornalística em favor da honestidade de suas vivências. *Palestina* é um híbrido, não apenas de palavra e imagem, como as histórias em quadrinho por definição, mas de autobiografia e de texto jornalístico.

2.1 Sobre sionismo e mídia

Edward Said, intelectual palestino radicado nos Estados Unidos, caracteriza o povo palestino como *vítimas das vítimas*. O movimento sionista começa ainda no final do século XIX, mas Israel se tornou um Estado independente em 1948 como consequência da Segunda Guerra Mundial. "O que as pessoas se lembram, e é correto até em certo grau, é que os judeus da Europa não tinham nenhum lugar para onde ir depois da guerra" (SAID, 2006, p.146). Nesse processo de *retorno* para criar um Estado judaico, no qual o povo judeu pudesse se unir e reconhecer como pátria, desalojou-se um povo inteiro.

Na ideologia nazista, a pureza de sangue e a nacionalidade são necessárias para a evolução da humanidade. O antissemitismo carrega a lógica do judeu como corpo exógeno, infiltrados em nações que não lhes pertence.

Segundo a teoria alemã, as pessoas de ascendência comum (...) deveriam formar um Estado comum. O pangermanismo baseava-se na idéia de que

todas as pessoas de raça, sangue e ascendência alemães, onde quer que vivessem e qualquer que fosse o Estado a que pertencessem, deviam lealdade primeiro que tudo à Alemanha (KOHN apud FINKELSTEIN, 2005, p. 60).

Ironicamente, a ideologia sionista reproduz esse raciocínio, e se baseia na crença de que a Palestina deveria ter uma maioria judaica. E se Hitler, em *Minha luta* (1983), baseia a união dos povos germânicos no conhecimento pretensamente científico, os sionistas se baseiam em uma suposta *eleição divina*, que construiu no Oriente Médio uma busca mitológica por pureza racial. "Como você pode dizer ocupação? Estamos indo para casa. Mesmo que haja outras pessoas lá, não importa. Os judeus possuem a terra por direito divino." (LANDAU apud SAID, 2006, p.141).

Seria irresponsável descartar os efeitos da cobertura da mídia americana sobre as atitudes e a política externa, comenta Said (1995). Para o autor, esse é mais um desdobramento da relação entre cultura e imperialismo, herdada pelos Estados Unidos da Europa. De um lado, a comunidade acadêmica legitima o discurso de especialistas em áreas internacionais, e de outro a mídia e o governo reiteram essa legitimidade. Então, em momentos de crise internacional "a consciência pública se vê abarrotada de análises e coberturas" (SAID, 1995, p.395) pelos meios de comunicação, obliterando a experiência pela propaganda. Esse discurso midiático americano reduz as comunidades orientais a pró ou antiamericanos, produzindo consenso pelos estereótipos.

No capítulo destinado ao conflito palestino-israelense do livro *Estados Fracassados*, Noam Chomsky, linguista e filósofo norte-americano, mostra a facilidade de examinar fatos e, por tanto, contestar a interpretação equivocada reproduzida pela mídia. Para Arendt (1999, p.14) a mentira é usada como meio legítimo "para alcançar fins políticos desde os primórdios da história documentada". Chomsky é ainda mais enfático ao separar eventos que permanecem na memória histórica daqueles que são relegados ao esquecimento ou até mesmo à não-existência quando a mídia se recusa a publicar notícias. Ele esclarece que no caso do conflito palestino-israelense, a intencionalidade política é justificar o apoio americano e as ocupações israelenses na Palestina. Para o autor, os principais obstáculos a realização de um Estado palestino foram "os Estados Unidos e Israel, com ajuda da mídia e da intelectualidade, que esconderam e distorceram a realidade." (CHOMSKY, 2009, p.198-199). Said (2012) corrobora essa crítica à mídia ocidental e acrescenta os pormenores da construção do discurso:

Em minha opinião, muito pior é a hipocrisia do jornalismo e do discurso intelectual do Ocidente (e do sionismo liberal), que raramente tem algo a dizer do terror sionista. Existe algo menos honesto do que a retórica de afronta que se emprega para relatar o terror “árabe” contra “civis israelenses”, “cidades” e “vilas” ou “crianças na escola” e a retórica de neutralidade que se emprega para descrever os ataques “israelenses” contra “posições palestinas”, segundo a qual ninguém consegue saber a que campos de refugiados palestinos do sul do Líbano se referem? (SAID, 2012 p. XLIX).

Nos cânones de terrorismo e crimes de guerra, o valor das atrocidades e sua possibilidade de estar nas notícias e na história do conflito depende de sua adequação ao padrão da história vigente. Assim, violências tem seu sentido esvaziado e são excluídas da concepção de *terrorismo* e de *crime* por terem sido cometidas pelo lado certo. Sobre a representação ocidental de Yasser Arafat, presidente da Organização para a Libertação da Palestina, Chomsky comenta:

Enquanto cumprisse sua tarefa, Arafat seria um 'pragmático', aprovado por Estados Unidos e Israel sem quaisquer restrições à sua corrupção, violência e implacável repressão. Foi somente quando já não conseguia manter a população sob controle diante da tomada de terras e recursos palestinos por parte de Israel que Arafat se tornou um arquevilão (CHOMSKY, 2009, p.201).

O autor cita ainda o assassinato do judeu cadeirante norte-americano Leon Klinghoffer em 1985, que se tornou um dos símbolos da "bestialidade do terrorismo palestino" (CHOMSKY, 2009, p.190), enquanto o assassinato dos cadeirantes palestinos Kemal Zughayer e Jamal Rashid pelo exército israelense figuram fora dos mesmos cânones. Sacco comenta o mesmo caso, do ponto de vista do leitor das mídias tradicionais, como nas Figuras 1 e 2. Ele coloca a facilidade de identificação com Klinghoffer, que come cereais no café da manhã e poderia até mesmo ser seu vizinho. Enquanto os palestinos expulsos de sua terra são pessoas sem rostos e sem nomes. O que ele se lembra são "as piscinas de sangue na TV", os aviões explodindo no deserto, os massacres. "Terrorismo é o pão no qual os palestinos são espalhados com manteiga" (SACCO, 2011, p.7).



Figura 1: "Você tem que entender a mídia americana. Eles querem o interesse humano. Klinghoffer morre e o público ganha o perfil inteiro do cara, a viúva inconsolável (...)"
Fonte: SACCO, 2011, p.6 (detalhe).



Figura 2: "Os americanos não se importarão com os problemas dos palestinos enquanto americanos forem mortos (...)"
Fonte: SACCO, 2011, p.7 (detalhe).

Enquanto crítico da política externa norte-americana, Chomsky opõe verdades e mentiras, assim como causas e consequências políticas do conflito. Sua certeza sobre a realidade não nos interessa tanto quando seus levantamentos de mapas e fontes que mostram a incongruência das notícias e das redes de sustentação dessas verdades dominantes, assim como a capacidade das comunidades israelense e norte-americana de aceitar enunciados que justifiquem arbitrariedades políticas, militares e jurídicas.

Os israelenses gostam de acreditar, e de dizer ao mundo, que fazem uma ocupação 'esclarecida', ou 'benigna' [...]. Como todas as ocupações, a de Israel baseava-se na força bruta, na repressão e no medo, na colaboração e na traição, nas surras, nas câmaras de tortura e nas táticas cotidianas de intimidação, humilhação e manipulação (Benny MORIS *apud* CHOMSKY, 2009, p.198).

Discursos em prol da segurança podem ser identificados como unificadores de comunidades. Eles podem envolver um Outro, um inimigo maléfico que os ameaça e por tanto, deve ser destruído. Em nome dessa segurança contra uma potencial ameaça mítica, uma comunidade pode aceitar arbitrariedades como medidas necessárias de autodefesa. "A acusação de complô não cessou de ser utilizada pelo poder estabelecido para livrar-se de seus opositores, para legitimar expurgos ou exclusões, bem como para camuflar suas próprias falhas" (GIRARDET, 1987, p.49). Ao projetar nas outras essas representações de forças maléficas, e por oposição projetar em si mesmo a representação do que é justo, qualquer confronto atinge o estatuto de guerra santa.

Raoul Girardet, historiador francês, ressalta que esses empreendimentos de direcionamento de opinião só podem ter sucesso onde já existe um ambiente receptivo. Os mitos não nascem no vazio, da pura gratuidade, mas de fundamentos objetivos e apreensíveis que podem ser distorcidos, ampliados e descaracterizados, perdendo sua relatividade. Ou, como comenta Arendt (2000) é através das ideologias que podemos explicar todo o curso da história com um mundo fictício, porém coerente. É essa capacidade de recriar a história de forma coerente e simplificada que permite a demonização estereotipada de um grupo, transformando-o em um tipo de inimigo metafísico, que pode ser evocado em situações políticas específicas. Permite também, que esses estereótipos sejam fluídos, com camadas sobrepostas de conceitos mais adequados a relações de poder de determinado momento.

Com seu discurso legitimado e pretensamente objetivo, a imprensa é uma das instituições capazes de evocar esse inimigo, tanto pelas escolhas dos acontecimentos que merecem ser notícia quanto pelas reportagens fabricadas. Chomsky (2009) nos fornece mais um exemplo, o episódio referido como *Operação Trauma Nacional 1982*. Trata-se de um espetáculo midiático a fim de convencer a população israelense de seu papel de vítima e, por tanto, seu direito de lutar para se defender. O episódio, que deveria ser a evacuação pacífica dos colonos israelenses de Yamit, cidade no Sinai egípcio exclusivamente judaica construída em território ocupado mediante a expulsão dos beduínos, se tornou um teatro televisionado no qual os colonos, de forma previamente combinada, resistiram da forma mais espetacular possível a remoção, forjando "a memória visual nacional" (SHOHAT *apud* CHOMSKY, 2009, p.220).

Finkelstein (2005) levanta e discute amplo aparato documental em sua tese de que a ignorância sobre a realidade dos fatos do conflito palestino-israelense não pode mais ser invocada. Entretanto, afirma que apesar das justificativas de Israel para as investidas contra os países árabes serem derrubadas e desmentidas, as versões israelenses, e por tanto suas representações, tem notável resistência, "Israel é geralmente visto como vítima inocente da agressão árabe" (FINKELSTEIN, 2005, p.52). Enquanto os árabes ainda "são vistos como terroristas e fanáticos" (SAID, 2006, p.145), membros de uma religião violenta.

2.2 Sobre representação

Said (1990), em seu livro *Orientalismo*, discute as formas e usos do oriente pelo ocidente. O orientalismo foi uma forma de *resolver* e *entender* o oriente, num impulso de classificar e definir o Outro e, comparativamente, a si próprio. O Outro, com letra maiúscula, encarna tudo aquilo que Nós não somos. A dominação política europeia permitiu a dominação cultural e o controle da narrativa, formando o vocabulário e o conhecimento nos quais o oriente era acomodado. O oriente e, por conseguinte, o sujeito oriental é representado como aquele diferente, estranho e distante que não desperta a identificação no ocidental, já que esta é seletiva e destinada às culturas pares. Desperta, no melhor dos casos, a benevolência paternalista e dominadora de uma sociedade eurocêntrica dita civilizada em direção a sociedades pouco desenvolvidas e por tanto, incapazes de desenvolverem-se por si mesmas.

Esse processo de simplificação da representação na literatura, artes visuais e conhecimento acadêmico sobre o oriente para a apreensão do ocidente gerou inúmeros estereótipos, onde o elemento humano era o menos importante. Ou seja, os indivíduos de origem não europeia são, antes de pessoas, orientais. "É muito fácil se fazer generalizações erradas sobre o Islã. Tudo o que você tem que fazer é ler o jornal *New Republic* e você vai ver o Islã associado a um mal radical" (SAID, 2006, p.126). E aqui Said aponta o descompromisso árabe e muçulmano num debate entre culturas, seu descompromisso com uma política informativa.

Então, não causa surpresa, embora cause revolta, o slogan sionista (Figura 3) *Um povo sem terra para uma terra sem povo*.



Figura 3: Detalhe página 12. Fonte: SACCO, 2011, p.12

Para uma comunidade eurocêntrica a identificação com o judeu no pós-guerra é relativamente fácil: eram famílias vindo da Europa e América para reconstruir um lar, depois de ter suas vidas devastadas pela guerra.

O anti-semitismo fora desacreditado, graças a Hitler, talvez para sempre e sem dúvida por um bom tempo, e isso não ocorrera porque os judeus tinham ficado mais populares de repente, mas porque, nas palavras do próprio sr. Ben-Gurion, a maioria das pessoas tinha “entendido que em nossos dias o anti-semitismo só pode levar à câmara de gás e à fábrica de sabão”. Igualmente dispensável era a lição para os judeus da Diáspora, que não precisavam nem um pouco da grande catástrofe em que morreu um terço de seu povo para se convencer da hostilidade do mundo (ARENDDT, 1999b, p.16).

Em oposição, os palestinos e os árabes em geral, eram incompreensíveis e exóticos, relegados desde o século XVIII a representações artificiais de não-pessoas, e aqueles que são invisíveis estão sujeitos a todo tipo de violência. A "primeira-ministra israelense Golda Meir vergonhosamente declarou em 1969, 'Não é como se houvesse um povo palestino... Eles nunca existiram.'" (SAID, 2006, p.11). Said dedicou sua obra e sua vida a provar que ela estava errada, sendo porta-voz da causa palestina. Porém aqui, vamos contrapor ao pensamento do general israelense Moshe Dayan, citado por José Arbex Jr no prefácio de *Palestina* (2011):

Nós viemos para esse país que já era habitado pelos árabes, e aqui estamos estabelecendo um Estado hebreu, isso é, judaico. Em áreas consideráveis do país, compramos as terras dos árabes. Cidades judaicas foram construídas no lugar de cidades árabes. Vocês nem sabem o nome das cidades árabes, e eu não os culpo por isso, porque nem existem mais os antigos livros de geografia. Mas não apenas os livros não mais existem, como as cidades árabes também desapareceram (DAYAN apud ARBEX JR, 2011, p. XV).

É justamente a violência israelense e americana que Chomsky e Said apontam como motor da construção da nacionalidade palestina. O domínio da construção política da memória histórica cria pressões que remodelam a identidade da comunidade até o ponto em que esta precisa reagir para garantir sua própria existência, como indivíduos e como grupo. E essa reação envolve também o direito de narrar a si mesmos assim como a construção simbólica da memória. A comunidade palestina, então, se apega a construção do Estado palestino como forma de proteção política, e a um conjunto de aspectos culturais como forma de resistência da identidade palestina. Said (2006) aponta duas faces da resistência cultural: como uma forma de luta contra a obliteração e como forma de questionar estereótipos e autoridades.

2.3 Da análise

Corremos o risco de, mais uma vez, escolher uma voz estrangeira como porta-voz do Oriente. Sacco, como testemunha, acaba por se encaixar no papel do viajante ocidental que ruma para o Oriente e volta para contar suas histórias sobre as terras longínquas, exóticas e violentas, de forma pedagogicamente útil ao Ocidente. Como Said (1990) explica, o orientalista tem por função reestruturar as percepções do Oriente e simplificá-lo para que seja entregue ao Ocidente. O orientalista era ao mesmo tempo o herói que resgatava o Oriente da alienação, e o modelo de comparação da comunidade ao redor.

Fazendo o mesmo caminho que os orientalistas do séc. XVIII, Sacco tem o benefício de sua motivação não ser o desprezo, mas a identificação. Falando para seus pares, procura mostrar os orientais como *pessoas*. Em defesa de Sacco, Edward Said escreve *Homenagem a Joe Sacco*, um dos prefácios da edição de *Palestina*.

Estas sequências de desenhos e palavras, repletas de convicção e por vezes grotescamente exageradas, enfatizam o absurdo das situações, são um excepcional corretivo para nosso mundo de sobre-exposição midiática, no qual a maior parte das imagens e notícias é controlada e difundida por uns poucos indivíduos, a partir de locais como Londres e Nova York. No mundo de Joe Sacco [...] não existe as representações, presumidas e autolegitimadas (todas elas sem qualquer base real, histórica ou social), dos palestinos como vilões fundamentalistas e subversivos cujo único objetivo é oporem-se aos pacíficos e perseguidos israelenses (SAID, 2011, p. X).

A clareza com que a Sacco constrói sua história sobre a Palestina vem de sua escolha formal: uma história em quadrinhos autobiográfica. O texto jornalístico tradicional e a reportagem presumem imparcialidade, objetividade e fidelidade às fontes, o correspondente seria aquele que traduz literalmente o que vê para seus leitores. Mas a reportagem em quadrinhos de Sacco evidencia as marcas do sujeito que enuncia, o homem que acompanha o cotidiano palestino. A legitimidade da obra vem justamente de suas vivências, angústias e percepções. A linguagem da narrativa sequencial arrebatava o leitor não apenas por sua imaginação, mas também por sua visão. "Ao escrever apenas com palavras, o autor dirige a imaginação do leitor. Nas histórias em quadrinhos, ele imagina

pelo leitor." (EISNER, 2010, p.127). Em Palestina temos a consciência que essa narrativa não foi apenas imaginada, mas previamente vista.

Essa é a dualidade do quadrinho autobiográfico. Como leitores, temos consciência que aqueles fatos aconteceram e, ao mesmo tempo, que a realidade passou pela percepção do autor e por suas escolhas estéticas. Apesar de não-ficção, a obra se apresenta como criação sobre a realidade, um ponto de vista. Suas distorções e proporções grotescas funcionam como mais uma marca da distorção da percepção do autor e como um discurso sobre uma realidade grotesca.

O elemento exógeno é o próprio autor. Como na Figura 4:



Figura 4: Abertura do capítulo 3. Fonte: SACCO, 2011, p.51)

Além de sua caracterização diferente, menos realista, com seus olhos sem pupilas, arredondados pelos óculos, sua cabeça e os traços de seus rostos desproporcionais, nas aberturas de capítulos, ele se coloca a parte, e ao mesmo tempo e em destaque. Como um estrangeiro em terras palestinas, o autor fala diretamente com outros estrangeiros, aqueles que estão lendo em seus respectivos países e empenhando uma viagem imaginária à Palestina. Sacco, ao se afastar da objetividade e mirar na honestidade, segura na mão do leitor e o guia por sua visão e suas memórias, sem nenhum receio de ser didático, de fato, intencionando isso.

A mais séria crítica à *Palestina*, foi que contei apenas um lado do conflito palestino-israelense. Este é um juízo correto sobre o livro, mas ele não me afeta. Minha posição foi e ainda é que a visão do governo israelense já está bem representada pela grande mídia norte-americana, e é calorosamente defendida por quase todo político eleito para altos cargos nos Estados Unidos. *Palestina* foi uma tentativa de retratar um pouco da experiência dos palestinos durante a ocupação na primeira Intifada (SACCO, 2011b, p. XVII).

Apesar de didática, a obra não é panfletária porque, ao subverter os estereótipos vigentes, Sacco não se apoia na criação de novos estereótipos para contar mais facilmente sua versão. Ele não canoniza as vítimas, mas antes abre o sentido humano da narrativa, não poupando falhas, nem mesmo as suas, e não sacralizando heróis. Sacco dá aos árabes pluralidades de rosto e nomes. Se o objetivo é questionar a narrativa única do conflito palestino-israelense, *Palestina* não se apresenta como substituta para a narrativa veiculada pela grande mídia, mas como uma versão que deve ser somada àquela. É um ponto de vista, mais um fragmento de uma realidade que não pode ser apreendida como um todo.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O processo de representação do Outro permite diversos usos, inclusive políticos, desde a manipulação da opinião pública, a justificativa de ofensivas e a manutenção de opressões. *Palestina* nasce da inquietação do autor a respeito da pouca representatividade do palestino nas reportagens sobre o confronto. Sua opção pela linguagem das histórias em quadrinhos, ainda associada às histórias juvenis de super-heróis, acabou proporcionando possibilidades narrativas além da linearidade da reportagem escrita. Sacco tem sucesso em mostrar o lado humano da comunidade palestina e árabe, um alívio entre as representações americanas que, comumente, os colocam nas posições simplórias de vilões e inimigos violentos. O autor fala a sua própria comunidade ocidental numa narrativa que permite - ou talvez obrigue - a identificação com aquela comunidade estrangeira em suas características humanas. A narrativa de Sacco não ambiciona ser única, e nem deveria. A luta palestina, para além de seu Estado, é de resistência política e cultural de sua identidade.

REFERÊNCIAS

ARBEX JR., José. Prefácio. In: SACCO, Joe. **Palestina**. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2011. p. xii-xv.

ARENDRT, Hannah. **Crises da República**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999a.

_____. **Eichmann em Jerusalém**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999b.

_____. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

CHOMSKY, Noam. **Estados Fracassados**: o abuso do poder e o ataque a democracia. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

EISNER, Will. **Quadrinhos e arte sequencial**: princípios e práticas do lendário cartunista. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2000.

FINKELSTEIN, Norman G. **Imagem e realidade do conflito Israel-Palestina**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

GIRARDET, Raoul. **Mitos e Mitologias Políticas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SACCO, Joe. **Palestina**. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2011.

SAID, Edward. **Cultura e Resistência**: entrevistas do intelectual palestino a David Barsamian. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

_____. Homenagem a Joe Sacco. In: SACCO, Joe. **Palestina**. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2011. p. ix-xi.

_____. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

NÓS, O POVO?: GIORGIO AGAMBEN E A CRÍTICA DA SOBERANIA POPULAR

ALLAN M. HILLANI¹

RESUMO: O presente trabalho propõe apresentar uma crítica à ideia de soberania popular, uma ideia fundamental para a política moderna, a partir das teses políticas de Giorgio Agamben apresentadas, principalmente, em seu *Homo sacer*. A soberania tem seu fundamento na teoria do contrato social de Thomas Hobbes, o espectro que assombra toda a teoria política liberal que lhe sucede. Hobbes foi o autor que vinculou fundamentalmente soberania e violência no pensamento político, uma articulação que é fundamental para a tese de Agamben sobre o estado de exceção como fundamento da ordem jurídico-política. Contudo, a ideia de soberania em Hobbes precisa ser complementada por Jean-Jacques Rousseau, o autor que vinculou o “povo” ao soberano e lançou as bases para a moderna teoria da soberania popular. Em Rousseau, o povo se torna simultaneamente “sujeito” e “objeto” da soberania, o que inclui aí a sua violência. Rousseau não se livra da violência soberana ao torná-la “popular”; ao contrário, ele insere a violência soberana como violência do povo contra si próprio. Proponho que seja nesse curto-circuito entre sujeito e objeto da soberania identificados na figura do “povo” que Agamben apresente uma contundente crítica à ideia de soberania popular, especialmente a sua relação com a violência e a sua inevitável produção de uma vida matável que faz parte desse povo. Com o auxílio de outros autores, proponho que essa vida matável que faz parte do povo adquiriu historicamente aspectos racializados, que o racismo é um fenômeno fundamental da soberania popular, a forma de articulação entre soberania popular e violência soberana nas democracias modernas, em que a igualdade jurídica e os direitos humanos são formas generalizadas. Desse modo, a violência sobre a vida nua deixa de ser enxergada “apesar” das garantias jurídicas fundamentais e passa a ser compreendida como a outra face dessas garantias, resultado inevitável da união contraditória da soberania popular. As saídas políticas para o presente, desse modo, precisam articular novos conceitos que vão além da ideia de soberania popular.

PALAVRAS-CHAVE: Soberania. Vontade geral. Violência. Contrato social. Agamben.

1 INTRODUÇÃO: VIOLÊNCIA SOBERANA

No célebre conto de Hans Christian Andersen *A roupa nova do rei*, um farsante se passa por alfaiate e promete ao rei uma bela e cara vestimenta especial que somente os mais inteligentes e astutos poderiam ver. O resultado final é apresentado em uma mesa vazia, mas com medo de assumir a ignorância, todos elogiam as belas vestes que o alfaiate supostamente teria feito, e o rei, mesmo sem ver a tal roupa, decide desfilá-la.

¹ Mestre em Teoria e Filosofia do Direito pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, graduado em direito pela Universidade Federal do Paraná. E-mail: allanmh92@gmail.com.

ela pela cidade para que os seus súditos a admirassem. O rei finge que vê a roupa para não perder sua autoridade e colocar em xeque sua sabedoria; os subordinados e o povo fingem que vêem a roupa do rei por medo de sua reação ou por vergonha de não ter os olhos astutos da majestade. Foi necessário que a inocência de uma criança disparasse o que todos sabiam, mas cujo fetiche os impedia de dizer: “o rei está nu!”. Em um efeito dominó, aos poucos as pessoas vão murmurando e se dando conta de que, de fato, o rei está nu – e o rei, mesmo considerando a possibilidade de o povo estar certo, decide continuar desfilando suas novas vestes.

O interessante do desfecho é perceber como mesmo com os murmúrios e com a denúncia do menino, o rei continua desfilando, continua apresentando a existência de uma roupa que os reles plebeus supostamente não eram capazes de ver. Seria possível imaginar os episódios seguintes da história, com o rei sentenciando a criança e todos aqueles que a endossaram por traição. Talvez seja essa, aliás, a verdadeira nudez do rei: a violência despida de seus ornamentos, apresentando-se verdadeiramente sem vergonha, sem constrangimento e culpando os seus súditos por não verem que a nudez é uma bela vestimenta. A coroa se ergue conde crava a espada. O interessante da política, porém, não é a possibilidade da violência, mas a sua não necessidade, a possibilidade de ela não precisar ser sempre utilizada para reproduzir as relações políticas.

Essa talvez seja a grande tese de Thomas Hobbes, que acaba sendo ofuscada por um rebaixamento de sua contribuição teórica como sendo uma simples apologia ao absolutismo. O que se perde nessa leitura é precisamente o papel estrutural da violência para a soberania política moderna, um dos tabus do liberalismo político, como Walter Benjamin bem denunciou na sua *Crítica da violência*.² No *Leviatã*, Hobbes parte da “condição natural da humanidade” (cap. XIII), uma condição que não estaria precisamente “fora” da sociedade civil (em um “estado de natureza”), mas dentro dela, como constitutiva da vida em sociedade. Essa condição natural do homem, para Hobbes, é a de “guerra de todos contra todos”, situação em que “todos são governados pela própria razão” e “todo homem tem direito a tudo” (HOBBS, 1985, p. 192).

Para pôr fim a esse estado permanente de guerra, a única solução possível é que os homens cedam, mutuamente, parte de seu direito em nome da segurança de seu

² Nesse sentido, ver a dialética entre violência fundadora e mantenedora da crítica da violência proposta por Benjamin (2011).

exercício, o que Hobbes dá o nome de contrato (HOBBS, 1985, p. 192). O contrato é a única escolha racional possível para uma pessoa que queira evitar a insegurança generalizada da guerra perpétua, insegurança essa que não permite que os desejos racionalmente constatáveis de todo ser humano se realizem. Como afirma Hobbes,

a causa final, objetivo, desígnio dos homens (que naturalmente ama liberdade e domínio sobre os outros) ao introduzir essa restrição sobre eles mesmos (na qual vemos eles viverem em repúblicas [*common-wealths*] é a previsão de sua própria preservação e de uma vida mais contente; quer dizer, sair da condição miserável de guerra, que é a consequência necessária [...] das paixões naturais dos homens quando não há poder visível para mantê-los amedrontados (HOBBS, 1985, p. 223).

O interessante é perceber que mesmo após o contrato social essa “lei natural” continua tendo aplicação na sociedade. Ela é uma condição permanente, que de modo algum desaparece com o pacto, mas permanece subjacente à lei civil que se instaura. O “estado de natureza” não é sobre uma oposição entre o homem “natural” e o homem “civilizado”, mas justamente sobre o homem cujos desejos são “civilizados” graças a uma força superior sem a qual seria impossível viver em sociedade (MACPHERSON, 1962, p. 18-19). Sem o soberano, essa situação desembocaria em uma guerra intestina incontrolável, a situação que Hobbes apresenta como sendo propriamente o “estado de natureza”, isto é: a decorrência necessária da disputa crescente por poder (“natural” aos seres humanos) e que não desaparece na *commonwealth*, existe de forma controlada pela ameaça violenta soberana – o que contém a situação de guerra permanente violadora do desejo igualmente “inato” do ser humano de buscar uma boa vida e fugir dos perigos (MACPHERSON, 1962, p. 19).

O comportamento “natural” dos indivíduos permanece como um comportamento “civilizado” graças à soberania, portanto. Como afirma Giorgio Agamben sobre Hobbes, “a exterioridade – o direito de natureza e o princípio de conservação da própria vida – é na verdade o núcleo mais íntimo do sistema político” (AGAMBEN, 2010, p. 42). Portanto, se no estado de natureza o “homem é o lobo do homem”, é preciso compreender que homem (humano) e lobo (animal) são duas faces complementares e não dois estágios distintos. O homem hobbesiano é mais um *lobisomem*, “*nem homem nem fera*, que habita paradoxalmente ambos os mundos sem pertencer a nenhum” (AGAMBEN, 2010, p. 105, grifos no original). O modelo social ideal de Hobbes, portanto,

é um modelo que seja adequado à “natureza humana” que ele apresenta, mas que tenha as contenções necessárias para que as tendências naturais não implodam a organização social. Por essa razão que para Hobbes, “o soberano por aquisição tem os mesmos direitos (e seus sujeitos as mesmas obrigações), que o soberano por instituição” (MACPHERSON, 1962, p. 21; cf. HOBBS, 1985, p. 228). A voluntariedade não é um elemento definitivo da constituição da soberania, a proteção da comunidade política instituída – seja ela qual for – que é, uma proteção que deve ser realizada a qualquer custo, inclusive e principalmente por meio da violência.

Não é à toa que Hobbes seja um dos principais autores na construção do argumento de Agamben em seu *Homo sacer*. Agamben chega a explicar o estado de exceção como “relação entre estado de natureza e estado de direito”, uma relação que estaria progressivamente se tornando indefinida em decorrência da expansão do estado de exceção na contemporaneidade, isto é, quando a violência soberana para manter a ordem jurídico-política deixa progressivamente de ser “excepcional” (AGAMBEN, 2010, p.44). O estado de exceção como chave da relação entre violência e soberania, entre política e direito, não deve ser compreendido como mero recurso interno ao Estado a ser reivindicado em momentos emergenciais (um evento excepcional que difere do “estado normal” de coisas a ser restituído), um *remédio* para o caos e para a anomia – isto é, para a ausência de direito –, mas *condição* do direito. A violência nunca pode abandonar a direito pois é tanto o que inevitavelmente o instaura como o que garante a sua existência. Assim como em Hobbes, a violência excepcional é condição da diferença entre regra e exceção, entre estado civil e estado de natureza.

O possível problema de tal concepção de inspiração benjamiana é acabar desconsiderando a *differentia specifica* da violência absolutista e da violência do Estado de direito, a razão mesma da existência do estado de exceção. Como o próprio Agamben afirma, este se difere de uma situação ditatorial de “plenos poderes”, sua origem está na tradição democrática moderna e não na absolutista (AGAMBEN, 2004, p. 75 e 2010, p. 16). Como podemos, porém, lidar com o paradoxo entre a violência constitutiva de qualquer ordem e a democracia moderna? Se não podemos simplesmente supor que esta seja “falsa”, será preciso então mergulhar em um dos principais conceitos da nossa modernidade político-jurídica, o único capaz de unir esses dois termos: a *soberania popular*. O povo é o soberano das democracias contemporâneas, “todo poder emana do

povo”, como estabelece em seu princípio a nossa Constituição. Contudo, a união entre soberania – e sua respectiva violência – e democracia – isto é, o “governo do povo” como a etimologia sugere – está na verdade recheada de contradições.

2 A FRATURA BIOPOLÍTICA FUNDAMENTAL

Um dos principais responsáveis por estabelecer a ideia do povo como soberano foi Jean-Jacques Rousseau. Se em Hobbes o soberano é aquele que recebe o poder transferido pelos súditos no momento do contrato social – ainda que seja mais um “lugar” do que um indivíduo propriamente –, em Rousseau o soberano não pode não ser o próprio povo, a totalidade dos contratantes. Rousseau propõe que o exercício do poder político depende de um aspecto *moral* (vontade), o “poder legislativo” do soberano, e *físico* (força), o “poder executivo” do Estado (ROUSSEAU, 2011, p. 111). O poder legislativo, diz ele, “pertence ao povo e só a ele pode pertencer”, mas ele necessita de uma “força pública” (isto é, do Estado) e de um agente que “a reúna e a ponha em funcionamento segundo os rumos da vontade geral”, isto é, que associe a força do Estado com a vontade do soberano (do povo), o que ele chama de governo:

chamamos portanto de governo ou administração suprema o exercício legítimo do poder executivo [...]. É no governo que se encontram as forças intermediárias, cujas relações compõem a do todo com o todo, ou a do soberano com o Estado. [...] O governo recebe do soberano as ordens que lhe dá ao povo, e para que o Estado tenha um bom equilíbrio, é necessário que, tudo devidamente compensado, haja igualdade entre o produto ou a força do governo em si e o produto ou a força dos cidadãos, que são soberanos de um lado e súditos de outro (ROUSSEAU, 2011, p. 112-113).

Portanto, o governo para Rousseau é aquilo que *relaciona o povo consigo mesmo*, que une o sujeito da soberania (povo) com o objeto da soberania (os súditos). Isso só é possível graças à invenção de um conceito que cinde a “vontade” do sujeito em duas, uma “vontade particular”, que ele manifesta, e uma “vontade geral”, que lhe é pressuposta como vontade da entidade coletiva soberana que ele compõe. O resultado é que o soberano, por ser “formado apenas por indivíduos que o compõem”, não pode ter interesse contrário ao deles, mas a recíproca nem sempre é verdadeira: apesar do “interesse comum”, os compromissos entre os súditos dependem de o soberano possuir “meios de assegurar a

fidelidade desses” (ROUSSEAU, 2011, p. 69). Portanto, para que não seja uma “fórmula vazia”, diz Rousseau, “o pacto social implica tacitamente este compromisso, o único capaz de dar força aos demais: o de que quem se recusar a obedecer à vontade geral será forçado a fazê-lo por todo o corpo, o que significa que será forçado a ser livre” (ROUSSEAU, 2011, p. 70).

Rousseau de modo algum nega a violência da soberania. O que ele faz é vinculá-la à vontade do povo e desvinculá-la da vontade do monarca, mero “representante” desse povo. A perversão, no entanto, reside no fato de que essa “vontade geral” é o pressuposto da soberania e sequer precisa ser manifestada explicitamente enquanto tal. Como afirma Rousseau, as ordens do governo podem ser tidas como “vontade geral” quando “o soberano, que é livre para se opor a elas, não o fizer. Num caso assim, do silêncio universal deve-se deduzir o consentimento do povo” (ROUSSEAU, 2011, p. 78). Mas quando alguém se insurge contra essa “vontade geral”, ele se torna um *inimigo*, deixa de fazer parte do contrato social: “a conservação do Estado é incompatível com a dele, e um dos dois tem de perecer” (ROUSSEAU, 2011, p. 87). A soberania popular, portanto, não é uma “ficção”, ela é o que permite articular uma associação política de iguais, sem um governante que esteja “fora” dela (todos são iguais perante a lei), mantendo a necessária violência soberana pressuposta a essa associação. É como se coexistissem no Estado a “vontade geral” da sociedade que ele representa e a sua “vontade particular” de continuar existindo. Dessa forma, quando o Estado exerce seu poder soberano de punir, ele não o faz por conta da vontade particular do chefe de Estado, ou por conta da vontade particular de um juiz específico, ele pune de acordo com a “vontade geral”, uma vontade *que é, inclusive, também a do “criminoso*”. E “quanto menos as vontades particulares se relacionam com a vontade geral, isto é, os costumes às leis, mais a força repressora deve aumentar” (ROUSSEAU, 2011, p. 114).

É por essa razão que o “estado de guerra” não desaparece após o contrato social em nenhum de seus teóricos. Seja porque os Estados se relacionam entre si em uma espécie de “estado de natureza”, seja porque a própria soberania depende de potencialmente entrar em um *estado de guerra com seus súditos*, uma guerra que se revela na sua manutenção do poder de vida e morte, na sua autoridade para punir, etc. Por isso Agamben dirá que em Hobbes, o fundador dessa tradição, “o fundamento do poder soberano não deve ser buscado na cessão livre, da parte dos súditos, do seu direito natural,

mas, sobretudo, na conservação, da parte do soberano, de seu direito natural de fazer qualquer coisa em relação a qualquer um” (AGAMBEN, 2010, p. 106). O “estado de guerra” se revela desse modo como um *princípio* da associação política “que aparece no momento em que se considera a Cidade *tanquam dissoluta* (portanto, algo como um estado de exceção)” (AGAMBEN, 2010, p. 105). Mas como o próprio Agamben faz questão de lembrar, o estado de exceção não é um resquício anacrônico do absolutismo, mas justamente uma herança da tradição democrático-revolucionária (AGAMBEN, 2004, p. 16), isto é, fruto de uma situação em que o sujeito da violência soberana é *o próprio povo*. A violência soberana moderna é paradoxalmente uma violência do povo soberano contra si próprio, em seu nome, por sua vontade.

Agamben chama a atenção para uma ambiguidade etimológica do termo “povo”. Nas línguas europeias modernas, povo pode significar tanto o sujeito político, o “complexo de cidadãos como corpo político unitário”, como também o conjunto de excluídos da própria política, os pobres, que geralmente são alvos da violência soberana – como nas variações “popular” e “populismo”, que têm sentidos muitas vezes depreciativos. O que chamamos de povo, desse modo, se revela não mais um sujeito unitário, mas uma “oscilação dialética” entre dois polos opostos: de um lado o *Povo*, o “corpo político integral”, e de outro o *povo*, a “multiplicidade fragmentária de corpos carentes e excluídos”:

lá, uma inclusão que se pretende sem resíduos, aqui, uma exclusão que se sabe sem esperança; em um extremo, o estado total dos cidadãos integrados e soberanos, no outro, a escória – corte dos milagres ou campo – dos miseráveis, dos oprimidos, dos vencidos. Um referente único e compacto do termo ‘povo’ não existe (AGAMBEN, 2010, p. 173).

Povo, portanto, é por um lado a “a fonte pura de toda identidade”, mas ao mesmo tempo é “aquilo que falta por essência a si mesmo e cuja realização coincide, portanto, com a própria abolição”. Quando a partir da Revolução Francesa o povo se torna o “depositário único da soberania”, o resultado é a identidade paradoxal entre aquele que exclui e aquele que é excluído, do sujeito e do objeto da violência soberana (AGAMBEN, 2010, p. 173-174).

Para Agamben, isso foi possível graças à relação fundamental existente entre vida e política, uma relação que existe desde a Grécia clássica e que na modernidade

sofre uma importante alteração. Ele revisita a distinção aristotélica entre vida (*zên*) e boa vida (*êu zên*) para afirmar a existência de uma cisão constitutiva da política ocidental que pode ser encontrada nos dois conceitos de vida no grego clássico: *zoé*, “que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses)”, e *bíos*, que indicava “a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” (AGAMBEN, 2010, p. 9). Na *polis* grega, somente a *bíos* importava, enquanto a *zoé*, a vida biológica, ficava confinada na esfera do lar (*oîkos*). Segundo Agamben, essa exclusão política da *zoé* é, na verdade, a forma pela qual ela é incluída na *polis*, sendo ao mesmo tempo o pressuposto e a razão de sua existência (a dimensão impolítica do político). A relação da política com a vida, dessa forma, é para Agamben uma *relação de exceção*. Uma exceção não é simplesmente uma exclusão, ela é a forma pela qual algo é “*capturado fora*, incluído através da sua própria exclusão” (AGAMBEN, 2010, p. 166), uma “exclusão” que é definida pelo fato de que “aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora da relação com a norma” (AGAMBEN, 2010, p. 24). Uma *exclusão inclusiva*, em suma, em que aquilo que está dentro da relação só está na medida em que não está, só está precisamente por não estar.

É por essa relação de exceção fundamental entre vida e política que Agamben dirá que a tese de Michel Foucault da biopolítica como a entrada da vida nas estratégias de poder – algo que teria acontecido no surgimento da modernidade (FOUCAULT, 2010, p. 203-204 e 2015, p. 149-151) – precisa ser “corrigida, ou pelo menos, integrada”. Para Agamben, decisivo na passagem para a modernidade é o processo pelo qual o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, isto é, quando a vida nua, a vida natural enquanto objeto da relação política de soberania, se torna “simultaneamente o sujeito e o objeto do ordenamento político e de seus conflitos, o ponto comum tanto da organização do poder estatal quanto da emancipação dele” (AGAMBEN, 2010, p. 16). “Tudo ocorre”, diz Agamben,

como se, no mesmo passo do processo disciplinar através do qual o poder estatal faz do homem enquanto vivente o próprio objeto específico, entrasse em movimento outro processo, que coincide grosso modo com o surgimento da democracia moderna, no qual o homem como vivente se apresenta não mais como *objeto*, mas como *sujeito* do poder político (AGAMBEN, 2010, p. 16, grifos no original).

Ambos os aspectos convergem no fato de que “em ambos o que está em questão é a vida nua do cidadão, o novo corpo biopolítico da humanidade” (AGAMBEN, 2010, p. 17), tanto aquilo que é o objeto da violência soberana como aquilo que a funda, o simples nascimento, a participação involuntária em uma comunidade nacional.

Agamben define a relação de soberania como uma relação de *bando*, no sentido de que “aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é *abandonado* por ela, ou seja, exposto e colocado em risco” (AGAMBEN, 2010, p. 35). A relação de *bando* é a *exposição absoluta* dos súditos ao poder soberano e articula em si a violência, o direito e a política. Na modernidade, no entanto, essa relação se dá no curto-circuito do sujeito-objeto político: o povo, ou a nação. Essa identidade contraditória entre sujeito e objeto da soberania só foi possível, segundo ele, graças ao surgimento dos direitos humanos modernos: “os direitos do homem representam, de fato, antes de tudo, a figura originária da inscrição da vida nua natural na ordem jurídico-política do Estado-nação”. Aquela vida nua, que “no mundo clássico era claramente distinta (como *zoé*) da vida política (*bíos*)”, entra agora em primeiro plano no cuidado do Estado e, dessa forma, permite a passagem da “soberania real de origem divina à soberana nacional”. A soberania nacional ou popular tem seu fundamento na “nação”, na própria natividade, no nascimento, na vida nua (AGAMBEN, 2015, p. 28), que é o que o permite dizer que “onde existe um povo, lá existirá vida nua” (AGAMBEN, 2010, p. 175). Assim, como aponta Agamben, “a grande metáfora do *Leviatã*, cujo corpo é formado por todos os corpos dos indivíduos, deve ser lida sob esta luz. São os corpos absolutamente matáveis dos súditos que formam o novo corpo político do ocidente” (AGAMBEN, 2010, p. 122).

Por isso que no sistema do Estado-nação, “os assim chamados direitos sagrados e inalienáveis do homem mostram-se desprovidos de toda tutela no próprio momento em que não é possível configurá-los como direitos dos cidadãos de um Estado” (AGAMBEN, 2015, p. 27). Como afirmou Hannah Arendt, os direitos humanos eram tidos como inalienáveis porque se “supunha serem independentes de todos os governos; mas sucedia que, no momento em que seres humanos deixavam de ter um governo próprio, não restava nenhuma autoridade para protegê-los e nenhuma instituição disposta a garanti-los” (ARENDR, 2012, p. 397). A inscrição da vida nua em uma nação – e, conseqüentemente um Estado nacional –, do mesmo modo que a expõe às violências desse Estado é também o

que a garante em última instância, uma garantia que ela sozinha não é capaz de sustentar. Não é possível haver nação sem a violência soberana que a sustenta, que a conserva unida, e que a ataca quando necessário.

3 CONCLUSÃO: UM POVO EM GUERRA CONTRA SI MESMO

Como diz Agamben, é preciso ter em mente que a história tem sempre uma dupla face: “os espaços, as liberdades e os direitos que os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes centrais” simultaneamente preparam “uma tácita porém crescente inscrição de suas vidas na ordem estatal, oferecendo assim uma nova e mais temível instância ao poder soberano do qual desejariam liberar-se” (AGAMBEN, 2010, p. 118). É do mesmo “rio da biopolítica” que tanto os direitos humanos quanto suas mais radicais violações nas experiências totalitárias (dentro e fora da Europa, é preciso destacar) foram possíveis de acontecer. É essa contradição, inclusive, que torna possível ele afirmar que o campo de concentração é o “paradigma biopolítico do Ocidente” (AGAMBEN, 2010, p. 176), enquanto usa quase as mesmas palavras para caracterizar a cidadania moderna (AGAMBEN, 2010, p. 17).

Agamben, desse modo, propõe uma estrutura tríplice da soberania em que três elementos se relacionam entre si por meio de relações de exceção: vida, direito e violência. A relação de exceção entre direito e violência é, precisamente, o “estado de exceção”, a possibilidade de o soberano suspender o direito em situações críticas, a relação incerta entre lei e a força necessária à sua aplicação; entre vida e direito é expressa pelos “direitos humanos”, a inscrição da vida em si mesma na proteção jurídica, a cidadania, o aspecto volitivo da soberania; enquanto que a relação entre violência e vida é a “vida nua”, a vida do *homo sacer*³, a face de objeto da nação exposta à violência soberana. A proposta de Agamben, contudo, é de que não se trata simplesmente de uma estrutura estática. A entrada da vida no centro da política, de certo modo, faz com que essas divisões se eclipssem progressivamente esfacelando suas fronteiras. Desse modo, a suspensão do direito, a proteção da vida e a exposição à morte deixam de ser restritos a momentos e a

³ *Homo sacer* era uma figura do direito romano que remetia ao sujeito cuja morte não poderia se dar por meio de sacrifícios (direito divino) nem ser considerada homicídio (direito dos homens) pois sua morte não era contemplada nem pela justiça divina nem pela justiça profana. Era vida sacra: matável, mas insacrificável (AGAMBEN, 2010, p. 84).

sujeitos específicos e passam a se espalhar por toda a sociedade, por todos os seus membros, em todas as situações possíveis. É nesse sentido que “a declaração do estado de exceção é progressivamente substituída por uma generalização sem precedentes do paradigma da segurança como técnica normal de governo” (AGAMBEN, 2004, p. 28), ou que “todos os cidadãos apresentam-se virtualmente como *homines sacri*” (AGAMBEN, 2010, p. 110). Longe de retórica, é a constatação de que na contemporaneidade, exceção e regra não são mais verdadeiramente distinguíveis.

Esse cenário político de crescente desagregação social ciclicamente reforça as medidas repressivas securitárias, que se “legitimam” justamente com o argumento de garantir a *segurança* dos cidadãos. Essa legitimação da soberania pela capacidade de segurança baseia-se na “perpetuação contínua da imagem da violência desagregadora à espreita, da morte violenta iminente caso o espaço social deixe de ser controlado por uma vontade soberana de amplos poderes” (SAFATLE, 2015, p. 59-60). Como afirma Safatle, isso é uma estrutura que remonta à justificativa hobbesiana da soberania como necessária para conter a guerra de todos contra todos, uma “fantasia social de desagregação imanente no laço social e de risco constante da morte violenta” (SAFATLE, 2015, p. 60). Como ele afirma, o verdadeiro medo constitutivo da relação de soberania não é o medo do soberano, mas o medo da morte a ser causada pelo Outro, o que faz surgir narrativas de “risco de contaminação da vida social pela violência exterior” (SAFATLE, 2015, p. 62).

O soberano que assegura os laços sociais, contudo, é a própria representação popular, o próprio Povo político. Se a ideia de soberania popular só foi possível graças à igualdade atribuída aos seus cidadãos, é preciso que surja historicamente uma forma de, dentro desse universalismo jurídico, “defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros” (FOUCAULT, 2010, p. 214). A isso Foucault deu o nome de *racismo de Estado*, “um racismo que uma sociedade vai exercer sobre ela mesma, sobre os seus próprios elementos, sobre os seus próprios produtos; um racismo interno, o da purificação permanente”, o que constituirá uma das dimensões fundamentais da normalização social na modernidade (FOUCAULT, 2010, p. 52-53). É a passagem do “*É preciso defender-se dos outros na sociedade*” para o “*É preciso defender a sociedade dos outros*” (FOUCAULT, 2010, p. 68), é preciso defender o Povo das contaminações estrangeiras dentro dele próprio. É a esse “outro”, esse “estranho” que o medo social é

dirigido, fazendo com que a política se transforme em “gestão da fobia”, perpetuando o medo social do outro que ameaça a segurança e possibilita o controle (SAFATLE, 2015, p. 106).

Como dirá Agamben, o racismo é o “dispositivo pelo qual o poder soberano (que, para Foucault, coincide com o poder de vida e morte e, para Schmitt, com a decisão sobre a exceção) acaba reinserido no biopoder” (AGAMBEN, 2011, p. 91). É através do racismo que se resolve o aparente paradoxo entre o despojamento de direitos da “vida nua” e a garantia de direitos universais, e como aponta Achille Mbembe, “a raça tem sido a sombra constante da prática e do pensamento político ocidental, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade” (MBEMBE, 2003, p. 17). O racismo é “condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização”, na sociedade moderna em que o universalismo jurídico ironicamente não faz mais distinções estamentais e proclama a igualdade, a liberdade e a democracia como seus fundamentos. Se o racismo é, portanto, a forma histórica de articulação da fratura interna do Povo – que como sujeito da soberania elimina violentamente uma parte de si em situações críticas –, se essa fratura se articula graças à soberania popular e não a despeito dela, é passa a hora de pensarmos em alternativas políticas para a comunidade humana do futuro. Para além de uma defesa abstrata da vontade do povo, “somente uma política que saberá fazer as contas com a cisão biopolítica fundamental do Ocidente”, afirma Agamben, “poderá refrear esta oscilação e pôr fim à guerra civil que divide os povos e as cidades da terra” (AGAMBEN, 2010, p. 175).

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**: homo sacer II, 1. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. The state of exception. In: NORRIS, Andrew (Ed.). **Politics, metaphysics and death**: essays on Giorgio Agamben’s Homo Sacer. Durham: Duke University Press, 2005. p. 284-298.

_____. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

_____. **O reino e a glória**: uma genealogia teológica da economia e do governo (Homo sacer II, 3). São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. Para além dos direitos do homem. In: _____. **Meios sem fim**: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. p. 23-34.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo:** antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: _____ (Org. por Jeanne Marie Gagnebin). **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)**. São Paulo: Duas cidades; Ed.34, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade:** curso dado no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **A história da sexualidade:** a vontade de saber. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

HOBBS, Thomas. *Leviathan: or matter, form and power in the ecclesiastic and civil state*. New York: Penguin, 1985.

MACPHERSON, Crawford B. **The political theory of possessive individualism**. Oxford: Oxford University Press, 1962.

MBEMBE, Achille. Necropolitics. **Public culture**, v. 15, p. 11-40, win. 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social, ou princípios do direito político**. São Paulo: Penguin classics; Companhia das letras, 2011.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

O SIGNIFICADO DE LEI PARA OS CORPOS POLÍTICOS SEGUNDO ARENDT

ANA CAROLINA TURQUINO TURATTO¹

RESUMO: Trata-se de uma reflexão sobre o significado de lei no pensamento de Hannah Arendt para os corpos políticos. A concepção de lei para Arendt é diretamente relacionada com a questão de governo e esse entendimento arendtiano se opõe ao que apregoa a tradição — o governar e ser o governado. Desse modo, esta pesquisa busca compreender que espécie é essa lei que calca os corpos políticos, pois lei, segundo a autora, está intimamente relacionada à atividade da ação, à possibilidade de aparecimento no mundo comum. Da revisão bibliográfica das obras da filósofa e de seus comentadores, pode-se depreender que, segundo Arendt, lei teria a aptidão, não desconhecida, de erigir fronteiras, delimitar o espaço entre-os-homens e proporcionar estabilização para os movimentos das pessoas. Entretanto, a lei, em Arendt, não apenas estabelece o âmbito da vida pública política e proporciona a estabilidade necessária a esse corpo que a todo momento recebe novos seres — evidenciando sua característica essencialmente negativa e diretamente relacionada com a concepção de lei da cidade-Estado grega — mas possui um caráter essencialmente relacional — oriunda da *lex romana* — configurando-se uma ligação duradoura, uma aliança entre os homens, não se apoiando na relação de mando e obediência, mas na ideia de relação, edificada na ação conjunta dos homens, tornando-se verdadeira coisa pública.

PALAVRAS-CHAVE: Governar e Ser governado. Governo. Fronteira. Relação.

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho busca um significado para o termo lei no pensamento de Hannah Arendt para os corpos políticos. Essa reflexão foi suscitada por uma possível controvérsia entre justiça e lei positivada estabelecida no livro *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, pois Arendt, na parte final do referido livro, diante das diversas irregularidades e anormalidades do julgamento — agravadas pelos objetivos pontuados pela acusação e pelo Primeiro-Ministro de Israel, que transcendiam a questão de um julgamento para a aplicação de uma lei — afirma peremptoriamente que o intuito de um julgamento é fazer justiça, e nada mais, pesando as acusações contra o réu, julgando-o e determinando o castigo devido, de modo que quando se trata de crimes é o corpo político que exige a compensação, é a ordem pública que deve ser restaurada, prevalecendo a lei e não a vítima.

¹ Mestra em Filosofia pela UEL, bacharel em Direito pela UEM. Docente da UNIVALE. Advogada. E-mail: anactt@gmail.com.

Entretanto, o caso de Eichmann possuía peculiaridades que objetaram esse formalismo, resultando em um contraste entre o direito posto e o direito aplicado ao caso, em busca de uma justiça ao que parece substancial aos olhos de Arendt. Evidente, portanto, que justiça para Arendt está além dos rigorismos da lei, “justiça para além do âmbito do direito positivo”.

Outro mote que instiga a pesquisa é a constante necessidade de Eichmann de seguir incondicionalmente as ordens de Hitler, que eram tomadas como leis em patente confusão entre lei e ordem; àqueles que praticavam o mal o cometiam como se fossem cidadãos tementes às leis ante um governo que perpetrava crimes de maneira legal. Eichmann fez o que as leis — ordens do *Führer* — de seu estado lhe pediam, sem pensar sobre elas, de que essas leis eram e estavam erradas. Assim, a dúvida que permeia esse mote é qual a diferença dessa concepção totalitária de lei, para a concepção arendtiana.

Disso é possível indagar qual seria um possível entendimento arendtiano de lei e qual a relevância da lei para a formação do sistema totalitário e em que essa “lei” dos regimes totalitários se afasta de uma ideia arendtiana de lei, até mesmo porque Arendt não apresenta um conceito de lei, ela se apropria do termo, utiliza-o em seu pensamento, mas não aponta em quais moldes ela se refere a lei. Por isso, então, faz-se necessário investigar e reconstruir as reflexões arendtianas para se compreender o que seria lei para a autora.

A compreensão de lei não pode ser apartada da própria razão dessa lei, segundo a autora, para os corpos políticos. Lei só se justifica e passa a ter um significado senão em razão das relações que os homens estabelecem entre si. Por isso, para Arendt a concepção de lei é diretamente relacionada com a questão de governo e esse entendimento arendtiano se opõe ao que apregoa a tradição — o governar e ser o governado. Desse modo, esta pesquisa busca compreender, também, que espécie é essa lei que calca os corpos políticos, pois lei, segundo a autora, está intimamente relacionada à atividade da ação, à possibilidade de aparecimento no mundo comum, o que, do mesmo modo, se afasta da compreensão corrente da finalidade da lei para os grupos sociais, que é a de possibilitar estabilidade. Da revisão bibliográfica das obras da filósofa e de seus comentadores, pode-se depreender que, segundo Arendt, lei teria a aptidão, não desconhecida, de erigir fronteiras, delimitar o espaço entre-os-homens e proporcionar estabilização para os movimentos das pessoas. Entretanto, a lei, em Arendt, não apenas estabelece o âmbito da vida pública política e proporciona a estabilidade necessária a esse corpo que a todo

momento recebe novos seres — evidenciando sua característica essencialmente negativa e diretamente relacionada com a concepção de lei da cidade-Estado grega — mas possui um caráter essencialmente relacional — oriunda da *lex romana* — configurando-se uma ligação duradoura, uma aliança entre os homens, não se apoiando na relação de mando e obediência, mas na ideia de relação, edificada na ação conjunta dos homens, representando uma verdadeira coisa pública.

2 O SIGNIFICADO DE LEI PARA OS CORPOS POLÍTICOS SEGUNDO ARENDT

A concepção de lei para Arendt é diretamente relacionada com a questão de governo e esse entendimento arendtiano se opõe ao que apregoa a tradição — o governar e ser o governado —, tanto que o estudo arendtiano de lei acaba por ser calcado em Montesquieu. O que é a lei para Arendt, o que essa lei significa para os corpos políticos e em que medida a lei nos governos totalitários se afastam da noção arendtiana de lei é o que este trabalho, de certo modo, busca elucidar.

Além disso, a concepção de lei apresentada por Arendt está intimamente relacionada à atividade da ação, à possibilidade de aparecimento no mundo comum, em oposição à concepção da tradição de que lei, poder e liberdade estariam em conflito. Para Arendt (1989, p. 517) “As leis circunscrevem cada novo começo e, ao mesmo tempo, asseguram a sua liberdade de movimento, a potencialidade de algo inteiramente novo e imprevisível [...]”.

Arendt dirá que após a experiência do totalitarismo que se pautava pela legalidade de modo que tudo o que foi perpetrado no III *Reich* estava em consonância com a lei vigente, a dignidade humana precisa de “[...] nova garantia, somente encontrável em novos princípios políticos e em uma nova lei na terra, cuja vigência desta vez alcance toda a humanidade, mas cujo poder deve permanecer estritamente limitado, estabelecido e controlado” (ARENDR, 1989, p. 13).

Arendt trata da lei a partir do regime totalitário e seus mecanismos “legais” de governo, especialmente em razão da incapacidade de proteção por essas leis da vida e da dignidade dos seres humanos e da ausência de legitimidade dessas “leis”, que passaram a ser o desejo do *Führer* em detrimento do arranjo e acordo mútuo entre os homens. Segundo a filósofa, o governo totalitário não tem precedentes, pois destruiu todas

as possibilidades de definições já existentes de governo que, desde Platão, repousavam nos pilares lei e poder.

Em razão desses dois pilares, os governos poderiam ser diferenciados em legal (bom governo) ou ilegal (mau governo) e arbitrário (emprego do poder no interesse dos governantes – mau governo) ou legítimo (emprego do poder no interesse dos governados – bom governo). Arendt destacará que o governo totalitário não opera sem a orientação de uma lei ou de forma arbitrária — cumpre destacar que a questão da não arbitrariedade dos regimes totalitários está associada ao fato de que tais regimes afirmam seguir rigorosa e inequivocamente as leis da Natureza ou da História, de modo que “[...] longe de exercer o seu poder no interesse de um só homem, está perfeitamente disposto a sacrificar os interesses vitais e imediatos de todos à execução do que supõe ser a lei da História ou Natureza” (ARENDR, 1989, p. 514).

Esse modelo segue, portanto, rigorosa e inequivocamente às leis da Natureza ou da História, que, aliás, “[...] sempre acreditamos serem a origem de todas as leis” (ARENDR, 1989, p. 513; 2011a, p. 274). Todavia, o governo totalitário é sem precedentes para a filósofa, pois “[...] destruiu a própria alternativa sobre a qual se baseiam, na filosofia política, todas as definições da essência dos governos [...]” (ARENDR, 1989, p. 513).

Ocorre que essa forma de governo recorre às conhecidas fontes de legitimidade das leis positivas — jusnaturalismo — para justificar a não necessidade de “legalidades menores”, pois a lei possuiria uma legitimidade superior, já que executa a lei da História ou da Natureza, prescindindo de critérios de certo e errado. Algo impossível de se atingir, pois, segundo Arendt, os critérios de certo e errado que fundam a lei positiva são universais/gerais (destinados a todos) e abstratos (destinam-se a todas as ações-tipo), “[...] de sorte que cada caso individual concreto, com o seu conjunto de circunstâncias irrepetíveis, lhes escapa de certa forma” (ARENDR, 1989, p. 514).

A lei totalitária seria aplicada diretamente à humanidade, sem atentar para as condutas humanas, e o movimento totalitário visaria a transformar a espécie humana em detentora dessa lei, a qual passivamente deveria se submeter. A lei em tal governo não está imbuída pela característica da estabilidade e esta é uma das críticas que Arendt tece aos regimes totalitários, pois toda hierarquia, por mais arbitrária e ditatorial que seja, “[...] tende a estabilizar-se e constituiria um obstáculo ao poder total do líder de

um movimento totalitário” (ARENDR, 1989, p. 414), por isso que a lei é a lei do movimento.

A questão da lei no movimento totalitário é o seu não fundamento no *consensus iuris* que constitui o povo; o conceito totalitário de lei dispensa qualquer consenso, em troca promete libertar do cumprimento da lei todo ato ou desejo humano, pois a humanidade passou a ser a encarnação da própria lei. O homem enquanto encarnação viva da lei será sinônimo de legalidade e justiça (ARENDR, 1989, p. 514-515).

A grande diferença apontada por Arendt entre a lei totalitária e as leis de um mundo não totalitário — governo constitucional², que também pode ser chamado de republicano — é que neste mundo as leis positivas são elementos de estabilização para os movimentos dos homens (ARENDR, 1989, p. 515), já naquele caso, as leis são as leis de movimento, as leis não são mais estabilizadoras para as ações humanas, pelo contrário, “[...] o próprio termo ‘lei’ mudou de sentido: deixa de expressar a estrutura de estabilidade dentro da qual podem ocorrer os atos e os movimentos humanos, para ser a expressão do próprio movimento” (ARENDR, 1989, p. 516), o processo não pode ter fim.

Arendt dirá que as leis positivas, consoante a tradição, convertem e realizam, em um corpo político, o imutável *ius naturale* em critérios de certo e errado; em contrapartida, em um governo totalitário, é o terror que toma o lugar das leis positivas. O terror converterá em realidade a lei do movimento, o terror dará corpo à lei da Natureza ou Histórica. Nos dizeres de Arendt (1989, p. 517): “[...] ‘culpado’ é quem estorva o caminho do processo natural ou histórico que já emitiu julgamento quanto às ‘raças inferiores’, quanto a que é ‘indigno de viver [...]’. O terror manda cumprir esses julgamentos [...]”. O terror também será usado para suprimir a oposição e continuará a ser usado mesmo sem oposição. A utilidade do terror proporcionará a estabilidade em razão do cerceamento de qualquer espontaneidade, cuja finalidade será a de acelerar o movimento das leis da Natureza ou História.

A aceleração das leis da Natureza ou História significa que o terror executará em antecipação a inevitável evolução da natureza — sobrevivência dos mais aptos ou da classe mais progressista —, com a sua marcha linear e infinita, como uma evolução histórica; “[...] toda ação visa à aceleração do movimento da natureza ou da

² Arendt, retomando ideias kantianas, explica que o governo constitucional é aquele em que o governo é sempre controlado por outros e denominado republicano, independentemente de outro critério (Id. 2011, p. 275).

história, onde cada ato é a execução de uma sentença de morte que a Natureza ou a História já pronunciou [...] o terror manterá o movimento [...]” (ARENDT, 1989, p. 519).

Outro aspecto destacado por Arendt sobre as leis e que se torna mais grave em governos totalitários é o de que as leis não podem ser universalmente válidas; caracteristicamente, devem possuir uma validade limitada.

Arendt, então, explica que, onde as leis não tenham por característica a estabilidade e não tenham validade limitada, haverá uma ilegalidade, apesar de não haver anarquia, pois a ordem pode ser mantida por organizações coercitivas, cujo resultado poderá ser a criminalização de todo o mecanismo de governo (ARENDT, 2013b, p. 72). É por essa acepção que se torna evidente o porquê de os governos totalitários serem criminosos ao ventilarem que a humanidade estaria infalivelmente fadada às leis da natureza ou histórica, submetidas à interpretação daquele se seria apto, infalivelmente, para tal atividade.

Arendt dirá que, entre as finalidades de uma lei positiva, estão a de garantir tanto a estabilidade do mundo já existente — e apesar de a transformação ser inerente à condição humana, o homem possui necessidade de estabilidade (ARENDT, 2013b, p. 71) — quanto a liberdade para a ação; “liberdade como realidade política viva” (ARENDT, 1989, p. 518), pois será a lei instrumento apto a delimitar o espaço entre-os-homens, as leis serão as fronteiras estabelecidas entre os homens ou entre as “cidades” (ARENDT, 2011a, p. 276):

[...] as leis positivas destinam-se a erigir fronteiras e a estabelecer canais de comunicação entre os homens, cuja comunidade é continuamente posta em perigo pelos novos homens que nela nascem. A cada nascimento, um novo começo surge para o mundo, um novo mundo em potencial passa a existir. A estabilidade das leis corresponde ao constante movimento de todas as coisas humanas, um movimento que jamais pode cessar enquanto os homens nasçam e morram. As leis circunscrevem cada novo começo e, ao mesmo tempo, asseguram a sua liberdade de movimento, a potencialidade de algo inteiramente novo e imprevisível; os limites das leis positivas são para a existência política do homem o que a memória é para a sua existência histórica: *garantem a preexistência de um mundo comum*, a realidade de certa continuidade que transcende a duração individual de cada geração, absorve todas as novas origens e delas se alimenta (ARENDT, 1989, p. 517, grifos nossos).

As leis, portanto, estabelecem o âmbito da vida pública política (ARENDT, 2008a, p. 338) e conferem estabilidade a uma comunidade, estabilidade

necessária, pois o constante nascimento de novos seres ameaça a continuidade desse corpo; “[...] com cada novo nascimento um novo mundo potencialmente vem a existir” (ARENDDT, 2011a, p. 277); as leis constituem o mundo público comum — o mundo feito pelos homens —, estabilizando-o e conferindo-lhe solidez diante das características de ilimitabilidade e imprevisibilidade da ação, o que de alguma forma tenta mitigar a fragilidade dos assuntos humanos. Nas palavras de Arendt:

As leis cercam estes novos inícios e garantem a preexistência de um mundo comum, a permanência de uma continuidade que transcende o tempo de vida individual de cada geração, no qual cada homem singular, em sua mortalidade, pode esperar deixar um traço de permanência atrás de si (ARENDDT, 2011a, p. 277).

Essa primeira concepção arendtiana de lei é retirada da concepção de lei da cidade-Estado grega; a lei na antiguidade tinha por finalidade resguardar e circundar a vida política — o *nomos* grego possui característica essencialmente negativa — e para Arendt:

Nenhuma civilização [...] teria sido jamais possível sem uma estrutura de estabilidade que proporcionasse o cenário para o fluxo das mudanças. Entre os fatores estabilizantes vêm em primeiro lugar os sistemas legais que regulam nossa vida no mundo e nossas questões diárias uns com os outros e são mais duradouros que modas, costumes e tradições (ARENDDT, 2013b, p. 72).

A importância dessa conhecida estabilidade e limitação proporcionada pela lei e ressaltada por Arendt é bem elucidada por Lafer:

Esse primado do movimento [...] é necessário para que o mundo não adquira a normalidade, que advém da estabilização possibilitada pelas leis e as instituições, pois a normalidade, por pior que seja, impede a dominação total dos indivíduos. Daí a importância atribuída por Hannah Arendt ao “horizonte de estabilidade” inerente à legalidade, pois a experiência totalitária mostrou que uma “legalidade” que muda diariamente, sem um quadro estável de referência, pode levar à criminalidade generalizada de governantes e governados (LAFER, 1988, p. 298).

Arendt explica que a criação da lei para os gregos era uma conduta a-política, tanto que o legislador (*nomothetes*) não precisava ser cidadão, poderia, inclusive,

ser trazido de fora; entretanto, o início da vida política dependia da criação da legislação, nos dizeres de Arendt:

[A lei] Era bem literalmente uma muralha, sem a qual poderia existir um aglomerado de casas, um povoado (*asty*), mas não uma cidade, uma comunidade política. Essa lei-muralha era sagrada, mas só o recinto amuralhado era político. Sem ela, seria tão impossível haver um domínio político como existir uma propriedade sem uma cerca que a delimitasse; a primeira resguardava e circundava a vida política, enquanto a outra abrigava e protegia o processo biológico vital da família (ARENDDT, 2013a, p. 78).

A lei é a circunvalação-fronteira produzida e feita por um homem, dentro da qual nasce o espaço da verdadeira coisa política, no qual muitos se movem livremente (ARENDDT, 2013d, p. 114).

Dessa concepção de *nomos* resulta que o legislador era equiparado a um “[...] escultor ou arquiteto a quem se podia encomendar o que fosse preciso para a cidade” (ARENDDT, 2013d, p. 112), era como o construtor dos muros (ARENDDT, 2013a, p. 243) e, nesse sentido, a lei não era resultado da ação, mas apenas um produto da fabricação. Segundo Duarte essa primeira acepção de lei em Arendt pode ser compreendida da seguinte maneira:

As leis e o direito circunscrevem cada novo começo trazido ao mundo por meio da ação, devendo assegurar um espaço de liberdade e movimento ao mesmo tempo que impõe limites à criatividade humana. Assim, os limites das leis positivas constituem a garantia de um mundo capaz de durar para além da fugaz duração individual de cada geração, absorvendo e alimentando a possibilidade da novidade (DUARTE, 2014, p. 146).

A lei, para Arendt, não seria instrumento apto a prever todas as ações humanas e as suas conseqüências, bem como prescrever condutas e sancioná-las. Segundo a filósofa (ARENDDT, 1989, p. 519), “A legalidade impõe limites aos atos, mas não os inspira; a grandeza, mas também a perplexidade, das leis nas sociedades livres está em que apenas dizem o que não se deve fazer, mas nunca o que se deve fazer”.

Arendt rompe com a equivocidade que se perpetua entre lei e poder diante da categoria tradicional de meios e fins, na qual se aprende que “[...] o poder aplica a lei para efetivar a legalidade; por outro lado, a lei é concebida como limitação e a fronteira do poder, as quais nunca devem ser ultrapassadas” (ARENDDT, 2011a, p. 274).

Nesse sentido, o poder seria o instrumento para executar a lei e a lei seria o instrumento para manter o poder sob controle; a lei seria vista apenas como um muro que rodeia os homens poderosos, de modo a evitar que abusem de suas forças.

Essa interpretação equívoca de lei e poder, segundo Arendt, foi reforçada pela tradição judaico-cristã com sua concepção imperativa de lei, oriunda de um entendimento de que, havendo a lei, no caso os mandamentos de Deus, haveria apenas a relação de comando e obediência (ARENDR, 2014, p. 55). Entretanto, assevera a autora que, para além dessa tradição, havia a tradição greco-romana, em que o conceito de poder e lei não se assentavam na relação de mando-obediência, não havendo identificação entre poder e domínio ou lei e mando (ARENDR, 2014, p. 57). Arendt, assim, apresenta a segunda aceção para o conceito de lei, complementar ao proporcionado pela *nomos* grega com o estabelecimento de limitação e estabilidade, de caráter relacional, retomando a *lex* romana, como foi feito por Maquiavel e Montesquieu, que em sua própria etimologia “[...] indica uma relação formal entre as pessoas [...]” (ARENDR, 2013a, p. 77). Esse sentido de lei é eminentemente republicano e pressupõe uma ideia de contrato e de aliança; explica Arendt:

[...] a *lex* romana, em completa diferença e até mesmo em oposição àquilo que os gregos conheciam por *nomos*, significa originalmente “ligação duradoura” e, em seguida, contrato tanto no direito de Estado como no privado. Portanto, uma lei é algo que liga os homens entre si e se realiza não através de um ato de força ou de um ditado, mas sim através de um arranjo ou um acordo mútuo (ARENDR, 2013d, p. 112).

Talvez tenha faltado a Eichmann essa compreensão de lei, que é algo que relaciona os homens. Ele não conseguiu pensar e julgar as ordens que recebia e as suas ações a partir do ponto de vista dos demais, da humanidade; não conseguiu compreender que as ordens que ele cumpria eram criminosas, criminosas no sentido de algo que viola e coloca em risco a própria existência dos homens na Terra e não apenas algo disposto em uma norma. Ao se tratar de lei em Arendt, está-se, de alguma maneira, demonstrando aquilo que faltou na compreensão de Eichmann, que, apesar de uma pretensa legalidade dos comandos, esses comandos eram terminantemente contrários à própria manutenção da comunidade política plural.

Outro aspecto da *lex* destacado por Arendt é o de que a atividade legisladora e a lei em si eram fruto da ação conjunta dos homens, *consensus omnium*, tratando-se de

verdadeira coisa política, pois surgia “[...] entre os homens no falar de duas partes e no agir e contra-agir” (ARENDDT, 2013d, p. 113). O fazer da lei era ligado à “[...] conversa e à réplica daí a algo que [...] estava no centro de tudo que é político” (ARENDDT, 2013d, p. 112).

Segundo Arendt a lei não possui o condão de impor mudanças à realidade. As mudanças são oriundas da ação, e da ação permeada por uma força de opinião pública que se sustenta no número de pessoas que se fazem ouvir em público, cujo interesse é o mundo comum. A lei apenas vai estabilizar e legalizar uma mudança já ocorrida (ARENDDT, 2013b, p. 63-64; 73). É elucidativo desse sentido republicano de lei em Arendt a seguinte explicação de Duarte:

Arendt pensa as leis e, em particular, a constituição [...] também como princípios de inspiração da ação humana, que propiciam o estabelecimento de novas *relações* entre os homens, à maneira romana. As leis, portanto, não são eternas e absolutas como os mandamentos divinos, nem possuem fundamentos transcendentais e inquestionáveis, capazes de superar a relatividade essencial do jogo político, mas constituem relações criadas por homens mortais para o trato de assuntos que são contingentes (grifo do autor) (DUARTE, 2014, p. 146):

Para Arendt, então, a lei será concebida como limite, estabilidade (*nomos*) e como relação, resultado da ação plural dos cidadãos (*lex*) e a partir desse retrospecto sobre a lei, a filósofa rompe com o entendimento de que tanto a lei quanto a política se reduziriam a relações de comando e obediência, de que governo e lei seriam coincidentes de modo que as leis é que governariam e o governante apenas administraria e obedeceria às leis. Essa submissão à lei perpetrada pela tradição é explicada por Arendt:

Nós estamos acostumados a entender lei e direito no sentido dos dez mandamentos enquanto mandamentos e proibições, cujo único sentido consiste em que eles exigem obediência, que deixamos cair no esquecimento, com facilidade, o caráter espacial original da lei. Toda lei cria, antes de mais nada, um espaço no qual ela vale, e esse espaço é o mundo em que podemos mover-nos em liberdade. O que está fora desse espaço, está sem lei e, falando com exatidão, sem mundo; no sentido do convívio humano é um deserto (ARENDDT, 2013d, p. 123)

Para essa análise, Arendt terá como fonte Montesquieu, autor que propôs uma vida política divorciada da violência, com a divisão do poder em três ramos, cuja repartição se relaciona com as três atividades políticas dos homens, quais sejam: criar leis,

executar decisões e sentenciar judicialmente. Essa divisão é possível, pois o filósofo não trata o poder como um instrumento a ser aplicado a um objetivo, rompendo com a categoria tradicional de meios e fins.

O poder, para Montesquieu, terá origem nas capacidades múltiplas dos homens para a ação e o propósito imediato da ação dependerá das circunstâncias da vida humana e política, que se encontram em constante mudança em um corpo político vivo. Serão os propósitos dos cidadãos enquanto indivíduos que os unirão ou os separarão segundo interesses compartilhados ou conflitantes. Os interesses, de acordo com Arendt, constituem literalmente o “*inter-esse*, aquilo que está entre os homens” (ARENDR, 2011a, p. 282) e esse espaço-entre que diz respeito a todos é o espaço onde a vida política ocorre. Arendt dirá que Montesquieu não tinha por interesse as leis, mas sim as ações que seu espírito inspirariam; este filósofo definia as leis como “[...] *rappports* persistentes entre diferentes seres” (ARENDR. 2013a, p. 238), pois *rappports* podem ser tanto um padrão mínimo da estrutura de entrelaçamento de um tecido, como a possibilidade de se estabelecer sintonia ou empatia com outras pessoas de modo a se criar laços, relações.

Segundo Arendt, o fato de Montesquieu entender o poder como divisível e proceder a sua divisão nos três ramos de governo relaciona-se com a preocupação do autor com o fenômeno da ação como condição central do domínio público. Para o filósofo, todas as formas de governo possuem o seu princípio de ação para que as estruturas sejam postas em movimento e façam a comunidade agir: em uma república, é a virtude, em uma monarquia, a honra e, em uma tirania, o medo, que são os mesmos para os governos/governantes e cidadãos/súditos.

O princípio de ação, que é o fator essencial da vida política, não pertence unicamente ao governante, não se restringe aos grandes feitos registrados e não se exaure no processo de governar e ser governado. Aliás, Arendt, ao retomar a antiguidade clássica quando da discussão sobre domínio público e privado, dirá que:

[...] todo o conceito de governar e do ser governado, do governo e do poder no sentido em que os concebemos, bem como a ordem regulada que os acompanha, eram tidos como pré-políticos, pertencentes antes à esfera privada, mais que à esfera pública (ARENDR, 2013a, p. 38).

Pois a esfera privada era a esfera do lar, no qual as pessoas que sob ela se reuniam ficavam sob o poder do chefe da família, cujo objetivo final era a supressão das necessidades da vida.

Arendt explicará que esse entendimento da tradição política que pretende que alguém governe e outros sejam governados é oriundo de um equívoco do modo de se interpretar o agir a partir de uma forma segmentada de sua etimologia. Segundo Arendt, tanto gregos como romanos possuíam verbos que indicavam o agir: para gregos havia o *archein* (começar, liderar e governar) e *prattein* (atravessar, realizar e acabar); para os romanos havia *agere* (por em movimento, liderar) e *gerere* (conduzir) e é como se a ação tivesse duas partes: um começo ligado a uma só pessoa e a sua realização, ligada a muitos.

Ocorre que ação em geral passou a ser entendida apenas como *prattein* / *gerere*, o realizar, e a ação ligada ao iniciar passou a ter uma acepção exclusiva de *archein* / *agere*, governar, liderar. O agir, que era composto por duas partes interdependentes, foi desacoplado de modo que:

[...] a dependência do iniciador e líder em relação aos outros devido a seu auxílio, e a dependência de seus seguidores em relação a ele para uma oportunidade de agir — dividiu-se em duas funções completamente diferentes: a função de dar ordem, que passou a ser prerrogativa do governante, e a função de executá-las, que passou a ser dever dos súditos. O governante está só, isolado contra os demais por sua força [...] (ARENDDT, 2013a, p. 237).

A tradição política do conceito de governo demonstra essa dicotomia da ação, pois aquele que inicia, começa, é o governante, “[...] que não precisa em absoluto agir (*prattein*), mas governa (*archein*) aqueles que são capazes de executar” (ARENDDT, 2013a, p. 278). O agir genérico, dessa forma, passa a ser entendido apenas como a execução de ordens, a ação deixa de ser o começar e realizar imbricados.

Entretanto, Arendt afirma que um governante bem-sucedido só o é porque pode reivindicar para si aquilo que é realização de muitos, monopolizando “[...] a força daqueles sem cujo auxílio ele jamais teria sido capaz de realizar coisa alguma” (ARENDDT, 2013a, p. 237).

Com a tradição, Montesquieu reconhecerá que um bom governo é aquele fundado na legalidade, “[...] mas vê esta estrutura de leis apenas como a armação no interior da qual pessoas se movimentam e agem, como fator de estabilização de algo que por si mesmo está vivo e se movendo sem se desenvolver necessariamente em uma direção

prescrita” (ARENDDT, 2011a, p. 283). A lei, para Arendt, será o alicerce do mundo comum, da política, e essa lei será entendida como uma estrutura necessária na teia de relações. Para Arendt as leis são mais diretivas do que imperativas, pois elas dirigem o relacionamento humano como as regras dirigem o jogo, sendo que a validade da lei se encontra na máxima romana: *pacta sunt servanda*; nesse sentido:

[...] a questão no que concerne a estas regras [leis] não é que eu me submeto a elas voluntariamente, ou que reconheço teoricamente a sua validade, mas a de que, na prática, não posso entrar no jogo a não ser que as obedeça [apoie]; meu motivo para aceitá-las é meu desejo de jogar e, posto que os homens existem apenas no plural, o meu desejo de jogar é idêntico a meu desejo de viver (ARENDDT, 2014, p. 122).

Ocorre que, no mundo totalitário, o princípio de ação é o medo, cujo intuito é o de eliminar nos homens a capacidade de agir, de modo que nunca possam revelar quem são, desvelar sua singularidade, mas sempre sejam mantidos sob o jugo do governante. Nesta situação, então, as leis não exercem a sua função de possibilitar o relacionamento entre as pessoas, de possibilitar o estabelecimento de vínculos entre as partes. Não haverá uma teia de relacionamentos a compor o próprio mundo. Não obstante, haverá homens, que como Eichmann, queiram jogar o jogo e eles, a pretexto de apenas obedecer, apoiarão às leis para participarem do jogo, seja ele qual for.

O estudo da concepção de lei auxilia na compreensão de que a Eichmann faltou o pensar e julgar sob a perspectiva do outro, o que apoia eventual estudo sobre o juízo, pois o julgar será possível onde houver a possibilidade das relações.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Evidencia-se pelo exposto que o significado de lei segundo Arendt para os corpos políticos possui duas dimensões inter-relacionadas e dependentes. A primeira é a já conhecida de que lei configura-se um limite e possibilita a estabilidade dos corpos políticos, inspirada na noção de *nomos* grega. A segunda é a de lei enquanto relação, fundada na noção romana de *lex*, que proporciona a liberdade para a ação ante a imprescindível necessidade de relação para a existência das leis.

Ao mesmo tempo que as leis, para Arendt, configuram-se como instrumento para delimitação do espaço entre-os-homens, erigindo fronteiras, onde essa leis serão válidas, elas proporcionam a estabilidade necessária aos corpos políticos, ante à

constante chegada de novos homens pelo nascimento que configuram o milagre do novo, mas são inseridos em um mundo previamente existente e, acima de tudo, comum, garantido a continuidade desses corpos. Mas leis são mais que limitação e trama para o jogo, a lei possui, também, caráter relacional, propiciando uma ligação duradoura entre os homens, que não corresponde ao sentido de submissão ou domínio, pelo contrário, equivale ao arranjo, ao acordo mútuo entre os homens em razão do interesse comum.

Lei, portanto, deve sempre proporcionar a relação entre os homens, deve ser a garantia do agir na esfera e espaço públicos, onde as pessoas possam exprimir as suas opiniões e revelarem quem são, considerando, sempre, o ponto de vista dos demais, cujo objetivo é a manutenção da comunidade política plural. Situação essa que é ausente nos regimes totalitários, pois em lugar das leis, que passam a ser a “lei” da Natureza ou da História, vigora o terror que visa ao dismantelamento das relações entre os homens.

A lei, mais que fruto da ação conjunta dos homens, é verdadeiramente coisa política, pois surge entre os homens no falar de duas partes e no agir e contra-agir, no falar e replicar, criando um espaço no qual ela vale, espaço denominado mundo, onde podemos e devemos agir em liberdade. Lei não é e não pode ser reduzida, segundo Arendt, às relações de comando e obediência como preceitua a tradição política.

REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. **Sobre a violência**. Trad. André de M. Duarte. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

_____. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. rev. téc. Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013a.

_____. **Crises da República**. Trad. José Wolkmann. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013b.

_____. **O que é política?** Trad. Reinaldo Guarany. Editoria Ursula Ludz. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2013c.

_____. A grande tradição. Trad. Adriano Correia; Paulo E. Bodziak Jr. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, n. 29, p. 273-298, maio 2011.

_____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)**. Trad. Denise Bottman. org. int. notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2008.

_____. **Eichmann em Jerusalém:** um relato sobre a banalidade do mal. Tra. José R. Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

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

DUARTE, André. Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração. In: ARENDT, Hannah. **Sobre a violência.** Trad. André de M. Duarte. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos:** um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

A DEFESA DA DEMOCRACIA PELA VIA LUXEMBURGUIANA EM HANNAH ARENDT

ANTÔNIO VINÍCIUS FERNANDES DOS SANTOS¹

RESUMO: Não é possível dizer que a crise atual na democracia seja uma completa novidade, mas também não é possível cair no engano de considerar a crise atual como idêntica a outras. É preciso, portanto, refinar o discernimento nos moldes propostos por Hannah Arendt em seu livro *A Condição Humana*, se situar no mundo junto aos outros para compreender a realidade e não se deixar levar por fórmulas prontas do passado, afinal, como apontado no ensaio *Crise na Educação*, uma crise nunca se resolve por respostas antigas, mas respostas novas são exigidas para que ela seja debelada. Mais do que um mero ataque contra a democracia, como pode-se inferir erroneamente por leituras apressadas de passagens de *Sobre a Revolução*, o pensamento arendtiano age em sua defesa. O ponto crucial dessa defesa está em seu entendimento da pluralidade, que, imbricado com a ação e com o discurso, compõe a base por onde se estrutura toda sua obra. Se *Origens do Totalitarismo* e *Eichmann em Jerusalém* nos colocam a refletir sobre o desastre da perda da pluralidade, eles não devem prender nossa observação de forma que consideremos toda a obra da filósofa centrada no totalitarismo. Para tanto, partindo de *A Condição Humana* e sua observação sobre os problemas do avanço tecnológico, mas também de *Entre o Passado e o Futuro* e outros textos, devemos perceber que é sobre a pluralidade que devemos nos curvar. Ao fazermos isso, perceberemos que jaz uma influência pouco explorada entre os pesquisadores arendtianos, Rosa Luxemburgo. Como já destacaram Ruggero D'Alessandro e Tanja Storløkken, a influência luxemburguiana em Hannah Arendt é densa e ajuda a revelar a força do conceito de pluralidade em sua obra. Influência essa que não se limitava a um contato superficial derivado da admiração de duas figuras íntimas a Arendt, sua mãe e seu marido, à revolucionária alemã, mas que pode ser percebido pela proximidade conceitual de ambas, que vai além da questão da revolução, mas abrange a pluralidade, a ação política e a espontaneidade. Como observa corretamente Tanja Storløkken, os intérpretes de Arendt tendem a ignorar a influência de Luxemburgo em seu pensamento, algo que esta apresentação buscará resgatar e revelar de forma que a defesa arendtiana da democracia e do “tesouro perdido das revoluções” sejam vistos por um outro ângulo.

PALAVRAS-CHAVE: Ação. Arendt. Pluralidade. Rosa Luxemburgo.

1 INTRODUÇÃO

Esta apresentação adquiriu um novo significado a partir dos inaceitáveis acontecimentos recentes em Charlottesville, EUA, e, principalmente, no Rio de Janeiro,

¹ Mestrando em Filosofia pela USP, Graduado em Filosofia pela USP, e-mail: antonio.vinicius.fernandes@hotmail.com. Texto revisado por Andrezza Ribeiro Bichiarov.

com o ataque ao refugiado sírio². Se lá observamos a manifestação de pessoas que parecem saídas diretamente dos *Freikorps* da Alemanha do entre guerras, aqui observamos nossos próprios simulacros de *Freikorps* na perseguição patética contra muçulmanos, especialmente aqueles de origem síria. Não convém aqui resgatar a história da imigração síria ao Brasil, pois esse não é o foco de nossa apresentação. Mas convém, sim, perceber que eles são a mais nova face de algo que há poucos anos teve haitianos (caso de Canoas-RS) e migrantes nordestinos (lembro da ridícula “carta aos baianos” de Brusque) como símbolo³. Eles são, portanto, a mais nova face da ausência da noção de pluralidade em nosso mundo. Pluralidade que defendo como verdadeiro problema central de toda a obra arendtiana, afinal, se por um lado ao pensar sua ausência ela desenvolve a análise dos sistemas totalitários e da perda do mundo no homem moderno, por outro, ao pensar seu resgate, realça o sistema de conselho como melhor alternativa para sua realização. Podemos perceber isso por uma passagem de André Engrén:

Para garantir uma distribuição radical do poder que permita a passagem de uma sociedade centralizada para uma sociedade em rede em que a decisão não seria mais um privilégio nem de poucos (oligarquia), nem de muitos (tirania das maiorias), mas o próprio bem de todos, [Arendt] propõe o modelo concreto da *Rätesdemokratie*, da República dos conselhos, como única maneira capaz de evitar a letargia política através da [...] “participação sem grilhões, bastante ativa, das massas populares em uma democracia sem limites” (ENEGRÉN, 1984, p.131).

Engrén toma a última frase emprestada daquela que busco iluminar junto a Arendt em minha apresentação por ser ela mesma um dos exemplos políticos chave de Arendt, Rosa Luxemburgo.

Sendo Hannah Arendt vista por alguns como conservadora e sendo também forte crítica das tendências totalitárias do comunismo (é de conhecimento geral seu projeto abandonado de investigação dos elementos totalitários do marxismo desde Marx), pode parecer inaceitável para alguns a afirmação de que ela tenha de alguma forma

² Sobre os acontecimentos de Charlottesville podemos encontrar inúmeras matérias em toda forma de mídia nacional e internacional. No entanto, sobre o ataque contra o refugiado sírio no Rio de Janeiro, tivemos poucas matérias e elas, lamentavelmente, se resumem aos dias próximos ao evento. Cf.: <<https://glo.bo/2ubddOF>>. Acesso em: 02 de ago. 2017.

³ Sobre o caso de Canoas em que um homem filma sua abordagem ofensiva contra um frentista haitiano, Cf.: <<https://glo.bo/28Jo87h>>. Acesso em: 02 de ago. 2017. Sobre a violenta “Carta aos baianos” distribuída em Brusque, Cf.: <<https://glo.bo/2zIbyCT>>. Acesso em: 02 de ago. 2017.

se inspirado na Rosa “Vermelha”, a revolucionária comunista expoente do fracassado levante comunista da Liga Espartaquista em 1919, como um exemplo político. Esclareçamos isso, portanto.

A vida de Hannah Arendt é envolvida por Rosa Luxemburgo desde sua infância, com a adoração de sua mãe pela líder espartaquista (YOUNG-BRUEHL, 1993, p.60), até idade madura, com a companhia de seu marido, Heinrich Blücher, que Arendt afirma ter sido “o homem com quem aprendeu a pensar politicamente” (STORLØKKEN, 2004, p.2) e que foi efetivamente um membro da Liga Espartaquista criada por Luxemburgo (YOUNG-BRUEHL, 1993, 172). Mais ainda, sua ideia de política, sua defesa da espontaneidade, e sua defesa dos conselhos, nos mostram que o enlace luxemburguiano vai além de qualquer mera coincidência, mas exerceu forte influência em seu pensamento.

Tendo por fundo essa herança luxemburguiana, voltemo-nos para a democracia. É certo que em *Sobre a Revolução* há uma crítica contundente contra a democracia, o que não significa que Hannah Arendt tenha sido uma pensadora antidemocrática, apenas que sua crítica, nesse momento, rondava uma compreensão específica de democracia que, diferente de nossa compreensão pelo senso comum, a definia como “tirania da maioria”. Arendt não ignora aquilo que o senso comum atual compreende como democracia, mas dá a ela o nome de isonomia e a contrapõe a tirânica democracia. No entanto, é possível encontrar outros textos que tornam o uso arendtiano da palavra democracia algo esquisito, como em *Nationalstaat und Demokratie* em que a diferença entre democracia e isonomia parece não se fazer necessária:

A verdadeira democracia, no entanto, e isso é talvez o fator decisivo nesse contexto, só pode se dar onde a centralização do poder dos Estados-Nação está abalada e em seu lugar entrou o sistema federativo de difusão de poder em diversos centros de poder (ARENDDT, 2006, p.6)

De qualquer forma, o problema no uso do termo democracia tem um peso secundário na obra arendtiana, pois é claro seu objetivo de se opor à tirania da maioria e se alinhar à descentralização do poder. Descentralização que é uma herança luxemburguiana. No entanto, antes de nos aventurarmos na descentralização, investiguemos o conceito arendtiano central que nos levará a ele, a pluralidade.

2 PLURALIDADE E DEMOCRACIA

A pluralidade é o conceito central a que tudo se volta em *A Condição Humana*, ela está no início, no prólogo, quando Arendt afirma que sua proposta com o livro é muito simples, “trata-se apenas de pensar o que estamos fazendo” (ARENDR, 2014, p.5) - essa frase é forte, pois ao unir o singular “proponho” e o plural “estamos”, ela evidencia seu objetivo de trabalhar em defesa da pluralidade como um sujeito que precisa do retorno de outros para que seu escrito tenha sentido. A pluralidade também está na última frase do livro - mesmo que levando o conceito para uma acepção diversa daquela tomada durante toda a obra -, numa citação a uma frase de Catão: “Nunca se está mais ativo que quando nada se faz, nunca se está menos só que quando se está consigo mesmo” (ARENDR, 2014, p.406).

A Condição Humana, portanto, parte da constatação da ausência da pluralidade e das consequências dessa ausência, isto é, o terror totalitário e a esperança ambivalente de fuga da Terra, seja essa fuga para o universo, seja para o próprio interior do sujeito. Essa constatação é imbricada com a perda do mundo, no sentido de perda de um espaço-entre em que os homens podem se perceber tanto como iguais porque podem se compreender, como também diferentes por perceberem a necessidade do discurso para dar conta da comunicação entre si (ARENDR, 2014, p.219). Essa imbricação entre perda da pluralidade e perda do mundo resulta na perda da “pluralidade de seres únicos” (ARENDR, 2014, p.220). Nesse desaparecimento de seres únicos a ação e o discurso são destruídos, pois desvencilham-se do seu caráter de espontaneidade e de revelação do ser. Podemos perceber isso facilmente ao abrirmos nosso celular e observarmos os novos *digital influencers*, afinal, espera-se que eles ajam da mesma forma “natural”, “engraçada”, enfim, assumam uma caricatura de si que por mais que supostamente revelem todos os passos de suas vidas, revelam apenas aquilo que seus seguidores já esperam de um *digital influencer*.

As investigações de Arendt em *A Condição Humana* revelam-nos a impossibilidade de se conceber o homem como um ser isolado e autossuficiente, incapaz de iluminar sozinho sua própria existência, mas dependente de outros homens para que isso aconteça. O homem, esse ser iniciador por excelência, que carrega o poder do início desde o nascimento, pois vem ao mundo como um milagre que rompe com o que tendia a permanecer igual, nada pode sozinho. *A Condição Humana* nos mostra que não há qualquer diferença significativa entre os homens quanto àquilo relativo a seu aspecto vital,

afinal, todos precisamos comer ou beber igualmente. As diferenças são mais refinadas e dizem respeito à singularidade de cada homem para além dos aspectos vitais. Singularidades que nunca podem se descobrir sozinhas, pois, como diz Arendt, esse voltar para si é como um “salto sobre nossas próprias sombras” (ARENDDT, 2014, p.10) em que nada podemos descobrir.

Somente com os outros que as singularidades são reveladas, somente quando se age em conjunto que cada homem é revelado aos outros, sem que qualquer controle sobre quem os outros perceberão possa ser exercido. O agente é desvelado na ação e se isso não ocorre a ação perde seu caráter genuíno, virando mera questão de meios e fins. Isso pode ser ilustrado por situações em que alguém tome partido a favor ou contra certos homens, como na política partidária em que homens se posicionam a favor ou contra determinados partidos, pois aí se deixa de estar entre os homens para favorecer uns e prejudicar outros, perdem-se as singularidades em prol de uma pretensa unidade. Num confronto como esse não nos desvelamos, não nos distinguimos, não revelamos quem somos, afinal, todo ato torna-se um meio voltado a um fim em que mascaramos nosso próprio ser em busca da conquista desse fim. A ação, assim, vira uma mera produção como na produção de um objeto de uso, todo seu significado se esvai e nenhum discurso pode ser feito porque não há ator para ser revelado. Essa ação sem discurso equivale a uma tarefa realizada por um robô. A ação precisa de um ator que realiza feitos e pronuncia palavras que deixem sua marca e revele uma singularidade distinta das demais, que revele, portanto, **quem** é. Como Sócrates contado por Xenofonte em Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates (*Memorabilia*), que tem suas histórias contadas de forma que se revele quem ele foi, não o que ele foi. Há um paralelo entre a manifestação do quem alguém é e as manifestações dos antigos oráculos, pois ambos nunca se expressam claramente por palavras, mas apenas sinalizam algo. Sobre isso retomo uma citação a Plutarco feita por Arendt:

[...] Uma anedota contada por Plutarco ilustra, em um nível muito menos elevado, a ligação entre agir e falar. Certa vez, um homem aproximou-se de Demóstenes e disse o quanto foi violentamente espancado. “Mas”, disse Demóstenes, “não sofrestes nada do que estás me dizendo”. O outro levantou a voz em seguida e exclamou: “Eu não sofri nada?” “Agora”, disse Demóstenes, “escuto a voz de quem foi ofendido e sofreu” (ARENDDT, 2014, p. 30).

Essa sutileza do discurso é impossível de se solidificar e fundar algo durante a vida, por isso “[...] a essência humana [...] só pode passar a existir depois que a vida se acaba, deixando atrás de si nada além de uma estória” (ARENDDT, 2014, p.242) que será contada por um *storyteller*. Segundo Arendt, é por esse motivo que surge a pólis, uma criação humana voltada à multiplicação de possibilidades dos homens se revelarem em busca da distinção (ARENDDT, 2014, p.246) e que serviria como garantia de que o que fosse feito e dito conquistasse um alcance maior do que o do mero momento (ARENDDT, 2014, p.247). Assim, a revelação de quem alguém é necessita da pluralidade e de um mundo criado para subsistir e levar adiante algo tão frágil e fútil como a ação e o discurso, que caso contrário se perderiam no piscar de olhos e pelo vento.

A relação entre os sujeitos por meio da ação e do discurso se dá no mundo em um espaço-entre [*in-between*], formando uma teia de relações. Esse espaço é como um segundo mundo a coabitar com o espaço-entre físico e mundano, pois mesmo que não seja tangível e não deixe atrás de si nenhum resultado ou produto final, não deixa de ser tão real quanto o espaço-entre físico e mundano. Ao mesmo tempo, ninguém se insere em um mundo inteiramente novo, mas em um mundo já existente e com relações já instituídas entre outros sujeitos que deixaram e deixam suas marcas únicas - podemos compreender isso como uma tradição que já está estabelecida. O novo ser a adentrar essa teia causa mudanças no que é estabelecido, causa um choque nessa tradição estabelecida por seu potencial de criação do novo. Compreende-se porque a pólis tenta assegurar a continuidade do que já está criado, e é interessante pensar que em *Sobre a Revolução* o que se busca é fortalecer a fundação de um corpo político como aquilo que impede as transformações incessantes promovidas pela revolução e pelos novos que adentram a teia, sem, no entanto, impedir por completo que haja transformações. Importa destacar que cada novo sujeito que adentra a teia depara-se com um espaço de conflitos que dificultam a efetividade da ação (daí porque a violência é mais efetiva), mas é apenas aí que histórias são criadas, somente nesse espaço-entre que as distinções são iluminadas. Cada sujeito que busca se distinguir de seus iguais se porta como um ator, que afeta e é afetado pelo que acontece, sem nunca ser o autor, sem nunca ser o próprio criador da teia.

Só é possível identificar sujeitos que movimentam a história, que transformam o curso das coisas, sem, no entanto, poder identificá-los como autores porque o resultado final nunca aparece como sua criação. Lenin, por exemplo, transformou a

história com sua atuação na Revolução Russa, pode-se dizer que ele operou um milagre ao mudar o rumo dos acontecimentos, mas ele não foi o autor de nada, pois o curso dos acontecimentos passou pela atuação de diversas outras pessoas e ele não teve controle algum sobre o desfecho dos acontecimentos. Como diz Tassin, “agir é iniciar, mas iniciar não é comandar [...] e o poder de iniciar não implica que dispomos do poder de decidir ou controlar a maneira pela qual o que inicia se orienta, prossegue e se realiza” (TASSIN, 2016, p.112). A história real não é criada, nem por algum homem, nem por algum Deus. Ela apenas revela alguém como herói, ela revela o quem do sujeito por meio da ação e do discurso.

2.1 A via luxemburguiana

Posta a necessidade da pluralidade, percebemos a impossibilidade de se tolerar a democracia por representação, ao menos nos moldes como estamos acostumados, por ela ser um empecilho para a verdadeira ação. Ruggero D’Alessandro, em seu livro *La Comunità Possibile: La Democrazia Consiliare in Rosa Luxemburg e Hannah Arendt*, aponta que a ideia de representação corrompe a ideia de governo do povo, cria uma classe de políticos profissionais, cria estruturas de controle e repressão, torna rígida e dificilmente modificável a estrutura política da sociedade, além de constranger a opinião pública pela manipulação e desinformação devido a facilidade de controle sobre a imprensa de massa (D’ALESSANDRO, 2011, p.104).

Diante de empecilhos como esses, Hannah Arendt encontra em Rosa Luxemburgo o alicerce sobre o qual erigir a defesa da pluralidade e, conseqüentemente, da ação política de forma que a espontaneidade e a revelação das singularidades não se percam. As críticas de Luxemburgo contra a “rigidez da organização socialista” (D’ALESSANDRO, 2011, p.14) baseiam-se em sua confiança de que “é no curso da própria luta que o proletariado adquire consciência dos deveres relacionados à luta” (D’ALESSANDRO, 2011, p.15), ou seja, a consciência em Luxemburgo não virá pelas mentes de vanguarda dos partidos, mas espontaneamente pelo povo no curso das ações. Trazendo para termos mais próximos à Arendt, podemos dizer que é na própria ação em conjunto que encontramos o significado da ação e a iluminação da própria existência.

A defesa da ação espontânea contra a imposição de decisões verticais, que D’Alessandro afirma ser “o ponto de maior aproximação teórica e política” entre

Hannah e Rosa, as leva ao sistema de conselhos como alternativa, por esse sistema ser “um instrumento participativo, coletivo, um modelo que prolonga a liberdade” (D’ALESSANDRO, 2011, p.84). A democracia participativa pelo sistema de conselhos combate a rigidez dos sistemas representativos baseados em pequenos grupos e amplia a liberdade dos homens ao não apenas promover uma abertura potencial a todos, mas por basear o próprio poder político na pluralidade de seres únicos (D’ALESSANDRO, 2011, p.96). Mais do que isso, seguindo afirmação de Tanja Storløyken, esse modelo de ação política “representa para ambas [Rosa e Hannah] a melhor possibilidade de deter tendências bárbaras e totalitárias” (STORLØKKEN, 2004, p.14).

Percebemos incontáveis resistências à participação efetiva do povo na política de todos os espectros políticos. Contra essa mudança e o medo da imprevisibilidade decorrente da participação e atuação em conjunto de todos os homens, vemos muitos defenderem a ignorância geral como um perigo pior que a barbárie capitalista. Esses homens ignoram que sem as experiências advindas da efetiva participação “não se pode criar uma sociedade democrática” porque é “por meio da ação política e da liberdade política [...] [que todos] aprendem o que devem saber para criar uma sociedade” verdadeiramente democrática, afinal, é na própria luta que os seres humanos aprendem por meio de tentativa e erro o que precisam saber para serem capazes de governar-se a si mesmo. Isso significa que não se evitará a barbárie se a maioria das pessoas não quiser lutar por uma alternativa melhor (STORLØKKEN, 2004, p.17).

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

É certo que o conceito de ação política arendtiano não é idêntico ao de Rosa Luxemburgo, afinal, se para aquela a política é apenas um fim em si mesma, para esta ela pode ser tanto um fim em si mesma como um meio para a constituição do socialismo. No entanto, o conceito de ação política de ambas mostra ser possível não cair na “vala instrumental” ao caracterizá-la pela “espontaneidade, [pel]o começar de novo e [pel]as consequências imprevisíveis devido à pluralidade dos homens” (STORLØKKEN, 2004, p.16).

Uma democracia por conselhos, portanto, parece ser a única forma de organização política que permite essa vasta gama de possibilidades, pois dá abertura para

as singularidades se reunirem, se reconhecerem, perceberem a pluralidade e iluminarem a própria existência. Como afirma Paolo Flores d'Arcais,

Os conselhos de trabalhadores permanecerão sempre para Hannah Arendt uma das maiores e mais significativas formas históricas de ação, isto é, do poder de liberdade dos indivíduos quando, em conjunto, alcançam a autêntica existência (FLORES D'ARCAIS, 2003, p. 28).

Enquanto não assumirmos a proposta arendtiana de retomada da política como parte diferente e especial de nossas vidas, continuaremos a vaguear pelo mundo sem que nada tenha significado. Continuaremos a vivenciar pessoas, partidos, enfim, mudanças que degeneram e nos desiludem e deixam abertas as portas para o retrocesso. Não basta um gênio como Celso Amorim, mas precisamos que nós, como uma “pluralidade de seres únicos” ajamos em concerto. Podemos falhar, é claro, mas mesmo aí vale o que diz Arendt ao se referir a Luxemburgo:

Ela não acreditava numa vitória onde o povo em geral não tomasse parte ou não tivesse voz; na verdade, acreditava tão pouco em tomar o poder a qualquer preço que “tinha muito mais medo de uma revolução deformada do que uma fracassada” (ARENDR, 2008, p. 63)

O prefácio de *Entre o Passado e o Futuro* é definitivo para iluminar a importância que Arendt dá para a ação em conjunto, pinçando trechos de René Char, a filósofa nos mostra como a ação, caracterizada, a partir do poeta e dos participantes da resistência francesa, como um movimento de escape do pensamento para a ação (ARENDR, 2013, p.35) em que abandonam “a ‘opacidade triste’ de uma vida particular centrada apenas em si mesma” e que deixam de “estar ‘à procura [de si mesmo] desgovernadamente e com manifesta insatisfação” (ARENDR, 2013, p.29) para encontrar a si mesmo ao assumirem “sobre seus próprios ombros a iniciativa e [...] a criar entre si um espaço público onde a liberdade poderia aparecer” (ARENDR, 2013, p.30). Assim, percebemos uma relação íntima entre a ação em conjunto e o sistema de conselhos no pensamento arendtiano, de forma que essa própria relação se configura como a defesa arendtiana da democracia.

REFERÊNCIAS

ALVES NETO, Rodrigo. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2009.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

_____. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Nationalstaat und Demokratie**. [S.l.], v. 2, n.1, set. 2006. Disponível em: <<http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/94/153>>. Acesso em: 30 de jul. 2017.

D'ALESSANDRO, Ruggero. *La comunità possibile: la democrazia consiliare in Rosa Luxemburg e Hannah Arendt*. Milão-Udine: Mimesis, 2011.

ENEGREN, André. **La pensée politique de Hannah Arendt**. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

FLORES D'ARCAIS, Paolo. *La politique, l'existence et la liberté: Hannah Arendt*. Paris: Bordas, 2003.

LUXEMBURGO, R. – **A revolução russa**. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.

STORLØKKEN, Tanja. - **Mulheres em tempos sombrios Rosa Luxemburg e Hannah Arendt**. 2004. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/criticamarx/ista/arquivos_biblioteca/A_Storlokken_23.pdf> Acesso em: 25 de jul. 2017.

TASSIN, Etienne. *Como continuar o que inicia: a tripla aporia revolucionária*. **Cadernos de filosofia alemã**, v. 21, n. 3, pp.111-122, Dec., 2016.

YOUNG-BRUEHL, E. **Hannah Arendt**. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1993.

A CIDADANIA CONTEMPORÂNEA E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA A CRISE DA DEMOCRACIA: REFLEXÕES A PARTIR DO TEXTO “A CONDIÇÃO HUMANA” DE HANNAH ARENDT

BIANCA DAÉBS SEIXAS ALMEIDA¹

RESUMO: Este artigo apresenta uma breve reflexão sobre como a concepção de cidadania na contemporaneidade contribui para a crise da Democracia. A fundamentação dos argumentos apresentados consiste principalmente no texto de “A Condição Humana” de Hannah Arendt de onde foi extraído o conceito de cidadania que orientou as considerações aqui abordadas; e nas discussões desenvolvidas no Grupo de Pesquisa EPIS – Educação, Indivíduo, Política e Sociedade da Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia sob a coordenação da Professora Dra. Vanessa Sievres Almeida. A ideia principal é de gradativamente o cidadão foi sendo transformado em indivíduo, ou seja, em um animal social mais educado para comportar-se do que para agir. É que na contemporaneidade ele atinge o status de consumidor voraz. Nesse contexto ele está mais preocupado em manter-se vivo do que ativo. A dimensão política de sua existência é limitada e não permite sua inserção nas esferas decisórias de poder o que culmina com a crise da democracia e consequentemente na fragilidade do Estado Democrático de Direito. Do ponto de vista estrutural organizamos o texto em três partes: na primeira tratamos do conceito de democracia na modernidade e do surgimento do Estado Democrático de Direito dialogando com autores como Coutinho (2005) Gorczewski e Belloso, (2011) e Silva (2009). Em seguida procuramos apresentar os conceitos de esfera pública e esfera privada para compreendermos o conceito de democracia e cidadania em “A Condição Humana” (2010). Nesse exercício o conceito de igualdade tornou-se um elemento chave para a percepção da distinção entre a ideia de democracia apresentada por Arendt e a que passou a ser vivenciada a partir da modernidade. Na terceira parte do texto procuramos apresentar como essa ideia equivocada de uma cidadania que procura promover os direitos sociais mas não garante a inserção do indivíduo nas instâncias decisórias de poder contribui para um comportamento desagregador e consequentemente para o esfacelamento da esfera pública o que se torna uma das principais causas da crise da Democracia na atualidade. Concluímos o artigo fazendo uma breve referência a ideia de natalidade que Arendt aponta como uma possibilidade de ruptura dessa lógica cíclica no qual está imerso o homem na condição de *animal laborans*.

PALAVRAS-CHAVE: Arendt. Cidadania. Crise. Democracia.

Quando pensamos em Democracia tendo como horizonte a modernidade imediatamente a relacionamos a ideia de Estado de Direito que, a rigor, se opõe ao Estado absolutista. A democracia moderna nasce fortemente influenciada pelas revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII, sobretudo a Francesa, com as quais se afirmou o

¹ Universidade Federal da Bahia – UFBA. E-mail: biadaebs@gmail.com.

constitucionalismo, caracterizando os direitos fundamentais de primeira geração e uma passividade do Estado diante do liberalismo econômico.

Coutinho (2005) discute que no mundo moderno, hegemônico pela burguesia, os direitos sociais foram por muito tempo negados, sob a alegação de que estimulariam a preguiça, violariam as leis do mercado e, conseqüentemente o direito individual a propriedade, além de impedirem os homens de se libertarem da tutela de um poder estatal autoritário e paternalista. Mas, com o fim da segunda guerra mundial - que marcou a derrota de regimes totalitários como o nazismo e o fascismo, nasceu na Europa outro capitalismo, mais organizado, controlado pelo Estado, que intervinha na economia não somente para regulá-la, mas passa a fazê-lo com o objetivo de promover o crescimento dos Estados arrasados pelo conflito, e isto foi feito com investimentos em políticas sociais e redistributivas.

Diante deste novo cenário social, político e econômico surgiu na segunda metade do século XX o Estado Democrático de Direito, cuja origem é híbrida e caracteriza-se como fruto de um compromisso entre tendências ideológicas opostas: por um lado representou uma conquista do socialismo democrático, por outro, uma vitória do pensamento liberal mais progressista. A ideia de cidadania passou a apontar para uma base igualitária dos direitos e exigia, portanto, a eliminação de qualquer obstáculo que impedisse alcançar a independência pessoal indispensável para ser cidadão.

Nesse novo contexto a pobreza passou a ser vista não mais como uma questão individual, mas social que exigia intervenção política. O Estado abandonou então sua conduta abstencionista e passou a garantir direitos sociais mínimos à população. A partir de então começou a despontar os instrumentos característicos do Estado Social, como:

(1) proteção ao cidadão contra riscos individuais e sociais, como o desemprego, a doença ou a invalidez; (2) a promoção de serviços essenciais para os cidadãos como a educação, o saneamento básico, a habitação, o acesso à cultura, e (3) a promoção do bem-estar individual no sentido moderno (GORCZEWSKI; BELLOSO, 2011, p 53).

Devemos destacar que, em grande medida, os direitos materiais assegurados legalmente como um dever do Estado, muitas vezes, não se efetivavam

ficando apenas no âmbito formal. A questão é que uma vez positivados o indivíduo poderia requerer este direito ao Estado que tinha legalmente o dever de provê-los.

A noção de cidadania social está associada à promoção da igualdade material e de bem-estar social aos cidadãos por meio da concessão de direitos sociais (saúde, educação, trabalho) e econômicos (livre concorrência, direito de monopólio, entre outros) por parte do Estado intervencionista garantidos pelas constituições nacionais (SILVA, 2009, p 47).

Neste ponto Coutinho, que é um teórico de inclinação marxista, admite que fica difícil desvencilhar as conquistas sociais da classe trabalhadora e consequentemente dos movimentos sociais, dos novos interesses do capitalismo que vê no trabalho um *modus operandi* para tornar todos produtivos e aptos ao consumo.

É nesse ponto onde convergem as demandas da classe trabalhadora, dos movimentos sociais e os novos interesses do capitalismo que faremos nossa reflexão acerca da ideia de cidadania estabelecida na contemporaneidade e suas contribuições para a crise da democracia e do Estado Democrático de Direito tomando por referência o conceito de cidadania encontrado no texto de “A Condição Humana” de Hannah Arendt.

Arendt traz como horizonte de suas reflexões e não como modelo a ser seguido, o contexto e as características da democracia experienciada na Grécia Antiga. É inspirada nessa tradição política que ela discute a participação do homem na esfera privada e na esfera pública, para depois, discutir como na era moderna essas duas esferas foram gradativamente sendo substituídas pelo domínio do social e, quais as consequências que essa transição trouxe para o exercício da cidadania.

Para a autora o mundo grego se movia sobre dois domínios o privado e o público. O primeiro era caracterizado pela ambiência do lar cujo traço distintivo era o fato de que nela os homens viviam juntos por serem a isso compelidos por suas necessidades e carências. E, portanto, “a comunidade natural do lar nascia da necessidade, e a necessidade governava todas as atividades realizadas nela” (ARENDR, 2010, p. 36).

Em flagrante contradição com o domínio privado o domínio da polis era a esfera da liberdade, e, de acordo com Arendt, se havia uma relação entre essas duas esferas era que a vitória sobre as necessidades na vida no lar constituía a condição óbvia para a liberdade da *Pólis* (ARENDR, 2010).

O que todos os filósofos gregos tinham como certo, por mais que se opusessem à vida na *Pólis* é que a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política; que a necessidade é primordialmente um fenômeno pré-político, característico da organização do lar privado; e que a força e a violência são justificadas nesta última esfera por serem os únicos meios de vencer a necessidade (ARENDDT, 2010, p. 37).

Se compararmos o regime democrático dos gregos com os regimes despóticos de seus vizinhos podemos ter uma ideia do avanço político que um sistema de governo colegiado representou para os atenienses naquele momento histórico. Todavia, embora a *Pólis* fosse constituída por um espaço público, este não era acessível a todos. Era preciso estar livre das necessidades para experimentar a liberdade da vida pública, e isso, deixava de fora os servos, os escravos, estrangeiros e mulheres, entre outros. Todavia no contexto da esfera pública não havia espaços para necessidades, desigualdades ou hierarquias, era por excelência o espaço da liberdade.

Ela (2010) explica que na Antiguidade grega a “igualdade” era um fenômeno experimentado pelos poucos homens que livrando-se de suas necessidades podiam adentrar a esfera pública onde não havia hierarquia, governo ou governados, e, por isso, os que lá entravam eram considerados iguais. Mas essa “igualdade” que garantia a todos o direito de se revelarem mediante atos e palavras no mundo público, provocava no cidadão grego um desejo agonístico de se distinguir dos demais por meio de feitos ou façanhas singulares. Já na modernidade a ideia de “igualdade” está fortemente baseada no conformismo inerente à sociedade, e que só é possível porque o comportamento substituiu a ação como principal forma de relação humana. Ou seja, trata-se de uma “igualdade tutelada”.

Como vimos na primeira parte desse artigo na modernidade o conceito de “igualdade” está relacionado a ideia de suprir as necessidades básicas do ser humano e, para que isso pudesse ocorrer com alguma garantia, criaram-se as normas jurídicas que positivaram esses direitos dentro da sociedade – criou-se o Estado de Direito e mais tarde o Estado Democrático de Direito.

Além das leis que garantem os mínimos existenciais, a cada dia foram aumentando o número de leis que visam regular o comportamento do indivíduo reduzindo sua capacidade de ação e, conseqüentemente, afastando-o das esferas decisórias de poder. Desse modo, podemos dizer que a igualdade na modernidade tende a conformidade enquanto para os gregos ela era a garantia de que teriam a liberdade necessária para agir.

Para os atenienses a igualdade era a própria essência da liberdade; “ser livre significava ser isento da desigualdade presente no ato de governar e mover-se em uma esfera na qual não existiam governar nem ser governado” (ARENDT, 2010, p. 38-39).

A autora comenta ainda que a vida “boa” como Aristóteles nomeava a vida do cidadão, era “boa” exatamente porque, tendo dominado as necessidades do mero viver, tendo se libertado do trabalho e da obra e superado o anseio inato de sobrevivência comum a todas as criaturas vivas, esta deixava de ser limitada ao processo biológico da vida (ARENDT, 2010). E, desse modo, o homem estava pronto para adentrar ao domínio público e exercer sua cidadania.

Destacamos que “cidadão” não é um termo chave na obra “A condição humana”. Todavia, compreendemos que ao tratar da participação do homem na pluralidade da vida pública, de sua liberdade de agir conjuntamente para a transformação da *Pólis* a autora fala do “ser político” que aqui traduzimos por cidadão. Neste sentido Celso Lafer afirma que:

Restaurar, recuperar, resgatar o espaço público que permite, pela liberdade de comunicação, o agir conjunto, e com ele a geração do poder, é o grande tema unificador de Hannah Arendt. Graças a este agir conjunto surge a política autêntica e, com ela, a dignidade da vida pública, que Hannah Arendt conseguiu iluminar mesmo num mundo como o contemporâneo, que viveu a experiência do totalitarismo e que se debate com o impasse do pensamento contemporâneo, sofre a trivialidade da administração das coisas e se desespera com as conjunturas difíceis (LAFER, 1979, p. 37).

E quando trata da relação entre política e liberdade o autor destaca ainda que, quando os homens agem em conjunto, contagiados pela força da opinião da maioria que conjugam de ideias e ideais semelhantes que se comunicam no espaço público arendtiano e se organizam em prol dos interesses da sociedade, é que se compreende a dimensão da cidadania. Segundo ele,

A liberdade política, que é do cidadão e não a do homem enquanto tal, é uma qualidade do eu posso da ação. Ela só se manifesta em comunidades que regularam, através de lei, a interação da pluralidade. Através desta distinção Hannah Arendt reafirma a sua posição sobre a relação entre política e liberdade. Ambas só aparecem quando existe um espaço público que enseja, pela liberdade de participação na coisa pública, o diálogo no plural, que permite a palavra viva e a ação vivida, numa unidade criativa e criadora (LAFER, 1979 p.116-117).

Ao explicar as condições que transformaram o homem em cidadão Arendt (2010) trata das condições necessárias para ser um homem público na cidade grega de Atenas e mostra como essas características são atenuadas até o ponto de serem ignoradas no mundo moderno que definitivamente busca substituir o ser político pelo animal social.

Essa transformação do cidadão que vivia a experiência da *Pólis*, em meio as muitas singularidades, no animal social que gradativamente vai perdendo sua capacidade de agir politicamente para apenas viver, transformará segundo a autora, o cidadão em consumidor voraz.

Na modernidade a vida passou a ser compreendida a partir da atividade do trabalho que agora existe não apenas como um dos requisitos necessário para uma *vita activa* que compreende as atividades do trabalho, da obra e da ação, mas como elemento necessário para consumir ferozmente o mundo ao seu redor, abrindo espaços para que a violência que antes era uma condição pré-política adentrasse ao domínio público apoiada no silêncio das pessoas que se transformam em massas que entretidas no prazer efêmero do consumismo ou na promessa de terem saciadas suas necessidades, são cada dia mais distanciados das esferas decisórias de poder.

Arendt seguiu uma lógica que organizamos em três etapas com o objetivo compreender melhor os conceitos de cidadão e cidadania. Primeiro, ela procura mostrar como o homem grego que vivia no domínio privado do lar poderia alcançar seu lugar no domínio público da *Pólis* e, desse modo, passar à condição de cidadão. Depois ela explica, o surgimento do domínio social na era moderna e, como a sobreposição deste domínio sobre a esfera privada e pública foi gradativamente transformando esse cidadão, cuja possível grandeza dependia de sua ação política, em alguém cujo modo de vida é regido pelo consumo. Agora, na terceira etapa de sua argumentação a autora se dedica a mostrar como esse cidadão sublima radicalmente sua capacidade de agir e assume um comportamento apenas de consumidor que é o principal elemento integrante da sociedade de massas.

Nesta terceira etapa, ela retoma as categorias de trabalho e obra a fim de dar sentido à sua argumentação. E inicia este momento chamando a atenção para o fato de que na era moderna ninguém formulou uma única teoria que fizesse uma clara distinção

entre o conceito de *animal laborans* e o *homo faber*, entre “o trabalho de nosso corpo e a obra de nossas mãos” (2010, p. 105). Para ela, trabalho e obra embora pareçam sinônimos expressam atividades distintas, o trabalho é o resultado do esforço físico praticado pelo corpo e a obra é compreendida como sendo o resultado da materialização de uma ideia.

Nessa nova configuração, onde o trabalho prevalece sobre as outras atividades na esfera social, os objetos de uso passaram a ser tratados como se fossem bens de consumo, de sorte que:

Uma cadeira ou uma mesa sejam então consumidas tão rapidamente quanto um vestido, e um vestido se desgaste quase tão rapidamente quanto o alimento. Essa forma de relacionamento com as coisas do mundo, ademais, é perfeitamente adequada ao modo como elas são produzidas. A revolução industrial substituiu todo o artesanato pelo trabalho, e o resultado foi que as coisas do mundo moderno se tornaram produtos do trabalho, cujo destino natural é serem consumidos, ao invés de produtos da obra, que se destinam a serem usados (ARENDDT, 2010, p. 154).

Desse modo, ela explica que a interminabilidade do processo de trabalho é garantida pela sempre recorrentes necessidades de consumo e que conseqüentemente a interminabilidade da produção só pode ser garantida se os seus produtos perderem o caráter de objetos de uso e se tornarem cada vez mais objetos de consumo. O que em última instância transforma definitivamente o cidadão em mero consumidor.

Devemos ressaltar que, a rigor, todo indivíduo precisa consumir para viver, essa é a finalidade da atividade do trabalho e, por isso, ela faz parte da *vita activa*. A crítica da autora é no sentido de que o consumidor não consome para viver, ele vive para consumir. Assim diz ela:

Em nossa necessidade de substituir cada vez mais depressa as coisas mundanas que nos rodeiam, já não podemos nos permitir usá-las, respeitar e preservar sua inerente durabilidade; temos de consumir, devorar, por assim dizer, nossas casas, nossas mobílias, nossos carros, como se estes fossem as “coisas boas” da natureza que se deteriorariam inaproveitadas se não fossem arrastadas rapidamente para o ciclo interminável do metabolismo do homem com a natureza. É como se houvéssemos rompido à força as fronteiras distintivas que protegem o mundo, o artifício humano, da natureza, tanto o processo biológico que prossegue dentro dele quanto os processos naturais cíclicos que o rodeiam, entregando-lhes e abandonando-lhes a sempre ameaçada estabilidade de um mundo humano (ARENDDT, 2010, p. 155 -156).

A ideia de que é necessário que o ser humano tenha saciada suas necessidades básicas não é algo ignorado pela autora, tanto que esta é uma pré-condição para que ele alcance a vida pública e exerça sua cidadania. Desse modo, não se pode pensar, por exemplo, em alguém com fome dedicando seu tempo para discutir assuntos pertinentes à vida pública. Todavia, saciar as necessidades básicas dos indivíduos como saúde, educação e moradia, entre outras, e aumentar seu poder de consumo para que possa usufruir mais e melhor das superfluidades contemporâneas contribui de modo direto para mantê-lo vivo, mas não ativo², faz dele um animal social mas não um cidadão.

A verdade bastante incômoda de tudo isso é que o triunfo do mundo moderno sobre a necessidade se deve a emancipação do trabalho, isto é, ao fato de que o *animal laborans* foi admitido no domínio público; e, no entanto, enquanto o *animal laborans* continuar de posse dele, não poderá existir verdadeiro domínio público, mas apenas atividades privadas exibidas à luz do dia. O resultado é aquilo que eufemisticamente é chamado de cultura de massas; e o seu arraigado problema é uma infelicidade universal, devida, de um lado, ao problemático equilíbrio entre trabalho e consumo, e de outro, à persistente demanda do *animal laborans* de obtenção da felicidade que só pode ser alcançada quando os processos vitais de exaustão e de regeneração, de dor e de alijamento da dor atingem um perfeito equilíbrio (ARENDDT, 2010, p. 165 -166).

Devemos esclarecer que o problema não é que a pessoa do trabalhador, que também é cidadão, adentre no âmbito público, mas que o modo de vida do *animal laborans*, tome conta do espaço que devia ser reservado aos assuntos públicos e à política.

Arendt chama atenção para o fato de que o principal problema da democracia é o esfacelamento da esfera pública. E salienta que a destruição dessa esfera pode não advir apenas da violência física ou da tortura praticadas contra os homens, mas também do isolamento, do processo de desagregação, por isso, quando a esfera social ascende sobre os domínios privado e público na era moderna, o homem deixa de ser um cidadão para tornar-se um animal social e na contemporaneidade atinge o status de consumidor.

Na democracia representativa que caracteriza o contexto político atual no Brasil e em outros países do mundo, não há uma participação direta dos cidadãos nos destinos políticos do Estado, seu direito a voz e vez, ficou limitado ao ato de votar e a

² O termo “ativo” aqui se refere à atividade da ação e não à *vita activa* de modo geral.

possibilidade de ser votado, além disso, sua liberdade de agir está condicionada aos pressupostos legais que se multiplicam em nosso ordenamento jurídico. Nessa perspectiva, “Ser” cidadão e cidadã passou a ser confundido com o direito de existir dignamente.

O Estado Democrático de Direito não garante a cidadania, procura garantir as condições mínimas de existência das pessoas cujo direito civil é reconhecido pelo Estado ao qual pertence politicamente. Ou seja, o Estado Democrático de Direito não alcança os apátridas e refugiados como discute Arendt no capítulo três do seu texto Sobre “As Origens do Totalitarismo”. E nessa perspectiva ele já surge em crise.

O esfacelamento da esfera pública que provoca a desagregação das pessoas em torno de uma causa comum tem dificultado, segundo Arendt, a retomada do lugar próprio de cidadão desde a era moderna tornando-se cada vez mais difícil na contemporaneidade onde tem prevalecido a busca incessante das satisfações das necessidades pessoais. Todavia, quando parece não existir mais caminho para o cidadão no mundo moderno Arendt apresenta sua ideia de natalidade, o advento do novo, a esperança de construção de uma nova possibilidade de agir.

Diante dessa possibilidade advinda da ideia de natalidade ela apresenta o seu conceito de liberdade em que trata dos requisitos necessários para uma vida plural, para o exercício da cidadania, e que não pode prescindir da ação nem da palavra. Assim a autora considera que apesar da destruição da esfera pública e da tentativa de objetificação de tudo que circunda o homem inclusive ele, é possível experimentar uma nova relação que congregue as pessoas por meio de um propósito comum.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Vanessa Sievers. **Educação em Hannah Arendt: Entre o mundo deserto e o amor ao mundo**. São Paulo: Editora Cortez, 2011.

ARENDR, Hannah. **A Condição Humana**. Trad. Roberto Raposo. Revisão Técnica: Adriano Correia. 11ª Edição, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. A crise na educação. In: **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. 3. reimpressão da 5. ed. de 2000. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. **Origens do Totalitarismo – Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

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

COUTINHO, C. N. Notas sobre cidadania e modernidade. In **Revista Ágora: Políticas Públicas e Serviço Social**, ano 02, no 03, dez/ 2005.

DAÉBS, Bianca. O conceito de cidadania nos documentos que regulam a educação o Brasil: uma análise a partir da concepção de Vita Activa em Hannah Arendt. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação da Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia. Salvador – Bahia -2015.

GORCZEWSKI, Clovis; MARTINS, Núria Belloso. A necessária revisão do conceito de cidadania: movimentos sociais e novos protagonistas na esfera pública democrática. Santa Cruz do Sul, Edunisc. 2011.

LAFER, Celso. **A Reconstrução dos Direitos Humanos: Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**, São Paulo. Cia das Letras, 2006.

_____. A Reconstrução dos Direitos Humanos: a contribuição de Hannah Arendt. **Estudos Avançados**, “printversion”, vol.11 nº 30, São Paulo, Maio/Agosto. 1997, (www.scielo.br), sítio visitado em 21/10/2011.

_____. **Hannah Arendt, Pensamento, Persuasão e Poder**. Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1979.

MARSHALL, T. H. **Cidadania, Classe Social e Status**. Trad. Meton Porto Gadelha. Rio de Janeiro, Zahar, 1967.

SILVA, Larissa Tenfen. **Cidadania Participativa: algumas considerações político-jurídicas**. In: SOUSA, Mônica Teresa Costa e LOUREIRO, Patrícia (Org.). **Cidadania. Novos temas, velhos desafios**. Ijuí: UNIJUÍ, 2009.

UMA ANÁLISE DA SUBSUNÇÃO DO POLÍTICO AO JURÍDICO NA TEORIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA

EDUARDO MONTEIRO BURKLE¹

RESUMO: O objetivo desse estudo denominado “Uma Análise da Subsunção do Político ao Jurídico na Teoria Política Contemporânea” é apresentar a importância da política na efetivação dos direitos dispostos constitucionalmente. Denuncia uso do Direito como panacéia, que mascara a falta de contato entre o poder emanado pelo povo e o *realpolitik*. Leva a adoção de uma ideologia em que se vê o judiciário como um atalho à vontade do povo, visto que seria capaz de auferir sua vontade, ou ainda, que a vontade do julgador seria análoga ao do povo. Para isso trata das limitações interpretativas do direito, como a ativismo judicial e a judicialização, visto que, ainda que diferentes, representam o limite (interpretativo) do Direito em substituir a instância política e representam o crescente protagonismo do poder judiciário que atua, cada vez mais, em um maior volume de conflitos (cuja complexidade também é proporcional). Muitas vezes tais intervenções são fruto da inércia do legislativo em enfrentar temas de grande importância, relegando tais decisões para o judiciário. Apresenta visões da teoria política e do constitucionalismo contemporâneo. Tal relação, entre Direito e Política, é muitas vezes paradoxal, e também deve ser vista pela ótica do Constitucionalismo. Os limites impostos pela Constituição impossibilitam, em tese, que se ataque a democracia ou as garantias fundamentais. Existe, portanto, um nexos entre as condições jurídicas e as condições políticas no exercício legítimo do poder. Nesse sentido, o poder judiciário deve, também, trabalhar em prol da efetivação da Constituição, o pacto jurídico/político ao qual está vinculado. No entanto, é certo de que o funcionamento da democracia e da política não se deve apenas ao direito, isto é, não é o direito que permite que exista a política, mas essa que o legitima, e por tal motivo se aliam na defesa da democracia e dos direitos fundamentais. Busca-se, por fim, ressaltar a necessidade da política na gênese do direito, na manutenção da democracia e nos avanços sociais prometidos constitucionalmente.

PALAVRAS-CHAVE: Política. Direito. Constitucionalismo. Democracia. Ativismo Judicial.

1 INTRODUÇÃO

A democracia formal, em seus meios engessados, fere a criatividade e a espontaneidade da política popular, e da democracia radical, possibilitando poucas formas de acesso, de manutenção e uso do poder.

¹ Graduando em Direito pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), Monitor e Membro do Grupo de pesquisas Hermenêutica Constitucional: A Judicialização e o Limite Interpretativo do Poder Judiciário, Pesquisador associado à ABDCONST (Academia Brasileira de Direito Constitucional). E-mail: eduardo.burkle@gmail.com.

Nesse sentido, o uso do Direito como panacéia, acaba mascarando a falta de contato entre o poder emanado pelo povo e o *realpolitik*. Adota-se uma ideologia em que se vê o judiciário como um atalho à vontade do povo, visto que seria capaz de auferir sua vontade, ou ainda, que a vontade do julgador seria análoga ao do povo. Nesse sentido, observa-se o fenômeno da judicialização da política e do ativismo judicial.

Dessa forma, o artigo parte da análise de dois de fenômenos do Direito: o ativismo judicial e a judicialização, visto que, ainda que diferentes, representam o limite (interpretativo) do Direito em substituir a instância política. Representam o crescente protagonismo do poder judiciário que atua, cada vez mais, em um maior volume de conflitos (cuja complexidade também é proporcional). Muitas vezes tais intervenções são fruto da inércia do legislativo em enfrentar temas de grande importância, relegando tais decisões para o judiciário.

Tal incapacidade do legislativo pode ser analisada pela atual crise de representatividade da política, isto é, apesar de haverem eleições periódicas e liberdade de organização partidária, as formas de participação na política se mostram ineficazes, em expressão e quantidade, para de fato representem o povo, que – em última instância – não converte sua(s) vontade(s) em poder efetivo.

Assim, questiona-se a capacidade do poder judiciário em substituir a organização popular e em neutralizar o debate da construção e manutenção de direitos.

2 SUBSUNÇÃO DO POLÍTICO AO JURÍDICO NA TEORIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA

2.1 Ativismo judicial e judicialização: fenômenos dos limites do direito

Frequentemente confundidos, o ativismo judicial e a judicialização, são fenômenos diferentes. É possível delinear o primeiro como uma postura do julgador/intérprete, enquanto o segundo é fruto de fatores como ampliação do acesso à justiça e do protagonismo da poder judiciário no contexto político atual.

Ao analisar a judicialização, portanto, deve se observar a relação institucional entre os três poderes. Nesse sentido, soma-se a um incremento do acesso à justiça por novas camadas da sociedade (como pela atuação das defensorias públicas) tanto o lapso do legislativo em enfrentar questões polêmicas, como a descriminalização das

drogas ou do aborto, como a própria atuação destes poderes, entremeadas de inconstitucionalidades, que levam a um aumento na importância, e frequência, da atuação do judiciário.

O ativismo judicial, por sua vez, independe da quantidade de vezes que o judiciário é chamado a intervir, mas da maneira com que decide, quando o referencial para o julgador deixa de ser o Direito e passa para a sua subjetividade. A decisão que advém do ativismo é, quando muito, fundamentada em valores pessoais do julgador, sem que haja uma preocupação em fornecer uma resposta adequada à constituição e a sistemática do Direito.

Isto é, a judicialização representa um problema em questão de volume, enquanto o ativismo representa um problema comportamental do julgador, o qual pode ser potencializado uma vez que o judiciário é chamado mais vezes a intervir.

Apesar disso, é possível afirmar que existem casos frutos da judicialização nos quais a resposta oferecida pelo judiciário é adequada à Constituição, em que se concretizam direitos fundamentais e/ou procedimentos que homenageiem a democracia e que, portanto, não podem ser classificados como ativistas.

O poder judiciário, incapaz de se excusar em dar respostas para as demandas que a sociedade lhe traz, é competente em resolver tais conflitos exatamente pela sistemática jurídica estar dotada de princípios que justificam a interpretação e aplicação do Direito.

Os princípios devem ser o ferramental utilizado pelo intérprete na busca por soluções adequadas do ponto de vista hermenêutico. O grande desafio, em tempos de judicialização, é exigir do poder judiciário uma parametricamente das decisões com a constituição, afastando deste o ativismo judicial e seu conseqüente discricionarismo.

O intérprete, em um modelo constitucionalista-garantista, deve escolher somente os significados válidos, ou seja, compatíveis com as normas constitucionais substanciais e com os direitos fundamentais por elas estabelecidos. O processo decisório deve adotar um critério de decisão pareado com a constituição principiológica e seu papel em concretizar o Estado Democrático de Direito.

Nesta senda, é seguro afirmar que o limite do poder judiciário na efetivação dos direitos constitucionalmente assegurados está no seu próprio dever de fornecer as demandas uma resposta adequada à constituição, em que a fundamentação

utilizada não parta do “eu” julgador, como uma justificação dada a uma escolha *a priori* banhada em crenças e valores pessoais, mas da estrutura do Direito (em sua integridade).

Pois bem, ainda que o papel do judiciário seja essencial, no tocante a efetivação dos direitos positivados, é certo que ele não pode substituir o legislador. Ainda mais considerando que a tentativa de construção de um Estado Democrático de Direito pressupõe que os direitos subjetivos possam ser lesados “não somente através de intervenções ilegais, mas também através da omissão da administração”. Fato é que existe uma crise da política (e da democracia) em nosso tempo, ou ao menos uma crise em como se fazer política (HABERMAS, 1997, p.170).

Com o crescimento e a mudança qualitativa das tarefas do Estado, modifica-se a necessidade de legitimação; quanto mais o direito é tomado como um meio de regulação política e de estruturação social, tanto maior é o peso de legitimação a ser carregado pela gênese democrática do direito (HABERMAS, 1997, p. 171).

As (im)possibilidades do Direito devem ser discutidas, não só no tocante as suas crises internas (como o ativismo judicial), mas na relação destas com a substituição do embate político pelo dos tribunais. Pela consideração de que a política é fundada – e possibilitada – pelo direito, quando o contrário é verdadeiro. Até mesmo porque o discurso jurídico (pretensamente técnico) é usado muitas vezes de forma contraditória/excepcional pelos seus operadores.

Como lembra Agamben:

As medidas excepcionais encontram-se na situação paradoxal de medidas jurídicas que não podem ser compreendidas no plano do direito, e o estado de exceção apresenta-se como a forma legal daquilo que não pode ter forma legal (AGAMBEN, 2004, p. 12).

Tal discussão ronda a respeito dos limites do direito em face da crise política de nosso tempo. Isto é, não se trata apenas de analisar um governo totalitário e considerar que ali o Direito corre perigo, mas de observância crescente de uma noção de que este pode substituir a política.

2.2 A relação entre direito e política e a subsunção do político ao jurídico

É certo que o pensamento arendtiano não se coloca alheio ou avesso ao direito, no entanto, não se coloca na posição de subordinação de política ao direito, recorrente da teoria política contemporânea.

Arendt é uma pensadora radical da política, e suas reflexões acerca das tensões entre política e direito, demonstram que a ação política democrática radical determina seu entendimento da função estabilizadora-criadora do direito. Não reduz o direito a legitimação das desigualdades sociais, ao decisionismo ou ao parâmetro liberal de juridicidade como tentativa de normatizar a criatividade política pelo uso de categorias jurídicas (DUARTE, 2010).

Tal interpretação do pensamento de Arendt, em que a sua compreensão da política é alinhavada por questões e categorias jurídicas, parece-me própria de um tempo despolitizado em que predomina a subsunção do político ao jurídico entre as principais correntes da teoria política contemporânea. (DUARTE, 2010)

A lei, para Arendt, é um “abrigo” que assegura o espaço para a política, e que permite a formação de “redes de comunicação”. No entanto, para possuir legitimidade a lei precisa de consentimento efetivo, adquirido exatamente pela via política. (ARENDRT, 1989, p. 517).

Até mesmo porque a luta pela concretização das imposições constitucionais se envereda pelo caminho de uma luta contínua que se dá tanto no plano jurídico como político. A concretização das imposições constitucionais no plano jurídico é um processo contínuo, enquanto, no plano político, ela é “uma luta democrática quotidianamente renovada” (CANOTILHO, 2001, p.480).

Tal relação, muitas vezes paradoxal, também deve ser vista pela ótica do Constitucionalismo. Os limites impostos pela Constituição impossibilitam, em tese, que se ataque a democracia ou as garantias fundamentais. Existe, portanto, um nexos entre as condições jurídicas e as condições políticas no exercício legítimo do poder (FERAJOLLI, 2015, p. 47).

Esvaziar a relação entre Direito e Política tende a ser um ato obscurantista. Nesse objetivo é certo que o aparente tecnicismo e neutralidade do Direito se mostram atraentes, permitindo que os julgadores estejam apenas decidindo de acordo com a lei e que os administradores estejam apenas acatando-a.

A tarefa das análises críticas é perceber o processo político oculto que sustenta todas essas relações “a” ou “pré” políticas. Na sociedade humana, a política é o princípio estrutural que a tudo engloba, assim, qualquer neutralização de algum conteúdo parcial indicando-o como “apolítico” é um gesto político *par excellence* (ZIZEK, 2010).

A faceta científica do Direito, ou ainda a capacidade de “gestão” no campo político, demonstram a capacidade da consciência tecnocrática que “justifica o interesse parcial de dominação de uma determinada classe e reprime as necessidades de emancipação de uma outra classe” (HABERMAS, 2014, p.117).

Tendo como referencial a América Latina, pode-se observar que seus países adotaram nas últimas décadas Constituições relativamente robustas nas questões sociais e no avanço dos interesses das minorias. A prática desse Constitucionalismo permitiu mudanças, ainda que tendesse a bloquear ações direcionadas a colocar em movimento as iniciativas de empoderamento popular.

Como afirma Roberto Gargarella:

Agindo dessa maneira, reformistas legais mantêm fechadas as portas da “sala de máquinas” da Constituição: o núcleo da maquinaria democrática não é modificado. A máquina da Constituição não se transforma no objeto de atenção principal dos reformadores. É como se a sua missão estivesse concluída com o trabalho nas seções dos direitos, como se os controles principais somente pudessem ser tocados pelos aliados mais próximos daqueles que estão no poder.

[...]

As novas Constituições tendem a apresentar um desenho contraditório: elas parecem social e democraticamente comprometidas nas suas seções de direitos, enquanto ao mesmo tempo elas parecem rejeitar esses mesmos ideais sócio-democráticos por meio de sua tradicional organização política vertical. (GARGARELLA, 2016)

A Constituição também é promessa, o que impede que esta se esgote nas amarras rígidas do direito. A limitação do poder pelo direito e, da mesma forma, o controle sobre o governo, não se encaixam em um impulso constituinte. A tarefa de constituir a Constituição não é apenas dos juristas, mas da democracia.

3 CONCLUSÃO

É clara a função do direito em criar um ambiente de estabilidade e de segurança (jurídica) para o florescimento do(s) direito(s), assim como em possibilitar a sustentação de mecanismos/procedimentos que viabilizem uma democracia participativa.

Nesse sentido, o poder judiciário deve, também, trabalhar em prol da efetivação da Constituição, o pacto jurídico/político ao qual está vinculado.

No entanto, é certo de que o funcionamento da democracia e da política não se deve apenas ao direito, isto é, não é o direito que permite que exista a política, mas essa que o legitima, e por tal motivo se aliam na defesa da democracia e dos direitos fundamentais.

A efetividade da Constituição não está relacionada à fenômenos do direito, como o ativismo e a judicialização da política (que se rendem ao solipsismo e ao discricionarismo) mas a uma mudança nas organizações de poder com seus devidos impulsos sociais que, necessariamente, rompem com a tradicional organização política vertical.

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Ed. Boitempo, 2004.

ARENDT, Hannah. **As Origens do Totalitarismo – Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Constituição dirigente e vinculação do legislador**. 2. ed. Coimbra: Coimbra Editora, 2001.

DUARTE, André. **Hannah Arendt: Repensar o direito à luz da política democrática radical**. *Revista Estudos Políticos*. Número 0, 2010.

FERRAJOLI, Luigi. **A Democracia através dos Direitos: o constitucionalismo garantista como modelo teórico e como projeto político**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2015.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia – Entre Facticidade e Validade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, vol. 1 e 2, 1997.

_____. **Técnica e Ciência como “Ideologia”**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

GARGARELLA, Roberto. Constitucionalismo latino-americano: direitos sociais e a “sala de máquinas” da Constituição. *Universitas Jus*, Brasília, v. 27, n. 2, p. 33-41, Out. 2016.

ZIZEK, Slavoj. Contra os Direitos Humanos. *Mediações*, Londrina, v. 15, n. 1, p. 11-29, Jan/Jun., 2010.

SOBRE O CONCEITO DE RELAÇÃO DE EXCEÇÃO DE GIORGIO AGAMBEN

GLEND VICENZI¹

RESUMO: Em vista da importância que tem representado contemporaneamente a obra do filósofo italiano Giorgio Agamben no âmbito da reflexão acerca da crise das democracias, bem como do estado de direito, o artigo propõe-se a discutir o modo específico através do qual o autor formula sua crítica. Tem-se em consideração, sobretudo, a forma com que Agamben pensou a relação entre o estado de direito e o estado de exceção, para sustentar este como o paradigma de governo das sociedades hodiernas, bem como a aproximação que propõe entre estados democráticos e estados totalitários, a qual colocaria a necessidade de uma profunda revisão das categorias políticas que têm, em geral, orientado o pensamento filosófico-político. Desse modo, propõe-se que o conceito de “relação de exceção” é uma das categorias fundamentais para o processo de revisão conceitual que o autor realiza em sua obra. A perspectiva é que tal conceito permita, por um lado, compreender o modo como Agamben descreve o funcionamento da política ocidental, um modo de captura e, por outro, perceber o que está em jogo em suas propostas em relação à configuração de algo como uma nova política. Na base de todo âmbito político criticado pelo autor está uma relação de exceção. Na esteira do capítulo “O paradoxo da soberania”, de *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*, procura-se delimitar, em termos gerais, tal modo de relação. Assim, analisa-se a “relação de exceção” ou “estrutura da exceção” através de algumas das perspectivas discutidas por Agamben, como nas relações entre norma e exceção, entre exceção e exemplo ou na teoria dos conjuntos. A partir dessa delimitação, espera-se poder oferecer uma perspectiva mais clara quanto à formulação agambeniana que aponta para a necessidade de pensar a política não mais na forma de uma relação ou de um relacionamento.

PALAVRAS-CHAVE: Relação de Exceção. Agamben. Soberania. Estado de Exceção.

1 INTRODUÇÃO

O filósofo italiano Giorgio Agamben é certamente um dos pensadores contemporâneos que apresentou uma importante contribuição a respeito do problema da crise das democracias e do estado de direito, sobretudo em seus livros *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* e *Estado de Exceção*. A partir de uma análise da relação entre estado de direito e estado de exceção, Agamben demonstra como o estado de exceção – a suspensão do ordenamento jurídico – é um fundamento do próprio estado de direito, sustentando que o primeiro é uma condição de existência do segundo. Ademais, ele

¹ Mestranda em Teoria e Filosofia do Direito do Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: glendavicenzi@gmail.com.

percebe que, no curso da modernidade política, a divisão entre “regra” e “exceção” passou a se enfraquecer, vislumbrando uma tendência de que o estado de exceção tenda “cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea” (AGAMBEN, 2004, p. 13). Diante de um diagnóstico político tão radical, Agamben se mostra um autor que advoga pela necessidade de mudanças políticas profundas, formulando uma teoria “a favor de uma política não-capitalista, não-estatal, não-jurídica e não-soberana” (CALARCO, 2007, p. 163).

A partir de suas teorizações acerca da soberania e do estado de exceção, o autor sugere haver uma íntima solidariedade entre democracia e totalitarismo. Ainda que reconheça que de uma perspectiva historiográfica há enormes diferenças entre ambos, ele afirma que em um plano histórico-filosófico tal tese deve ser mantida (AGAMBEN, 2002, p. 18). Nesse contexto, com o intuito de pensar uma forma política que supere essa questão, o autor coloca uma necessidade de revisar as “noções que as ciências humanas (da jurisprudência à antropologia) acreditavam ter definido ou haviam pressuposto como evidentes” (p. 20). Se hoje seus diagnósticos quanto às tendências políticas das democracias modernas parecem mais do que nunca atuais, e a crise se apresenta cada vez mais como a forma de governo dominante, parece fundamental um aprofundamento a respeito do pensamento desse autor, bem como compreender o modo como realiza essa revisão das categorias políticas. Nesse sentido, o presente artigo procura delimitar o conceito de *relação de exceção*, entendido como elemento chave da crítica agambeniana. A perspectiva é de que o entendimento desse conceito, que se apresenta como uma estrutura de seu pensamento, permitirá acessar de modo mais claro os problemas políticos apontados pelo autor.

2 O DIAGNÓSTICO POLÍTICO DE AGAMBEN

O conceito de *relação de exceção* é incontornável para qualquer um que procure compreender a filosofia política de Giorgio Agamben. Trata-se de um conceito que, pelo menos desde a publicação de “*Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*”, permeará os textos do filósofo italiano. Apesar de, na maioria das vezes, o conceito não se apresentar de modo explícito – o termo aparece apenas 3 vezes ao longo de *Homo Sacer I* – entende-se que será fundamental para qualquer um que queira se defrontar com seu pensamento. Isso parece ser reconhecido por Agamben, quando, no epílogo do último livro

do projeto, *O uso dos corpos*, intitulado “Por uma potência destituente”, texto que pode ser considerado uma espécie de balanço final da série *Homo Sacer*, afirma que “a estrutura da exceção que havia sido definida com respeito à vida nua revelou-se constituir, de forma mais geral, em todos os âmbitos, a estrutura da *arché*, seja na tradição jurídico-política, seja na ontologia” (AGAMBEN, 2017, p. 296).

Nesse sentido, é preciso compreender de que se trata esse modo de relação. Um bom entendimento desse conceito permite ter maior clareza acerca das separações e zonas de indistinção que aparecem constantemente nos textos de Agamben. Ademais, parece fundamental que se possa diferenciar “relação de exceção” e “estado de exceção”, uma vez que a recorrência e a proximidade dos dois termos podem gerar certas imprecisões de interpretação. A relação de exceção é o modo pelo qual se relacionam estado de exceção e ordenamento jurídico-político. Além disso, o conceito está no centro das preocupações que levam Agamben a desenvolver um pensamento político próprio, ou seja, a formular um projeto político capaz de enfrentar os problemas que identifica. Isso parece claro quando Agamben, ao falar em uma “política integralmente nova”, esclarece que isto significa uma política “não mais fundada sobre a *exceptio* da vida nua” (AGAMBEN, 2002, p. 19).

A noção de relação de exceção é desenvolvida propriamente na primeira parte de “*Homo Sacer I*” – primeiro livro de uma série de nove, publicados ao longo dos últimos 20 anos. Na introdução, Agamben dirá que sua pesquisa concerne ao “oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico de poder”, afirmando logo após que a estrutura da exceção “parece ser, nesta perspectiva, consubstancial à política ocidental” (AGAMBEN, 2002, p. 14-15). Duas questões decorrem dessas afirmações. A primeira, diz respeito ao fato de que, em sua pesquisa, está em jogo relacionar dois âmbitos políticos e formular uma teoria que dê conta de expressar uma relação indissolúvel entre ambos. Não se trata, portanto, apenas de explicar como se dá a criação de espaços anômicos no âmbito dos estados democráticos, nem somente de refletir como a vida biológica se torna uma preocupação política central, mas de observar em que termos esses dois problemas se interligam. A segunda questão é que esse ponto de intersecção se estrutura de um modo específico, a relação de exceção, cuja aparição remonta, para Agamben, no mínimo, ao pensamento de Aristóteles. Ao estabelecer uma espécie de linha de continuidade entre a política moderna e a filosofia grega, em termos de

uma “política ocidental”, Agamben apresenta um pensamento político que retorna e retoma à metafísica como forma de repensar a “aporia que encontra-se na base da política ocidental” (p.18).

A aporia a que se refere diz respeito tanto à forma com que Aristóteles concebeu a cidade [*pólis*], quanto à sua definição do conceito de vida. Ou melhor, diz respeito ao modo em que a vida foi cindida para que a cidade pudesse ser fundada. Tal aporia se constitui, justamente, através do que até agora foi chamado de *relação de exceção*. Considerando a extensão que esse conceito adquire na obra², se procurará definir esse conceito em termos gerais ou genéricos.

2.1 A forma da relação de exceção

Muito embora não se possa dizer que o capítulo inicial de *Homo Sacer I* – “O Paradoxo da Soberania” – se trate propriamente de uma análise genérica do que se está nomeando relação de exceção, ali certamente algo dessa ordem pode ser encontrado. Já no primeiro parágrafo, Agamben apresenta uma definição do paradoxo que dá título ao capítulo – “o soberano está ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico” (AGAMBEN, 2002, p.23) – para, em seguida, apontar a necessidade de refletir acerca da topologia nele implícita, ou seja, de se compreender a estrutura deste paradoxo, indicando que é isso que fará nas próximas páginas. Desse modo, procurarei acompanhar seu texto, com o intuito de extrair dali uma definição geral, em termos de estrutura ou topologia, da relação de exceção.

Antes de mais nada, é preciso ter em consideração que se trata de um capítulo em que Agamben se ocupa do problema da soberania, partindo da definição de Carl Schmitt do soberano como “quem decide sobre o estado de exceção” (Schmitt, 2006, p. 7). Isso faz com que o tema da relação de exceção se dê em um contexto de debate da soberania, da relação entre norma e exceção, e daquela entre a criação de um ordenamento jurídico e seu exterior, o estado de exceção. Nesse sentido, ainda que aqui esteja em

² “Em todas essas figuras, acontece o mesmo mecanismo: a *arché* constitui-se cindindo a experiência factícia e devolvendo à origem – ou seja, excluindo – metade dela para, depois, rearticulá-la com a outra metade, incluindo-a como fundamento. Assim, a cidade fundamenta-se na cisão da vida em vida nua e vida politicamente qualificada; o humano define-se pela exclusão-inclusão do animal; a lei, pela *exceptio* da anomia; o governo pela exclusão da inoperosidade e sua captura na forma da glória” (AGAMBEN, 2017, p. 297).

questão uma definição geral do conceito de relação de exceção, por vezes, os termos da discussão sobre a soberania terão de aparecer no texto. Além disso, cabe salientar que o que está sendo chamado de relação de exceção será tratado por Agamben através de diversos termos. Quando o autor fala em “estrutura da exceção”, “exceção soberana”, “estrutura pressuponente”, *exceptio* e *bando*, é a esse modo de relação que está se referindo.

Um primeiro trecho em que se pode encontrar elementos para pensar o conceito de relação de exceção é este, em que são comparadas a relação entre direito positivo e exceção, ou seja, entre norma e exceção, e aquela entre teologia positiva e negativa:

A oposição viqueana³ entre direito positivo (*ius theticum*) e exceção exprime bem o estatuto particular da exceção. Esta é, no direito, um elemento que transcende o direito positivo, na forma da sua suspensão. Ela está para o direito positivo, como a teologia negativa está para a teologia positiva. Enquanto esta, na verdade, predica e afirma de Deus determinadas qualidades, a teologia negativa (ou mística), com o seu *nem...nem...*, nega e suspende a atribuição de qualquer predicação. Ela não está, todavia, fora da teologia, mas funciona, observando-se bem, como o princípio que fundamenta a possibilidade em geral de algo como uma teologia. Somente porque a divindade foi pressuposta negativamente como aquilo que subsiste fora de qualquer predicado possível, ela pode tornar-se sujeito de uma predicação. De modo análogo, somente porque a validade do direito positivo é suspensa no estado de exceção, ele pode definir o caso normal como âmbito da própria validade (AGAMBEN, 2002, p. 18).

Neste excerto, pode-se observar que a exceção é posicionada simetricamente em relação à teologia negativa, aquela que não atribui nenhuma qualidade a Deus, na mesma medida em que o direito positivo o é em relação à teologia positiva. Tanto exceção como teologia negativa não são postas propriamente fora do direito positivo nem fora da teologia, mas funcionam, a partir da lógica apresentada, como um fundamento que os torna possível. A divindade só pode receber alguma predicação por que foi

³ Agamben refere-se aqui a um trecho do *De antiquissima* de Vico que acabara de citar no texto. O trecho em questão, que no original e na tradução do livro para o português foi mantido em latim, foi assim traduzido na versão em inglês: "An esteemed jurist is, therefore, not someone who, with the help of a good memory, masters positive law [or the general complex of laws], but rather someone who, with sharp judgment, knows how to look into cases and see the ultimate circumstances of facts that merit equitable consideration and exceptions from general rules" (Cf. AGAMBEN, 1998. p. 17).

pressuposta como ausência de predicação. De modo semelhante, é a partir da suspensão da validade do direito positivo que um âmbito de validade da norma pode existir.

Logo após a digressão que se acaba de analisar, o autor abre um novo tópico no texto, em que o conceito de relação de exceção aparecerá enquanto tal. Aqui, ele caracterizará a exceção em relação à norma geral, como um caso singular que dela está excluído. Essa exclusão, contudo, não encerra a relação com aquilo de que se foi excluído. Ao contrário, a exclusão se mostra justamente como o único vínculo do que foi excluído em relação ao meio excludente. Assim, a exceção é pensada aqui como um caso que foi excluído da norma, mas que se mantém em relação com esta na forma de uma suspensão ou de uma captura fora (AGAMBEN, 2002, p. 25). O que é chamado por Agamben de *relação de exceção*⁴, portanto, “é esta forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão” (p. 26). Esse modo de relação cumpre uma função “criadora”, para Agamben. Duas frases que aparecem no texto, uma delas logo antes, e a outra pouco depois do surgimento do conceito de relação de exceção, dão conta de expressar isso:

Não é a exceção que se subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e *somente deste modo se constitui como regra*, mantendo-se em relação com aquela. O particular “vigor” da lei consiste nessa capacidade de manter-se em relação com uma exterioridade.

Na exceção soberana trata-se, na verdade, não tanto de controlar ou neutralizar o excesso, quanto antes de tudo, de *criar e definir o próprio espaço no qual a ordem jurídica pode ter valor* (AGAMBEN, 2002, p. 26. Grifou-se).

Na relação de exceção, está em jogo a abertura de um espaço, a definição de algo apenas a partir daquilo que foi excluído. Ou seja, ela não apenas traça uma divisão entre interior e exterior, mas cria entre os dois polos da relação um “limiar” – que Agamben recorrentemente nomeia “limiar de indiferença” – o qual permite a própria definição ou existência do “interior”. Nesse sentido, o autor passa a definir esse modo de relação em termos de uma pressuposição, a qual caracterizaria “a estrutura originária da relação jurídica”, mas que seria também o modo com que a própria linguagem se estrutura. A noção de pressuposição, aliás, já aparece no excerto que compara o problema da exceção com aquele da teologia.

⁴ O conceito aparece em itálico neste momento do texto de Agamben.

Agamben diz que uma norma deve, para que possa se referir a algo, “pressupor aquilo que está fora da relação (o irrelato) e, não obstante, estabelecer deste modo uma relação com ele” (AGAMBEN, 2002, p. 27). A partir disso, ele aproxima a questão da validade de uma norma, em relação a determinado caso, com a esfera da linguagem. Ambas estão estruturadas por essa relação de pressuposição de um fora, que é a relação de exceção. Tal aproximação mostra-se clara quando ele afirma que “a relação de exceção exprime simplesmente a estrutura originária da relação jurídica” (p. 27), para, pouco depois, estabelecer que “a estrutura particular do direito tem seu fundamento nesta estrutura pressuponente da linguagem humana” (p. 29). A linguagem parece ser, para Agamben, a dimensão fundante desse modo de relação. Ele diz, ao final da série, que “é possível que o mecanismo da exceção seja constitutivamente vinculado ao evento da linguagem que coincide com a antropogênese” (AGAMBEN, 2017, p. 296). Nesse sentido, da perspectiva de uma interpretação do projeto, é interessante observar esse tipo de linha de continuidade no trabalho do autor. No sentido de perceber que questões que só se tratou amplamente em textos posteriores já estão dadas nesse primeiro livro.

De todo modo, prosseguindo com a definição da relação de exceção, vê-se que Agamben a apresenta na linguagem a partir da distinção entre *langue* e *parole*, em que a primeira, se poderia afirmar, diz respeito a uma palavra “em sua mera consistência lexical, independentemente de seu emprego concreto no discurso” (AGAMBEN, 2002, p. 28), enquanto a segunda refere-se à palavra em sua utilização em ato. A *parole*, como atualização do discurso, depende, ou melhor, pressupõe a *langue*, “um discurso cuja denotação atual é mantida indefinidamente em suspenso” (p. 28), para poder realizar-se. Essa pressuposição é da ordem de uma relação que se mantém de modo virtual, ou seja, de uma relação potencial com, no caso da linguagem, o não-linguístico, o não-denotável:

Como somente a decisão soberana sobre o estado de exceção abre o espaço no qual podem ser traçados confins entre o interno e o externo, e determinadas normas podem ser atribuídas a determinados territórios, assim somente a língua como pura potência de significar, retirando-se de toda concreta instância de discurso, divide o linguístico do não-linguístico e permite a abertura de âmbitos de discurso significantes, nos quais a certos termos correspondem certos denotados (AGAMBEN, 2002, p. 28-29).

Aqui, além de explicitar que a divisão entre linguístico e não-linguístico ocorre por meio de uma relação de exceção, em que o segundo serve de fundamento ao primeiro, se torna visível também um dos problemas centrais de que se ocupa o pensamento agambeniano e que será nodal para sua articulação entre política e ontologia; a relação entre ato e potência.

Após aproximar as estruturas do direito e da linguagem a partir da fórmula pressuponente da relação de exceção, esta passa a ser tratada, primeiramente, ao lado do exemplo e, depois, no contexto da teoria dos conjuntos. Agamben se vale aqui de conceitos gramaticais e matemáticos para pensar o problema político da participação e do pertencimento a uma comunidade e, sobretudo, dos limites indiscerníveis entre interior e exterior. Para ele, exceção e exemplo são conceitos simétricos em relação a um conjunto dado. Se a exceção serve para incluir no conjunto aquilo que dele foi expulso, tratando-se, portanto, de uma *exclusão inclusiva*, o exemplo, ao contrário, exclui ou separa aquilo que já está desde sempre incluso, configurando-se como uma *inclusão exclusiva* (AGAMBEN, 2002, p. 29). O exemplo é aquele que exhibe o pertencimento a um conjunto, enquanto a exceção demonstra o não-pertencimento. O autor afirmará, contudo, que “exceção e exemplo são conceitos correlatos, que tendem, no limite, a confundir-se” (p. 30).

A aproximação entre exceção e exemplo chama a atenção, quando se considera o papel que Agamben atribui ao exemplo em *A comunidade que vem*. Neste texto, o exemplo aparece como aquele que é capaz de escapar à antinomia entre universal e particular, cuja origem o autor localiza na linguagem – no problema da significação que se acaba de ver. A palavra, ao atribuir um significado universal a todos os membros de um dado conjunto ou classe, num ato que define o próprio pertencimento a tal conjunto a partir de uma propriedade comum, transforma as singularidades concretas em membros desse conjunto. O ser linguístico é, por isso, paradoxal. Agamben utiliza como exemplo a palavra “árvore”. Ele dirá que “o ser linguístico (o ser-dito) é um conjunto (a árvore) que é, ao mesmo tempo, uma singularidade (*a* árvore, *uma* árvore, *esta* árvore)” (AGAMBEN, 2013, p. 17). Isso cria um hiato, uma lacuna, que a atribuição de um significado universal nunca pode propriamente preencher – é a isso que Agamben se refere por “antinomia entre o universal e o particular”. Conforme aponta Steven DeCaroli, a linguagem, do mesmo modo que a política, “está perpetuamente aprisionada entre a universalidade de suas expressões generalizadas e a singularidade daquelas entidades denominadas que, enquanto são o

fundamento dessa generalização, permanecem inadequadamente representadas por ela” (DECAROLI, 2011, p. 145). O exemplo, contudo, é visto como capaz de escapar a essa dinâmica, na medida em que “é uma singularidade entre outras, que está, porém, no lugar de cada uma delas, vale para todas” (AGAMBEN, 2013, p. 18). Ele é, para Agamben, um objeto singular que, ao exibir-se como caso particular real no contexto de uma generalidade, mas que vale por todos os particulares desse conjunto, “se dá a ver como tal, *mostra* a sua singularidade” (p. 18).

Como se sabe, *A comunidade que vem* é considerada a primeira obra propriamente política de Agamben, em que procurou pensar uma noção de comunidade que não dependesse de uma identidade ou de critérios específicos como condição de pertencimento. É, nesse sentido, um dos textos em que se encontra um Agamben, diga-se, mais propositivo. O exemplo é pensado, portanto, nesse contexto, como uma tal possibilidade política. Equiparando o ser exemplar ao “ser puramente linguístico”, o exemplar é caracterizado como “aquilo que não é definido por nenhuma propriedade, exceto o ser-dito” (AGAMBEN, 2013, p. 18). O “ser-dito” é, para Agamben, tanto condição fundadora de todo pertencimento, como também possibilidade de colocar a cada um deles em questão. Diante disso, a aproximação entre exemplo e exceção, como conceitos limítrofes em relação ao pertencimento a certo conjunto, é uma expressão de como Agamben é um autor que procura por saídas políticas no centro do próprio problema com que está lidando.

Diante desse breve resgate do capítulo de *A comunidade que vem* sobre o exemplo, se torna claro o motivo pelo qual Agamben, após ter comparado exceção e exemplo, se volta para a teoria dos conjuntos em sua definição da estrutura da exceção. No âmbito dessa teoria, são distintas as noções de inclusão e de pertencimento. Agamben retoma a forma com que Alain Badiou, em *O Ser e o Evento*, utilizou tal diferenciação para pensar a política – o Estado, mais precisamente – através das categorias de representação e apresentação. O que interessa, contudo, no contexto da definição da relação de exceção, não é tanto o debate de Badiou sobre o Estado, a respeito do qual Agamben apresenta uma discordância, mas a reflexão do filósofo francês sobre a distinção entre inclusão e pertencimento e seu teorema do ponto de excesso, na medida em que, nesse momento do texto, a exceção é definida como “*aquilo que não pode ser incluído no todo ao qual pertence e não pode pertencer ao conjunto no qual está desde sempre incluído*”

(AGAMBEN, 2002, p. 32), e como aquela que exprime a “impossibilidade de um sistema fazer coincidir a inclusão com o pertencimento, de reduzir a unidade todas as suas partes” (p. 32). No caso, Badiou é, para Agamben, quem mostra como a relação entre pertencimento e inclusão é “marcada por uma inadequação fundamental, pela qual a inclusão excede sempre o pertencimento” (p. 32). O que está em questão, portanto, é que a relação de exceção agambeniana expressa tanto um descompasso entre inclusão e pertencimento – a inclusão é sempre excedente quanto ao pertencimento – como uma impossibilidade de decidir entre ambos.

Badiou sustenta que a filosofia, por séculos, se baseou em dois pares dialéticos para pensar a ontologia – o um e o múltiplo e a parte e o todo. A teoria dos conjuntos, por sua vez, é apontada como aquela que é capaz de iluminar as fronteiras da relação de cada um desses pares (BADIOU, 2005, p. 81). Isso explica também o interesse de Agamben no tema. Segundo Badiou, a teoria dos conjuntos, quanto às relações entre múltiplos, distingue pertencimento (\in) – “um múltiplo é contado como elemento na apresentação de outro múltiplo” – e inclusão (\subset) – “um múltiplo é um submúltiplo de outro múltiplo” (p. 81), ou, em outros termos, um dado conjunto é um subconjunto de outro conjunto, quando todos os múltiplos que pertencem ao primeiro pertencerem também ao segundo. Ele esclarece que dado múltiplo permanece o mesmo múltiplo, seja na relação de inclusão, seja na relação de pertencimento, o que significa que a posição relativa – ora pertencimento, ora inclusão – não altera a natureza do múltiplo ou conjunto. Para explicar isso, ele recorre ao chamado axioma dos subconjuntos, segundo o qual, em todo conjunto dado, existe também um conjunto de todos os seus subconjuntos. Isso significa que “entre inclusão e pertencimento há pelo menos a correlação de que todos os múltiplos *incluídos* em um conjunto (*a*) supostamente existente pertencem a um conjunto (*b*)” (p. 82) – o conjunto dos elementos do conjunto, que também poderia ser escrito $p(a)$. O conjunto de todos os subconjuntos ($p(a)$) incluídos em um dado conjunto *a* é, contudo, “um múltiplo essencialmente distinto do próprio *a*” (p. 83). Nesse *gap* é que reside, para o autor, o impasse do ser. O conjunto *a* forma uma unidade composta de todos os múltiplos que pertencem a *a*. O conjunto $p(a)$, forma uma unidade de todos os múltiplos inclusos em *a*. Esta segunda, seria uma forma de contagem “absolutamente distinta” da primeira. A segunda contagem, que Badiou chama de meta-estrutura, sempre existe se a primeira contagem – a do pertencimento – existe. A diferença entre as duas contagens, entre *a* e

$p(a)$, seria impossível de medir, muito embora o conjunto dos subconjuntos contenha sempre necessariamente pelo menos um múltiplo a mais que o conjunto inicial – é a isso que Badiou dá o nome de *teorema do ponto de excesso* (p. 84). O excesso da inclusão sobre o pertencimento é explicado a partir da diferença entre elementos que não pertencem a si mesmos, chamados por Badiou de ordinários e representados por $\sim (b \in b)$, e aqueles que pertencem a si mesmos, chamados “eventais” e representados $(b \in b)$. Dentre os subconjuntos de um dado conjunto a , haverá sempre um subconjunto dos elementos de a que não pertencem a si mesmos – o conjunto ordinário – que será chamado de y . Neste caso, y é um subconjunto de a e, portanto, está incluso em a ($y \subset a$) e pertence a $p(a)$ ($y \in p(a)$). Porém, y não pode pertencer a a , pois, ao afirmar que y pertence a a , gera-se uma contradição formal. Afirmer que $y \in a$, implica, porém, que ao considerar-se que o conjunto y é ordinário ($\sim(y \in y)$), não pertence a si mesmo, então y pertence ao subconjunto ordinário de a , que é o próprio y , o que geraria o pertencimento de y a y , tornando y eventual. Mas se y é eventual ($y \in y$), y se torna um elemento de y , mas para ser um elemento de y , o conjunto ordinário, y não pode senão ser ordinário. Essa é a contradição. Badiou conclui:

Consequentemente, sempre há – o que quer que a seja – pelo menos um elemento (aqui y) de $p(a)$ que não é um elemento de a . Isso quer dizer, *nenhum múltiplo é capaz de formar-uma-unidade a partir de tudo que inclui*. A afirmação “se b está incluso em a , então b pertence a a ” é falsa para todos os a . A inclusão é um irremediável excesso de pertencimento. Em particular, o conjunto incluso feito de todos os elementos de um conjunto constitui um ponto de excesso definitivo sobre o conjunto em questão. Ele nunca pertence a este último (BADIOU, 2005, p. 85).

Com esse breve resgate do teorema do ponto de excesso de Badiou, ficou claro o que Agamben quer dizer, ao definir a exceção como expressão da “impossibilidade de um sistema fazer coincidir a inclusão com o pertencimento”. A relação de exceção, como inclusão do que está excluído mantendo-o como excluído (*exclusão-inclusiva*), exprime esse excesso sobre si mesma, próprio de cada relação constituída.

Para completar a análise da relação de exceção, passemos à sua interpretação a partir do termo *bando*, que é o nome que Agamben dará a essa relação ao final do capítulo que se acaba de percorrer: “a relação de exceção é uma relação de *bando*” (AGAMBEN, 2002, p. 36). O termo *bando*, advém de um termo germânico antigo, o qual

dizia respeito à exclusão da comunidade e também ao comando e à marca do soberano. Com a noção de *bando* se pode compreender um pouco mais claramente a característica daquele que é objeto de uma relação de exceção encontrar-se em um limiar, que não está nem dentro, nem fora do espaço que se definiu a partir dessa relação mesma. Como Agamben aponta, “em sua origem, *in bando*, *a bandono* significam tanto “à mercê de” quanto “a seu talento, livremente” (Agamben, 2002, p. 36). Quer dizer, a ambiguidade própria do termo dá conta de expressar esse lugar paradoxal do que é objeto de uma relação de *bando*, de uma relação de exceção.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante disso, pode-se considerar que o que esse modo de relação – a relação de exceção – nas múltiplas relações em que é identificado, parece expressar, para Agamben, é que uma série de divisões categoriais que são fundamentais para o pensamento político e filosófico não se estruturam através de uma simples oposição ou de uma relação de anterioridade-posterioridade. Trata-se, ao contrário, da produção de uma cesura em que aquilo que é excluído ou está no polo oposto serve de fundamento para o que é constituído. Não há, portanto, um fundamento enquanto tal, ele existe apenas em relação ao polo oposto/excluído. A divisão ou cesura não ocorre de uma vez por todas, ao contrário, seus confins estão sempre passando por novas definições. Aquilo que foi excluído, pode até vir a ser incluído, no entanto, isso se dá apenas através do estabelecimento de um novo limite, de um novo excesso ou resto que servirá de fundamento à nova articulação. O sentido disso parece bastante claro quando se observa, por exemplo, sua interpretação acerca do estado de direito em relação ao estado de natureza, do cidadão em relação ao homem, do humano em relação ao animal.

Esse modo de relação, a partir do problema da soberania e da vida nua, é um dos desafios que o pensamento tem, para Agamben, diante de si. Embora afirme que essa é uma “tarefa impraticável”, ele dirá que, ao contrário do que, em geral, tem sido feito, é preciso não mais “pensar novas e mais eficazes articulações dos dois elementos, jogando uma contra a outra as duas metades da máquina” (Agamben, 2017, p. 297). É no âmbito desse tipo de reflexão que suas formulações acerca de uma nova política se inserirão. Isso está manifesto no último parágrafo do capítulo que se percorreu. Ali, Agamben define o *bando* como “a pura forma do referir-se a alguma coisa em geral, isto é,

a simples colocação de uma relação com o irrelato” e como identificado “com a forma limite da relação” (Agamben, 2002, p. 36) – ou seja, uma definição genérica da relação de exceção, como se procurou aqui delimitar. E, embora, a noção de *bando* apareça no texto circunscrita pela questão da captura soberana da vida nua, Agamben afirmará, em um gesto curioso, ao menos da perspectiva de um pensamento político tradicional, que para criticar o *bando* será necessário “pôr em questão a própria forma da relação e se perguntar se o fato político não seria por acaso pensável além da relação, ou seja, não mais na forma de um relacionamento” (Agamben, 2002, p. 36).

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. (Tradução: Cláudio Oliveira). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

_____. **Estado de exceção: homo sacer II, 1**. (Tradução: Iraci D. Poleti). São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Homo sacer: O poder soberano e a vida nua I**. (Tradução: Henrique Burigo). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. **Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life**. (Tradução: Daniel Heller Roazen). Stanford: Stanford University Press, 1998.

_____. **O uso dos corpos**. (Tradução: Selvino J. Assmann). São Paulo: Boitempo, 2017.

BADIOU, Alain. **Being and Event**. (Tradução: Oliver Feltham). Nova Iorque: Continuum, 2005.

CALARCO, Matthew. Jamming the Anthropological Machine. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (Org). **On Agamben: Sovereignty and Life**. Stanford: Stanford University Press, 2007.

DECAROLI, Steven. Paradigm/Example. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica (Ed.). **The Agamben Dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. (Tradução: Elisabete Antoniuk). Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

POSSIBILIDADES DE UM DISCURSO: UMA VISÃO HEIDEGGERIANA

GUILHERME DEVEQUI QUINTILHANO¹

RESUMO: O presente texto tem o intuito de demonstrar o tipo de discurso lógico existente nos dias de hoje. E a justificativa para tal discurso é simples: vivemos em uma democracia e temos a liberdade de postar notícias, expressar nossas opiniões, dentro do âmbito político, os diversos partidos possuem suas ideologias e apresentam vários enunciados em seus discursos para um eventual convencimento na hora do voto. Porém, partindo do campo filosófico, é possível observar que, os discursos existentes, principalmente nas mídias sociais e na política, têm como base o discurso lógico que se sustenta pelo princípio de não contradição aristotélico, que dentro da tradição filosófica, segundo o filósofo Martin Heidegger, possui algumas incompreensões durante a história, por exemplo, o discurso do *homem racional* delimita o modo como ele conhece o mundo e pensa sobre ele, isto é, a partir de fatos isolados logicamente validados se diz que o mundo é assim, sempre pautado na lógica. Ainda dentro da filosofia, o filósofo da Floresta Negra, ao demonstrar esse percurso, realiza uma tentativa de se distanciar desse discurso lógico apresentando um discurso pré-lógico, regido pela compreensão prévia da *totalidade*. Para ele, o discurso lógico faz parte da tradição filosófica que é metafísica. Com os apontamentos do filósofo, que conhece o mundo a partir do entendimento prévio da *totalidade*, elucidamos um exemplo prático na política de um discurso lógico que se encaixa na fórmula *S é P*. Desse modo, o trabalho contribui com um aspecto importante e que está em falta nos dias atuais, a aproximação da filosofia em nosso cotidiano, pensar os problemas atuais no qual vivenciamos e, por causa da nossa formação fragmentada, nos distanciamos e deixamos de lado alguns assuntos que podem ter a contribuição filosófica para uma melhor compreensão, como a questão do discurso, que está disponível para todos, mas não é pensado como um tema importante para sociedade.

PALAVRAS CHAVE: Discurso. Lógica. Heidegger. Mundo. Política.

O DISCURSO LÓGICO E SEUS CAMINHOS

Nascer em um país que se denomina como democrático é aprender desde cedo que temos liberdade de expressar o que pensamos em todos os assuntos. Para expressar o que se pensa, é necessário um discurso, mesmo que seja uma frase, esse discurso precisa ser bem elaborado, seguir normas e os padrões da língua culta e, conseqüentemente, ter uma ordem para que seja coerente para quem ler, consiga entender.

Nos dias de hoje, as pessoas discursam, em sua maioria, pelos meios digitais, pois os discursos em praça pública, como na época de ouro da filosofia com os

¹ Mestre em Filosofia (UEL). E-mail: guidevequi@hotmail.com.

gregos, os embates dos filósofos com os sofistas na Pólis grega, foram perdendo espaço gradualmente ao passar dos séculos culminando na era das redes sociais, facebook, twitter, blogs e canais jornalísticos independentes da grande mídia aberta.

Porém, discursar e expressar o que se pensa, demonstra o modo como as pessoas enxergam e dizem sobre o mundo. Sendo assim, é possível perceber uma ordem, um padrão nos discursos, não só nas redes sociais, mas os discursos políticos são bem articulados e formulados dentro de uma lógica que podem ser sintetizados na seguinte fórmula: S é P. Mas o que isso significa? Para elucidar essa fórmula, vamos utilizar alguns filósofos que discutiram esse tema.

Primeiramente, precisamos retornar ao século XX, em meados dos anos de 1927 até 1931, nas obras do filósofo Martin Heidegger. O filósofo alemão debate com a tradição filosófica vários temas, o esquecimento do ser, a questão do tempo, o fenômeno do mundo, da metafísica, entre outros.

O que chama atenção neste filósofo é o modo como ele retoma e procura identificar o fenômeno do mundo, que para ele, os discursos que constituem mundo são pautados na lógica e estão em conjunto com a metafísica. “A pergunta pela essência do mundo é uma pergunta metafísica. O problema do mundo enquanto problema fundamental da metafísica é trazido para o interior da lógica. A lógica é, conseqüentemente, a própria base da metafísica” (HEIDEGGER, 2006, p. 370). Metafísica e lógica estão inseridas uma na outra.

E de fato [...] esta conexão é a base e o veio primordial de toda a metafísica ocidental, assim como de seus questionamentos, uma vez que a lógica, seguindo o fio condutor do *λόγος* e de sua verdade, prescreve o modelo de discussão de todos os problemas metafísicos, isto é, de todos os problemas que envolvem a pergunta pelo ser (HEIDEGGER, 2006, p. 370).

Lógica e metafísica são a conexão da metafísica ocidental, conseqüentemente, as discussões sobre o modo como é mundo, são discussões metafísicas. Heidegger não deixa de lado a questão sobre o discurso, ele argumenta que, a lógica é em si a proposição enunciativa, ela é uma forma proposicional: “Esta forma proposicional determinou decisivamente a doutrina do discurso em geral” (HEIDEGGER, 2006, p. 387).

Deixando de lado a questão do ser e focando na questão do discurso lógico, isto é, a forma proposicional como formador de mundo, seguindo os caminhos do

filósofo alemão, as raízes desse discurso lógico encontra-se na obra *Metafísica* de Aristóteles.

Essa lógica tem como um de seus pilares o princípio de não contradição. Aristóteles no Livro IV de sua *Metafísica* apresenta o que significa: “é impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto” (ARISTÓTELES, 2005c, 1005b, 18-20). O filósofo grego fixa o princípio de todos os outros axiomas, a saber, o princípio da não contradição, sendo este um princípio seguro.

Com este princípio é possível apontar o enunciado decisivo no modo de discursar: *o motor imóvel*: “De fato, existe algo que sempre move o que está em movimento, e o primeiro movente é, por si, imóvel” (ARISTÓTELES, 2005c, 1012b, 29-30). De uma mesma coisa, não é possível dizer que ela é e não é ao mesmo tempo, “de fato, não se pode pensar nada se não se pensa em algo determinado” (ARISTÓTELES, 2005c).

Portanto, os discursos só podem dizer se uma coisa é verdadeira ou falsa, o juízo de valor de um discurso só é reconhecido neste modelo e, conseqüentemente, afeta diretamente a formação do mundo. Só é possível falar em uma realidade quando ela é determinada (ARISTÓTELES, 2005c, 1007b, 25-26). Só se pode fixar a verdade das coisas quando se diz que elas são de um só e mesmo modo, ou seja, somente quando algo permanece (ARISTÓTELES, 2005c, 1008b, 25-27). Este princípio também só é fixo por causa da justificativa do axioma do princípio de não contradição, que sustenta toda argumentação.

Dizemos e conhecemos mundo de um modo lógico, isto é, a partir da predicação lógica temos a forma proposicional de dizer o mundo. Alguns comentadores, como Angioni, diz que, o princípio de não contradição é de suma importância para descrever o mundo, pois, sem ela, não teríamos uma comunicação consistente (ANGIONI, 2006, p. 46). Isso se torna uma necessidade lógica, “a conclusão é decorrência necessária das premissas” (ANGIONI, 2006, p. 63). Ou seja, ao concluir que x é um animal bípede, ele não pode não ser um animal bípede, é necessário que x seja um animal bípede. Dessa maneira, o princípio de não contradição entra em vigor, pois ao afirmar que x é bípede, x não pode, ao mesmo tempo, não ser bípede.

A predicção lógica é o enunciado que possui a forma *S é P* ou alguma forma que seja redutível a ela, onde se tem a pretensão de registrar esses fatos como verdade (ANGIONI, 2006, p. 17). Acerca da estrutura da predicção, existem dois termos básicos: o sujeito e o predicado. Por fim, há também o operador copulativo (ANGIONI, 2006, p. 18). O sujeito é o assunto do qual se pretende falar e o predicado é aquilo que se propõe sobre o assunto já introduzido pelo termo sujeito² (ANGIONI, 2006, p. 19).

A teoria da predicção é uma teoria a respeito das correlações entre, de um lado, as estruturas objetivas pelas quais as coisas se dão no mundo e, de outro, as estruturas lógico-linguísticas pelas quais pretendemos constatar-las e remeter a elas (ANGIONI, 2006, p. 20).

Desse modo, toda a estrutura de argumentos parte de alguns equívocos, pois desde a Revolução Francesa³ com o impulso do *homem racional* os discursos se justificam pela consistência lógica. Mas quais são os equívocos?

Segundo Heidegger, ocorreu uma tradução do conceito *λόγος* para o termo latino *ratio*. Por conseguinte, a famosa frase, “o homem é um animal *rationale*”, um ser vivo racional, foi implantada na história da filosofia e segue até hoje perpetuando e fugindo do verdadeiro significado, que é a possibilidade do discurso que possibilita a compreensão (HEIDEGGER, 2006, p. 392).

Ou seja, a modernidade se pautou na racionalidade, um conceito interpretado e traduzido do grego para as línguas latinas, porém, essa tradução, foge do seu verdadeiro significado, que é a possibilidade do discurso. O homem, deve ser tratado como aquele que pode discursar. Toda essa confusão, afeta os dias de hoje, pois ainda acreditamos que o homem racional é a salvação⁴.

Apenas apontar esses caminhos do discurso em geral não ajudam muito, por conseguinte, Heidegger discorre sobre alguns modos de discursar, numa tentativa de se distanciar da tradição filosófica.

² Nos *Analíticos Anteriores*, o Estagirista apresenta que quando não se tem um silogismo, por conseguinte, não é possível afirmar nada sobre o mundo, pois o termo médio não se aplica a nada, a nenhuma das premissas. O termo médio, “é o mesmo dizer que um termo está contido inteiramente num outro termo e dizer que um termo é predicado de um outro termo tomado universalmente” (ARISTÓTELES, 2005a, 24b, 28). Portanto, se X é predicado de todo Y e Y de todo Z, X terá necessariamente que ser predicado de Z.

³ HOBBSAWN, Eric J. A era das revoluções: Europa (1789 – 1848).

⁴ Porém, dentro da filosofia, várias correntes discutem o falimento do racionalismo moderno, Nietzsche, próprio Heidegger, os filósofos da escola de Frankfurt.

O primeiro passo do filósofo não é dizer que o discurso pautado na lógica precisa ser destruído, pelo contrário, é necessário entender esse discurso (proposição enunciativa) que faz parte do nosso cotidiano, pois tal discurso seduz pela sua coerência e ao mesmo tempo abriga todos os riscos do entendimento vulgar. Somente depois de compreender esse discurso cotidiano é que se torna possível elaborar uma tentativa de distanciamento.

Heidegger, no início dos anos de 1920 considera que a fala (*λόγος*) é um modo básico de ser do homem e tem impacto direto em seu modo de viver no mundo “como é possível apreender genuinamente o fenômeno da vida sem ser vítima da linguagem reflexiva da tradição filosófica?” (ESCUDERO, 2016, p. 42). É pela fala que temos a possibilidade de abertura com o mundo. “Assim, os gregos caracterizam o homem como [...] o ser vivo que tem enquanto posse essencial a possibilidade do discurso” (HEIDEGGER, 2006, p. 391).

Já em sua preleção de 1929-1930⁵, Heidegger interpreta *λόγος* como: “*Um perceber formador de unidades* (uma formação perceptiva de unidades) é o fundamento essencial para a possibilidade da retirada do velamento” (HEIDEGGER, 2006, p. 402, grifos do autor). Aquele que enuncia algo deve se preocupar em desvelar, manifestar algo sobre algo.

Sobre o princípio da não contradição o filósofo da Floresta Negra interpreta a partir da *mostração*, que se distancia do axioma lógico *é ou não é*. *Mostração* retira do velamento aquilo que está sendo dito, ou seja, é um deixar ver sua manifestação a partir de uma totalidade, “não se tem em mente juízos e fórmulas de juízo, mas a mobilidade e a normatividade interna presentes na abertura manifestativa do mundo” (HEIDEGGER, 2007, p. 155).

Mundo para Heidegger é constituído por uma totalidade que está aí previamente disponível. Não lidamos com o mundo a partir de objetos separados⁶, mas como um todo. “Os enunciados só podem ser inseridos no que já está manifesto na totalidade” (HEIDEGGER, 2006, p. 443). O enunciado não é originário e nem autônomo, mas é a partir daquilo que está aí, numa pré-condição de abertura. “O decisivo desta

⁵ Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão.

⁶ Como normalmente se diz: *isto é uma árvore; essa cadeira serve para sentar*. Esses discursos se pautam no princípio da não contradição, pois diz a verdade objetiva de *um* determinado objeto que está estático, sem ser compreendido em sua totalidade.

interpretação do enunciado é o fato *de não formarmos juízos em relação a um objeto isolado, mas de falarmos neste juízo a partir da totalidade já experimentada e conhecida*” (HEIDEGGER, 2006, p. 444, grifo nosso).

Heidegger parte daquilo que é anterior à lógica, numa condição prévia de conhecimento. Por exemplo, dentro de um espaço, o posicionamento de um quadro pode passar despercebido, porém, com o conhecimento prévio de que, esse espaço é um auditório e lá será ministrada uma aula, o posicionamento deste quadro será manifesto pela possibilidade da manifestação do todo, isto é, não se pensa o posicionamento do quadro por ele mesmo, mas pelo ambiente em que está inserido.

Para finalizar a ideia dessa multiplicidade do mundo⁷ e a tentativa de distanciamento do discurso lógico da tradição, vamos utilizar mais um exemplo de Heidegger, que faz analogia com uma floresta, na qual estamos diante de inúmeras árvores, mas não vemos a floresta: “Em relação às árvores singulares e à sua aglomeração, a floresta é algo diverso” (HEIDEGGER, 2006, p. 445-446). Ou seja, a floresta não é a soma das árvores, “ao contrário, ela é aquilo, a partir do que as muitas árvores se mostram como pertencentes a uma floresta” (HEIDEGGER, 2006, p. 446). Precisamos nos ater neste novo modo de enunciar o mundo, a manifestação do todo. “Justamente este lugar, contudo, em que já sempre nos movimentamos, é o que designamos de início esquematicamente através da expressão ‘na totalidade’” (HEIDEGGER, 2006, p. 446).

POSSIBILIDADES DO DISCURSO HEIDEGGERIANO NOS DIAS ATUAIS

Não pensar logicamente o mundo é um discurso que caminha para o extremo⁸ do radicalismo, Heidegger percebe tal ato e inicia sua tentativa de distanciamento partindo desse conhecimento vulgar da cotidianidade. Nos dias atuais, o pensamento vulgar está disseminado pelas mídias sociais.

⁷ Vários outros aspectos fazem parte do desenvolvimento do fenômeno do mundo, mas que não cabem ser desenvolvidos neste texto. Com humildade, cito minha dissertação, nela alguns desdobramentos sobre o fenômeno do mundo são abordados: *Quintilhano, Guilherme Devequi Quintilhano. O fenômeno do mundo como fio condutor para uma compreensão heideggeriana de Aristóteles / Guilherme Devequi Quintilhano - Londrina, 2017.*

⁸ Heidegger possui um discurso extremista em relação ao sentido do ser. Nietzsche possui um discurso extremista em relação a história da filosofia, por conseguinte, todo e qualquer discurso extremista deve ser estudado com cuidado. Como no jogo político, os discursos extremistas devem ser lidos com o máximo cuidado, pois este tipo de enunciação tende para alienação vulgar do nosso cotidiano, a forma *S é P*.

Os discursos de ódio, xenofóbico, racista, sexista e da disputa interna política da chamada “direita e esquerda”, são exemplos desse conhecimento vulgar pautados na lógica racionalista do homem da era da técnica que domina os recursos que estão em sua volta.

Sair desse conhecimento vulgar, isto é, do discurso lógico que é: *isso é bom* e o contrário desse *bom* não pode ser enunciado, pois os discursos se pautam em fatos, objetos e atos isolados. Esse modo de visualizar e compreender o mundo limita o nosso conhecimento do todo, pois mundo não ocorre de momentos isolados, mas a partir de uma compreensão prévia do todo.

Exemplo de um discurso extremista: difundir a liberação do armamento para população, imaginando que a violência será resolvida com essa ação isolada. Porém, neste tipo de discurso, se esquece dos problemas sócio-econômicos existentes no Brasil, a precariedade do ensino, que é importante para formação do cidadão, infraestrutura básica, entre outros fatores que impactam na violência. Por conseguinte, não é o ato isolado do armamento ou da pena de morte que os problemas da violência serão resolvidos.

Este é um dos discursos que se difundem e englobam a forma redutiva *S é P*: liberar o porte de arma para população (*S*) é sinônimo de redução de violência (*P*). Outros discursos podem ser introduzidos nessa lógica, poderíamos expor mais de 100 páginas com esse tipo de exemplo.

Porém, podemos concluir que, o entendimento prévio da totalidade daquilo que nos cerca no mundo, pode ser a chave de um discurso menos extremista e que pense no todo, um discurso que visa *mostrar a possibilidade* de uma determinada coisa dentro de um contexto, pois o discurso visa elucidar, *demonstrar* aquilo que enuncia e não simplesmente dizer *que é* assim a partir de um ponto determinado.

REFERÊNCIAS

ANGIONI, Lucas. Prioridade e substância na metafísica de Aristóteles. **Dois Pontos**, [s.l.], v. 7, n. 3, jul. 2010. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/doispontos/article/view/14818>>. Acesso em: 14 mai. 2015.

_____. **Introdução à teoria da predicação em Aristóteles**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.

ARISTÓTELES. **Analíticos Anteriores**. In: **Òrganon**. Tradução Edson Bini. 2ª edição. Bauru, SP: EDIPRO, 2005a.

_____. **Analíticos Posteriores**. In: **Órganon**. Tradução Edson Bini. 2ª edição. Bauru, SP: EDIPRO, 2005b.

_____. **Metafísica**. Tradução Marcelo Perine. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2005c.

ESCUADERO, Adrián. **Guía de lectura de Ser y Tempo de Martin Heidegger**. v. 1. Herder Editorial, Barcelona. 2016.

_____. **Guía de lectura de Ser y Tempo de Martin Heidegger**. v. 2. Herder Editorial, Barcelona. 2016.

HEIDEGGER, Martin. **Metafísica de Aristóteles 1-3: sobre a essência e a realidade da força**. Tradução Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão**. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

HOBSBAWN, Eric J. **A era das revoluções: Europa (1789 – 1848)**. Tradução Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

HERANÇA CULTURAL: O CARATER NACIONAL DO JEITINHO BRASILEIRO NA PERSPECTIVA DO CAMPO DA MORAL E DA ÉTICA E SUAS RAMIFICAÇÕES.

INGRID MAYUMI DA SILVA YOSHI¹

RESUMO: Os “descobridores” do Brasil não tinham interesses em coloniza-lo, apenas usufruir de seus tesouros, vieram condenados de Portugal e aventureiros que buscavam fazer fortuna rápida. Com a vinda da família real, o Brasil se torna imperial e a lei privada, com hierarquia de cargos e poderes. A lei era diferente para cada indivíduo, e hoje os brasileiros pensam que continua assim, que a lei é diferente e por isso eles tentam negociar, atendendo a autoridade sem obedecer. Essa personalidade adquiriu uma expressão popular conhecida como jeitinho brasileiro. O indivíduo através de sua simpatia consegue solucionar o problema de forma rápida e informal prejudicado ou não outrem. Para o senso comum o jeitinho brasileiro é algo positivo, pois beneficia o indivíduo de forma criativa, mas esse jeitinho também pode ser corrupto. No campo da moral, o jeitinho brasileiro é um costume herdado através da colonização. As pessoas são livres para aceitar ou não, mas como não querem ficar excluídos da sociedade acabam aceitando esse compromisso com a comunidade, criando um dever em relação ao comportamento da moral, essa liberdade permite transgredir a norma, mesmo aceitando esse compromisso. Fazendo referência a teorias de psicólogos construtivistas, as pessoas que tem a personalidade do jeitinho brasileiro encontram no nível pré-convencional, no segundo estágio, ou seja, mesmo reconhecendo os interesses do outros, o individualismo predomina fazendo com que o alto interesse prevaleça. No campo da ética desde antiguidade busca princípios universais para um ideal de vida. O jeitinho brasileiro não poderia mesmo tendo uma parte significativa, servir de fundamentação na vida moral. Pois transformando em uma lei universal, haveria conflitos e lacunas. Notável, que os brasileiros precisam analisar seus comportamentos e a partir disso, mudarem a si mesmos, pois essa herança cultural não foi coerciva, mas um hábito adquirido ao longo dos séculos. Os brasileiros buscam soluções do estado esquecendo que são eles que precisam mudar, pois quem é o estado senão o próprio povo.

PALAVRA- CHAVES: Jeitinho Brasileiro. Moral. Ética.

1 INTRODUÇÃO

Portugal não tinha interesse pelas novas terras conquistadas, por isso predominavam indivíduos condenados, para serem “precursores” da colonização. A partir de 1522 o rei Dom João III para coibir o avanço Frances começa a colonizar o Brasil através das capitãias hereditárias, entregue a capitães donatários, esse modelo porem não deu resultados e foi extinto em 1821. O Brasil se torna de fato país quando chega á família

¹ Faculdade Pitágoras. E-mail: Mahyoshi05@gmail.com

real, fugindo de Napoleão. Não havia escolas e 98% da população era analfabeta e um terço dos habitantes da colônia era escravos e ainda foi o último país a acabar com a inquisição de tráficos de negreiros e com absolutismo. Na França havia um código de leis em que um mesmo crime era julgado de modo diverso, pois dependia da hierarquia do acusado. Com a revolução francesa acabou com esses os privilégios. Com o valor de igualdade centralizada instituiu um código universal dos direitos e deveres humanos. Em debate com o jornalista Adalberto Piotto, o antropólogo e professor Roberto DaMatta diz o que pensa sobre o Brasil e os brasileiros:

No Brasil, a República fez, no papel e em cima de um regime social aristocrático de fato, de direito e de protocolo ideológico, a revolução igualitária. Na França, ela levou um monte de gente para a guilhotina, aqui, ela inventou — é lógico — o “jeitinho” e o “você sabe como está falando?” como duas pernas de uma mesma ficção jurídica. Que ficção é essa? Ora, é o faz de conta de que todos obedecem a lei, quando sabemos que os velhos aristocratas e os donos do poder (os burocratas, e altos funcionários, e os eleitos) são mais donos do que o “povo”. Com isso, podemos continuar contemplando o privilégio de não cumprir integralmente a lei, debaixo de um regime igualitário. Na França pré-revolucionária, dava-se, como no Brasil Imperial, o oposto. Em regimes onde o valor organizatório era a desigualdade, o jeitinho era libertar o escravo, deixar de ser medalhão, dar a um pobre a oportunidade de ser igual. [...]. Penso por tudo isso, que é mídia tem um papel básico na discussão desses casos de amortecimento, esquecimento e jeitinho, porque ela ajuda a politizar o velho hábito que insiste em situar certos cargos e as pessoas que os empossam, como acima da lei; do mesmo modo e pela mesma lógica de hierarquias que colocam certas pessoas (negros, pobres e mulheres) implacavelmente debaixo da lei. O que faz com que a lei seja desmoralizada e quem a cumpre, estigmatizado como otário (DAMATTA, 2014).

Atualmente a forma de governo é democrática e uma das dez maiores economias do mundo, mas há três anomalias da colonização brasileira que marcam a sua trajetória que são o patrimonialismo, oficialismo e a cultura de desigualdade. O patrimonialismo em particular os colonizadores do Brasil, tinham deveres públicos e as obrigações privadas que se sobrepunha. Essa difícil separação entre a esfera pública e privada é a marca da formação nacional. O oficialismo é uma característica que faz depender do estado sejam projetos, apoio ou financiamento. Cria se um paternalismo a república da “parentada” e dos amigos. A terceira disfunção é a cultura de desigualdade, e como não há uma cultura de que todos são iguais, cria se um universo paralelo de

privilégios. Estes aspectos da história colonial brasileira faz na maneira do jeitinho brasileiro.

JEITINHO BRASILEIRO

O jeitinho brasileiro é uma expressão de formação da personalidade e do caráter nacional. É um comportamento de um indivíduo voltada a resolução de problemas por via informal, valendo de diferentes recursos sendo por meio de simpatia, charme e até a corrupção pura e simples. Uma característica marcante é colocar o sentimento pessoal acima do dever para com o próximo e a sociedade. Retratada pelo sociólogo Sergio Buarque por um homem cordial em que há intimidade nas relações e desprezo a polidez no trato pessoal. Formando no senso comum o mito da cordialidade. Deixando o jeitinho brasileiro com um aspecto mais positivo e se tornando um valor de herança cultural.

VALORES

Os valores (do grego *axios* ‘valor’) são herdados quando nascemos. Embora haja diversos tipos de valores o aprofundamento será em moral e ética, para uma melhor compreensão do jeitinho brasileiro.

Moral (do latim *mos, moris*, “costume”, maneira de se comportar regulada pelo uso; *moralis* adjetivo referente ao que é “relativo aos costumes”) é um conjunto de regras que determinam o comportamento dos indivíduos em um grupo social. Segundo o antropólogo Frances Lévi- Strauss, a fim de garantir a sobrevivência o ser humano age sobre a natureza transformando-a em cultura. Para que a ação coletiva seja possível, são estabelecidas regras que organizam as relações entre os indivíduos. Há, portanto uma moral construída é exterior e anterior ao indivíduo, em função e adequação ou não a norma estabelecida, o ato será moral ou imoral, o comportamento moral pode variar de acordo com o tempo e lugar, à medida que as relações se alteram ocorrem lentas modificações no comportamento coletivo. Como é o caso da colonização brasileira que a pesar de séculos, ainda há resquícios de uma moral aproveitadora. Apesar da moral ser regra de como deve ser o comportamento dos indivíduos ela é livre, isto é, o ato só será moral se o indivíduo aceitar as normas. Esse ato moral não provoca efeitos na pessoa que age, mas na própria sociedade como todo. Portanto para ser moral o ato deve ser livre, consciente, intencional e solidário

para com aqueles que nos comprometemos, esse compromisso (do latim *promittere*, prometer) é um vínculo com a comunidade. Assim a pessoa assume uma responsabilidade (do latim *responsus*, do verbo *respondere*, aquele que “responde por seus atos”) pela autoria de seu ato reconhecendo como seu. Essa responsabilidade cria um dever esse dever é imposto pelo próprio indivíduo para o cumprimento da norma. No entanto o compromisso não exclui a desobediência o que determina justamente o caráter moral ou imoral do ato: por sermos realmente livres, temos a possibilidade de transgredir a norma mesmo quando decidimos respeitar, como é o caso do jeitinho brasileiro.

AUTONOMIA

Ninguém nasce moral, todos precisam ser educados para a convivência. O ‘desenvolvimento possui três níveis mentais: a inteligência; afetividade e moralidade e isto não é automático, exige a intermediação dos agentes culturais que seriam pais, professores, em geral. Do ponto de vista moral a educação começa heterônoma (do grego héteros, “diferente”, e nómos, “lei”, norma), em que as regras morais são aceitas sem críticas até que possam alcançar a autonomia (do grego autos, “si mesmo”), isto é capaz de decidir por si mesmo. O psicólogo Kohlberg é teórico da linha construtivista e explica o desenvolvimento da moralidade. Ele distingue três grandes níveis de moralidade o pré-convencional, o convencional e o pós-convencional, cada um deles composto por dois estágios. No pré-convencional caracteriza-se pela moralidade heterônoma, no primeiro estágio as regras são dadas e aceitas incondicionalmente a fim de evitar a sanção e receber alguma recompensa, no segundo estágio busca respeitar os interesses dos outros, mas como ainda predomina o individualismo, busca estabelecer trocas e acordos, como é o caso do jeitinho brasileiro que apesar de respeitar os interesses de outrem, sempre espera obter vantagem. No convencional começa a valorizar o reconhecimento do outro, no terceiro estágio possui uma “regra de ouro” segundo o qual devemos ser bons porque gostaríamos que o outro agisse do mesmo modo se estivesse no nosso lugar, no quarto estágio as relações sociais organizam regras para garantir o bom funcionamento e o bem estar da sociedade. No nível pós-convencional é o mais alto da moralidade, chama-se assim porque nele a pessoa começa a perceber conflitos entre as regras do sistema, no quinto estágio a pessoa reconhece haver enormes variedades de valores, existindo conflitos inconciliáveis

entre o legal e o moral em relação a valores e direitos, em contraposição as normas, no sexto estágio os comportamentos morais se regulam em princípios racionais e universais de justiça, não se trata de recusar leis, mas deve reconhecer que eles são validos porque se apoiam em princípios. Sua teoria e a de seu mestre Piaget sofreram influencias de vários filósofos, mas é em Kant que está o fundamento de justiça. Em palestra proferida em Tóquio, Japão em 1985, Kohlberg fala dos princípios que fundamentam a moral: “trate todo o ser humano como fim em si mesmo e não como meio”, parecia extremamente fundamental. Respeito igual pela dignidade humana parecia-me a essência de justiça”.

LIBERDADE

Na tradição filosófica em geral enfatizou a liberdade humana absoluta em que temos escolha para agir de um modo ou de outro, ser livre é decidir e agir como se quer sem determinação causal sendo exterior ou interior. A concepção de liberdade remonta a Sócrates, para ele a virtude (do grego *areté* teve duplo significado físico e moral) depende do conhecimento que delas temos, isto é, agimos bem quando conhecemos e mal quando ignoramos, mas a crítica que se faz é que Sócrates não considerou a vontade humana como fator de disposição racional para o bem. Aristóteles define o ato voluntario como princípio a si mesmo, de modo que tanto as virtudes como o vício dependem da vontade do indivíduo, como envolve escolha podem ser bons ou maus e estão sujeitos às honras ou a castigos. A virtude, no entanto é uma disposição de caráter relacionada com uma escolha determinada por um princípio racional próprio do homem. A filósofa Hannah Arendt, critica Aristóteles, para ela na antiguidade a ideia de liberdade se restringia ao campo político e não dizia respeito à vida privada, pois o cidadão não precisava se ocupar com os atos diários, função essas de mulheres e escravos, então ele se ocupava apenas na dedicação a atuação da polis. Enquanto na polis fala-se em liberdade compartilhada entre iguais, na vida privada só a desiguais, porque o chefe de família possuía poder de vida sobre as mulheres e os escravos. Na idade moderna Descartes, defende que o ser humano deva sempre dominar a si mesmo, cabe a razão averiguar como utilizamos as paixões a fim de domina-las. Dizia a concepção clássica burguesa que a “liberdade de cada um é limitada unicamente pela liberdade dos demais”. Atualmente é impossível a liberdade fora da comunidade humana, no entanto nem sempre a liberdade de escolha é tão livre quanto se apregoa, sobretudo nas sociedades em que predominam privilégios para poucos,

restringindo o campo de ação livre da maioria. Notório que a vida moral só é possível como ação baseada na reciprocidade e do compromisso. Só assim torna-se viável a efetiva liberdade de cada um, nesse sentido o outro não é o limite da nossa liberdade, mas a condição para atingi-la.

ÉTICA

A ética (do grego *ethos*, “costume”) é uma reflexão sobre as noções e princípios que fundamentam a vida moral. Platão descreve a alegoria da caverna, a ideia é que o sábio é o único capaz de se soltar das amarras que o obrigavam a ver apenas sombras e, ao dirigir-se para fora, contempla o sol que representa a ideia do bem. Portanto alcançar o bem se relaciona com a capacidade de “compreender o bem”. A partir disso ele imagina em sua obra a cidade bela dividida em três classes sociais os governantes tendo uma alma racional, os soldados tendo uma alma irascível e os produtores possui uma alma concupiscível. Como só filósofo atinge o nível mais alto de sabedoria cabe a ele exercer a virtude maior de justiça e, portanto a função de governar. Aristóteles discípulo de Platão aprofundou a discussão a respeito das questões éticas. Na obra ética a Nicômaco, encontra-se o conceito de boa vida (em grego, *eudaimonia*) por isso a filosofia moral de Aristóteles é uma eudemonia. A felicidade para Aristóteles é algo essencialmente peculiar ao ser humano como o exercício da inteligência teórica. Em relação à virtude, seu agir virtuoso não é ocasional e fortuito, mas um hábito, portanto enquanto o intelecto desenvolve pela aprendizagem a virtude se desenvolve pelo hábito. A moral enfrenta dificuldade de lidar com os elementos irracionais da alma, afim de submeter a ordem da razão Aristóteles desenvolve a teoria mediana, pela qual toda virtude é boa quando é controlada no seu excesso e na sua falta, ou seja, agir virtuosamente é encontrar o justo meio entre dois extremos que são chamados de vícios.

ÉTICA MODERNA

O filósofo Immanuel Kant defende que o valor moral de uma ação reside em si mesmo e não nas suas consequências. Devem-se conhecer as intenções das ações para determinar o valor moral, sem seu conhecimento não é suficiente para avaliar mesmo que resulte em boas consequências. Ele diferencia ações conforme o dever e ações feitas

pelo dever. A primeira o indivíduo cumpre o dever não por achar correto, mas para evitar o castigo. A segunda o indivíduo cumpre o dever porque é o correto a ser feito. A lei moral é uma forma correta de cumprir o dever, ela ordena que seja feita por puro e simples respeito, essa exigência é a forma de um imperativo categórico, isto é, uma ordem não condicionada pelo satisfatório, mas por obrigações absolutas. Entretanto, o jeitinho brasileiro na ética kantiana não é categórico, mas é hipotético, ou seja, o cumprimento do dever é uma ordem condicionada ao aproveitamento, sempre que possível fazer baseado nos seus interesses fará.

ÉTICA CONTEMPORÂNEA

Segundo o pensamento do sociólogo polonês Zygmunt Bauman a ética não consegue tornar efetivo o seu projeto racional de tudo. Na medida em que surge a dificuldade tem se apenas uma resposta para sua solução essa resposta precisa ser enunciada (ou imposta) pela autoridade ética a partir do conhecimento o qual é guiado pela razão. As autoridades no caso o legislativo e o judiciário da ética elaboram a ética como se fosse verdades julgando assim as condutas humanas como aptas ou não de acordo com a norma ética. Isto ocorre porque as autoridades possuem um conhecimento no qual a pessoa comum não tem, como a capacidade intelectual para orientar suas próprias ações. O filósofo Jürgen Habermas desenvolveu a teoria da ação comunicativa, a ética discursiva recorre à razão para sua fundamentação, seu sujeito é descentrado, porque a razão comunicativa apoia-se no diálogo, na interação entre todos os indivíduos mediante linguagem do discurso.

CONCLUSÃO

O jeitinho brasileiro existe desde sua colonização, e ele na concepção do senso comum é algo positivo e por isso os brasileiros não querem desapegar dele. Como é uma herança cultural, assim como no campo da moral terá um lento e longo processo para mudar o comportamento das pessoas, isto si elas aceitarem tal modificação. O jeitinho é mais voltado no campo da moral do que a ética, isso porque ele é um costume de um determinado grupo de pessoas de um território em comum. A ética também tem seu papel, ela como uma reflexão universal busca através de princípios um ideal de vida para orientar

e ser seguido pelos indivíduos. Como os filósofos citados demonstraram desde a antiguidade até a atualidade. É errôneo pensar que só há jeitinho no Brasil, pois existem em todos os países, algumas dessas sociedades são repressivas, isto é, boa para o grupo, mas ruim ao indivíduo, a sociedade brasileira porem é permissiva, ou seja, é boa para o indivíduo, mas ruim para o grupo. O que falta para as pessoas é uma bússola imaginaria interna, para “nortear” com base na moral, o que é melhor para ser feito numa determinada situação com auxílio de uma balança metafórica por obvio, para balancear o legal com o moral, mas nem sempre as leis vigentes prevalecem, como exemplo os revolucionários Gandhi e Luther King que por meio pacifico fizeram atos de desobediência civil para conscientizar sobre leis injustas. O fato é que as pessoas precisam tornar incomodo essa personalidade de caráter nacional, porque como dizia o Mahatma Gandhi “a única revolução possível e dentro de nós”.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martin Claret, 2015.
- BAUMAN, Zygmunt. **Ética Pós-moderna**. Paulus, 1997.
- BIAGGIO, M. Angela. **Lawrence Kohlberg: Ética e Educação Moral**. São Paulo: Moderna, 2002.
- CORTINA, Adela; MARTÍNEZ, Emílio. **Ética**. São Paulo: Loyola, 2005.
- KANT, Immanuel, **Critica da Razão Pura**. Martin Claret, 2011.
- JEITINHO BRASILEIRO- entrevista com Roberto Damatta**. Disponível em: < <https://maniadehistoria.wordpress.com/o-jeitinho-brasileiro/> > Acesso em: 31/03/2017.
- JUNIOR, Prado Caio. **O que é Liberdade?** Brasiliense, 1981.

O SURGIMENTO DOS APÁTRIDAS RUSSOS DECORRENTE DA REVOLUÇÃO RUSSA DE 1917

JOÃO PAULO DELGADO WOLFF¹

RESUMO: A Primeira Guerra Mundial dilacerou irremediavelmente a comunidade dos países europeus, suas estruturas básicas foram corroídas e as consequências de instabilidade destruíram a fachada de todo o sistema político. A inflação, o desemprego, guerra civil e revoluções que se seguiram, provocaram a migração de compactos grupos humanos que não eram bem-vindos em parte alguma. Como resultado, os Estados europeus passaram a adotar políticas nacionalistas com severas restrições migratórias, dessa forma, os *displaced persons* (deslocados), que além de terem sido forçados a saírem de seu local de origem, passaram a ser excluídos de qualquer proteção estatal. No pós-guerra, os tratados de paz que selaram a reconfiguração dos Estados europeus e o fim dos Estados-Nação, contribuíram significativamente para o surgimento de grandes populações de apátridas. Outro fator que contribuiu para a intensificação dos apátridas foi a desnacionalização em massa por razões políticas. Os apátridas, junto com outras minorias, destituídos dos direitos humanos, converteram-se na escória da sociedade. Sem o direito a uma residência e a um trabalho, privados da condição jurídica de cidadãos, passaram a viver à margem da lei, representavam uma transgressão à ordem jurídica do país em que se localizavam. O presente artigo se limitará ao estudo de um grupo de migrantes em especial: os apátridas russos. Com a abordagem focada aos apátridas russos, será analisado quais foram os fatores que contribuíram para o surgimento dos refugiados russos, quais foram as políticas adotadas pelo governo soviético que transformaram os refugiados em apátridas, e como a comunidade internacional, em especial a Liga das Nações, buscou solucionar o problema dos apátridas. Para se compreender o surgimento dos apátridas russos, em um primeiro momento será feita uma análise histórica dos motivos que levaram a queda da Dinastia Romanov, das fases da Revolução Russa de 1917 e da Guerra Civil Russa. Em um momento seguinte, será analisado como a fundação da União Soviética contribuiu para o surgimento de 1,5 a 2 milhões de refugiados, como esses refugiados foram transformados em apátridas por meio de decretos de desnacionalização e como ocorreu a atuação da Liga das Nações em relação aos apátridas.

PALAVRAS CHAVES: Primeira Guerra Mundial. Revolução Russa. Apátridas Russos.

1 INTRODUÇÃO

A condição de apátrida – pessoa que não é considerada como um nacional por qualquer Estado² – foi um fenômeno de massas novo que se intensificou com

¹ Mestrando em Filosofia Contemporânea pela Universidade Estadual de Londrina. E-mail: joapwolff@gmail.com.

² O artigo 1.º da Convenção sobre o Estatuto dos Apátridas, da ONU, aprovada em 1954, faz a seguinte definição do Termo Apátrida: “1 – Para efeitos da presente Convenção, o termo apátrida designará toda a pessoa que não seja considerada por qualquer Estado, segundo a sua legislação, como seu nacional”.

término da Primeira Guerra Mundial. São inúmeros os fatores que contribuíram para o surgimento dos apátridas, em *Origens do Totalitarismo* Arendt chega a afirmar que se for considerada a diversidade grupal dos apátridas, “parece que cada evento político, desde o fim da Primeira Guerra Mundial, inevitavelmente acrescentou uma nova categoria aos que já viviam fora do âmbito da lei, sem que nenhuma categoria [...] pudesse ser devolvida à normalidade” (2012, p. 381).

A eclosão da Grande Guerra em 1914 e suas graves consequências de instabilidade destruíram a superficialidade do sistema político europeu. A inflação, o desemprego e as guerras civis foram seguidas pela migração de compactos grupos humanos que não eram aceitos e assimilados em parte alguma. Arendt afirma que “ficou visível o sofrimento de um número cada vez maior de grupos de pessoas às quais, subitamente, já não se aplicavam as regras do mundo que as rodeava” (2012, p. 370). Diante de uma Europa dilacerada, a saída escolhida pelos Estados foi a adoção de políticas nacionalistas com características protecionistas e autárquicas, seguidas de severas restrições imigratórias. Tais restrições dificultaram significativamente a livre circulação de pessoas, que de um momento ao outro, perderam seu direito básico de liberdade de locomoção, bem como a possibilidade de adquirirem uma nova nacionalidade por naturalização (LAFER, 1988, pp. 140-141). Os *displaced persons*, que além de terem sido forçados a saírem de seu local de origem e conseqüentemente terem perdido toda a familiaridade de uma vida cotidiana, ao se deparem com políticas nacionalistas, encontravam-se completamente privados de qualquer possibilidade de proteção estatal.

No pós-guerra, a posição legal de apátrida foi aplicada aos refugiados expulsos de seus países em decorrência do remapeamento europeu e das revoluções em andamento. Essa transformação de refugiados em apátridas ocorreu principalmente nos grupos de nacionalidade russa, alemã³ e armênia⁴, e em menor grau aos romenos, húngaros

³ No período que compreende os anos 1933-1939 alguns autores afirmam que o número de refugiados provenientes da Alemanha gira em torno de 170.000 ou 200.000, outros mencionam 450.000 (ANDRADE, 1996, p. 92).

⁴ “Com o início da Primeira Grande Guerra, os turcos tiveram o apoio dos armênios, que participaram das batalhas dando-lhes suporte em troca de uma promessa de independência, após a conclusão das hostilidades. A derrota em algumas campanhas fez com que os turcos desconfiassem de seus companheiros, o que resultou em massacres pavorosos, ensejando o primeiro genocídio organizado do século XX. Ao fim da Primeira Grande Guerra, menos de 10% dos armênios cristãos ainda permaneciam em seus lares” (ANDRADE, 1996, p. 47-48). O número de refugiados armênios somavam algo em torno de 300.000 e 400.000 pessoas.

e espanhóis (ARENDR, 2012, p. 382). Os tratados de paz contribuíram significativamente para o surgimento de grandes populações de apátridas, em especial os tratados de Saint-Germain e Trianon, responsáveis pela distribuição dos antigos austro-húngaros entre os Estados criados a partir da dissolução da monarquia dual. O Tratado de Lausanne, que concedeu o reconhecimento internacional da nova República da Turquia como sucessora do extinto Império Otomano, também não impediu que a Turquia seguisse adiante com suas políticas discriminatórias direcionada aos armênios. Alguns Estados reformaram sua legislação abarcando a possibilidade de anulação da naturalização dada a estrangeiros, nas hipóteses em que a pessoa naturalizada deixasse de manter vínculo genuíno com o país de adoção. (ARENDR, 2012, p. 704).

Outra prática política que contribuiu para a intensificação dos apátridas foi o cancelamento em massa da nacionalidade por motivos políticos, um exemplo é o governo russo que em 1921 cancelou a nacionalidade dos russos que se encontravam fora do país sem passaporte das novas autoridades ou os que tinham abandonado a Rússia depois da Revolução sem a autorização do governo soviético. Esta prática política também foi adotada pelo nazismo que promoveu em 1933 desnacionalizações maciças em face dos judeus e de imigrados políticos que se encontravam fora do Reich (LAFER, 1988, p. 143).

Arendt alerta que a conduta destes governos em relação aos apátridas não é apenas uma consequência natural da Primeira Guerra Mundial, representava um fenômeno inédito e imprevisto. A desnacionalizações em massa pressupunham uma estrutura estatal que, se não era completamente totalitária, já mostrava fortes resquícios ao não tolerar qualquer oposição política, preferindo perder seus cidadãos a abrigá-los com opiniões divergentes da oficial (2012, p. 382).

O surgimento dos apátridas evidenciava o colapso dos direitos humanos. Os direitos humanos, na qualidade de conquista histórica e política, mostraram-se completamente ineficazes com o advento de grandes massas de pessoas destituídas de nacionalidade. Ao expor sua conclusão em relação aos direitos humanos, Arendt afirmava que o disposto nas Declarações de Direitos dos Homens⁵ – que todos os homens, por natureza, nascem livres e iguais em dignidade e direitos – representava uma falácia para uma grande parte da humanidade.

⁵ Ao citar as Declarações de Direitos dos Homens, Arendt se refere principalmente à Declaração de Direitos do Bom Povo de Virgínia, de 1776, e a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789.

2 APÁTRIDAS RUSSOS

A Rússia, no início do século XX, era o país com a maior população do continente europeu, habitavam suas terras algo em torno de 170 milhões de pessoas de diferentes etnias, idiomas e tradições culturais. A grande maioria da população vivia em extrema pobreza, fruto do prevaecimento da concepção estamental feudal (rei, nobreza, clero e terceiro estado) presente na monarquia czarista.

Lentamente, em decorrência da Revolução Francesa, da ascensão da burguesia e da Revolução Industrial, ideais liberais e socialistas começaram a penetrar no Império Russo. Novas correntes políticas se chocavam com o antiquado absolutismo da monarquia czarista. A emancipação dos servos (1861), a construção da Ferrovia Transiberiana (início em 1891), a entrada de capital estrangeiro (política adotada por Nicolau II) estimularam uma rápida industrialização das principais regiões russas, suscitando a formação de uma classe operária e do crescimento da classe média, que ansiavam reformas democráticas no sistema político.

O desempenho desastroso da Rússia na Guerra Russo-Japonesa (1904-1905) provocou uma série de revoltas internas, envolvendo operários, camponeses, marinheiros e soldados do exército, culminando na Revolução Russa de 1905, conhecida também como Domingo Sangrento, que segundo Lenin, representou um ensaio geral para Revolução de 1917.

Esse processo de descontentamento da população com o regime vigente se intensificou, ainda mais, com as pesadas e constantes derrotas do exército russo para os alemães na Primeira Guerra Mundial. A longa duração do conflito provocou uma crise no abastecimento de alimentos básicos, fazendo com que o governo czarista instituisse o racionamento no início de 1917. A falta de alimentos contribuiu para o desencadeamento de uma série de manifestações contra o império e a deflagração de uma greve geral por parte dos trabalhadores. Numa tentativa de conter as manifestações o exército entrou em conflito com a população, contudo, os militares já desgostosos com Nicolau II, aos poucos, foram demandando para o lado revolucionário.

Iniciava-se a primeira fase da Revolução Russa de 1917, conhecida como Revolução Branca ou Revolução de Fevereiro (março de 1917, calendário gregoriano). No dia 27 de fevereiro (calendário juliano) a Duma Estatal do Império Russo, uma espécie de

assembleia legislativa formada no final da monarquia czarista, localizada na capital Petrogrado (antiga denominação de São Petersburgo), foi invadida por trabalhadores e soldados. Com a tomada de Petrogrado, formaram-se dois comitês provisórios, de um lado o Soviete de Petrogrado, constituído por trabalhadores, soldados e militantes socialistas de várias correntes, de outro, um comitê formado por deputados moderados da Duma, que posteriormente viria a ser o Governo Provisório.

Sem escolha, cercado por amotinados, Nicolau II abdicou do trono no dia 15 de março de 1917 (C.J.), pondo fim a três séculos de reinado da dinastia Romanov (1613-1917). Em tese, a Rússia seria governada pelo Governo Provisório até a realização da Assembleia Constituinte Russa que determinaria a nova forma de governo. O Governo Provisório, de viés liberal burguês, tinha entre seus objetivos a manutenção da propriedade privada e a continuidade da participação russa na Primeira Guerra Mundial. Na oposição, o Soviete de Petrogrado, que reivindicava para si a legitimidade para governar, defendia a distribuição de terras aos camponeses e a saída da Rússia da Primeira Guerra Mundial.

Com o auxílio da Alemanha, Vladimir Ilitch Ulianov, conhecido por seu apelido revolucionário “Lenin”, em abril de 1917, saiu de seu exílio na Suíça retornando à Rússia. Logo que chegou, por meio de suas “Teses de Abril”, denunciou a participação russa em uma guerra que ele considerava imperialista e predatória, clamando por uma paz verdadeiramente democrática e defendendo a substituição do Governo Provisório por uma República de Sovietes (SONDHAUS, 2013, p. 268).

A Revolução de Outubro⁶ (novembro pelo C.G.) foi a segunda fase da Revolução Russa de 1917. Os bolcheviques, liderados por Lenin, financiados pelo governo alemão e sob os lemas “paz, terra e pão” e “todo o poder aos soviets”, pregavam o fim da carestia, a reforma agrária e a saída do país da Primeira Guerra Mundial. Apoiados pela população, os bolcheviques realizaram uma série de protestos, e juntamente com o Exército Vermelho, organizado e comandado por Leon Trotsky, cercaram a capital russa tomando para si o governo. Os bolcheviques exerciam seu domínio na maior parte das províncias de etnia russa, já em regiões etnicamente diferentes, como Ucrânia, Finlândia e Polônia, tiveram uma atuação limitada.

⁶ Também conhecida como Revolução Vermelha ou Revolução Bolchevique.

Os primeiros atos do novo governo consistiram na aprovação do Decreto sobre a Paz, do Decreto sobre a Terra, na estatização da economia e na declaração do direito nacional dos povos. O Decreto sobre a Paz propunha a todos os povos beligerantes e seus respectivos governos o início imediato de negociações sobre uma paz justa e democrática, em especial, a saída da Rússia da Primeira Guerra Mundial, que se concretizou posteriormente com a assinatura do Tratado de Brest-Litovsk⁷ (1918), responsável por selar a paz com os alemães. O Decreto sobre a Terra tinha como objetivo a abolição da propriedade latifundiária, das terras de apanágio e das propriedades da Igreja Ortodoxa, deixando-as à disposição dos comitês agrários e dos camponeses. A estatização da economia visava a nacionalização de diversas empresas. Por fim, com a declaração do direito nacional dos povos o novo governo se comprometia a acabar com a dominação exercida sobre regiões como a Armênia, Finlândia, Geórgia, entre outras.

As medidas adotadas pelo governo liderado por Lenin provocaram uma reação instantânea em diversos grupos contrários à Revolução. Estes grupos eram formados principalmente por forças políticas ligadas ao antigo regime czarista, por liberais, por socialistas revolucionários e por anarquistas. Iniciava-se assim, com a eclosão da guerra civil, a terceira fase da Revolução Russa.

A Guerra Civil Russa foi um conflito armado que perdurou de 1918 até 1921. Vários grupos distintos, todos com o objetivo de implantar o seu próprio sistema de governo, se confrontaram durante a guerra. As duas principais oposições eram o Exército Vermelho, defensores dos bolcheviques, e o Exército Branco, formado por forças nacionalistas e contrarrevolucionárias. O Exército Branco contava, ainda, com o apoio dos aliados ocidentais da Tríplice Entente, que temiam que as ideias socialistas se espalhassem pelo mundo.

Por ser mais bem organizado e constituído por operários e camponeses dispostos a defenderem os ideais revolucionários, o Exército Vermelho saiu-se vitorioso. Contudo, no fim da guerra, contabilizava-se a perda de mais de 1,5 milhão de combatentes e a morte de 8 milhões de civis, a maioria em decorrência de inanição e doenças. No fim da guerra a Rússia se encontrava devastada, faltavam alimentos para a população, além da

⁷ O Tratado de Brest-Litovski foi considerado humilhante, Lenin o chamou de “paz vergonhosa”. Com o tratado, a Rússia perdeu o controle sobre a Finlândia, Estônia, Letônia, Lituânia, Polônia, Bielorrússia e Ucrânia (os dois últimos, porém, passaram a integrar a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas), e de dois distritos turcos e um distrito georgiano.

dificuldade de restauração de sua produção agrícola e industrial. Políticas econômicas foram implementadas por Lenin, visando o estímulo ao comércio, à agricultura e à indústria.

Em 1922, a República Socialista Federativa Soviética Russa em conjunto com as Repúblicas Socialistas Soviéticas da Ucrânia, Bielorrússia e Transcaucásia fundaram oficialmente a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas – URSS. Um dos motivos da junção destes países foi evitar a desagregação da Rússia, pois muitos povos ainda reivindicavam sua independência. Com a consolidação do governo socialista na URSS, os Estados capitalistas formaram uma união defensiva com o objetivo de barrar o avanço do comunismo em outras partes do mundo, aliança que ficou conhecida como cordão sanitário.

Esse período, que se iniciou com a Revolução Russa de 1917 e se estendeu até a fundação da União Soviética, gerou um grande movimento de refugiados russos. Estimasse que entre 1,5 a 2 milhões de pessoas foram obrigadas a abandonar seus lares. Entre essa massa de refugiados, diversos grupos podem ser identificados: povos que possuíam divergência política com o novo governo; militares do exército imperial que seguiram seus superiores; civis da classe média e camponeses que emigravam por razões econômicas; civis e oficiais militares localizados em Estados que haviam se tornado independentes; refugiados judeus para evitarem medidas discriminatórias; e, os que fugiam por receio de serem deportados ou condenados à morte. Apesar de serem frutos de uma catástrofe político-social, a maior parte destes refugiados não estavam preocupados com divergências políticas, mas sim como alimentarem a si mesmos e seus familiares (ANDRADE, 1996, p. 34-35).

A grande maioria dos refugiados aguardavam com ansiedade um breve retorno à Rússia, pois não previam que o governo socialista, recém instaurado, subsistisse por um longo período. Sobre o tratamento do novo governo revolucionário em relação aos refugiados, Andrade afirma que “a repatriação imediata e célere não foi, definitivamente, a política adotada pelo governo soviético com relação aos seus cidadãos que se encontravam no exílio” (1996, pp. 36-37), o que o novo governo realmente desejava, era manter seus supostos opositores o mais afastados possível.

O governo soviético, como comprovado posteriormente com o Grande Expurgo de Josef Stalin, nunca foi complacente com qualquer tipo de oposição política.

Como forma de punir os opositores que se encontravam fora da Rússia e evitar sua repatriação, promoveram uma massiva política de desnacionalização. A desnacionalização representava uma maneira de excluir os refugiados do acesso à proteção jurídico-estatal, tanto em seu Estado de origem, quanto no de destino. Esta política foi empregada em uma escala inédita na história, tendo afetado, em um curtíssimo espaço de tempo, cerca de 1,5 a 2 milhões de refugiados russos, praticamente sua totalidade.

Os primeiros decretos de desnacionalização do novo governo ocorrerem no fim do ano de 1921, e tinham como escopo a retirada da nacionalidade dos cidadãos russos que haviam deixado o país sem autorização após a Revolução de Outubro de 1917. Os decretos forma destinados àqueles que se encontravam no exterior e tinham participado de qualquer atividade de oposição ao governo soviético; e, aos que não conseguiram se registrar, obter um passaporte ou certificado de nacionalidade perante as autoridades soviéticas. Leis posteriores em 1924, 1930 e 1931 reiteraram e ampliaram a abrangência da legislação de 1921. Em síntese, pode-se dizer que a desnacionalização foi atribuída a qualquer russo que se encontrava no exterior e que não tivesse identidade com a causa socialista. Sobre a situação jurídica dos refugiados russos, Andrade afirma que “a partir do momento que um indivíduo, mesmo que este tivesse gozado preteritamente da nacionalidade e/ou cidadania russa, não compartilhasse os ideais socialistas, não mereceria mais se encontrar sob a tutela jurídica daquele Estado” (ANDRADE, 1996, pp. 37-38).

Com o reconhecimento da URSS por parte dos Estados europeus, a situação jurídica e material dos refugiados russos se agravou ainda mais, uma vez que eles perderam sua antiga nacionalidade do Império Russo e não eram conhecidos como nacionais nos Estados que se encontravam. Alguns tribunais, como os franceses, antes do reconhecimento do Estado soviético, consideravam os desnacionalizados como detentores da nacionalidade russa, posteriormente com o estabelecimento das relações diplomáticas, uma das questões mais sentidas pelos refugiados foi a ausência de proteção consular e a impossibilidade de obterem documentos que lhes atribuísem uma nacionalidade (ANDRADE, 1996, p. 38).

Nesse período pós-Primeira Guerra Mundial, a questão dos refugiados não era vista como um todo, no sentido de procurar soluções que abrangessem os refugiados em sua totalidade, para cada nacionalidade de refugiados buscavam-se soluções singulares, geralmente por meio de negociações bilaterais.

As primeiras negociações bilaterais com o objetivo de resolver a questão dos refugiados russos visavam sua transferência para outros territórios, além daqueles que estavam concentrados. Andrade enumera, como sendo duas as principais razões do fracasso destas primeiras tentativas de transferência dos refugiados:

Por um lado, a situação jurídica desses refugiados como potenciais imigrantes complicava-se imensamente porque, enquanto alguns portavam documentos expedidos pelo governo Czarista, a grande maioria não possuía nenhum tipo de documentação de identidade; por outro lado, nenhum Estado estava propenso a admitir pessoas não identificadas e economicamente destituídas que só se somariam às dificuldades econômicas inerentes à reconstrução do pós-guerra (ANDRADE, 1996, p. 39).

Em um primeiro momento, a assistência aos refugiados foi prestada por organizações não-governamentais, em especial, pela Cruz Vermelha. Contudo, devido ao tamanho e complexidade do êxodo russo e a escassez de recursos das organizações privadas, fazia-se necessário a colaboração institucional, jurídica e financeira da comunidade internacional. A Liga das Nações, que já havia se envolvido em questões como a repatriação dos prisioneiros de guerra que se localizavam na Sibéria, foi contatada pela Cruz Vermelha. Após a aprovação por parte de seus estados membros, o Conselho da Liga das Nações criou o Alto Comissariado para os Refugiados Russos, que seria presidido pelo estadista norueguês Fridtjof Nansen.

Fridtjof Nansen, cientista, explorador polar, ativista político e diplomata, é considerado um dos nomes mais importantes no que se refere a proteção internacional dos refugiados no período pós-Primeira Guerra Mundial. Graças à atuação de Nansen o pleito dos refugiados passou de um problema pertinente aos países aos quais se localizavam para uma questão de relevância internacional.

Em um primeiro momento Nansen visualizou duas possíveis soluções para a questão dos refugiados russos: a repatriação para o governo soviético e uma gradual dispersão por meio de reassentamentos em novas localidades (STOESSINGER, 1956, pp. 18 e 19).

O Alto Comissariado até foi capaz de negociar com o governo soviético a repatriação de uma pequena parcela dos refugiados. Contudo, o retorno em massa foi prontamente descartado devido ao receio da formação de uma crescente oposição política,

havia uma suspeita por parte do governo soviético de que “os refugiados que retornassem poderiam se engajar em atividades contrarrevolucionárias e, assim, ameaçarem a estabilidade do regime” (STOESSINGER, 1956, p. 19, tradução nossa).

Como a repatriação de uma grande quantidade de refugiados se mostrou irrealizável, os esforços do Alto Comissariado foram direcionados à criação de um estatuto jurídico como forma de proteção das pessoas desprovidas de nacionalidade. Em seu início, as tarefas do Alto Comissariado consistiam em regulamentar a situação jurídica dos refugiados; organizar sua repatriação ou reassentamento para os países que aceitassem recebê-los; prestar assistência no sentido de prover-lhes um lar e um trabalho permanente (STOESSINGER, 1956, pp. 15 e 16).

Como a maioria dos refugiados russos não possuía documentos pessoais, e os que possuíam não eram aceitos como válidos pelo governo soviético, pois haviam sido emitidos pelo antigo governo czarista, a Liga das Nações criou um Certificado, mais conhecido como “Passaporte Nansen”, ratificado por 53 países, que atestava que seu portador era pessoa de “origem russa”, sem outra nacionalidade. Conforme assinala Andrade, o Certificado se mostrou importante não só aos refugiados, como também, aos Estados aos quais se encontram:

O Passaporte Nansen, primeiro documento internacional de identidade destinado à refugiados, foi o responsável por devolver a personalidade jurídica aos refugiados russos, primeiro passo para possibilitar-lhes a autossuficiência. Ele foi útil não só aos refugiados, que puderam viajar em busca de emprego ou de amigos que se dispunham a ajudá-los, mas também aos governos, que passaram a controlar com maior exatidão o número de refugiados em seus territórios (ANDRADE, 1996, p. 44).

A expressão “origem russa”, presente no passaporte, refletia uma vontade dos próprios refugiados russos, que segundo Andrade “preferiam se agarrar a todo e qualquer resquício, por menor que fosse, de uma nacionalidade que, efetiva ou não, os impedia de serem confundidos e misturados, indiscriminadamente, com outros apátridas” (ANDRADE, 1996, p. 43). Nestes primeiros anos do governo bolchevique, os refugiados russos ainda possuíam um sentimento de afeição muito grande com seu antigo país, queriam ser reconhecidos como de “origem russa”, pois assim eram considerados por muitos países, apesar da desnacionalização, principalmente pelos Estados que ainda não haviam reconhecido o governo soviético; também havia uma recusa de naturalização,

devido ao vínculo de lealdade que mantinha com sua antiga pátria; além da convicção que logo retornariam à sua terra natal (ANDRADE, 1996, p. 43).

Após a implementação do Passaporte Nansen, o passo seguinte do Alto Comissariado foi na direção de organizar o reassentamento dos refugiados nos países que aceitassem recebê-los, juntamente com a sua recolocação no mercado de trabalho. Os primeiros Estados que receberam os refugiados frutos da revolução não tinham interesse em assimilá-los, pois ainda havia uma crença que a Rússia retornaria a seu *status quo*, além destes Estados considerarem os refugiados como um fardo para a economia.

Dessa forma, o Alto Comissariado buscou maneiras de transportar os refugiados de áreas congestionadas e inóspitas para Estados onde um futuro promissor fosse possível. França e Alemanha se dispuseram a absorver um grande número de refugiados russos. A França se declarou disposta a aceitar todos os russos que estivessem aptos e ansiosos para trabalhar, dessa forma, mais de 400 mil refugiados foram absorvidos pela economia francesa. A Alemanha, que também passava por uma crise de falta de mão de obra, aceitou receber um número semelhante de refugiados. O restante dos refugiados russos, por meio de um esforço meticuloso dos representantes do Alto Comissariado, foram dispersados em 45 países. A maioria foram realocados em outros países europeus, milhares de famílias rumaram para o Brasil e Estados Unidos, outro grande número, apesar das imensas dificuldades, se integraram à economia chinesa (STOESSINGER, 1956, pp. 21 e 22). As altas taxas de mortalidade, infelizmente, também contribuiu significativamente para a diminuição dos refugiados russos.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, José H. Fishel de. **Direito internacional dos refugiados: evolução histórica (1921-1952)**. Rio de Janeiro: Renovar, 1996.

_____. Breve reconstrução histórica da tradição que culminou na proteção internacional dos refugiados. In: ARAÚJO, Nádia de; ALMEIDA, Guilherme de Assis (Coord.). **O direito internacional dos refugiados: uma perspectiva brasileira**. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.

ARENDR, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Origens do Totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Responsabilidad y Juicio**. Traducción Miguel Candel. Barcelona: Paidós, 1995.

BETTS, A. & LOESCHER, G. Refugees in International Relations. In _____. Eds. **Refugees in International Relations**. New York: Oxford University, 2011.

HADDAD, Emma. **The Refugee in International Society: Between sovereigns**. New York: Cambridge University, 2008.

LAFER, Celso. A política e a condição humana. In: ARENDT, Hannah. **A condição humana**. trad. Roberto Raposo. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

_____. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

MÜLLER, Maria Cristina. La ciudadanía como participación política. In: RIUTORD, Bernat (Coord.). **Indagaciones sobre la ciudadanía: transformaciones en la era global**. Barcelona: Icaria, 2007, p. 323-366.

NICOLSON, Harold. **O Tratado de Versalhes**, A paz depois da Primeira Guerra Mundial. Tradução Gleuber Vieira e Jorge Ribeiro, 1. ed. São Paulo: Globo livros, 2014.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS – ONU. **Convenção relativa ao estatuto dos refugiados**. 28 de julho de 1951. Genebra.

_____. **Convenção sobre o estatuto dos apátridas**. 28 de setembro de 1954. Nova Iorque. Disponível em: <http://www.acnur.org/t3/portugues/recursos/documentos.pdf>. Acesso em 26. jul. 2017.

SONDHAUS, Lawrence. **A Primeira Guerra Mundial**. Tradução Roberto Calado. São Paulo: Contexto, 2013.

STOESSINGER, John George. **The Refugee and the World Community**. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1956.

Treaty of Peace between the Allied and Associated Powers and Austria. Signed At Saint-Germain-en-Laye, september, 10, 1919. London: Majesty's Stationery Office, 1919.

VILLEY, Michel. **O direito e os direitos humanos**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DEMOCRACIA DELIBERATIVA E ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO SEGUNDO HABERMAS

JOÃO PAULO RODRIGUES¹

RESUMO: O presente trabalho terá por intuito apresentar uma breve introdução acerca de algumas reflexões sobre a democracia deliberativa e o estado democrático de direito do filósofo Habermas e suas possíveis implicações e limitações frente à crise da democracia e do estado de direito presente na complexa sociedade moderna. Primeiramente, este estudo terá por objetivo demonstrar o conceito de colonização do mundo da vida de Habermas e suas patologias, na qual ocorre uma mediação constante do sistema no mundo da vida, fazendo com que os meios dinheiro e poder tornem as relações humanas monetarizadas e burocratizadas, por meio da racionalidade estratégica. Posteriormente, será realizada uma apresentação dos conceitos de democracia deliberativa e de estado democrático de direito no entendimento de Habermas. Democracia deliberativa se trata de uma modalidade de democracia participativa consistente em vincular a resolução racional de conflitos políticos às práticas argumentativas ou discursivas em diferentes espaços públicos. Portanto, a democracia deliberativa é a institucionalização de uma teoria da argumentação pública através de um sistema de direitos que assegure a qualquer pessoa uma participação equitativa no processo legislativo. O estado democrático de direito, por sua vez, é formado por uma conexão interna entre direito e política, visto que o direito e a política somente cumprirão suas respectivas funções de neutralizar as expectativas de comportamento (direito) e determinar programas coletivos de ação (política), apenas enquanto realizarem funções mútuas entre si, já que o direito empresta à política seu próprio meio, trazendo a possibilidade de se governar por meio de leis, enquanto a política atribui ao direito a força para se impor de maneira coercitiva. Além disso, o vínculo interno entre Estado democrático de direito e democracia pode ser explicado a partir da dependência recíproca entre a autonomia privada (direitos humanos) e a autonomia pública (soberania popular). Logo após, será realizada uma breve reflexão acerca da crise da democracia e do estado de direito da sociedade moderna à luz da democracia deliberativa e do estado democrático de direito segundo Habermas.

PALAVRAS-CHAVE: Habermas. Democracia deliberativa. Estado Democrático de Direito.

1 INTRODUÇÃO

No livro *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas mostra que a colonização do mundo da vida diz respeito a quando a economia e o Estado começam a

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina. Especialista em Filosofia Moderna e Contemporânea pela Universidade Estadual de Londrina. Graduado em Licenciatura em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina. Professor de Filosofia pelo Colégio Estadual Emílio de Menezes. E-mail: j.p_rodrigues@hotmail.com. Texto revisado por Sonia Maria Rossi Michelin.

reger cada vez mais o cotidiano, substituindo a razão comunicativa pela razão estratégica, ao estabilizar as expectativas de comportamento e para uma dominação legal dos indivíduos situados no mundo da vida. Desse modo, a solidariedade perde a sua função de integração social como tradutor da linguagem formal da razão estratégica para a razão comunicativa do mundo da vida. O dinheiro e o poder tomam então a posição de mediador que antes era da solidariedade, alterando a interação social entre as pessoas que se encontram no mundo da vida e no sistema pela integração funcional da razão estratégica (DURÃO, 2006, p. 104).

Desse modo, a fundamentação comunicativa do mundo da vida é prejudicada pela intervenção do mercado e do capital e do direito e da burocracia. Tal colonização preocupa quando os recursos próprios do sistema (dinheiro e poder) se introduzem no mundo da vida e substituem a comunicação entre os sujeitos por meios não linguísticos, tratando as relações humanas de modo monetário e burocratizado e limitando de modo radical as áreas de autonomia pessoal e coletiva. Neste contexto, domina uma razão estratégica que só contempla os meios necessários para se obter os fins não justificados racionalmente (VELASCO, 2003, pp. 49-50). Para Habermas (2012, v. 2, p. 661), a colonização do mundo da vida apresenta a ideia de que a economia e o Estado vão criando uma complexidade constante na medida em que o capitalismo se desenvolve e se insere progressivamente e profundamente na reprodução simbólica do mundo da vida.

A característica unilateral da razão estratégica guia a ação de uma maneira tão intensa que ela acaba por rejeitar todas as outras características que não se enquadrem no modelo econômico-estratégico, o que acaba assimilando e condicionando de modo estratégico os interesses, a verdade, os valores, a ideia de democracia e de opinião pública e a possibilidade de uma fundamentação racional. Para Habermas, o saber estratégico, apoiado sobre a base empírica, não liberta e nem emancipa os sujeitos, pois os deixam em franquia para uma esfera de liberdade subjetiva afastada da sociedade. Porém, o erro da razão estratégica resulta de seu desligamento com o aspecto histórico do mundo da vida e na qual impõe a dominação da sociedade por meio de um espírito que tem a pretensão de se confirmar como subjetividade, pelo simples fato de pensar ser a única forma correta de racionalidade. O que chama a atenção aqui é o fato de a razão estratégica ser capaz de induzir, de orientar as condutas num caminho que guia a ação para sua mera reprodução (PIZZI, 2006, p. 151).

Patologias do mundo da vida ocorrem quando “estados anômicos são evitados e as legitimações e motivações importantes para a manutenção das ordens institucionais são asseguradas à custa da exploração predadora dos demais recursos” (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 693). Assim, para existir uma dominação das crises e uma estabilização das sociedades modernas, a cultura e a personalidade são hostilizadas, fazendo com que, tomando a posição das manifestações anômicas, além das posições de privação da legitimação e da motivação, apareçam fenômenos de alienação e de insegurança nas identidades coletivas.

A descolonização do mundo da vida deve se impor para autorizar a livre atuação da razão comunicativa no mundo da vida e na busca de “últimos fins” do sistema, ou seja, a razão comunicativa deve desenvolver de modo coletivo os espaços de atuação da razão estratégica. Logo, as regras do jogo para a sociedade em geral devem ser orientadas pelos processos argumentativos, que requerem a participação de todos os atores envolvidos, determinando os espaços de atuação e a fixação de objetivos do sistema.

Então, faz-se necessário (1) respeitar a relativa autonomia do mundo da vida e do sistema, não permitindo que um subsistema seja reduzido ou subordinado ao outro e (2) não deixar o sistema colonizar o mundo da vida com a sua razão estratégica. Assim, a descolonização deve indicar ao sistema os seus devidos limites, no âmbito da sociedade moderna, pois o mais importante sempre será a razão comunicativa. Assim, deve-se visar sempre e primeiramente a liberdade e a autorrealização de todos os membros da sociedade, conquistada por meio da contínua participação na política, através da articulação de seus interesses e vontades do mundo da vida, a partir do agir comunicativo e dos discursos teóricos e práticos.

2 DEMOCRACIA DELIBERATIVA E ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO

Política deliberativa “se trata de uma modalidade de democracia participativa consistente em vincular a resolução racional de conflitos políticos a práticas argumentativas ou discursivas em diferentes espaços públicos. [...] [A política deliberativa] é a institucionalização de uma teoria da argumentação pública através de um sistema de direitos que assegure a qualquer pessoa uma participação equitativa no processo legislativo” (VELASCO, 2003, p. 172).

Além dos procedimentos próprios de sociedades democráticas, como, por exemplo, regra da maioria, eleições periódicas, etc., a democracia deliberativa traz a ideia de que o processo de decisão governamental deve ser sustentado através da deliberação dos sujeitos racionais em fóruns realizados em espaços públicos, em um processo de comunicação (FARIA, 2000, p. 47). Frente a tais características da democracia deliberativa, surgem as seguintes questões: como é possível realizar tal deliberação frente a uma sociedade moderna complexa? Quais são as condições institucionais para torná-la operacionalizável? Quais são os seus limites?

Habermas, ao propor a democracia deliberativa, se preocupa com o modo que os cidadãos fundamentam de maneira racional as regras do jogo democrático, apresentando a teoria do discurso como um procedimento ideal para a deliberação e tomada de decisão, fundamentando e legitimando as regras democráticas (FARIA, 2000, p. 48).

O procedimento democrático da democracia deliberativa pressupõe que se obterá resultados racionais e justos por meio de um fluxo de informação relevante, cujo emprego não deve ser obstruído. Na teoria do discurso, a razão prática é realizada por meio de regras de discurso e de formas de argumentação, que tiram seu conteúdo normativo das bases de validade do agir comunicativo (FARIA, 2000, p. 49).

A operacionalização desse procedimento ideal de deliberação e tomada de decisão, ou seja, das políticas deliberativas, depende, segundo a teoria do discurso, da institucionalização dos procedimentos e das condições de comunicação, bem como da inter-relação de processos deliberativos institucionalizados com as opiniões públicas informalmente constituídas (FARIA, 2000, p. 49).

Na democracia deliberativa, a legitimação do processo democrático deriva dos procedimentos e pressupostos comunicativos da formação democrática da vontade e da opinião, nos espaços públicos, que racionalizam discursivamente as decisões do governo e monitoram o exercício do poder político (FARIA, 2000, p. 49).

Habermas tratará a noção de Estado de direito a partir do aspecto normativo do direito e do poder, o que remeterá, em sua concepção processual de legitimidade, para o princípio da democracia, já que é o modo como se dá conta da legitimidade do direito. Portanto, normativamente, para Habermas, o Estado de direito vem conectado com

a democracia, pois é a única maneira de se dar conta da normatividade, sem apelar a alguma noção axiológica substancial (DUTRA, 2004, p. 59).

Segundo Moreira (2004, p. 53) a integração social acaba passando do mundo da vida para o sistema através dos processos de juridicização. Tal processo de juridicização na sociedade moderna ocorre por causa de um enorme aumento do ordenamento jurídico, já que a reprodução material e simbólica, que antes eram reguladas pela tradição, agora são traduzidas e expressas por um aparato jurídico escrito que cresceu bruscamente. O movimento de juridicização pode ser feito por quatro referências históricas, são elas:

A primeira jornada de juridicização surge na modernidade, com o processo europeu de criação [...] do Estado burguês. O segundo é aquele, fruto da monarquia constitucional, que, segundo ele [Habermas], a monarquia alemã representa emblematicamente, produzindo assim o chamado Estado de direito. O terceiro é o Estado fruto do movimento revolucionário da França que dará origem, em 1789, à Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão e ao Estado democrático de direito. O último é aquele Estado fruto das reivindicações dos movimentos operários e sociais do século XX que vieram a caracterizar o Estado do bem-estar social, da assim chamada socialdemocracia europeia, numa palavra, o Estado social e democrático de direito (MOREIRA, 2004, p. 54).

O princípio da democracia² é a institucionalização jurídica do princípio do discurso 'D'. Tal princípio da democracia tem a missão de se prender a um procedimento de normatização legítima do direito. Tal princípio traz a possibilidade de se decidir racionalmente às questões práticas em geral, ou seja, diz respeito à legitimação daquelas normas de ação que surgem sob a forma do direito. O princípio da democracia nada diz sobre e se é possível tratar discursivamente questões prático-morais, pois trata apenas das condições abstratas de institucionalização da formação racional da opinião e da vontade, garantindo a todos igual participação no processo de normatização jurídica, ao se utilizar de um determinado sistema de direitos (WERLE, 2009, p. 279).

² Ele [o princípio da democracia] significa, com efeito, que somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito num processo jurídico de normatização discursiva. O princípio da democracia explica, noutros termos, o sentido performativo da prática de autodeterminação de membros do direito que se reconhecem mutuamente como membros iguais e livres de uma associação estabelecida livremente (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 145).

As únicas coisas que são anteriores à prática de autodeterminação dos cidadãos, são, primeiramente, o princípio do discurso, este que se insere nas condições de socialização comunicativa em geral, e, segundo, o *medium* do direito³. Se os indivíduos de uma determinada comunidade quiserem executar no processo de legislação, auxiliados pelas regras e princípios da Ética do Discurso, o princípio do discurso como princípio da democracia, tais indivíduos devem necessariamente lançar mão do *medium* do direito. Deste modo, o princípio da democracia tem a finalidade de orientar a produção do próprio *medium* do direito, para que, além de institucionalizar não apenas uma formação política racional, possa também proporcionar o *medium* jurídico legítimo no qual se expresse uma vontade intersubjetiva de sujeitos autônomos de Direito.

O vínculo interno entre Estado democrático de direito e democracia pode ser explicado a partir da dependência mútua entre a autonomia privada e a autonomia pública do cidadão. Tal relação pode ser explicada na filosofia política da seguinte maneira: garante-se a autonomia privada do sujeito de direito privado através dos direitos humanos; já a autonomia pública dos cidadãos se deduz a partir do princípio da soberania do povo, tomando contornos na autolegislação democrática (HABERMAS, 2003, v. 2, pp. 314-5).

Primeiramente aplica-se o princípio do discurso ‘D’ ao direito, transformando-se em princípio da democracia, para as liberdades subjetivas de ação em geral, já que é essencial para a forma jurídica, e, posteriormente, é finalizado quando ocorre “a institucionalização jurídica de condições para um exercício discursivo da autonomia política, a qual pode equipar retroativamente a autonomia privada, inicialmente abstrata, com a forma jurídica” (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 158). Segundo a reconstrução habermasiana, existe entre o princípio da democracia e o sistema de direitos (sistema jurídico) não uma relação de subordinação, mas sim uma cooriginariedade, pois eles se pressupõem mutuamente. O sistema de direitos se mostra como o outro lado do princípio da democracia, visto que este somente pode aparecer como parte central de um sistema de direitos. O vínculo interno entre Estado democrático de direito e democracia deliberativa

³ “O filósofo deve satisfazer-se com a ideia de que, em sociedades complexas, só é possível estabelecer, de modo confiável, condições morais de respeito mútuo, inclusive entre estrangeiros, se se apelar para o *medium* do direito” (HABERMAS, 2003, v. 2, p. 323).

(direitos humanos e soberania popular; autonomia privada e autonomia pública) aparece na reconstrução da gênese lógica do sistema de direitos (WERLE, 2009, pp. 279-80).

Ao defender um vínculo interno entre autonomia privada e autonomia pública, a Ética do Discurso tem como pretensão proporcionar uma justificação do Estado de direito democrático nas quais direitos humanos e soberania popular desempenham papéis singulares, mas também complementares.

O nexo interno entre “direitos humanos” e soberania popular, que buscamos aqui, reside, pois, no fato de que a exigência de institucionalizar a autolegislação em termos de direito tem que ser preenchida com o auxílio de um código, o qual implica, *ao mesmo tempo*, a garantia de liberdades subjetivas de ação e de reclamação. Inversamente, a repartição igualitária desses direitos subjetivos (e de seu “valor equitativo”) só pode ser satisfeita através de um processo democrático que justifica a suposição de que os resultados da formação política da opinião e da vontade são racionais. Deste modo, a autonomia privada e pública pressupõem-se mutuamente, sem que uma possa reivindicar o primado sobre a outra (HABERMAS, 2003, v. 2, p. 316).

O princípio do discurso assume, através do *medium* do direito, a forma de um princípio da democracia, apenas quando o princípio do discurso e o *medium* do direito estiverem interligados e desenvolvam um sistema de direitos que possa colocar a autonomia privada e a autonomia pública numa ligação de pressuposição recíproca⁴. E também, em sentido inverso, qualquer atividade da autonomia pública significa, ao mesmo tempo, uma representação concreta e explicação destes direitos a partir de um legislador histórico (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 165).

Se, de um lado, não ocorre a existência de nenhum direito sem liberdades subjetivas de ação que afirmem a autonomia privada das pessoas de direito subjetivos, por outro lado, não pode existir nenhum direito legítimo sem a legislação democrática comum dos cidadãos livres e iguais. Resumindo, um é condição para o outro, ou seja, “o conteúdo normativo dos direitos de liberdade é condição para a institucionalização jurídica do uso

⁴ Para que o princípio do discurso tome, ao assumir uma figura jurídica, a forma de um princípio da democracia, é preciso que o código de direitos esteja disponível. Isto ocorre quando “a instauração desse código exige que se crie uma ordem de *status* para as possíveis pessoas do direito, isto é, para pessoas que, na qualidade de titulares de direitos subjetivos, fazem parte de uma associação de parceiros do direito, com pretensões jurídicas efetivas. Sem a garantia da autonomia privada, não pode haver direito positivo em geral. E, sem os direitos clássicos da liberdade, que garantem a autonomia privada de pessoas de direito, também não pode haver um *medium* para a institucionalização jurídica das condições que permitem aos indivíduos fazerem uso de sua autonomia enquanto cidadãos” (HABERMAS, 2003, v. 2, pp. 315-6).

público da razão dos cidadãos. Mas, ao mesmo tempo, só existem quando configurados e interpretados na própria razão pública” (WERLE, 2009, pp. 281-2).

Portanto, é somente com a juridificação da liberdade comunicativa, ou seja, da formação da opinião e da vontade através do discurso, é que se torna possível realizar, legitimamente, o Direito e a Democracia. Habermas acaba defendendo, então, um *paradigma jurídico procedimentalista* do direito, pois mostra que o direito só será legítimo, podendo exercer por completo a sua função de integração social, quando seus destinatários⁵ forem ao mesmo tempo os criadores das normas de uma ordem jurídica, visto que, no “paradigma liberal”, só se observa no direito um instrumento para defender a autonomia privada e, no “paradigma do Estado de direito”, o que se tem em mente é o direito como o meio no qual pode se desenvolver a autonomia pública. Pode-se observar que, no paradigma jurídico procedimentalista do direito, a sociedade possui não apenas processos produtivos, tal sociedade possui também processos comunicativos (PINZANI, 2009, pp. 147-8).

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O direito moderno acaba sendo o único instrumento capaz de resolver os riscos de dissenso entre os indivíduos situados no mundo da vida e no sistema após a colonização do mundo da vida, pois tal direito é somente legítimo quando ocorrer a democracia, esta que terá a função de reduzir a complexidade social. A democracia é, então, “a única forma que uma ordem jurídica legítima pode tomar”, pois “não há direito democrático sem democracia” (PINZANI, 2009, p. 147).

Os críticos dessa versão deliberativa da democracia afirmam que a complexidade social bem como o pluralismo característico das sociedades contemporâneas colocam dificuldades para os indivíduos, até mesmo os mais bem informados, tomarem parte da deliberação. Assim sendo, o ideal de soberania popular que esses autores buscam resgatar através do conceito de democracia deliberativa acaba se constituindo na primeira vítima desses inevitáveis fatos sociais. Diante deles, pouca coisa restaria a ser submetida ao controle público e, mais, não existiriam

⁵ “Compete aos destinatários decidir se eles, enquanto autores, vão empregar a sua vontade livre, se vão passar por uma mudança de perspectivas que os faça sair do círculo dos próprios interesses e passar para o entendimento sobre normas capazes de receber o assentimento geral, se vão ou não fazer um uso público de sua liberdade comunicativa” (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 167).

espaços nas sociedades modernas para a escolha deliberativa (fóruns). Nesse sentido, o debate aberto e livre entre os participantes iguais parecem possíveis apenas em pequenas organizações. Além do constrangimento espacial, tem-se também o constrangimento temporal, que contribui para a diminuição do número de pessoas capazes de tomar parte no processo de decisão política (FARIA, 2000, p. 64).

Porém, embora Habermas perceba tais críticas, ele continua tentando compatibilizar as demandas da democracia deliberativa com a complexidade social das sociedades modernas. Para Habermas, as dificuldades espaciais e temporais das instituições nas sociedades complexas não deixam de tornar possível o ideal da soberania popular. Tal alternativa institucional, proposta pela democracia deliberativa, exige que os cidadãos testem seus interesses e razões em um fórum público antes de decidir. “A tomada de decisão não se dará por meio da competição dos grupos de interesses nem através da agregação de preferências individuais no mercado político, mas através de mecanismos deliberativos que tem como fundamento a participação dos cidadãos nesses fóruns públicos” (FARIA, 2000, p. 49).

BIBLIOGRAFIA

- DURÃO, Aylton Barbieri. A Tensão entre Faticidade e Validade no Direito Segundo Habermas. *ethic@*, Florianópolis, v.5, n.1, p. 103-120, Jun. 2006.
- DUTRA, Delamar José Volpato. A legalidade como forma de Estado de direito. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 45, n. 109, p. 57-80, Jun. 2004.
- FARIA, Cláudia Feres. Democracia deliberativa: Habermas, Cohen e Bohman. *Lua Nova*, São Paulo, n. 50, p. 47-68, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia**: entre faticidade e validade. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. 2 v.
- _____. **Teoria do Agir Comunicativo**. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012. 2 v.
- MOREIRA, Luiz. **Fundamentação do Direito em Habermas**. 3ª ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004.
- PINZANI, Alessandro. **Habermas**. São Paulo: Artmed Editora, 2009.
- PIZZI, Jovino. **O Mundo da Vida**. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.

VELASCO ARROYO, Juan Carlos. **Para Leer a Habermas**. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

WERLE, Denilson Luis. Pluralismo e tolerância: sobre o uso público da razão em Habermas. p. 263-288. In: PINZANI, Alessandro; DE LIMA, Clóvis M.; DUTRA, Delamar José Volpato (Coord.). **O pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar**. Florianópolis: NEFIPO, 2009.

HONNETH E O DÉFICIT DE PARTICIPAÇÃO DEMOCRÁTICA.

JOSILENE SCHIMITI¹

CHARLES FELDHAUS²

RESUMO: O trabalho de Axel Honneth ancorado na tradição da escola de Frankfurt pelo viés da interlocução interdisciplinar traz diálogos entre a filosofia, a psicologia e a sociologia para compreender a formação da identidade como forma de experiência de reconhecimento recíproco que garanta a liberdade individual e coletiva. Para o filósofo a forma prática do reconhecimento do direito diz da possibilidade do indivíduo gozar sua autonomia, o contrário, seria uma violação, ou experiência de desrespeito, isso ocorre quando o indivíduo sofre a falta de um direito, por exemplo, nos grupos marginalizados por privação de seus direitos de expressão e de reivindicar seus direitos e de participação nos espaços públicos e exercer sua liberdade e discussão democrática. Este estudo pretende examinar a relação entre as demandas por reconhecimento e a democracia com base no pensamento de Axel Honneth. O atual presidente da Escola de Frankfurt sustenta que todas as demandas sociais por igualdade podem ser explicadas como um tipo de luta por reconhecimento em uma das três esferas da justiça, a saber, amor, direito e realização. Os déficits de participação democrática existentes nas sociedades atuais poderiam ser interpretados à luz do arcabouço teórico de Honneth como demandas por reconhecimento na esfera do direito, uma vez que a democracia se constitui como uma participação igualitária dos seus respectivos cidadãos nas tomadas de decisões políticas relevantes. Desse modo, pessoas que não podem participar em igualdade de chances do processo de tomada de decisão estariam sendo desrespeitadas de alguma forma. Isso naturalmente não exclui a possibilidade, de que mesmo déficits de participação democráticas, em alguns casos possam também se referir a demandas nas outras esferas da justiça como a do amor, por exemplo, uma vez que não estaria excluída a possibilidade de pessoas por terem recebido cuidado apropriado terem dificuldade em participar de forma autônoma e efetiva das tomadas de decisão de sua sociedade. Mas de forma geral, as demandas por maior participação democrática poderiam ser compreendidas como lutas pela interpretação do princípio da igualdade na esfera do direito.

PALAVRAS-CHAVE: Teoria Crítica. Reconhecimento. Esfera do Direito. Democracia.

1 INTRODUÇÃO

O reconhecimento em Honneth traz novas reformulações como o conceito que motivaria uma gramática moral dos conflitos sociais. Conflitos esses que teriam como efeito a afirmação de uma *autoconfiança* em sua primeira etapa (amor); o

¹ Aluna do Programa de Pós-Graduação: Mestrado em Filosofia Contemporânea, da Universidade Estadual de Londrina. Psicóloga Especialista UEL/PR. E-mail: josischimiti@hotmail.com.

² Prof. Dr. Dep. Filosofia da Universidade Estadual de Londrina. E-mail: charlesfeldhaus@gmail.com.

autorrespeito em uma relação de reconhecimento jurídico (direito); e tendo, por fim, na luta pela valorização social de cada individualidade, a realização da *autoestima* no contexto social (solidariedade).

Honneth propõe uma construção teórica filosófica da sociedade a partir dos vínculos éticos, tendo como sustentação de socialização humana as formas básicas de convívio intersubjetivo, ou seja, um espaço interpessoal no qual o sujeito está com o outro e com ele intercambia amor, direito e solidariedade. A presença do outro é imprescindível: a “intersubjetividade na qualidade de uma condição quase natural de todo o processo de socialização humana”, traz a ideia fundamental de uma concepção formal de eticidade a partir das condições intersubjetivas da integridade pessoal e coletiva, para o favorecimento da “transformação social em relações mais abrangentes de interação social”. (2003, p. 43-44).

O filósofo (2003, p. 155) trabalha com uma proposta nova referente ao “pressuposto de uma ampliação simultânea das relações de reconhecimento mútuo no interior da própria práxis da vida social”, compreendidas nas três esferas de interação, com padrões diferentes de reconhecimento recíproco, que favorecem um potencial de desenvolvimento moral e formas distintas de autorrealização individual e se estabelecem como uma conexão produtiva no campo do desenvolvimento moral. Para Repa (2007) representa uma incorporação definitiva da teoria do reconhecimento e da intersubjetividade no interior de uma filosofia do sujeito.

[...] a reprodução da vida social se efetua sob o imperativo de um reconhecimento recíproco porque os sujeitos só podem chegar a uma autorrelação prática quando aprendem a se conceber, da perspectiva normativa de seus parceiros de interação, como seus destinatários sociais. (HONNETH, 2003, p. 155).

A experiência intersubjetiva, necessária ao desenvolvimento humano, propicia alcançar a emancipação a partir da concepção de igualdade como reconhecimento, também como uma contribuição à coletividade no sentido de maior participação nos espaços públicos e exercer sua liberdade e discussão democrática.

2 O MODELO CRÍTICO DA TEORIA DE AXEL HONNETH

A teoria do reconhecimento delineada por Honneth caracteriza-se por uma metodologia descritivo-normativa da sociedade, que parte do eixo basilar do pensamento hegeliano, mas não se atém a ele. O filósofo atualiza o pensamento hegeliano em uma perspectiva crítica, trazendo confirmação em outros teóricos da sociologia, da psicologia e da filosofia tecendo um diálogo entre autores. A categoria de reconhecimento sustentada por Honneth torna-se um movimento em torno de sua proposta podendo ser traçada como interdisciplinar³.

Seguindo esta ampliação em outras vertentes teóricas, o reconhecimento na teoria honnethiana integra outras orientações importantes ao conhecimento, tal como fora concebida a teoria crítica da sociedade da Escola de Frankfurt, a qual ele atualmente ainda dirige, mesmo se encontrando nos Estados Unidos da América e não na Alemanha, onde essa instituição foi fundada; um campo aberto para discutir suas teorias e sua filosofia social.

As esferas que compõem os modos de reconhecimento são as relações primárias (amor, amizade) têm, como modo de reconhecimento, a dedicação emotiva que gera autoconfiança. As relações jurídicas (direitos) possuem, como modo de reconhecimento, o autorrespeito. Já as comunidades de valores (solidariedade) motivam, como modo de reconhecimento, a estima social e contribuem ao processo de humanização, enquanto o entrelaçamento da individualização e socialização.

O quadro que resulta dessas reflexões sobre o processo de socialização humana contém a ideia de um entrelaçamento entre individuação e socialização. [...] Eu havia afirmado que a internalização da relação de reconhecimento, que gradativamente se diferencia, leva ao surgimento de uma forma complexa de autorrelação, através da qual a criança aprende pouco a pouco a conceber-se como um membro componente de seu ambiente social. [...] o devir da autonomização esta entrelaçado com o processo de socialização, pois somente pode cumprir com as normas e habilidades socialmente esperadas aquele sujeito que as assumi para si como o núcleo prático de sua própria autocompreensão. Mas, para manter vigentes e até mesmo expandir estas formas de autorrelação prática positiva, o sujeito necessita participar de grupos sociais que, de certa forma, representam um espelho do comportamento original de reconhecimento. (HONNETH, 2013, p. 64-65).

³ A ampliação interdisciplinar incluem além da filosofia, a psicanálise, a sociologia do direito e a história econômica. Ver entrevista de Axel Honneth a Repa e Nobre, *Folha de São Paulo em 11/10/2003*.

Diante das reconstruções de Axel Honneth (2003, 2013, 2015) é possível compreender a relação intrínseca entre a concepção de igualdade como reconhecimento e a concepção de formação da identidade pessoal, como uma proposta para reflexões sobre as novas configurações às questões socializadoras dos grupos, toma um ponto de vista dos valores democráticos ampliados desde as relações íntimas (amizade e família na esfera do amor) para os temas públicos da esfera do direito e da solidariedade.

Para Honneth (2013, p. 64-66) “o sujeito necessita participar de grupos sociais que de certa forma, representam um espelho do comportamento original de reconhecimento” para expandir as formas de autorrelação prática positiva,

Honneth (2003, p. 136) avalia como os sujeitos aprende assumir as normas sociais a partir da ação interativa com o outro, na medida em que a criança em seu processo de desenvolvimento “reconhece seus parceiros de interação pela via da interiorização de suas atitudes normativas, ela própria pode saber-se reconhecida como um membro de seu contexto social de cooperação”. Segundo Silva (2013, p. 202), com Honneth, a ação política e a reflexão democrática perdem seus contornos de privacidade para se incorporar em outras dimensões da vida social.

Neste sentido Honneth aponta os embates democráticos contemporâneos crescentemente habitados em demandas desde a esfera íntima, nas quais incluem reformulações dos direitos e das garantias legais à privacidade, por exemplo, em questões que envolvem a descriminalização do aborto, do adultério, dos métodos anticoncepcionais e da sodomia que até então, tradicionalmente amparados por recursos jurídicos de proteção à privacidade para manter sua segurança das decisões tomadas intimamente.

Entretanto, há grupos que demandam lutas em oposição a estas decisões, isto é, a emancipação da intimidade de sua condição limitadora, tais como políticas públicas de saúde sexual, direito à mudança de nome e gênero, o reconhecimento trabalhista aos profissionais de sexo em seus direitos a associações e expressão a minorias marginalizadas, o reconhecimento civil e a extensão dos benefícios legais a uniões homoafetivas, poligâmicas e transexuais. Nesses casos, a esfera pública torna-se um meio para conectar o sistema político de conectar para garantir o direito de organizar ou expandir os espaços de socialização privada.

Portanto, a luta para favorecer a expressão e o reconhecimento da liberdade de participação em maiores dimensões da vida social. Para Honneth (2003) as

lutas surgem do entendimento de que determinadas situações práticas sociais são desrespeitadas em alguma dimensão de suas condições de autorrealização. Assim, estando o sujeito (s) restringindo por atos de outros humanos, tendem a sentir-se desrespeitados, este sentimento provoca a ação contra este estado de coisa. Portanto, esta situação tida como injusta entendida como o desrespeito conduz à indignação que leva à luta por reconhecimento.

Recorrendo-se a proposta teórica no contexto de relações de reconhecimento de Honneth torna-se possível, por meio de suas reflexões democráticas, verificar que suas articulações permitem compreender a sociedade em seu conjunto e oferece uma concepção mais adequada para explicar a própria dinâmica social seja no que diz respeito às reivindicações dos diversos movimentos sociais seja na própria formação da identidade, uma vez que a sociedade somente costuma reconhecer como legítimas aquelas reivindicações que se enquadram em grupos maiores (os pleitos por igualdade de mulheres, grupos étnicos historicamente discriminados, etc.). Além disso, essas reivindicações podem inclusive dizer respeito ao fomento pela sociedade da manutenção daquelas estruturas sociais essenciais ao próprio processo de formação da identidade individual.

Conforme Honneth (2003) a autorrelação prática como: autoconfiança, autorrespeito e autoestima constitui o critério norteador do modelo de luta por reconhecimento. Somente com a consolidação destas três esferas práticas é que o sujeito terá condição de desenvolver a sua autorrelação bem sucedida e possibilitar o potencial de desenvolvimento moral, no sentido de fundar uma responsabilidade moral capaz de permitir aos membros da comunidade jurídica criar condições para que todos tenham seus direitos respeitados, bem como de consolidar sua autoestima (valorização social) enquanto uma capacidade individual do sujeito de entender a si próprio como um ser estimado por suas capacidade e qualidades individuais.

Deste modo, a teoria de reconhecimento recíproco de Axel Honneth distingue novas configurações da dimensão da identidade pessoal e coletiva constituída de forma intersubjetiva, a partir da luta por reconhecimento. A concepção honnethiana (2003, p. 178; 198) das condições intersubjetivas torna-se constitucional para a teoria do reconhecimento, tendo na experiência mútua da autorrelação como o cerne estrutural da evolução moral, alimentado pelo reconhecimento para a formação e desenvolvimento da

identidade e da integridade pessoal, ainda como uma visão formal de eticidade para pensar a participação na esfera pública democrática.

3 A INTERLOCUÇÃO DEMOCRÁTICA EM AXEL HONNETH

A reconstrução da Teoria crítica de Honneth compreende que o reconhecimento e o social não podem ser compreendidos de forma isolada. Assim, a teoria do reconhecimento descrever a realidade existente e reflete sobre as condições opressivas sofridas por grupos sociais no sentido de elaborar novas construções a favor da emancipação. Desta forma é possível pensar algumas contribuições do reconhecimento relacionado ao tema democracia enquanto uma participação igualitária dos membros de sua sociedade, a partir da teoria da justiça de Axel Honneth que pensa algumas condições para a superação de formas de opressão social que recaem sobre os indivíduos e grupos sociais.

Honneth (2003) articula⁴ a filosofia do direito hegeliano a psicologia social de George Mead sobre o *reconhecimento e socialização* para propor uma teoria da justiça centrada no conceito de reconhecimento como fundamento para a autorrealização.

O reconhecimento como igualdade com seus meios para sua realização implica nas três esferas do reconhecimento recíproco, permitem refletir na interface entre reconhecimento e democracia no sentido de que a maior participação democrática poderia ser um pleito dos movimentos sociais baseados na falta de respeito de um grupo de pessoas que se sente sub-representados na política, por exemplo, isso gera um sentimento de injustiça, dentro de uma interpretação sobre desigualdade na qual as reivindicações ou demandas por reconhecimento não realizadas impossibilitam a autorrealização humana.

Para Honneth (2003) as lutas por reconhecimento impulsionam a ação dos sujeitos para a transformação moral e social em busca da autorrealização. Sua proposta traz uma visão de sociedade atual que buscam a autorrealização consolidada em três categorias essenciais: amor, direito e estima social. Neste processo de desenvolvimento, desde a primeira esfera do amor, Honneth vê a possibilidade de o homem também experienciar os vínculos afetivos (amizade) e, de forma semelhante os outros exercícios como de direitos e deveres e de ser respeitado e/ou estimado por suas contribuições à

⁴ Pode ser acompanhado Cf. Honneth (2003, p. 115-154).

realização de intenções coletivas que favorecem a realização humana em várias dimensões desde a posição individual a social.

Assentados na autoconfiança (amor), no autorrespeito (direito) e na autoestima (solidariedade), “os diversos padrões de reconhecimento representam condições intersubjetivas que temos de pensar necessariamente quando queremos descrever as estruturas universais de uma vida bem-sucedida” (HONNETH, 2003, p. 273).

O filósofo (2003) apresenta uma dimensão intersubjetiva para a motivação de uma prática política a partir da luta por reconhecimento e autorrealização. Esta luta não é uma demanda de autoconservação ou de autoafirmação individual, mas sim, uma luta coletiva, como uma busca pelo bem-estar social em que a autorrealização como um fundamento normativo sob uma arena da dinâmica social. Sua construção parte da interação intersubjetiva, histórica e dialógica dentro da teoria crítica da sociedade.

Sua proposta sugere esforços para a conquista gradual e constante da autorrealização, promovida e alimentada nos próprios processos interacionais em que os autores sociais lutam para serem reconhecidos como pessoas de direito desde as suas individualidades até na arena grupal. Isso remete a potencialidade do reconhecimento da esfera do direito à privacidade de fato para proteger as condições de exercício da liberdade individual, porque busca assegurar e amparo dos valores e decisões pessoais em face das concepções de bem socialmente hegemônicas. Cf. Silva, Honneth (2011, p. 130), traz sua ideia de uma ampliação da esfera do direito que alcança uma constituição das relações de respeito independentes das convicções individualistas, em que destaca a importância das interações pessoais enquanto uma forma de cooperação intersubjetiva permite um exercício democrático de liberdade individual e coletiva, assim, reconhece que Honneth;

Incluí a esfera íntima no tecido social da “eticidade democrática”, pelo que entende as “práticas e instituições nas quais a liberdade é socialmente exercida”. Com isso, o autor expande significativamente as fronteiras da reflexão democrática ao inscrever a dimensão particular das relações íntimas – habitualmente relegadas no campo do “apolítico” – nos trilhos de um processo inacabado de democracia social (Silva, 2013, p. 209).

Honneth compreende sua fundamentação conceitual toda ancorada na socialização, ou seja, numa relação de reconhecimento recíproco, que diz respeito à coletividade. A opressão; a humilhação é capaz de originar a luta, que é conduzida por uma razão normativa da autorrealização, que conduz para sua concepção formal de eticidade em

que os sujeitos precisam encontrar reconhecimento numa sociedade moderna como seres autônomos e individualizados.

O filósofo (2003, p. 269) apresenta as condições intersubjetivas como uma segurança à integridade individual, no sentido da autorrealização dentro do processo de evolução social, no qual “permite demonstrar a todos os sujeitos o mesmo respeito ou considerar seus respectivos interesses da mesma maneira de modo equitativo”; mas que não se permita uma compreensão moral limitadora individualista que não possa incluir as demandas reclamadas por grupos sociais as quais não devam constituir-se por objetivo de um reconhecimento distorcido e tendencioso, no sentido de que não respeite uma transformação em prol da sociedade. Para o autor implica “de uma concepção formal de vida boa ou, mais precisamente, de eticidade⁵”; traçado conforme as intenções de Hegel e Mead, numa “ideia de uma relação de reconhecimento pós-tradicional; o conceito desta tem de conter todos os pressupostos intersubjetivos que hoje precisam estar preenchidos para que os sujeitos se possam saber protegidos nas condições de sua autorrealização” (HONNETH, 2003, p. 270).

Assim, refletir sobre democracia a partir das contribuições do conceito de reconhecimento pode ser um exercício que guia a compreensão sobre a extensão da relação entre as demandas por reconhecimento e a exercício democrático enquanto uma participação igualitária no que tange aos respectivos cidadãos seus direitos civis e políticos garantidos, tendo ainda, que respeitar os deveres que lhe são conferidos.

Neste horizonte, o princípio de reciprocidade torna-se essencial democracia. A teoria de reconhecimento oferece a estrutura conceitual, que possibilita pensar a ideia de direito no sentido de as lutas favorecem a superação de práticas desrespeitosas.

Buscar uma interlocução entre reconhecimento e uma base democrática entre o entrelaçamento interno de individualização e reconhecimento, nas formas do desrespeito, ou maus-tratos, enquanto uma prática de ofensas e opressão representa uma espécie básica de rebaixamento pessoal, que “provoca um grau de humilhação que

⁵ Cf. Honneth: “o conceito de “eticidade” refere-se agora ao todo das condições intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem à autorrealização individual na qualidade de pressupostos normativos”. (2003, p. 271).

interfere destrutivamente na autorrealização prática de um ser humano”. (HONNET, 2003, p. 215).

Para Honneth (2003) a experiência de desrespeito mostra uma privação do reconhecimento ou a denegação; uma recusa ou degradação da esfera do direito que leva ao rebaixamento pessoal enquanto uma ofensa à individualidade da pessoa humana e ao grupo social. A autoimagem normativa de cada ser humano sofre “uma ameaça” podendo abalar a autorrelação prática de uma pessoa, perde-se de vista suas capacidades de expressões, pois:

[...] um tipo de desrespeito que fere duramente a confiança, aprendida através do amor, na capacidade de coordenação autônoma [...] com o efeito, uma perda de confiança em si e no mundo, que se estende até as camadas corporais do relacionamento prático com outros sujeitos, emparelhada como uma espécie de vergonha social (HONNETH, 2003, p. 215).

O equilíbrio intersubjetivo ameaçado e efetivamente desestruturado percebido como uma lesão moral, em que o sujeito vivencia numa situação de desrespeito jurídico, quando ele permanece excluído da posse de determinados direitos no interior de uma sociedade. Neste entendimento, conforme Honneth:

Podemos conceber como “direitos”, *grosso modo*, aquelas pretensões individuais com cuja satisfação uma pessoa pode contar de maneira legítima, já que ela, como membro de igual valor em uma coletividade, participa em pé de igualdade de sua ordem institucional; se agora lhe são denegados certos direitos dessa espécie, então está implicitamente associada a isso a afirmação de que não lhe é concedida imputabilidade moral na mesma medida que aos outros membros da sociedade. Por isso, a particularidade nas formas de desrespeito, como as existentes na privação de direitos ou na exclusão social, não representa somente a limitação violenta da autonomia pessoal, mas também sua associação com o sentimento de não possuir *status* em um parceiro da interação com igual valor, moralmente em pé de igualdade; para o indivíduo, a denegação de pretensões jurídicas socialmente vigentes significa ser lesado na expectativa intersubjetiva de ser reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral; nesse sentido de maneira típica, vai de par com a experiência da privação de direitos uma perda de autorrespeito, ou seja, uma perda da capacidade de se referir a si mesmo como parceiro em pé de igualdade na interação com todos os próximos (HONNETH, 2003. p. 216).

A construção honnethiana implica que o reconhecimento na esfera do direito deve ser adquirido no processo de interação socializadora, para inclusive garantir seu autorrespeito a partir da valorização social de indivíduos ou grupos, refere-se como uma medida de estima social necessária a autorrealização no horizonte da tradição cultural para manter a “honra” e a “dignidade”, ou o contrário, a denegação ou desrespeito provocaria sentimento de vergonha, levando a perturbações a qualidade de vida individual e coletiva tanto numa dimensão física como psíquica que se assemelha com o sofrimento de doenças.

Os estudos⁶ de Honneth (2003, p. 218) sobre a privação de direitos mostram que a experiência do rebaixamento da humilhação social, torna-se uma vivência⁷ de “morte psíquica”, sentida nos seres humanos como uma vexação como “no caso da escravidão”, na privação coletiva de direitos e da exclusão social recebem a noção de “morte social”.

Neste contexto da teoria honnethiana (2003), a ideia de desrespeito como todo tipo de privação que ameaça a integridade pessoal, pois é vivida como uma experiência de injustiça. Neste sentido, permitem avaliar suas dimensões e proporções que permitem a interlocução para pensar sobre o déficit de participação democrática, onde as pessoas por sofrerem este estado de desequilíbrio em sua condição de autorrealização terem dificuldades em participar de forma autônoma e efetiva de participação social e política. Mas, para Honneth as demandas por maior participação democrática poderiam ser compreendidas como lutas pela manutenção de seus direitos de reconhecimento, ou seja, por igualdade.

As reações provocadas por sentimentos de injustiça são entendidas como o motivo para desencadear a luta por reconhecimento, neste mesmo campo os estudos⁸, trazidos por Honneth (2003, p. 220-224) mostra que as experiências de desrespeito, entendido como sentimentos negativos, são como uma forma de bloqueio de ação social que pode levar a uma perda da capacidade do indivíduo ou grupo social a agir gerando um déficit de participação democrática. Sabendo que na teoria do reconhecimento o ator social é dependente do reconhecimento social, o indivíduo está ligado em uma complexa rede de

⁶ Acompanhar em Honneth (2003, p. 218).

⁷ Ver em Honneth (2003, p. 219).

⁸ Honneth cita John Dewey. Ver em Axel Honneth (2003, p. 220-222) e (2015, p. 511-525).

relações intersubjetivas, portanto, desde o individual ao coletivo, todos são dependentes do reconhecimento recíproco.

Para Honneth “a formação da vontade democrática segue por uma via bem-sucedida”, acompanha a ideia⁹ do papel da vida pública democrática apresentada pelo autor (2015, p. 524-525) implicam na garantia maior da autorrealização positiva, em que “a democracia é um nome para uma vida em comunhão livre e enriquecedora”, que encontrará sua realização na esfera civil da vida pública a partir da luta por reconhecimento, de modo que seja universalmente compreendido aos membros da sociedade condições de iguais direitos de liberdade e participação em cooperar no aperfeiçoamento experimental de sua comunidade.

Saber empiricamente se o potencial cognitivo, inerente aos sentimentos da vergonha social e da vexação, se torna uma convicção política e moral depende sobretudo de como está constituído o entorno político e cultural dos sujeitos atingidos p somente quando o meio de articulação de um movimento social está disponível é que a experiência de desrespeito pode tornar-se uma fonte de motivação para ações de resistência política. No entanto, só uma análise que procura explicar as lutas coisas a partir da dinâmica das experiências morais instrui acerca da lógica que segue o surgimento desses movimentos coletivos. (HONNETH, 2003, p. 224).

Nesta direção, o conteúdo normativo das relações de reconhecimento, se organiza na articulação política de um movimento social para que o sentimento de injustiça do indivíduo passe a ter relevância política de transformação social, onde o reconhecimento do direito implica a autorrealização em sua plena forma autônoma que permita os espaços de discussões democráticas.

4 CONSIDERAÇÕES

O reconhecimento como categoria expandida permite articular a ideia de que cada membro da sociedade democrática vede ter a chance de ser socialmente estimado por suas realizações pessoais. No cerne do projeto honnethiano está a constituição dos sujeitos detentor da autorrealização positiva. O objetivo de sua concepção de justiça, conforme seu projeto teórico do reconhecimento recíproco torna-se ampliado desde sua

⁹ Acompanhar em Honneth em *O Direito da Liberdade* capítulo sobre *O nós da formação da vontade democrática* (2015, p. 485-629) e em *A Luta por Reconhecimento* (2003, p. 213-224).

intenção inicial em suprir um déficit sociológico à teoria de Habermas. A interpretação de Honneth explica a relação motivacional entre sentimento individual de justiça e de luta coletiva por reconhecimento, na inserção do eu no grupo social para alcançar um processo de desenvolvimento moral da sociedade, que respeite uma condição de vida boa dentro de um horizonte das atitudes éticas¹⁰, num modelo tripartite dentro do próprio modelo social vigente.

Portanto, Honneth considera critérios morais que passam pela construção da autoconfiança, do autorrespeito e da autoestima, dentro das condições intersubjetivas da integridade pessoal, que comporte uma concepção formal de eticidade. Até aqui se apreende que a partir da interpretação em Honneth uma possibilidade de continuidade do processo de formação da vontade na esfera pública democrática, implica uma ação¹¹ social recíproca, pois:

Acerca do bem-estar de sua comunidade no papel de cidadão não podem ser simplesmente indiferentes às condições sociais das outras duas esferas; pelo contrário, tais cidadãos estão sujeitos a uma peculiar coerção resultante das normas autorreferenciais do processo democrático, que os obrigam a tomar partido de tudo que, em dado momento histórico, se acomodar à realização de princípios institucionalizados da liberdade. (HONNET, 2015, p. 635).

Os desdobramentos contemporâneos de luta por reconhecimento enquanto reflexos dos processos de desrespeito provocam inúmeros déficits de participação social na vida democrática, neste sentido, o próprio filósofo busca seus esclarecimentos e nos encaminha para inflexões que exige uma compreensão da problemática sobre a concepção da autorrealização em sua dimensão intersubjetivas do amor, do direito e da solidariedade. Estas categorias de reconhecimento nos levariam também a uma compreensão da concepção dos Direitos Humanos enquanto um fundamento normativo, tanto do ponto de vista jurídico, quanto do ponto de vista ético, tendo em vista as condições de vida marcada por inúmeras arbitrariedades e violação, ou seja, que não garantem uma prática efetiva de vida digna. Mas que se torna uma nova etapa para outro estudo.

¹⁰ Para uma melhor compreensão, ver Honneth (2003, p. 270-271).

¹¹ Honneth traz o pensamento de Hannah Arendt em suas compressões sobre as teorias democráticas. Ver *O Direito da Liberdade* (2015).

REFERÊNCIAS

- HONNETH, A. **Luta por reconhecimento**: a gramática dos conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- _____. Patologias da liberdade individual: o diagnóstico hegeliano de época e o presente. Trad.: Luiz Repa. **Novos Estudos**, São Paulo, Cebrap, n. 66, p. 53-76, jul. 2003a.
- _____. Recognition and justice: outline of a plural theory of justice. In: **Acta Sociologica**, December. v. 47, n. 4, 2004, p. 351-364.
- _____. **Reificación**. Un estudio en la teoría del reconocimiento. Trad. Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz, 2007.
- _____. **Sofrimento de indeterminação**: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Ed. Esfera Pública, 2007a.
- _____. A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo. In: **Civitas**, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 345-368, set.-dez. 2009.
- _____. **Crítica del Poder**. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad. Trad. Germán Cano. Madrid: Machado Libros, 2009a.
- _____. Interview with Axel Honneth. **European Journal of Psychoanalysis**: Março de 2009. Entrevista concedida à Inara Luisa Marin. Disponível em: <<http://www.journal-psychoanalysis.eu/category/ejp/discussions/conversation-honneth/>>. Acesso em: 13/03/2017.
- _____. **O direito da liberdade**. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- _____. **Patologías de la libertad**. Trad. Francesc J. Hernández; Benno Herzog. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2016.
- _____. O eu no nós: reconhecimento como força motriz de grupos. In: **Sociologias**, v. 15, n. 33, maio/ago. 2013, p. 56-80. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/sociologias/article/view/42432/0>>. Acesso em: 21/07/2016.
- _____. “Honneth esquadrinha “Déficit Sociológico””. **Folha de São Paulo**, 11 de outubro de 2003. Entrevista concedida a Marcos Nobre e Luiz Repa. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1110200318.htm>>. Acesso em: 16/10/2016.
- F. G. SILVA. Um ponto cego no pensamento político? Teoria crítica e a democratização da intimidade In: **A teoria crítica de Axel Honneth**: reconhecimento, liberdade e justiça. MELO, R. (org.). São Paulo: Saraiva. p. 201-234, 2013.
- REPA, Luiz Sérgio. O Senhor e o Escravo: o desejo e a formação do sujeito em Hegel. **Viver Mente & Cérebro Especial**, v. 3, p. 92-98, 2007

REPATRIAÇÃO DE SAARTJIE BAARTMAN (1789-1815): TENSÕES E SIGNIFICAÇÕES

KAWANNI DOS SANTOS GONÇALVES¹

RESUMO: Nas últimas décadas do século XX, presenciamos o que Françoise Choay denomina *boom patrimonial*, fenômeno coincidente com os processos de redemocratização de diversos países. Na esfera do patrimônio cultural, encontram-se minorias que reclamam o reconhecimento de suas memórias — confrontadas com memórias oficiais homogeneizadoras. A visibilidade, hoje, de memórias marginalizadas, decorre da consolidação do estado democrático de direito, em cuja base encontram-se os direitos fundamentais. Na perspectiva jurídica, a terceira geração dos direitos fundamentais prevê, entre outras coisas, o direito ao patrimônio cultural. Nesse contexto, destacam-se as reivindicações pela repatriação de símbolos culturais — no limite, símbolos identitários: *Repatriation is defined as the physical return of an object of cultural patrimony from its present owner to its true owner or guardian, heirs or descendants. Embodied as a gesture, it affords a powerful symbol of recognition of the other, to lay bare the appearance of absence in the struggle for identity for indigenous peoples.* (VERNA, 2011, p.03). O presente artigo disserta, assim, a respeito da restituição dos restos mortais de Sarah Baartman (1789-1815) — a *Vênus Negra*, do grupo Khoikhoi — do Museu do Homem em Paris, França, à África do Sul. Baartman esteve em exposição no referido museu até 1974, caracterizando estudos científicos e teorias raciais dos séculos XIX e XX. Em 1995, o então presidente da África do Sul, Nelson Mandela, após o fim do *apartheid*, solicitou o retorno dos restos mortais de Sarah Baartman para que fosse dignamente enterrada em sua terra natal. O embate entre ambos países findou apenas em 2002, com a repatriação da Khoikhoi — que representa as mazelas do Imperialismo no continente africano. Muitas tensões envolvem os processos de reconhecimento dessas memórias trágicas — como bem demonstrou a instituição da Comissão da Verdade no Brasil, por exemplo, a respeito das ações no período da Ditadura Militar. Assim, visamos refletir essas tensões a partir do *dever de memória*, defendido por Paul Ricoeur, e dos Direitos Humanos como imprescindíveis à *dignidade humana*, à luz da trágica história de Saartjie Baartman.

PALAVRAS-CHAVE: Patrimônio Cultural. Direitos Humanos. Dever de Memória. Repatriação. Saartjie Baartman.

¹ Especializanda em Patrimônio e História pela UEL/PR, Graduada em História pela UEL/PR, Bolsista Recém-Formada do PROPE — Programa de Apoio à Permanência — da Universidade Estadual de Londrina. E-mail: kawannisg@gmail.com.

1 INTRODUÇÃO À SAARTJIE BAARTMAN (1789-1815)

Em 2009, estreou o longa-metragem “Vênus Negra”, dirigido por Abdellatif Kechiche² e protagonizado pela atriz francesa Yahima Torres, nascida em Cuba. Produção francesa e belga de, aproximadamente, duas horas e quarenta minutos, o filme retrata a história da africana Sarah ou Saartjie Baartman (1789-1815). Há, ainda, duas produções literárias significativas relacionadas à sua biografia: “African Queen: The Real Life of the Hottentot Venus” (HOLMES, 2007) e “Sara Baartman and the Hottentot Venus. A ghost story and a biography” (CRAIS; SCULLY, 2009). Ícone da era colonial na África do Sul, o presente artigo visa elucidar atuais disputas que envolvem o campo patrimonial através do episódio de repatriação dos restos mortais de Saartjie Baartman, da França à África de Nelson Mandela (ocorrida em 2002). Ou seja, pretendemos discorrer acerca de tensões e significações referentes a esse episódio/processo da repatriação no contexto atual. Refletiremos essas tensões a partir do *dever de memória*, defendido por Paul Ricoeur, e dos Direitos Humanos como imprescindíveis à *dignidade humana*. Faz-se necessário esclarecermos, a princípio, a trajetória de nossa protagonista.

Embora alguns escritores aproximem o nascimento de Saartjie Baartman à década de 1770, a escritora Rachel Holmes (2007) discorre que a africana viveu apenas 26 anos, desde 1789. Baartman nasceu na cidade do Cabo, na África do Sul, e descendia da tribo Khoisan, sociedade mesclada pelo pastoreio dos Khoikhoi e pelos nômades San, povos caçadores-coletores — nativos do sul da África desde os tempos pré-históricos. Durante anos, os africanos conseguiram manter afastados de suas terras os colonizadores europeus. Entretanto, em meados do século XVII, os holandeses estabeleceram-se na região e, posteriormente, os britânicos, no final do XVIII: “When the Europeans arrive, they had Bibles and the Khoisan had land. By the time of Saartjie’s birth, the Khoisan had the Bibles, and the Europeans had most of the land” (HOLMES, 2008, p.09). A partir daí, as mazelas da “colonização” sul-africana entrelaçaram-se às da vida de Saartjie Baartman.

No início de sua obra, Rachel Holmes dedica “A note on naming”, na qual discute o nome de “Saartjie Baartman”. Saartjie é a referência africana, enquanto

² Ator, diretor e roteirista na França, Abdellatif Kechiche é natural da Turquia. Além de “Vênus Negra”, também foi diretor e roteirista em “Azul é a cor mais quente”.

Sarah é a nomenclatura “cristianizada”. Segundo Holmes (2008), o sufixo “tjie” é responsável pelo diminutivo nos nomes Africanos. Desse modo, há duas interpretações possíveis para seu uso. A primeira é a utilização do sufixo enquanto demonstração afetiva em um espaço de igualdade; a segunda interpretação é o uso do termo como indicativo de subordinação, inferioridade. Nesse sentido, os nomes — ou melhor, as palavras — são representativos dos jogos de poder sociais. Saartjie fora espetacularizada como “Vênus Hotentote”. Os europeus apelidaram os Khoikhoi como “Hottentots” — referente a “preto” na Holanda —, e os da tribo San como “Bushmen”. A dominação iniciou-se, portanto, desde a nomeação de Baartman.

A mãe de Saartjie faleceu antes de seu primeiro ano; seu pai, caçador e criador de gado, bem como seu noivo, foram assassinados durante a juventude de Baartman. Saartjie ainda teve outro companheiro e um(a) filho(a), em 1807, que adoeceu e morreu antes de completar os dois anos. Há, como evidenciamos acima, diversas obras que retratam a vida de nossa protagonista. No presente artigo, não esboçaremos maiores detalhes. Entretanto, convém ressaltar que, alguns anos após tais conjunturas, Saartjie mudou-se para Londres através de um contrato com um cirurgião inglês e um comerciante — “patrão” da casa em que trabalhava. Ela iria apresentar-se em espetáculos “de música e dança” pela Europa, em um período no qual ainda “eram restritas as formas modernas de lazer e sociabilidade”. Em que medida Saartjie, de fato, concordou com tal contrato, dificilmente saberemos; as especulações são diversas.

A partir do século XVI, tornou-se comum na Europa uma modalidade de lazer denominada “freak shows”, que se consolidaram como “sucesso comercial”, sobretudo, nos anos oitocentistas. Eram “espetáculos de monstruosidades” nos quais se exibiam, por exemplo, gêmeos siameses, anões, índios sul-americanos, enfim, personalidades consideradas exóticas e/ou primitivas. Nesse contexto, Baartman foi levada à Inglaterra, em 1810, a fim de “se apresentar” ao público:

O que fazia da africana uma figura tão especial para os brancos europeus do período era a sua conformação corporal que abrigava nádegas muito volumosas e um “avental genital”, isto é, uma pele comprida que cobria os seus órgãos sexuais. Desfilando ao lado de outros personagens bizarros, ela atingiu um enorme sucesso, atraindo um público cada vez maior de curiosos e voyeuristas interessados em observar de perto e apalpar o seu corpo espetacularizado. (RAGO, 2010, p.15)

Os órgãos genitais salientes eram, todavia, característica de algumas tribos na África. Esse fato, para os europeus da época, apenas reafirmava a supremacia da sexualidade, do “instinto” dos povos primitivos/selvagens em detrimento de sua racionalidade. Aos poucos, tornou-se bastante conhecido o espetáculo da “Vênus Hotentote”, no qual a sul-africana se apresentava em uma jaula, evidenciando uma natureza “perigosa e selvagem”; ao mesmo tempo em que, vestida com uma meia corporal, *“the intention was to convey primitive sexuality, as indicated in her stage name and her performance of song and dance”* (LOVEJOY, 2007, p.97). Apesar da fama, alguns ingleses adeptos ao abolicionismo contestaram a “atuação” de Baartman, acusando judicialmente seus agentes de escravizá-la. Entretanto, tais agentes apresentaram um contrato legal no qual, publicamente, Saartjie atestara vontade própria na participação do “espetáculo”, encerrando o caso. Mas, conforme mencionamos anteriormente, houve, de fato, deliberação ou Baartman fora coagida, pelo contexto, a “declarar-se livre”? Afinal, durante o colonialismo na África do Sul, os Khoisan adquiriram um “status legal” que controlava seus movimentos; suas terras e rebanhos foram confiscados.

Após as polêmicas em Londres, o contrato de Baartman foi repassado a outros agentes, que a levaram para Paris. Na “Cidade-Luz”, a negligência e o abuso tornaram-se mais incisivos sobre Saartjie. Nesse mesmo período, teorias raciais emergiam no contexto social europeu, legitimando a dominação imperialista das populações ditas “inferiores”. Saartjie, através de sua fama, logo foi vítima da “curiosidade científica” de franceses como Baron Georges Leopold Cuvier:

Por meio do estudo dos animais e dos corpos dos povos considerados primitivos, a ciência europeia buscava provar a teoria da descendência do homem do orangotango, segundo a evolução das espécies, e construía a teoria da degenerescência, estabelecendo provas empíricas para seus argumentos moralistas, sexistas e racistas, apresentados como objetivos e científicos (RAGO, 2010, p.17).

Negando abusos desses “cientistas” sobre seu corpo, Baartman faleceu cinco anos após sair da África do Sul. As possíveis causas também são especulações. Após sua morte,

Cuvier was granted permission to study and dissect her body. He made a plaster cast, painted in her likeness, before preserving both her brain and

her genitals in jars. The plaster cast, her full skeleton, her brains and genitals would be on display in the National Museum in Paris for over 150 years until 1974 (VERNA, 2011, p.08).

Desse modo, os restos mortais de Saartjie ficaram expostos e, posteriormente, arquivados um longo período em Paris. Findado o “Apartheid” na África do Sul, em meados da década de 1990, Nelson Mandela solicitou ao governo francês a repatriação de Baartman, concedida apenas em 2002. Deparamo-nos, portanto, com as seguintes questões: Quais as características do contexto social contemporâneo que instigaram a demanda pela repatriação de Saartjie e, além disso, tornaram-na possível? E quais os entraves nas negociações desse processo, entre a França e a África do Sul, que justificam o período entre a solicitação e a concessão dos restos mortais de Baartman?

2 CONTEXTO CONTEMPORÂNEO - ESPAÇO DE MEMÓRIAS

Nas décadas finais do século XX, presenciamos o que Françoise Choay denomina *boom patrimonial*, ou seja, uma multiplicação de museus, memoriais, monumentos, entre outros itens de herança cultural. Em linhas gerais, consideramos que esse fenômeno “[...] se caracteriza como uma reação à suposta perda de valores e de referências culturais do passado” (MERRIMAN, 1991 *apud* ALMEIDA; FARIA, 2006, p.127), decorrentes do contexto de globalização e da “aceleração do tempo” que experienciamos na contemporaneidade — a partir, por exemplo, das rápidas transformações tecnológicas e das expectativas e relações sociais pautadas no imediato. Além disso, na esfera do patrimônio cultural, os recentes processos de redemocratização dos Estados possibilitaram a emergência de memórias marginalizadas. Estas são próprias de grupos minoritários (subjugados) que reclamam o reconhecimento de seu passado e, desse modo, afrontam, muitas vezes, memórias oficiais homogeneizadoras. Michael Pollack (1989) denomina-as “memórias subterrâneas”:

[...] essas memórias subterrâneas que prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível, afloram em momentos de crise em sobressaltos bruscos e exacerbados. A memória entra em disputa (POLLACK, 1989, p. 05).

Particularmente na África do Sul, a necessidade de comemorar/homenagear as vítimas do racismo e do “apartheid” caracterizaram essas disputas memoriais. Nas circunstâncias desse regime, a historiografia, os museus, as “heranças culturais”, de modo geral, enfatizavam o colonizador ou o grupo dominante, negligenciando as minorias, sobretudo entre os séculos XVII e XIX:

By the early 1900s, slavery was no longer a desirable heritage in a society where increasingly pervasive social and political segregation had made whiteness the most desirable social attribute. As Mohamed Adhikari has argued, the descendants of slaves identified themselves as part of the ‘Coloured’ population, as distinct from ‘Black’ or ‘Native’. They sought to distance themselves from the indigenous African majority who had been socially segregated and excluded from political rights (WORDEN, 2009, p.24).³

Após o advento da democracia, a memória tornou-se, desse modo, espaço de disputa, espaço de direito das minorias.

O apelo à memória relaciona-se às discussões de identidade. Podemos estabelecer essa conexão quando pensamos, por exemplo, nas fases da triste doença de Alzheimer, que afeta milhões de pessoas atualmente. A perda da memória implica na perda da identidade; a princípio, o indivíduo não reconhece o outro e, finalmente, não reconhece a si mesmo. O patrimônio ou a herança cultural, à medida que representa a memória de determinado grupo, vincula-se, portanto, à identidade do mesmo. Em outras palavras, podemos considerar o patrimônio como reflexo da “mobilização da memória a serviço da busca, da demanda, da reivindicação da identidade” (Ricoeur, 2007, p.94). A demanda pela repatriação dos restos mortais de Saartjie Baartman enquadra-se nesses processos:

[...] in searching to understand what lies at the heart of the issue of repatriation over cultural property, Daniel Shapiro explains its seeming paradox, “what is sought in repatriation is what makes a group who they are, yet it is not something that they possess or control – it is something self-defining yet missing. He describes this emotional connection as the need for recognition and respect from others, [...]. [...] The real battle may be elsewhere, Shapiro concludes, it is not over the objects, but rather in our trying to understand others and ourselves. While I support

³ No recorte do presente texto, não problematizaremos a auto identificação dos “Coloured”. Todavia, essa evidência, por si, atesta a dominação europeia também presente no plano ideológico.

these premises, in dealing with human remains, recognition is primarily achieved through gesture (VERNA, 2011, p.02).

O reconhecimento pelo outro também é, portanto, parte imprescindível nos processos de consolidação identitária — como constatamos, por exemplo, na tentativa dos “Coloured” em distanciar-se dos “Black” ou nativos — e o aspecto simbólico presente no gesto da repatriação representa tal reconhecimento.

Empreendida nos últimos anos, a consolidação democrática nos Estados implica não apenas em uma democratização política, mas igualmente econômica, da educação e dos meios de produção culturais e da memória. Nesse sentido, democratizar memórias tornou-se, nos últimos anos, sinônimo de justiça social; sejam tais memórias de minorias excluídas e/ou de fenômenos dolorosos. Por isso evocamos no presente o que alguns autores, entre os quais o filósofo Paul Ricoeur, denominam “dever de memória”. Compromissos internacionais que emergiram após os anos de 1980, ressaltam a importância e dever dos espaços museais, por exemplo, na reconciliação com passados traumáticos. Em “História, memória e esquecimento” (2007), Paul Ricoeur, a partir de sua proposta de utilizar as categorias da análise clínica da psicanálise para estudar a memória coletiva, argumenta a importância no reconhecimento das falhas do passado e da reconciliação com memórias trágicas ou vergonhosas. Propõe, assim, “extrair das lembranças traumatizantes o valor exemplar que apenas uma inversão da memória em projeto pode tornar pertinente”. (RICOEUR, 2007, p.99).

Nessa perspectiva, instituiu-se no Brasil, em 2011, a Comissão Nacional da Verdade, cujo objetivo era investigar as violações aos direitos humanos na época do governo militar; igualmente é resultado desse processo, no campo patrimonial, o projeto do Museu de Direitos Humanos do Mercosul. No que diz respeito à repatriação de nativos — como no caso de Baartman —, segundo Verna (2011), tais gestos representam esforços interculturais de reparação das práticas coloniais e de suas dolorosas consequências. Nesse contexto de crise, portanto, foi possibilitada a repatriação de Saartjie Baartman em 2002. Entretanto, o processo deparou-se com diversas resistências do governo da França: “a história e, mais precisamente, aquela do desenvolvimento nacional, constitui a mais forte de nossas tradições coletivas; nosso meio de memória, por excelência.” (NORA, 1993, p.10). Os restos mortais de Saartjie Baartman, no Museu Nacional de História Natural em Paris, pertenciam ao patrimônio cultural da França; sua repatriação à África do Sul

significava, portanto, questionar a identidade (e as ações) da própria nação revolucionária francesa.

2.1 Da França à África do Sul - O processo de repatriação

Os detalhes discutidos a respeito da repatriação de Saartjie Baartman, no âmbito do governo francês, podem ser analisados no relatório anexado à sessão do Senado de 23 de janeiro de 2002⁴. Em linhas gerais, o documento expressa, na introdução, o “movimento de opinião” que se desenvolveu relativo à repatriação da Khoisan, após a abolição do regime do “apartheid” na África do Sul. Esse movimento, bastante anunciado pela imprensa, envolvia não apenas os descendentes do grupo étnico, mas também os estudiosos sul-africanos, que discutiam a releitura da história de seu país. Nesse sentido, o relatório menciona a “vergonha” desse caso, em decorrência da procrastinação e resistências à repatriação que, na opinião do Comitê, “*sont de nature à porter atteinte au crédit international d'un établissement public aussi prestigieux que le Muséum national d'histoire naturelle*”.⁵

Entre as justificativas para a hesitação no processo, encontravam-se as “incertezas jurídicas”. O Secretário de Estado para o Patrimônio e a Descentralização Cultural argumentou que o direito francês considera as coleções nacionais como inalienáveis e que, portanto, os restos de Saartjie Baartman poderiam ser repatriados apenas através de lei específica. Essa argumentação gerou debate no Senado remetendo à Lei da Bioética de 1994, segundo a qual — nos termos do artigo 16 do Código Civil da França — seus restos mortais não poderiam ser objeto de direito patrimonial, ou de propriedade. Convém ressaltar nesse artigo, que após intensas discussões, o Comitê foi favorável à repatriação, não apenas a fim de atender à solicitação do governo sul-africano e ao apelo da população, mas por que se questionou, de fato, a validade da presença da Khoisan para a coleção do referido Museu do Homem, uma vez que as razões pelas quais havia interesse em estudá-la, no início do século XIX, já não se sustentavam mais.

⁴ Documento disponível na íntegra em: <<https://www.senat.fr/rap/101-177/101-1770.html>>.

⁵ FRANCE. Sénat. Proposition de loi de M. Nicolas About autorisant la restitution par la France de la dépouille mortelle de Saartjie Baartman, dite «Vénus hottentote», à l'Afrique du Sud, n 114 (2001-2002). Rapport de M. Philippe Richert, au nom de la commission des affaires culturelles, n 177 (2001-2002). Discussion et adoption le 29 janvier 2002. p.13.

Conforme o Senador Nicolas About — apresentador da proposição de lei referente à repatriação de Baartman,

[...] Parliament should support repatriation on the basis of “total lack of scientific interest of the remains in question” and in order to “do justice to Saartjie who was subject during her life and even after, as an African and as a woman, to offenses resulting from long-prevailing ills, i.e. colonialism, sexism and racism” (VERNA, 2011, p.09).

O interesse científico, de fato, tem sido um dos argumentos utilizados por diversos museus para evitar a repatriação de resíduos mortais de aborígenes que compõem suas coleções — como cabeças do grupo Maori da Nova Zelândia, também na França. Na perspectiva desses espaços, tais patrimônios apresentam o potencial de garantir aos antropólogos informações que dizem respeito a doenças do passado, práticas sociais, movimento populacional e evolução humana. As comunidades nativas refutam informando que essas peças não são utilizadas há anos, tais quais os restos da própria Baartman que, após 1974, estavam nas reservas do Museu. Embora os restos da Khoisan tenham sido repatriados, e apesar das intensas discussões a respeito da polêmica, o molde/escultura em gesso de seu corpo permaneceu como objeto do patrimônio nacional da França.

3 OS DIREITOS FUNDAMENTAIS

As demandas que envolvem processos de repatriação — diante do contexto das atuais reivindicações — têm sido expressivas. Em 2007, no que diz respeito aos Direitos das Populações Indígenas, uma Declaração das Nações Unidas

[...] expressly calls for the right to the use and control of their ceremonial objects and the right to the repatriation of their human remains. It calls upon State to provide effective mechanisms for redress, including restitution, for “cultural, intellectual, religious and spiritual property taken without their free, prior and informed consent or in violation of their laws, traditions and customs (VERNA, 2011, p.15).

Em decorrência da importância da herança cultural nas construções de identidade, soberania e cidadania, o patrimônio cultural tornou-se expoente na terceira geração dos direitos fundamentais ao ser humano. Tais direitos são a base do estado democrático de direito e que estão refletidos na citação acima.

Não pretendemos aqui estabelecer um longo histórico ou debates acerca do campo do Direito no que tange aos Direitos Humanos. Convencionamos abordar, todavia, que essas ferramentas consolidam-se a partir das revoluções liberais — francesa e norte-americana — nos finais do século XVIII. A partir daí, a primeira geração destaca as liberdades individuais e a democracia como condição e um sistema garantidor de tais direitos. A segunda geração exige do Estado “uma participação tendente a garantir o bem-estar social, [uma vez que] a liberdade meramente formal não garantia seu efetivo gozo” (RODRIGUES, 2003, p.143), ou seja, não há tanta evidência na preocupação em manter o Estado afastado da esfera privada — discute-se a necessidade de justiça social. A terceira geração refere-se à garantia, pelo Estado, de direitos relativos à coletividade, tais como o direito à paz, ao meio ambiente, à autodeterminação dos povos e ao patrimônio cultural. Na realidade, os dois últimos podem relacionar-se aos processos de repatriação.

Brevemente, em “A Condição Humana”, a filósofa Hannah Arendt ressalta elementos que caracterizam essa condição, ou seja, estruturam-se os limites intransponíveis para a garantia da dignidade humana, do que nos define enquanto seres humanos. Ora, os direitos fundamentais visam, justamente, tal garantia; fundamentam-se na dignidade humana, são inerentes à condição humana. Em outros termos, o Direito — e seu exercício — é uma ferramenta que viabiliza essa condição,

[...] um instrumento capaz de evitar a instrumentalização da condição humana, pelo contrário, que force o alcance da dignidade humana em sua máxima potencialidade. Assim, o Direito assume a posição de responder a essas necessidades, quando ele empregar a sua normatividade ordenadora em prol da condição humana. (MASSAÚ, 2013, p.17)

O retorno de Saartjie Baartman a sua terra natal foi possibilitada, sem dúvida, pela discussão na esfera legislativa.

Conforme o mencionado relatório da sessão do Senado da França em 23 de janeiro de 2002, o Comitê avaliou que não havia necessidade de uma proposição de lei para que a repatriação ocorresse; afinal, “*these claims tend to be moral rather than legal*” (ROODT, 2015, p. 77). Contudo, os desacordos, as resistências ainda presentes no meio social — sobretudo no espaço do Museu Nacional de História Natural de Paris — levaram à procrastinação desse processo, que apenas foi finalizado na instância legislativa, ou seja, a partir do Direito materializado em Lei. Desse modo, diante da “insensibilidade da

política, da economia e da sociedade”, os Direitos Humanos — embora possam apresentar por vezes problemáticas não só na redação em si, mas em sua interpretação e, sobretudo, execução — possuem importância crucial quando visamos a garantia da condição humana, tal qual no caso de Saartjie Baartman, que conquistou (ao menos após a morte) não apenas a sua dignidade, mas a de todos os Khoisan, de todos os africanos, de todas as humanidades escravizadas:

The repatriation of her remains, and burial at a gravesite in the Eastern Cape near the place of her birth, connects with the prevailing ideology of reconciliation and nation building of the South Africa government, to counterbalance the misdeeds that occurred during the colonial past (ROODT, 2015, p. 79).

Em 2015, o memorial instaurado em homenagem à Baartman — no local em que está enterrada — foi vandalizado após protestos contra a retirada da estátua de um político britânico. Perpetuam-se, reinventam-se, desse modo, as reivindicações e disputas no campo da memória.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Renata; FARIA, Margarida Lima de. “Identidade” e o lugar do “patrimônio” num mundo crescentemente cosmopolita. In: **Comunicação & Cultura**, Lisboa, n.1, p. 117-133, 2006.
- HOLMES, Rachel. **The Hottentot Venus: The Life and Death of Saartjie Baartman: Born 1789 - Buried 2002**. Bloomsbury, 2008.
- LOVEJOY, Paul. Review of African Queen: The Real Life of the Hottentot Venus, by Rachel Holmes. **Journal of Historical Biography** 2, pp. 97-99, autumn/2007.
- MASSAÚ, Guilherme Camargo. O Direito como Condição Humana: uma compreensão extensiva de Arendt. **Direito & Justiça**, Porto Alegre, v. 39, n. 1, p. 16-25, jan./jun. 2013.
- NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. In: **Projeto História**. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduação em História do Departamento de História da PUC. São Paulo, 1993. pp. 07-28.
- POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 03-15. 1989.

RAGO, Margareth. A autobiografia ficcional da Vênus Hotentote. In: STEVENS, C.; BRASIL, K.C.T.; ALMEIDA, T.M.C.; ZANELLO, V. (orgs). **Gênero e Feminismos: Convergências (In)disciplinares**. Brasília, DF: Ex. Libris, 2010, pp. 15-34.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

RODRIGUES, Francisco Luciano Lima. **Direito ao patrimônio cultural e à propriedade privada** — Uma análise sobre o direito de propriedade do bem com valor cultural frente ao interesse público no Estado Democrático de Direito. 2003. 270p. Tese de Doutorado — Faculdade de Direito do Recife, Universidade Federal de Pernambuco.

ROODT, Christa. **Private International Law, Art and Cultural Heritage**. Cheltenham, UK: Edward Elgar, 2015.

VERNA, Mara. Museums And The Repatriation of Indigenous Human Remains. In: **Responsibility, Fraternity, and Sustainability in Law**. Conducted at the Symposium in honour of Charles D. Gonthier: Montreal, PQ. 2011.

WORDEN, Nigel. The changing politics of slave heritage in the Western Cape, South Africa. **Journal of African History**, v. 50(1), pp. 23-40, mar/2009.

O CONTROLE NAS AGÊNCIAS REGULADORAS POR MEIO DA PARTICIPAÇÃO SOCIAL: CONVIVÊNCIA ENTRE OS IDEÁRIOS LIBERAIS E REPUBLICANOS

LARA CAXICO MARTINS MIRANDA¹

MARLENE KEMPFER²

RESUMO: Os ideais republicanos e liberais são identificados, dentre outros aspectos, por suas concepções sobre a liberdade humana. Esses foram por muitos tratados como incompatíveis no âmbito da governança. Estados que garantissem liberdades individuais, certamente privariam os indivíduos de mecanismos de efetiva participação coletiva nos processos públicos de tomada de decisão. Havia-se, costumeiramente, um antagonismo. Em regra, os liberais são defensores das liberdades individuais e sob aspecto político da democracia representativa; enquanto que os argumentos do republicanismo, primam pelo prestígio à coletividade, defesa da *res publica* e da democracia participativa. Os fundamentos teóricos nos autores Benjamin Constant (1767-1830) e Isaiah Berlin (1909-1997), acolhidos para a atualidade, permitem afirmar que é possível a convivência das acepções de liberdades políticas trazidas em seus estudos. Não mais tratados de maneira isolada, o estudo parte da análise dos conceitos de liberdade positiva e negativa (dos antigos e dos modernos), trabalhadas pelos autores, para fundamentar o estudo da atuação popular por meio das Agências Reguladoras. A presente pesquisa se apropriará dos conceitos de liberdade, com ênfase na liberdade dos antigos (liberdade positiva), que traz fundamentos republicanos para Reforma Administrativa do Estado no Brasil, constitucionalizada por meio da Emenda nº 18/98. Nela, defende-se que os ideários liberais e republicanos convergem. Amplamente promovida pela reforma gerencial da administração pública, a gestão participativa se firmou como garantidora de democracia e eficiência e representa reflexo de um Estado republicano. A Reforma considera as normas jurídicas decorrentes da democracia representativa (nível da legalidade) e abre espaço para a criação de mecanismos de controle social das decisões que emanam dos órgãos da administração pública e das autarquias especiais (Agências Reguladoras). Ainda, e especialmente, amplia a participação direta de interessados (audiência ou consultas pública) na construção de normas jurídicas de nível infralegal, que interferirá na liberdade individual de seus destinatários (liberdade negativa). Utilizou-se, para o desenvolvimento da pesquisa, o método dedutivo com apropriação de pesquisa bibliográfica.

PALAVRAS-CHAVE: Agências Reguladoras. Reforma Administrativa do Estado. Controle social. Liberdade.

¹ Mestranda do Programa de Mestrado em Direito Negocial da Universidade Estadual de Londrina - UEL/PR, Graduada em Direito pela Universidade Estadual de Londrina – UEL/PR, Professora de Direito do Trabalho nas Faculdades Integradas do Vale do Ivaí – UNIVALE/PR. E-mail: laracaxico@hotmail.com.

² Doutora em Direito do Estado pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP, Mestre em Direito do Estado pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP, Graduada em Direito pela Faculdade de Direito de Curitiba/PR. Professora da Universidade Estadual de Londrina, atuando na graduação, especialização e no Mestrado em Direito Negocial. E-mail: mkempferb@gmail.com.

1 INTRODUÇÃO

As acepções sobre as liberdades humanas, em especial as liberdades no âmbito político e econômico, abriram espaço para o desenvolvimento do trabalho. Para tanto, os pontos referenciais foram os conceitos de liberdade abordados pelo suíço Benjamin Constant (1767-1830) e o britânico Isaiah Berlin (1909-1997). Defende-se que é possível recolher na liberdade política dos antigos a experiência da participação popular, diretamente, para decidir sobre a condução das condutas individuais no meio social. No entanto, em face das opções contemporâneas da democracia representativa, espelhada na liberdade políticas dos modernos, e, em especial, da constante crise de confiança na relação entre representantes e representados, vê-se que desenvolver mecanismos para reunir ambas liberdades é uma tentativa que se faz necessária. Afinal, este é um caminho para alcançar o objetivo de maior de conferir eficácia social às regras de conduta impostas pelo Estado e que interferem na liberdade individual.

O Brasil vive a experiência de implementar a reforma administrativa do Estado, constitucionalizada em 1998 por meio da Emenda nº 19. O fundamento axiológico da reforma é tornar o Estado mais eficiente e assim proporcionar relação de melhor qualidade entre governo e o povo brasileiro. Em última análise, ainda, buscar mais aproximação entre o dever ser constitucional e a realidade da vida. Inúmeras frentes devem ser tomadas para alcançar tal objetivo.

Para esta pesquisa bibliográfica destacou-se a criação das agências reguladoras, que se continuem em autarquias especiais, e o instrumento da participação social direta para decisões que interferirão no cotidiano dos destinatários. Trata-se do poder regulamentar, por meio de ato administrativo, que acaba por conferir a participação direta de interessados na questão de interesse público a ser resolvida, em audiências abertas.

2 LIBERALISMO E REPUBLICANISMO

O debate acerca da liberdade democrática remete a pesquisa aos estudos de Isaaah Berlin e Benjamin Constant relativas ao conceito de liberdade. O primeiro autor apresenta duas acepções, sendo uma no seu sentido negativo e a outra no positivo. A liberdade negativa seria aquela referente à atuação do indivíduo sem restrição de outro.

Quando um terceiro limita a atividade individual existe restrição dessa autonomia. Assim, diz que um indivíduo possui liberdade negativa quando tem a possibilidade de agir em determinados âmbitos sem ter suas condutas limitadas por agentes externos, ou seja, "quanto maior a área de não-interferência, mais ampla a minha liberdade" (BERLIN, 2002, p. 229-230).

O sentido positivo de liberdade, por sua vez, parte da autonomia humana e centraliza-se no existencialismo no sentido da pessoa poder realizar suas metas e, para tanto, ser legítimo a influenciar nas deliberações de relevância, ser consultor daquilo que influi na própria vida, traçar metas políticas e decidir sobre o modo de concretizá-las (BERLIN, 2002, p. 233-234),

A partir dos valores positivados na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, verifica-se que a liberdade negativa é protegida, na medida em que a pessoa é livre para escolher condutas e a interferência estatal é admissível somente por meio de atuação em processo legislativo, do qual resultará uma norma jurídica, que será legítima para interferir na liberdade individual. Conforme José Afonso da Silva (2005, p. 191), tais garantias se constituem em liberdades-autonomias, tendo em vista que "reconhecem a autonomia aos particulares, garantindo a iniciativa e independências aos indivíduos diante dos demais membros da sociedade política e do próprio Estado".

O legislador constituinte de 1988 protege ainda a liberdade positiva, pois assegura que interesses individuais, se qualificados como interesses coletivos, portanto, públicos, possam ser levados à apreciação em assembleias e acolhidos, quer seja pelo caminho da democracia representativa ou participativa. Em várias passagens constitucionais podem ser identificadas as oportunidades para alcançar este objetivo: planejamento participativo municipal, ou seja, a necessidade de utilização da cooperação das associações representativas no planejamento do município (artigo 29, XII, CF); gestão democrática do ensino público (artigo 206, VI); Seguridade Social, mediante gestão quadripartite, com participação dos trabalhadores, dos empregadores, dos aposentados e do Governo nos órgãos colegiados (artigo 194, VII, CF).

Benjamin Constant (1985) aborda os conceitos de liberdade sob a ótica dos antigos e dos modernos. Para o autor, a expressão "antigos" relaciona-se aos povos da antiguidade, aproximadamente 4000 a.C. até a queda do Império Romano do Ocidente em 476 d.C. e início da Idade Média no século V. Como exemplo, cita as experiência de

liberdade política vivenciadas nas cidades de Esparta (Grécia, região da Lacedemônia), Atenas (Grécia, região da Ática) e na Roma antiga (CONSTANT, 1985, p. 09-10).

O autor expõe que nesse período, o “povo exercia diretamente uma grande parte dos direitos políticos. Ele se reunia para votar as leis, para julgar os patrícios acusados de delito” (CONSTANT, 1985, p. 09) e para efetivar a democracia social. Havia um verdadeiro exercício da soberania popular de maneira coletiva. Afirma o autor que a liberdade dos antigos

consistia em exercer coletiva, mas diretamente, várias partes da soberania inteira, em deliberar na praça pública sobre a guerra e a paz, em concluir com os estrangeiros tratados de aliança, em votar as leis, em pronunciar julgamentos, em examinar as contas, os atos, a gestão dos magistrados [...] (CONSTANT, 1985, p. 11).

Quanto à liberdade dos modernos, identificada a partir dos primeiros governos representativos, cita de exemplo os Estados Unidos da América e Grã-Bretanha, em que a própria organização social fez com que os indivíduos passassem a desejar um outro modelo de liberdade, que a não a “dos antigos” (CONSTANT, 1985, p. 10). Ou seja, possuir liberdade seria ter a possibilidade de viver e não ter direitos suprimidos ou minorados pela intervenção arbitrária de outrem. A liberdade passa a se associar intimamente ao “direito de não se submeter senão às leis”. Os indivíduos, agora livres em suas individualidades, decidem soberanamente sobre sua própria vida: escolhem os seus ofícios, usam e dispõem de suas propriedades, exercem o direito de ir e vir (CONSTANT, 1985, p. 10).

Os antigos preferiam abdicar de uma liberdade individual em prol de uma liberdade cívica, enquanto que os modernos, em vistas de uma independência na sua vida privada, perdem o poder diante das decisões estatais. Enquanto que os antigos sacrificavam os interesses individuais em prol da garantia de direitos políticos, entre os modernos, as opiniões particulares não são conhecidas e pouco refletem no corpo. O indivíduo não é notado e não contribui, coopera ou influencia (CONSTANT, 1985, p. 11-15).

A liberdade para os antigos era "a partilha do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria" (CONSTANT, 1985, p. 15); enquanto que para os modernos, liberdades são as garantias concedidas pelas instituições governamentais em relação à segurança de interesses privados. Para os antigos todas as concessões eram

válidas frente à manutenção da vontade coletiva e as restrições aos direitos individuais seriam compensadas pela participação social (CONSTANT, 1985, p. 14-18). Segundo o autor, entre os povos antigos,

[...] a vontade de cada um tinha uma influência real; o exercício dessa vontade era um prazer forte e repetido. Em consequência, os antigos estavam dispostos a fazer muitos sacrifícios pela conservação de seus direitos políticos e de sua parte na administração do Estado. Cada um, sentindo com orgulho o que valia seu voto, experimentava uma enorme compensação na consciência de sua importância social (CONSTANT, 1985, p. 15).

É possível defender que o estudo dos autores convergem no sentido de que a liberdade negativa, tratada por Isaiah Berlin, se assemelha a liberdade dos modernos, abordada por Benjamin Constant. Ambas retratam o indivíduo em busca da garantia dos seus direitos individuais e das abstenções de terceiros com relação a esses. Por sua vez, a liberdade positiva, converge no conceito de liberdade dos antigos, que remete à autonomia da vontade e a possibilidade influir na esfera pública.

A crítica republicana, por sua vez, indica que o conceito liberal de liberdade (negativa e dos modernos) é insuficiente, se vista unilateralmente, diante de um Estado Democrático de Direito (RAMOS, 2011, p. 57). Philip Pettit (1997), teórico político irlandês e professor da Universidade de Princeton, assevera que a concepção republicana de liberdade se constitui em uma abordagem que não é em suma negativa nem positiva. Para Philip Pettit, a liberdade deve indicar, em essência, a não dominação do indivíduo. Seria livre o indivíduo que, em duplo aspecto, age sem interferência e têm espaço para exercer sua autonomia da vontade sem dominação (PETTIT, 1997, p. 59 apud RAMOS, 2011, p. 56).

Cesar Augusto Ramos (2011, p. 56), mencionando os estudos de Philip Pettit, afirma que “a liberdade republicana, por sua vez, necessita ser integralizada tanto pelo aspecto objetivo da ausência de impedimentos, quanto pelo aspecto subjetivo da autonomia da vontade”. A partir dos apontamentos, é possível concluir que diante das sociedades democráticas modernas não é cabível exigir a escolha entre as liberdades positivas e negativas (dos antigos e dos modernos, respectivamente), em virtude da complexidade das relações sociais. Assim, não se identifica na sociedade moderna uma dicotomia entre as liberdades, mas sim a possibilidade de convivência.

Para César Augusto Ramos (2011, p. 58)

tal perspectiva estimula o debate, no sentido de combinar o conceito republicano de liberdade como não-dominação com a ideia liberal da liberdade como ausência de interferência, de tal modo que a alternativa para resolver as deficiências, tanto de uma concepção quanto de outra, seria a conciliação de elementos positivos de ambas as concepções.

Não se trata, portanto, de escolher pela garantia de uma das liberdades. Conforme exposto, indica-se que o legislador constituinte brasileiro (1988) não fez essa escolha, mas, sim, positivou mecanismos capazes de assegurar aos indivíduos a liberdade sob os enfoques liberal e republicano. Sob tais argumentos é que esta pesquisa segue para defender que no Brasil, a Reforma Administrativa do Estado, trazida por meio da Emenda Constitucional nº 19/98, que, ao autorizar iniciativas (competências) para promover o controle social, certamente trouxe mais eficiência na gestão pública.

3 CONTROLE SOCIAL DAS AGÊNCIAS REGULADORAS PARA AVANÇAR NA DEMOCRÁTICA REPUBLICANA

As novas necessidades individuais, econômicas, ambientais, tecnológicas e as crises financeiras e de legitimidade de governos, especialmente nas décadas 70 a 90 do século XX, no Brasil, impulsionaram a promulgação da Constituição Federal de 1988 e da reforma administrativa instrumentalizada com a Emenda nº 18/98. A inspiração veio, especialmente, do governo de Margaret Thatcher, primeira ministra do Reino Unido entre 1979 e 1990, que defendia um Estado menos interventor na vida privada e mais eficiente na execução de suas atribuições essenciais. Era a implementação dos ideais do neoliberalismo que tem entre seus pensadores o austríaco Frederich August Von Hayek (1899-1992).

Para alcançar a eficiência nas ações de responsabilidade do Estado, os governos deveriam implementar um conjunto de iniciativas. Essas adviriam das experiências da gestão de empresas privadas que fossem compatíveis com o regime público. Para esta pesquisa, destaque-se o tema organizacional e de bom atendimento ao consumidor. Deve-se sublinhar, no entanto, que “o contexto em que se insere a administração pública não se confunde com a administração privada donde tirou seu conceito, pois as demandas e objetivos são diversos” (BACELLAR, 2009, p. 20).

Com as necessárias adaptações em face do regime jurídico público, o modelo de gestão gerencial balizada na autonomia de decisões, descentralização, delegação e oportunidade de diálogo com o consumidor foi recepcionado quando criou-se as autarquias denominadas de agências reguladoras.

3.1 Regime jurídico das Agências Reguladoras

As agências reguladoras são órgãos públicos criados por lei para cumprir as atribuições do Executivo. Constituídas como são autarquias especiais, tal qual as demais autarquias, fundações e empresas estatais prestadoras de serviços públicos, estão no organograma junto à administração descentralizada ou indireta conforme disposto, inauguralmente, no Decreto-lei n. 200/67.

Essas entidades possuem um regime jurídico diferenciado em relação às autarquias tradicionais. Assim é para lhes garantir independência administrativa, financeira e de decisões no âmbito de suas atuações. Para a efetividade deste regime, seus dirigentes devem ter elevado conhecimento no campo de atuação e exercer sua atividade com mandato fixo, por indicação e nomeação da Presidência da República após sabatina do Senado Federal. O objetivo deste regime é proporcionar condições de atuar de modo mais eficiente e com menor possibilidade de intervenção interna ou externa de cunho político ou privado, não convergentes para o interesse público.

São denominadas "reguladoras" em face da competência que lhe foi atribuída por meio da lei para organizar, fiscalizar, incentivar, planejar, determinado setor da economia que é considerado essencial para o Estado. Além desta atuação, e com o mesmo objetivo, há as autarquias que atuam nos setores de serviços públicos concedidos, permitidos ou autorizado.

Em defesa das agências reguladoras, tem-se o argumento de sua importância quanto a possibilidade do controle social, revelando um aspecto efetivo de democracia participativa, dos modernos e positiva. Os caminhos para tanto são as audiências públicas, consultas, ouvidorias, debates, direito de receber informações e de petição (BACELLAR, 2009, p. 171-172). Trata-se de oportunidades jurídicas de exercer a liberdade política para influir nas decisões administrativas, exigindo a aproximação das políticas públicas dos reais interesses e valores da sociedade (MASTRANGELO, 2005, p. 99).

3.2 O Poder regulamentar e as Audiências Públicas

É tradicional a competência regulatória do Estado de intervir na liberdade humana. Esta intervenção, desde os antigos e até os modernos, passou por diferentes etapas onde foi possível identificar grau maior ou menor de constrangimentos em face da liberdade individual. Se para o tempo dos antigos a participação direta dos membros da comunidade para construir normas de condutas era possível, constituindo-se em direito político, para o tempo dos modernos, este direito permanece, mas a participação do sujeito se fazia e se faz, essencialmente, por meio da representação.

A prática da democracia representativa, contemporaneamente, não mais atende às expectativas dos representados. Aponta-se que entre as causas está a crise de confiança e, também, as diversidades de interesses e da velocidade de soluções exigidas em uma sociedade complexa. Sendo assim, permanece o sistema construído pelo filósofo político francês Montesquieu (1689-1755), mas, no século XX e XXI aponta-se o fortalecimento dos meios de participação social direta e do Executivo, especialmente, em suas competências regulatórias de leis.

As agências reguladoras são órgãos de Estado e do Executivo e devem a eles servir, mesmo que para isto tenham que enfrentar a possível interferência de governos. Ao exercer sua competência regulatória, além dos limites constitucionais e legais, é muito importante a relação destes órgãos com os atores sociais e econômicos no âmbito de suas atuações. As conquistas de cidadania política permitem afirmar que "o tempo da administração como repositória do poder extroverso e da capacidade de impor unilateralmente pautas e padrões de conduta para os atores privados está encerrado" (BACELLAR, 2009, p. 12).

A atuação popular nas audiências públicas, em agências reguladoras, permite influência da vontade social nas decisões administrativas. É "instrumento de participação da sociedade que garante o debate público em questões relevantes" (AMARAL, 2008, p. 47) e "deve-se constituir no meio pelo qual decisões vão ser tomadas, depois de se dar oportunidade de efetivamente ouvir (*audire*) os interessados" (MOREIRA NETO, 2001, p. 212).

As audiências públicas, defende-se, constituem mecanismo de tutela da liberdade positiva (ou dos antigos). Não foram criadas para se constituírem, somente,

requisito procedimental para a validade de atos administrativos complexos. O objetivo é maior, ou seja, influenciar no regramento que poderá interferir na liberdade individual, liberdade negativa (ou dos modernos), em relações econômicas, sociais, ambientais.

A efetividade, quanto ao controle social ora tratado, dependerá do amadurecimento democrático da sociedade. Constata-se, infelizmente, desinteresse de grande parte da população em participar das audiências públicas. Entre as causas prováveis, destaque-se: i) o desconhecimento desse espaço social, viabilizado por meio da reforma administrativa; ii) a ausência de vinculação das soluções discutidas nas audiências para compor o conteúdo e objeto do ato administrativo.

Quando à primeira causa, deve-se continuar o processo de conscientização, especialmente, por meio da educação para o conhecimento dos direitos políticos. Quanto à segunda causa, caso a agência reguladora opte por atuar diversamente do resultado, deverá apresentar exaustiva motivação pela escolha de outra solução. Se assim não ocorrer, segue a possibilidade de controle social tanto em nível administrativo ou judicial, com pedido de anulação do ato administrativo regulatório, nos termos propostos por Bandeira de Mello (2007, p. 392-394), ao tratar sobre o pressuposto causa de validade do ato, ou seja, “a correlação lógica entre os pressupostos (motivo) e o conteúdo do ato em função da finalidade tipológica do ato”.

A criação de mecanismos que garantiram a real participação popular nas decisões públicas fizeram com que a reforma positivasse seu caráter democrático e garantisse o exercício da liberdade positiva (ou dos antigos). A participação da sociedade nas decisões administrativas conferem a essas legitimidade, efetivam a democracia e a transparência no exercício do poder.

4 CONCLUSÃO

O âmbito de estudo jurídico vincula-se aos temas de liberdade individual, poder de constrangimento e efetividade na condução de condutas humanas. A partir destas premissas, a pesquisa buscou os conhecimentos de Benjamin Constant (1985) e de Isaiah Berlin (2002), ao tratarem sobre a liberdade dos antigos e dos modernos e liberdades negativa e positiva, respectivamente.

A liberdade dos antigos que aceita o constrangimento individual em face dos interesses da comunidade quando assim fossem qualificados por meio de decisões de

uma democracia direta. A liberdade dos modernos escolheu o caminho de maior proteção à individualidade e prestígio às regras cuja fonte seja a democracia representativa. A liberdade negativa discute a legitimidade do grau de constrangimento a que cada pessoa deva submeter-se com sacrifício das liberdades individuais em favor da coletividade. A liberdade positiva parte da autonomia existencial humana e da responsabilidade que deve assumir em face das decisões que toma, assim, introduz o elemento ético.

Neste contexto, o foco dos estudos caminhou para o aspecto jurídico das relações humanas e apontou que a Constituição Federal do Brasil de 1988 positiva tais ideários, transportados para a realidade contemporânea. Ou seja, adota o regime democrático representativo, enumera liberdades individuais no nível de direitos fundamentais, permite a intervenção do Estado para direcionar condutas no sentido da efetividade dos interesses sociais e reconhece o controle social exercido diretamente sobre a gestão pública.

A crise do Estado (fiscal, política, social), nas décadas de 70 a 90 do século XX, trouxe também ao Brasil a discussão da necessidade de avaliar a qualidade da atuação pública para enfrentar os importantes desafios que se apresentavam. A força do pensamento liberal reflorece para indicar a necessidade de diminuir o tamanho do Estado e imprimir eficiência na prestação dos serviços públicos, tal qual é exigido das empresas da iniciativa privada. Estes são os pilares da Reforma do Estado, trazidos por meio da Emenda nº 19/98.

A aceção de eficiência que se destacou na pesquisa foi sobre o regime administrativo das autarquias especiais, agências reguladoras, para as quais se atribui independência administrativa, financeira e de decisão (poder regulamentar) e dos mecanismos de controle social, entre eles, a audiência pública.

Destacou-se que abrir um espaço jurídico para a participação social direta por meio de audiências públicas conduz para a efetividade jurídica e social dos atos administrativos regulamentares de competência das agências reguladoras. Defende-se que por esta trilha concilia-se a liberdade liberal (negativa ou dos modernos), pois permanece o sistema democrático representativo e a ele se acresce a liberdade republicana (positiva ou dos antigos) de participação social direta.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Alexandre da Silva. **Princípios estruturantes das agências reguladoras e os mecanismos de controle.** Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

BACELLAR, Luiz Ricardo Trindade Bacellar. **Solução de controvérsias pelas agências reguladoras.** Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.

BANDEIRA DE MELLO, Celso Antônio. **Curso de Direito Administrativo.** São Paulo: Malheiros, 2007.

BERLIN, Isaiah. **Dois conceitos de liberdade.** In: _____. Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CONSTANT, 1985, Benjamin. **Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos.** In: MORAES, João Quartim de. (Ed.). Filosofia Política 2. Porto Alegre: L&PM Editores, 1985, p. 09-25.

MASTRANGELO, Claudio. **Agências reguladoras e participação popular.** Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

MOREIRA NETO, Diogo de Figueiredo. **Mutações do Direito Administrativo.** 2. ed. São Paulo: Renovar, 2001.

RAMOS, Cesar Augusto. **O modelo liberal e republicano de liberdade: uma escolha disjuntiva?** Revista Transformação, Marília, v. 34, n. 1, p. 43-66, 2011.

SILVA, José Afonso da. **Curso de Direito Constitucional Positivo.** 24. ed. São Paulo: Malheiros, 2005.

APORTES PARA UMA ABORDAGEM WITTGENSTEINIANA DO DEBATE POLÍTICO

MARCELO FERREIRA RIBAS¹

RESUMO: O artigo propõe uma aproximação entre a filosofia tardia de Wittgenstein e a política, em vista do aprofundamento do debate político e, conseqüentemente, da própria democracia brasileira. Partindo da constatação de que, nos últimos anos, esse tipo de debate tem se intensificado no país, considera-se que o fenômeno apresenta como lado positivo o aumento do número de sujeitos que se interessam por questões políticas. Ao crescimento quantitativo de sujeitos, porém, parece não acompanhar o crescimento qualitativo dos discursos produzidos nessa seara, o que se entende como o lado negativo do fenômeno. Conseqüentemente, radicalizam-se posturas que afastam os interlocutores do debate político da possibilidade de firmar entendimentos, expõem a imaturidade do confronto de ideias e comprometem o funcionamento da própria democracia. Diante desse quadro, a segunda fase da filosofia de Wittgenstein apresenta elementos que servem como categorias para a leitura do fenômeno político, em especial, do debate de ideias. Longe de se extrair um conceito de política subjacente à filosofia de Wittgenstein, o artigo pretende oferecer uma visão alternativa da política e, especificamente, do debate político, lugar em que ideias são expostas e discutidas, como um jogo de linguagem. Ocupando-se com a linguagem, o segundo Wittgenstein a concebe como a multiplicidade de jogos de linguagem no interior das formas de vidas. Tais jogos expõem as diversas possibilidades de se fazer uso das palavras, pois é justamente de seu emprego que adquirem significado. A utilização das palavras, contudo, não se faz aleatoriamente, porém, obedece às regras que orientam o seu uso, no interior de uma forma de vida. Os elementos da filosofia wittgensteiniana como jogos de linguagem e forma de vida permitem pensar o debate político como um espaço de busca pela compreensão do significado das palavras empregadas e de respeito à diversidade e à pluralidade, que certamente podem contribuir para que, na convivência humana, consensos possam ser celebrados.

PALAVRAS-CHAVE: Debate Político. Jogos de Linguagem. Formas de Vida.

1 INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, fatores de ordem política, econômica e social tem propiciado a intensificação do debate político no Brasil. Tal fenômeno, que se verifica nas ruas e que se potencializa no ambiente virtual, denota ser positivo porque representa o aumento no número de interlocutores desse debate. O acesso à informação e o exercício da

¹ Especializando em Filosofia Moderna e Contemporânea pela Universidade Estadual de Londrina - UEL/PR, especialista em Direito Constitucional Aplicado pela Faculdade Damásio/SP, bacharel em Direito pela Universidade Estadual de Ponta Grossa - UEPG/PR e licenciado em Filosofia pela Faculdade Bagozzi/PR. E-mail: marcelofereiraribas@hotmail.com. Texto revisado pelo autor.

liberdade de expressão, facilitados sobretudo pelas mídias sociais, contribuem para o crescente interesse dos cidadãos pela política no país e, conseqüentemente, pela própria participação dos mesmos nessa seara.

Contudo, esse mesmo fenômeno apresenta um problema: as opiniões têm se radicalizado, polarizadas entre os extremos da direita e da esquerda política, o que tende a afastar a possibilidade de se firmar entendimentos sobre pontos de vista em comum. Longe de um confronto maduro no campo das ideias, percebe-se, inclusive, a disseminação de discursos de ódio contra quem pensa diferente, o que, por vezes, provoca atritos na convivência entre os sujeitos ou, ainda, reforça a apatia ou a aversão à política naqueles indivíduos que a compreendem como um território hostil.

Diante de tal quadro, verifica-se que a ampliação quantitativa de interlocutores do debate político, embora importante, revela-se insuficiente para o aperfeiçoamento da democracia e das instituições. O engajamento do maior número de indivíduos na política é desejado e deve ser promovido, porém, é preciso ir além, o que implica em se pensar na qualidade dessa participação, em vista da produção de um discurso político que apresente razões fundamentadas para justificar a ação humana na esfera pública. Nesse intento, justifica-se a proposta do presente artigo em promover uma aproximação entre Wittgenstein e política, pois a segunda fase de sua filosofia apresenta elementos úteis para conferir profundidade e seriedade aos discursos produzidos na esfera da política.

Deve-se advertir que, em toda a sua obra, Wittgenstein não tratou de questões políticas, pois o que realmente o interessava era o estudo da linguagem. Por isso, neste trabalho, não se pretende extrair do filósofo uma concepção política que subjaz ao seu pensamento, mas, sim, propor uma nova forma de se pensar a prática política a partir do embate de ideias, isto é, do debate político. Para tanto, parte-se da compreensão dos elementos chaves da segunda fase de sua filosofia para, conseqüentemente, relacioná-los aos discursos políticos. Expondo-se no discurso, a política pode ser pensada em termos de jogo de linguagem (jogos de linguagem da política) e, como tal, apresenta desdobramentos interessantes para que a comunicação nessa esfera possa superar o usual nível de superficialidade e contribuir para o incremento da democracia brasileira.

2 DESENVOLVIMENTO

2.1 A filosofia do segundo Wittgenstein

Ludwig Wittgenstein (1889 - 1951), importante representante da virada linguística na filosofia do século XX, tem seu pensamento tradicionalmente dividido em duas fases distintas, a saber, em um primeiro e um segundo Wittgenstein, em virtude de diferenças significativas que apresenta ao longo de sua trajetória intelectual. Para se compreender a filosofia tardia de Wittgenstein é preciso, antes, recuar no tempo para se apresentar brevemente a fase inicial de seu pensamento, posto que o segundo Wittgenstein constrói-se pelo abandono da linha de argumentação do primeiro Wittgenstein.

A primeira fase, representada pela obra *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922), expressa a preocupação do filósofo com a análise lógica da linguagem, impondo-se a tarefa de definir os limites de seu emprego como possibilidade de estabelecer os limites do próprio conhecimento humano. No prefácio do *Tractatus* o autor propõe que “o limite será, pois, traçado unicamente no interior da língua; tudo o que fica além dele será simplesmente absurdo” (WITTGENSTEIN, 1968, p. 53).

Como as proposições são dotadas de significado à medida que denominam fatos, Wittgenstein conclui que a função da linguagem se reduz unicamente à descrição do mundo, nele encontrando seus limites. Nessa linha, um discurso que pretendesse falar sobre o que está fora do mundo extrapolaria os limites da linguagem e produziria proposições desprovidas de significados e, portanto, absurdas.

Posteriormente, Wittgenstein muda radicalmente sua orientação filosófica, dando origem à segunda fase de seu pensamento. A partir da revisão dos conceitos ventilados anteriormente, o filósofo critica a filosofia que adotou no *Tractatus*, afirmando, no prefácio das *Investigações Filosóficas* (1953), obra que marca a nova fase, que teve que “reconhecer os graves erros que publicara naquele primeiro livro” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 26). Os erros aos quais se refere não pretendem indicar que todo o *Tractatus* estivesse errado, porém, apenas significar que aquela primeira abordagem era insuficiente para trabalhar todos os problemas relativos à linguagem.

A partir desse momento, o filósofo expressa uma concepção de linguagem calcada em exemplos concretos de situações cotidianas em que se verificam o funcionamento dos múltiplos jogos de linguagem, conforme apresentadas no § 23 das *Investigações*:

[...]

O termo “*jogo de linguagem*” deve aqui salientar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida.

Imagine a multiplicidade dos jogos de linguagem por meio destes exemplos e outros:

Comandar, e agir segundo comandos –

Descrever um objeto conforme a aparência ou conforme medidas –

Produzir um objeto segundo uma descrição (desenho) –

Relatar um acontecimento –

Conjeturar sobre o acontecimento –

Expor uma hipótese e prová-la –

Apresentar os resultados de um experimento por meio de tabelas e diagramas –

Inventar uma história; ler –

Representar teatro –

Cantar uma cantiga de roda –

Resolver enigmas –

Fazer uma anedota; contar –

Resolver um exemplo de cálculo aplicado –

Traduzir de uma língua para outra –

Pedir, agradecer, maldizer, saudar, orar.

- É interessante comparar a multiplicidade das ferramentas da linguagem e seus modos de emprego, a multiplicidade das espécies de palavras e frases com aquilo que os lógicos disseram sobre a estrutura da linguagem (E também o autor do *Tractatus Logico-philosophicus*.) (WITTGENSTEIN, 1999, p. 35-36).

Ao comparar a linguagem como jogo (a exemplo, o jogo de xadrez) para, então, tratar de jogos de linguagem, Wittgenstein pretende indicar que, tanto em um quanto em outro, existem regras a serem observadas por aqueles que deles tomam parte. No caso específico da linguagem, há regras próprias, que denomina de regras gramaticais, que são públicas, isto é, de conhecimento de todos os envolvidos de um determinado jogo e que informam o modo como as palavras devem ser empregadas para o estabelecimento da comunicação entre si.

Assim, as palavras não admitem um significado pré-determinado, isto é, apriorístico; ao contrário, elas adquirem significado dentro de um contexto, isto é, no interior de uma forma de vida compartilhada pelos sujeitos que participam do jogo de linguagem. Em cada jogo, as palavras podem ter um significado próprio. A função das palavras é comparada às ferramentas dispostas em uma caixa, de acordo com o § 11 das Investigações: “assim como são diferentes as funções desses objetos, assim são diferentes as funções das palavras” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 31).

Por forma de vida pode-se entender como “o contexto cultural geral através do qual se relacionam, umas com as outras, as diversas ações de uma pessoa” (BUCHHOLZ, 2009, p. 79), o que vem a ser o espaço em que se dão os jogos de linguagem. Nesse ambiente, “seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez são hábitos (costumes, instituições)” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 31), isto é, são práticas consolidadas pelo uso constante em um dado grupo que orientam a conduta de cada um dos indivíduos que dele pertencem.

Quanto às regras que informam o emprego das palavras nos jogos de linguagem, o § 199 das Investigações Filosóficas problematiza a questão de seu seguimento. Para o autor, não é possível que apenas uma única pessoa possa seguir uma regra, porque esta supõe a existência de uma sociedade, cujos membros compartilham de uma mesma forma de vida. Daí que as regras são sempre públicas, de conhecimento dos participantes do jogo de linguagem.

A existência de regras funciona como termômetro para se inferir se alguém as segue porque as compreendeu corretamente, ou não, indicando estar em erro. Nesse sentido, “compreender uma linguagem significa dominar uma técnica” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 31), pois se trata de uma habilidade que o sujeito desenvolve ao se comunicar. Este só pode entender e se fazer entendido se domina as regras que governam os diferentes jogos de linguagem, isto é, se as compreende e as emprega corretamente.

No § 65 das Investigações, Wittgenstein constata que, entre os jogos de linguagem, não há algo em comum entre eles, mas que, a depender do emprego das palavras, podem estar familiarizados entre si. A partir dos já existentes, novos jogos de linguagem podem ser formados porque, tanto em um quanto em outro, as palavras são usadas de modo semelhante: é o que o autor entende por semelhanças de família, concluindo, no § 67, que “os ‘jogos’ formam uma família” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 52).

O autor das Investigações Filosóficas rejeita empreender a busca por uma essência da linguagem; a ele interessa os seus diferentes usos, as múltiplas maneiras em que as palavras são usadas no cotidiano, ou seja, os jogos de linguagem. Como em cada jogo as palavras assumem diferentes significados, limitados conforme as regras

estipuladas, entende ser preciso descer ao nível do empírico para compreender qual significado uma palavra assume em um determinado jogo de linguagem.

Desse novo paradigma é possível deduzir um limite à linguagem ao qual K. T. Fann denomina de “critério pragmático de significado” (2003, p. 106), indicando que o emprego de uma palavra em dado jogo de linguagem determina o seu significado nesse jogo. Por isso o estudo da linguagem deve ser prático, voltado para o exame dos diferentes modos de uso da linguagem porquanto neles as palavras adquirem sentido.

Com os conceitos de jogo de linguagem e formas de vida, presentes na filosofia do segundo Wittgenstein, é possível pensar o discurso político como um jogo de linguagem entre tantos outros com os quais os seres humanos costumam lidar nas comunicações que efetuam ordinariamente. É por isso que a reflexão wittgensteiniana pode fornecer categorias para se pensar a política de um modo novo, com consequências para o debate político que dessa aproximação decorrem.

2.2 Compreendendo a política a partir de Wittgenstein

Não se pode pensar em política sem linguagem: os diversos modos de leitura da realidade social, as expectativas quanto aos rumos da convivência humana e outros temas afetos à variedade de correntes políticas encontram vazão e são expressas por meio da linguagem. Logo, é possível pensar o debate político, especificamente, como jogo de linguagem, ou melhor, como jogos de linguagem da política, posto serem inumeráveis, tanto quanto são as funções que as palavras assumem em cada teoria política, de acordo com o uso que delas são feitas no âmbito das várias formas de vida que a elas conferem significado.

Tratando-se de jogo de linguagem, o debate político apresenta regras que condicionam o uso dos conceitos das teorias políticas. Logo, quando se discute sobre “democracia”, por exemplo, cumpre aos interlocutores do diálogo identificar as regras que norteiam o uso dessa palavra a fim de se tornar possível a comunicação e evitar desentendimentos. Dentro de um jogo de linguagem, os envolvidos no debate voltam-se ao uso da palavra no interior da forma de vida e, desse ponto em comum, são capazes de empreender uma discussão.

A relação que se efetiva entre palavra, forma de vida e o jogo de linguagem permite elucidar, clarificar, tornar compreensível os termos empregados, isto é,

conferir significado aos mesmos em um jogo de linguagem específico. Sobre a tarefa de clarificação do significado das palavras discorre María Teresa Muñoz:

Se trata, entonces, de un proceso en el cual se articula el significado mismo del concepto tanto con las formas de vida en las cuales se ubica como en los juegos de lenguaje de los que forma parte, dicho todo esto en términos wittgensteinianos. Por ello, para clarificar el uso de un concepto necesariamente se debe conectar con muchos otros que a su vez necesitan clarificación. De manera que estamos ante una concepción del lenguaje y el significado que renuncia a todo posible esencialismo y enfatiza, según lo entiendo, su carácter articulador.

Desde este contexto semántico, se puede afirmar que la política, la región del lenguaje articulada en torno a los conceptos políticos, está sujeta también a normas que rigen el significado de los términos políticos (MUÑOZ, 2004, p. 99)².

Tendo em vista que o significado de uma palavra precisa ser buscado nas práticas linguísticas, logo, cabe questionar sobre o que o indivíduo que usa um determinado termo entende por ele. A explicação que surge dessa indagação permite inferir se o sujeito realmente compreende o que significa a palavra em seu discurso, porém, não se limita a revelar o que pensa o indivíduo; pode-se pensar na explicação também como uma forma de ensino da linguagem, como afirma Mirian Donat, ao discorrer sobre a relação entre a explicação e o significado:

A explicação assim compreendida está estreitamente relacionada ao conceito de ensino da linguagem, pois quando se ensina a alguém o significado de uma palavra o que se faz é dar explicações acerca de seu significado, esclarecendo o modo de emprego da palavra e as regras que regulam o seu uso (DONAT, 2008, p. 51).

A partir de Wittgenstein, depreende-se que a realidade brasileira se apresenta como um espaço em que se verifica, em matéria de política, certa imaturidade nesse tipo de discussão, em parte pelo fato de que os interlocutores não se dispõem a

² Trata-se, então, um processo no qual se articula o próprio significado do conceito, tanto com as formas de vida nas quais se encontra como nos jogos de linguagem dos quais toma parte, dito tudo isso em termos wittgensteinianos. Por ele, para esclarecer o uso de um conceito necessariamente deve-se conectar com muitos outros que, por sua vez, precisam ser esclarecidos. De maneira que estamos diante de uma concepção de linguagem e de significado que renuncia a todo possível essencialismo e enfatiza, segundo o entendo, seu caráter articulador. A partir deste contexto semântico, pode-se afirmar que a política, a região da linguagem articulada em torno de conceitos políticos, também está sujeita a normas que regem o significado dos termos políticos (MUÑOZ, 2004, p. 99, tradução nossa).

conhecer o modo como as palavras são empregadas dentro de um determinado jogo de linguagem político. Os discursos que se propagam, principalmente, por meio da internet, não raras vezes expressam desconhecimento do que está sendo dito, e os participantes do debate precipitam-se a emitir opiniões com juízos errados sobre coisas que ignoram.

Por essa razão, parece ser necessário à aqueles que empreendem um debate político se dispõem a compreender a maneira como se usam as palavras em um determinado jogo de linguagem e exponham o seu significado para se saber se realmente o compreende, para, então, havendo o que criticar, tecer suas próprias considerações sobre tal ponto. Não se postula aqui que a compreensão do que diz o outro venha a nivelar as opiniões divergentes, até porque o pluralismo político, isto é, a diversidade de ideias, é expressão da democracia. O que se pretende, de fato, é que o debate político seja melhor fundamentado, livre de preconceitos e da ignorância que normalmente o envolve.

Além da percepção de debate político como jogo de linguagem, outro elemento que propicia aprofundar o tema diz respeito ao conceito de forma de vida. Por esse conceito entende-se o “conjunto das atividades, lingüísticas e não lingüísticas, que constituem as práticas comuns de uma comunidade” (DONAT, 2008, p. 2) e que serve como pano de fundo dos jogos de linguagem.

Como Wittgenstein utilizou essa expressão, nas Investigações Filosóficas, ora no singular (*Lebensform*), ora no plural (*Lebensformen*), diversos intérpretes viram-se autorizados a compreender o conceito de modos distintos. Em artigo sobre o tema e seus desdobramentos éticos, Darlei Dall’Agnol defende que, ao falar em formas de vida (no plural), Wittgenstein reconhece a existência de outras formas de vida, porém, para a compreensão da linguagem, interessa-lhe tão somente a forma de vida humana (no singular), relativa à espécie humana, pois só ela “representa corretamente ou não os fatos” (2011, p. 53). Afastando a possibilidade de existência de uma variedade de formas de vida humanas, Dall’Agnol entende que “esse conceito não autoriza a pensar relativisticamente, isto é, como se Wittgenstein estivesse interessado em legitimar o multiculturalismo” (2011, p. 49), concluindo que “associar essa noção a uma pluralidade de estilos-de-vida ou outras diferenças culturais quaisquer caracterizáveis sócio-culturalmente é equivocado” (2011, p. 49).

Por outro lado, considerando que o ser humano serve-se da linguagem para se comunicar e que, desde o início de sua existência, aprende de seus semelhantes a

maneira de se fazer uso dela, no seio de uma cultura, pode-se pensar na forma de vida enquanto “formação cultural ou social, a totalidade das atividades comunitárias em que estão imersos os nossos jogos de linguagem” (GLOCK, 1998, p. 174). Sob esse prisma pode-se entender que “não se pode dizer que haja uma única forma de vida humana, característica da espécie, mas diferentes formas de vida, características de diferentes culturas e épocas” (DONAT, 2008, p. 5), posição essa que se adota no presente artigo.

Admitir a pluralidade de formas de vida, que envolvem, inclusive, visões políticas distintas, interpela os interlocutores do debate político ao exercício da tolerância e do respeito às diferenças. Nessa linha seguem alguns autores que, a partir de Wittgenstein, pensam questões afetas à filosofia política.

Hanna Fenichel Pitkin, filósofa alemã radicada nos Estados Unidos, foi pioneira na aproximação entre a filosofia wittgensteiniana e a filosofia política. Na obra intitulada *Wittgenstein and Justice*, Pitkin expõe que “what Wittgenstein has to offer a student of human collective life is clearly not any kind of new data [...] What he has to offer is something like a new way of seeing what has always been visible” (1985, p. 1)³. Para a autora, o pensamento wittgensteiniano é importante para compreender os problemas da sociedade contemporânea, sobretudo pelo acento pluralístico, entre outros elementos e, por isso, sustenta que “*Wittgenstein is particularly helpful for thinking about democracy*” (MOUFFE, 2000, p. 61)⁴.

Chantal Mouffe, cientista política belga, na esteira de Pitkin, serve-se também de Wittgenstein para empreender uma nova forma de teorizar sobre a questão política. Para a autora “*a democratic thinking that would incorporate Wittgenstein's insights, especially his insistence on the need to respect differences, would be more receptive to the multiplicity of voices that a pluralist society encompasses*”⁵ (2000, p. 60).

Na obra *Democratic Paradox*, a autora esclarece que

[...] *my intention is neither to extract a political theory from Wittgenstein, nor to attempt elaborating one on the basis of his writings. I believe that*

³ [...] o que Wittgenstein tem para oferecer a um estudante da vida coletiva humana é, claramente, não qualquer tipo de novos dados [...] O que ele tem para oferecer é algo como uma nova maneira de ver o que sempre foi visível (PITKIN, 1985, p.1, tradução nossa).

⁴ Wittgenstein é particularmente útil para pensar sobre democracia (MOUFFE, 2000, p. 61, tradução nossa).

⁵ Um pensamento democrático que incorporaria as ideias de Wittgenstein, especialmente sua insistência na necessidade de respeitar as diferenças, seria mais receptivo à multiplicidade de vozes que uma sociedade plural engloba (MOUFFE, 2000, p. 60, tradução nossa).

Wittgenstein's importance for us today consists in pointing out to a new way of theorizing about the political, one that breaks with the universalizing and homogenizing mode that has informed most of liberal theory since Hobbes. This is what is urgently needed, not a new system, but a profound shift in the way we approach political questions (MOUFFE, 2000, p. 60-61)⁶.

Mouffe parte da percepção de que as sociedades democráticas não conseguem lidar com os dissensos produzidos pelos antagonismos, produzidos pela diversidade de opiniões e de formas de vida, pelo fato de se pautarem em teorias políticas tradicionais, de caráter racionalista-universalista, as quais, diante da heterogeneidade, visam produzir homogeneidade pela produção artificial de consensos. Quanto aos consensos, a autora entende que, para Wittgenstein “*agreement is established not on significations (Meinungen) but on forms of life (Lebensformen). It is Einstimmung, fusion of voices made possible by a common form of life, not Einverstand, product of reason – like in Habermas*” (MOUFFE, 2000, p. 71)⁷.

Voltando-se à pluralidade de formas de vida e, conseqüentemente, de concepções políticas, Mouffe apresenta um modelo alternativo de democracia, que denomina de pluralismo agonístico, no qual reconhece a importância das diferenças, dos dissensos, bem como a legitimidade dos adversários em uma sociedade democrática. Para tanto, a autora parte da seguinte distinção: por “político” entende-se a dimensão antagônica inerente às sociedades democráticas, que decorre da diversidade de relações sociais, em contraposição à “política”, que compreende o conjunto de práticas, discursos e instituições que visam organizar a coexistência humana. Isto posto, a autora defende que

É apenas quando admitimos esta dimensão do “político” e entendemos que “política” consiste em domar a hostilidade e tentar neutralizar o antagonismo que existe nas relações humanas, que podemos posicionar a questão fundamental para a política democrática. Esta questão, ponderam os racionalistas, não é como chegar a um consenso racional alcançado

⁶ [...] minha intenção não é extrair uma teoria política de Wittgenstein, nem tentar elaborar uma sobre a base de seus escritos. Acredito que a importância de Wittgenstein para nós hoje consiste em apontar para uma nova maneira de teorizar sobre o político, que rompe com o modo universalizante e homogêneo que informou a maior parte da teoria liberal desde Hobbes. Isso é o que é urgentemente necessário, não um novo sistema, mas uma mudança profunda na maneira como abordamos questões políticas (MOUFFE, 2000, p. 60-61, tradução nossa).

⁷ "O acordo é estabelecido não em significados (*Meinungen*), mas em formas de vida (*Lebensformen*). É *Einstimmung*, fusão de vozes tornadas possíveis por uma forma comum de vida, não *Einverstand*, produto da razão - como em Habermas" (MOUFFE, 2000, p. 71, tradução nossa).

sem exclusão, o que é, de fato, uma impossibilidade. A política visa a criação de unidade num contexto de conflito e diversidade; está sempre preocupada com a criação de um “nós” pela determinação de um “eles”. A inovação da política democrática não é a superação da distinção nós/eles, mas a maneira diferente de estabelecer essa distinção. O problema fundamental é como operar a discriminação nós/eles numa forma compatível com a democracia pluralista (MOUFFE, 2003, p. 15-16).

Nessa nova proposta, a forma de distinção entre o “nós” e o “eles”, isto é, entre as partes da discussão política, consiste em abandonar a visão do outro enquanto inimigo (que, em relação antagônica, deve ser derrotado e eliminado) para passar a vê-lo como adversário (que, em virtude das diferenças, pode até ser derrotado, porém jamais eliminado), ou seja, como “alguém com cujas ideias iremos lutar, mas cujo direito de defender tais ideias não vamos questionar” (MOUFFE, 2003, p. 16).

A autora defende que, no debate político, acordos são possíveis, porém, devem ser vistos como parte desse processo de embate entre diferenças.

3 CONCLUSÃO

A compreensão do debate político como jogo de linguagem, que decorre da aproximação de Wittgenstein à questão política, apresenta-se como significativa para o fortalecimento da democracia brasileira que, no quadro atual e, especialmente, no âmbito da discussão de ideias, padece de radicalismos que distanciam as pessoas e que as impedem de pensar em comum os problemas da coletividade. A busca pela compreensão do real significado das palavras usadas em um jogo de linguagem e o reconhecimento da pluralidade de formas de vida, conforme sustenta a filosofia tardia de Wittgenstein, contribuem para a viabilização da discussão política por esclarecer os termos e promover uma aproximação respeitosa de seus interlocutores que possa produzir consensos.

REFERÊNCIAS

BUCHHOLZ, Kai. **Compreender Wittgenstein**. 2. Ed. Trad. Vilmar Schneider. Petrópolis: Vozes, 2009, 165 fls.

DALL’AGNOL, Darlei. **Seguir Regras**: Uma introdução às Investigações Filosóficas de Wittgenstein. Pelotas: Editora da UPel, 2011, 190 fls.

DONAT, Mirian. Formas de vida e constituição do sentido. In: SEMINÁRIO DE PESQUISA EM CIÊNCIAS HUMANAS, 7, 2008, Londrina. **Anais eletrônicos...** Londrina: UEL, 2008. Disponível em: <<http://www.uel.br/eventos/sepech/sepech08/arqtxt/resumos-anais/MiriamDonat.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2017.

_____. **Linguagem e Significado nas Investigações Filosóficas de Wittgenstein**: uma análise do argumento da linguagem privada. 2008, 161 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Centro de Educação e Ciências Humanas. Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2008. Disponível em: <<https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/4755?show=full>>. Acesso em: 20 jul. 2017.

FANN, K. T. **El Concepto de Filosofía em Wittgenstein**. Madrid: Tecnos, 2003, 140 fls.

GLOCK, Hans-Johann. **Dicionário Wittgenstein**. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, 398 fls.

MOUFFE, Chantal. Democracia, Cidadania e a Questão do Pluralismo. **Política e Sociedade**, Florianópolis. v. 2, n. 3, p. 11-26, out. 2003. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/2015>>. Acesso em: 20 jul. 2017.

_____. **The Democratic Paradox**. Londres: Verso, 2000, 149 fls.

MUÑOZ, María Teresa. El Discurso Político. Notas para um Acercamiento Wittgensteiniano. **Signos Filosóficos**, Cidade do México, v. 6, n. 12, p. 93-115, jul-dez. 2004. Disponível em: <<http://signosfilosoficos.izt.uam.mx/index.php/SF/article/view/573>>. Acesso em: 20 jul. 2017.

PITKIN, Hanna Fenichel. **Wittgenstein and Justice: On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought**. Berkeley: University of California Press, 1985, 360 fls.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Trad. José Carlos Bruni. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999, 206 fls.

_____. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Trad. José Arthur Gianotti. São Paulo: Nacional, 1968, 129 fls.

O PODER, A VIOLÊNCIA E A CRISE DA VERDADEIRA POLÍTICA EM WALTER BENJAMIN

MÁRCIO JAREK¹

RESUMO: O presente trabalho tem como objetivo apresentar alguns aspectos do empreendimento crítico do filósofo alemão Walter Benjamin (1892-1940), elaborados na década de 1920 e relacionados a sua intenção de reestruturação da compreensão da política na idade contemporânea. Mais precisamente, nos propomos a remontar alguns traços e desdobramentos do projeto de Benjamin de escrever um livro sobre a relação entre vida e política. O que o coloca como um precursor do atual debate sobre as dimensões biopolíticas das relações de poder e, por sua vez, das crises da democracia e do Estado de Direito. Tendo em vista a estrutura pensada por Benjamin para esse projeto sobre as relações entre vida e política, nossa apresentação visa inicialmente a avaliação crítica das qualidades desse verdadeiro homem político através do exame das relações entre o corpo vivo humano (*Leib*) e seus desdobramentos na compreensão político-antropológica do problema psicofísico da vida humana. E, a partir dessas constatações, abordaremos, num segundo momento, a compreensão de Benjamin da vida enquanto mera vida (*blosses Leben*) no contexto de crise da verdadeira política e estabelecimento de relações de poder/violência (*Gewalt*) justificados pelas tradições jurídico-políticas modernas.

PALAVRAS-CHAVE: Política. Vida. Violência. Poder. Walter Benjamin.

INTRODUÇÃO

Em 1920, Benjamin começou a colocar no papel suas ideias sobre o tema da política e esperava publicar brevemente uma obra sobre o tema. Segundo correspondências e rascunhos da época² a obra deveria possuir três partes: a primeira intitulada “O verdadeiro homem político”, que se colocaria como tese principal do livro e trataria das relações mais imediatas entre a política e a vida; a segunda parte intitulada “A verdadeira política” abordaria a questão da violência e da noção histórica de uma “teleologia sem fim” e serviria como uma espécie de antítese em relação à primeira parte;

¹ É doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-Rio (2016) e mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUC-PR (2006) com pesquisas sobre o pensamento de Walter Benjamin. Realizou período de doutorado sanduíche (2014-2015) na Université Paris 8 - Vincennes-Saint-Denis, sob orientação do Prof. Dr. Patrice Vermeren. Possui licenciatura em Filosofia (2002) e especialização em Filosofia com ênfase em ética (2004), ambas pela PUCPR. Atualmente leciona as disciplinas de filosofia e ética na Universidade Tecnológica Federal do Paraná - UTFPR. E-mail: m.jarek@hotmail.com.

² Cartas à G. Scholem de 1º e 29 de dezembro de 1920 (*Correspondance* 1910-1928), os fragmentos 72 e 73 sobre história e política, que datam do mesmo período, e o texto que ficou conhecido como “Fragmento teológico-político” também de 1920.

e, por fim, a terceira parte, que não recebeu um título, deveria compreender a crítica da política contemporânea através da crítica filosófica do romance utópico *Lesabéndio* (1913) de Paul Scheerbart (1863-1915) seguido de uma resenha da obra *O espírito da utopia* (1918) de Ernst Bloch (1885-1977).

O CORPO VIVO E O VERDADEIRO POLÍTICO

Entre os anos de 1916 e 1922, paralelamente aos trabalhos sobre linguagem, crítica e tradução, Benjamin se dedicou ao estudo do problema antropológico da condição psicofísica da vida humana em projetos que nunca vieram a se materializar por completo. Muitos de seus trabalhos posteriores sobre a história, o mito, a religião e, especialmente sobre a política, e ainda aqueles trabalhos que ficariam consagrados por tratar de modo original a crítica e a tradução, trazem formulações que tiveram origem em seus estudos sobre a condição psicofisiológica da “natureza humana”. Dezenas de cartas e fragmentos que restaram desse período atestam uma preocupação crescente com questões que seriam próprias da antropologia, da medicina e da psicologia tais como a relação corpo-alma, a percepção, a morte, o prazer e a dor, a sexualidade, entre outros. Essas mesmas fontes também indicam um universo múltiplo e complexo de referências que vão de Nietzsche e Freud até estudos diversos de grafologia, etnologia e fisiologia como os elaborados por Ludwig Klages, Gustav Fechner, Konrad Theodor Preuss e Johan Jakob Bachofen. Um universo de autores, de referências e de inspirações tão diverso e complexo que, ao modo de Benjamin realizar uma pesquisa, assumindo e “subvertendo” conceitos de uma maneira tal que o mapeamento ou a genealogia de alguma de suas elaborações de pensamento acabam se tornando uma tarefa quase infinita, senão impossível de ser realizada em sua completude.

Esses estudos levaram o jovem e, então, metafísico Benjamin a se deparar com a busca por um melhor entendimento acerca da natureza orgânica e fisiológica da vida. Muitos fragmentos da época, reunidos apropriadamente sob o título de “Sobre antropologia”³, trazem esboços de construções originais sobre a relação da vida natural

³ Trata-se de fragmentos que constam no volume VI dos escritos reunidos de Benjamin (*Gesammelte Schriften*) e disponibilizados em sua versão para o português no site “Canteiro de obras: arquivos de antropologia” (BENJAMIN, 2012d).

com a vida histórica e sobre a relação do corpo orgânico-material (*Körper*) com a noção de uma totalidade viva compreendida pela noção de corpo vivo (*Leib*).

A concepção desse corpo material (*Körper*) como um “instrumento mais nobre” para a diferenciação faz lembrar, mesmo de modo distanciado, um dos arranjos conceituais mais importantes da filosofia contemporânea, a saber, a noção, muito característica do pensamento de Michel Foucault, dos processos de subjetivação⁴. Nesses fragmentos metafísicos de juventude, Benjamin apresenta formulações que tornam essa proximidade ainda mais evidente: para ele o corpo material dos indivíduos tem na “faculdade” da percepção um dos mais importantes elementos de diferenciação, logo, alterando-se a natureza da percepção altera-se o processo de individualização (ou, subjetivação para expressarmos-nos em termos atuais). E, ressalta Benjamin ainda, que tal mecanismo serve a formação moral dos indivíduos. Segundo o filósofo, “o corpo material é um instrumento moral. Ele é criado para o cumprimento do mandamento. [...] Mesmo as suas percepções denotam o quanto subtrai ou translada nelas seu dever” (2012d, n.p.).

Seguindo essa discussão sobre o “teor de significação” necessário a compreensão da vida humana, no contexto de entendimento da natureza (material/biológica) como força demoníaca e determinadora do destino e na especulação acerca da possibilidade da diferenciação livre dos indivíduos para a constituição da pessoa humana singular, parece ter sido pressagiada por Benjamin nas especulações presentes no ensaio “Destino e caráter” de 1919. Esse pequeno escrito traz logo em seu início a reflexão sobre o problema da “relação causal” entre destino (*Schicksal*) e caráter (*Charakter*) e da perspectiva de leitura ou previsão do destino através de sinais presentes no corpo vivo e na vida exterior (*äußern Leben*) dos indivíduos. Para Benjamin (2012, p.50) o nexos de significação entre destino e caráter, a partir dos sinais presentes nos indivíduos, não pode ser pensado através de relações causais imediatas, mas tão somente designados/sinalizados no interior de um sistema de sinais. Tal qual a crítica à tentativa da psicologia em definir uma verdade objetiva sobre o homem (conforme pode ser observado no fragmento 45 intitulado “Psicologia”), Benjamin questiona o cunho mítico [segundo ele, a “nova época do Gênio”] dos procedimentos modernos de realização da definição do caráter dos indivíduos a partir de sinais fisionômicos. Para ele (BENJAMIN, 2012, p. 50) a definição

⁴ É o que indica o pesquisador italiano Paolo Primi no pós-fácio da obra *Política e metafísica* de Erich Unger (2009).

do caráter é tão problemática quanto tornar racionalmente possível a predição do futuro através dos elementos do destino.

A doutrina fisionômica [...] é fenômeno da nova época do gênio [*Genius*] na história humana. Os modernos estudos fisionômicos mostram ainda a sua ligação à arte antiga dos áugures [predição, adivinhação] na ênfase de valoração moral estéril dos seus conceitos, e na sua tendência para a complicação analítica (BENJAMIN, 2012, p.56).

Benjamin retira a esfera da vida natural culpada e do destino mítico do homem do campo da religião para inseri-lo no campo do direito. Segundo ele, o direito “eleva as leis do destino”, as leis da natureza que agem sobre o corpo material orgânico, à categoria de “medidas da pessoa humana”. Ressalta Benjamin ainda que, não encontramos na esfera do direito apenas a culpa, mas a desgraça mítica na forma da culpabilização jurídica. Essa culpabilização jurídica, realizada ao melhor modo racionalizado, levou à confusão entre as esferas do direito e a compreensão da justiça. A ordem do direito caracteriza-se como “resíduo da fase demoníaca da existência da humanidade” (Idem). Nessa fase, a vida natural não encontra nenhum meio para romper com o destino mítico e sucumbe então aos ditames do demoníaco (o Gênio) que habita o interior da natureza humana. Para Benjamin (Idem), nesse sentido, “o direito não condena à punição, mas a culpa”. O direito permanece, então, na esfera do mito. Ele o alimenta ao não compreender que se situa impedido de levar suas sentenças para além da vida natural presente no corpo material dos indivíduos e, assim, não alcançar a vida histórica ligada ao corpo vivo da humanidade.

Não é, portanto, afinal o ser humano (*Mensch*) que tem um destino: o sujeito é indeterminável. O juiz pode descortinar destino onde quiser, e ditará às cegas um destino com cada condenação. O ser humano (*Mensch*) nunca será atingido por esse destino, mas apenas a *vida nua* [ou mera vida, *das bloÙe Leben*] nele, que participa da culpa natural e da desgraça devido àquela aparência [de ser vivo] (BENJAMIN, 2012, p.53, grifos e inserções nossas).

Essa vida nua, ou para sermos mais precisos, essa mera vida⁵ (*das bloÙe Leben*), comporta-se, então, como equivalente de uma vida *meramente* natural situada apenas na vida orgânica do corpo material (*Körper*), conforme apresentado nos “Esquemas do problema psicofísico”. Como em qualquer ser vivo, a vida corporal orgânica está fadada à sua dissolução e morte, esse é o seu “destino”. Desse modo, configura-se como vida condenada, ou mesmo culpada, pois não pode, nesse plano, se completar ou se realizar. Não há possibilidade alguma de fugir a este “destino natural” apenas pela via que considera “sagrada” somente o “teor material” da vida humana.

1.2 A mera vida e a crítica da violência

O principal trabalho de Benjamin resultante de sua intenção em pesquisar as relações entre vida e política e, por sua vez, o único deste empreendimento que restou completo no conjunto de seus escritos, é o ensaio intitulado “Para uma crítica da violência” (*Zur Kritik der Gewalt*) que foi escrito entre os anos de 1920 e 1921 e publicado em 1922. O ensaio é o fruto de temas pesquisados pelo filósofo para compor a segunda seção de sua obra sobre política que não chegou a ser concluída. Essa seção se chamaria “A verdadeira política” e consistiria em uma espécie de antítese à primeira seção que versaria sobre “o verdadeiro homem político”. Nesse ensaio, o conjunto de argumentos de Benjamin gira principalmente em torno das relações entre vida e violência. Se o “verdadeiro homem político” liga-se à noção psicofísica de um corpo vivo (*Leib*) que extrapola as limitações do corpo material (*Körper*) e proporciona uma condição de vida histórica aos homens, as relações entre vida e violência colocam-se como antítese dessa possibilidade da humanidade de instauração de uma “verdadeira política”. As relações de violência, ou de poder (*Gewalt* em alemão), que se realizam sobre a vida, procuram considerar esta tão somente como objeto de um destino mítico. Destino que situa a vida unicamente como

⁵ A tradução do termo *bloÙe Leben* para o português, realizada por Ernani Chaves (BENJAMIN, 2011), aparece como *mera vida*. Na tradução realizada por João Barrento (BENJAMIN, 2012) para a edição portuguesa figura a expressão *vida nua* que segue a opção polêmica utilizada por G. Agamben ao relacionar a temática da crítica da violência de Benjamin com o contexto de reflexões em torno das temáticas atuais da biopolítica. Seguindo as opções de tradução para a língua inglesa (*bare life*), para a língua francesa (*simple vie*) e as observações de Jeanne Marie Gagnebin (In BENJAMIN, 2011, p.151), optamos pelo uso da expressão *mera vida* como o equivalente de *bloÙe Leben*. Segundo Gagnebin, o adjetivo *bloÙ* significa “mero”, “simples” ou “sem nenhum complemento” como equivalente de “nu” no sentido de “despido” e não “nu” no sentido de nudez vital, como a nudez do bebê quando nasce, nesse caso, destaca o tradutor, o termo mais apropriado seria *nackt*.

vida natural culpada e a circunscreve apenas no campo de culpabilização jurídica da mera vida.

O labirinto de divisões e subdivisões do escrito traz, sobretudo, a crítica da política atual (e, conseqüentemente, a crítica do direito) a partir de argumentos influenciados principalmente pelas ideias do pensador judaico alemão Erich Unger (1887-1950). Unger publicou sua principal obra, intitulada *Política e Metafísica* no mesmo ano (1921) em que Benjamin trabalha no escrito sobre vida e violência. Essa obra trata basicamente da possibilidade de avaliação metafísica da política e da relação desta com a condição psicofísica humana e, junto das teses do anarquista francês Georges Sorel (1847-1922) acerca do mito e da violência contidos na obra *Reflexões sobre a violência* (1908), forma a principal base de referências da argumentação de Benjamin em seu escrito crítico. É necessário destacar que o ensaio “Para uma crítica da violência” foi, por assim dizer, “redescoberto” pela crítica política contemporânea, mas tornou-se hegemônica a interpretação que tenta situá-lo exclusivamente na esfera do debate biopolítico atual (vide os trabalhos recentes de Giorgio Agamben e de Roberto Esposito). Tomamos como principal aspecto de nossa avaliação algumas das relações pouco estudadas entre o pensamento de Unger e de Benjamin na compreensão da crítica da violência sobre a mera vida aliadas a reflexão metafísica sobre a “verdadeira política”.

A obra de Unger que Benjamin recomendava na época, *Política e metafísica*, não alcançou grande repercussão naquele momento e ficou ainda muito tempo esquecida entre os pesquisadores do pensamento político contemporâneo. A obra se dedica a crítica dos pressupostos metafísicos da política moderna e analisa a condição de possibilidade da ação política atual eficaz e não catastrófica. Para tanto, Unger estrutura seu pequeno livro em três momentos: primeiro, a crítica da representação política referida ao psicofísico; em segundo lugar, a definição metafísica do conceito de povo; e, por último, a exposição do esquema de uma nova política. É característica do pensamento de Unger (e, em certa medida, partilhada por Benjamin) uma ideia de fundo judaico de que a total cisão entre a esfera material e metafísica da política, caracterizada pela ênfase moderna e contínua apenas às questões econômicas, faz surgir o perigo da condução da história humana para a catástrofe. Tal constatação de Unger se condensa originalmente na compreensão do problema psicofísico da vida humana e nos processos de subjetivação dos indivíduos e formação da noção de povo e de humanidade. Assim como em Benjamin, o

problema reside no entendimento político-metafísico de uma vida mais abrangente na história, onde um corpo vivo (*Leib*) é pensado como superior a vida natural material (*Körper*). O processo de constatação da catástrofe na política moderna em Unger se assemelha desse modo à crítica do poder/violência mítica sobre a vida em Benjamin⁶.

Temos que, se as discussões sobre o Estado de direito, sobre as formas da violência e, principalmente, a compreensão da noção de greve geral são fios condutores da construção teórica de Benjamin no ensaio sobre a crítica da violência, o conceito de mera vida é o coração de toda arquitetura interpretativa do autor. Seguindo os passos propostos por Eli Friedlander (2012), podemos identificar que a noção de mera vida aparece no referido ensaio apenas quando este se encaminha para o fim e aparece em três modos distintos de relações: do direito, da força (ou do poder e da violência) e da vida em geral. Essas relações podem ser consideradas, respectivamente, da seguinte maneira: pelo problemático modo de como se usa a força (no sentido de *Gewalt*) sobre a vida para a preservação das estruturas de direito estabelecidas, pela força mítica sobre a vida existente nas leis (como superação do destino pelo sacrifício instaurador de uma nova ordem do direito) e a manifestação divina do poder que dissolve toda lei para o bem da própria vida (uma vida superior e histórica). O poder (ou violência) originado nas estruturas legais do direito é exercido de modo desenfreado sobre a mera vida. Este poder consiste na face demoníaca da violência mítica e impede uma compreensão mais abrangente da vida. Essa compreensão somente poderia ser encontrada na manifestação da violência divina enquanto um “meio puro” e “não sangrento” de expiar a culpa e purificar a vida de toda violência. Nesse sentido, Benjamin visa livrar toda violência e poder que é exercida sobre a mera vida natural. Visa com isso também destacar a qualidade *mera* dessa manifestação natural da vida e questionar a atribuição de qualquer valor absoluto em si a esta vida corpórea (por sua vez, orgânica e “sanguínea”). Lembra Benjamin (2011, p.151) que “o sangue é o símbolo da mera vida”. Isto representa dizer que a condição de mera vida, dentre toda a vida, é a condição essencialmente biológica de uma vida orgânica e natural. Essa vida é desprovida de qualquer transcendência e despida de qualquer roupagem, de

⁶ É o que constata os pesquisadores Paolo Primi (no posfácio à recente tradução italiana da obra de Erich Unger) e Carlos Pérez López (2015) no artigo “Walter Benjamin y G. Sorel: entre el mito de la huelga general y una política de médios puros”.

qualquer cobertura retórica (o termo alemão “*bloße*” faz menção a esse tipo de nudez) ⁷. Nessa perspectiva, Benjamin defende que é por essa via que podemos compreender que...

com a mera vida termina o domínio do direito sobre o vivente [*Lebedingen*]. A violência mítica é violência sangrenta exercida, em favor próprio, contra a mera vida; a violência divina e pura se exerce contra toda a vida, em favor do vivente. A primeira exige sacrifícios, a segunda os aceita (BENJAMIN, 2011, p.151-52, com inserções nossas).

O conceito de mera vida é uma estratégia conceitual utilizada por Benjamin que, ligada a uma particular metafísica, é colocada como oposição ao estreitamento imposto pela perspectiva mítica de defesa “sacrificial” da mera vida em detrimento de uma vida mais abrangente. Segundo Benjamin, essa perspectiva é bem ilustrada na defesa da tese da sacralidade da vida (entendida apenas como vida natural e orgânica). Essa tese orientou vários pensadores, religiões e sistemas político-jurídicos ao longo da história e sustenta que toda a vida animal (e mesmo vegetal) ou, em alguns casos, apenas a vida humana, deve ser acima de tudo protegida. A tese da sacralidade da vida apresenta, segundo Benjamin, uma nova forma de violência mítica, um equívoco em forma de dogma moderno, que acredita que a vida natural e orgânica possa ter em si algum valor “sagrado”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É a partir de todos as considerações anteriores, relacionadas aos principais pontos da argumentação de Benjamin em sua crítica da violência e do poder e, à luz das leituras que realizou da obra de Erich Unger, é que podemos chegar a algumas observações mais detalhadas acerca das relações entre vida e política. O pesquisador Marc Berdet (2014) nos assegura que em todos os trabalhos de Benjamin relacionados à discussão sobre a “verdadeira política” existe a defesa metafísica de uma intervenção vertical, de inspiração divina, a favor de toda a vida que interrompe o curso da história sem, no entanto, que isto precipite ou realize uma nova ordem. Esta defesa seria a marca, no pensamento de Benjamin, de uma postura irreduzível às formas de abstração teleológica da vida política, mas, no entanto, essa mesma defesa o aproxima de outro tipo de

⁷ Conforme nossa nota anterior (de número 5).

abstração. Uma abstração que se situa na noção de que a verdadeira política, de teor metafísico, consiste em deixar desenvolver livremente as ligações entre a matéria e o espírito ou entre a natureza e o homem na esfera dita psicofísica dos indivíduos. Mais precisamente, essa “verdadeira política” não deixa que a perspectiva (mítica) da natureza e da matéria domine e determine a vida e as relações entre os homens. Atuar com as relações entre os homens e a natureza tanto quanto entre os homens entre eles, reenvia menos à política de gênero tradicional que uma política “anarquista” no sentido metapsicotécnico de uma mediação libertadora, como deixa pensar os argumentos da crítica da violência. Essa proposta política “libertadora” de Benjamin encontra em Unger, e suas reflexões sobre as relações entre o desenvolvimento psíquico e natural do homem, seu melhor interlocutor.

Por fim, o entendimento sobre a relação psicofísica do homem tornou-se fundamental tanto para Unger quanto para Benjamin na tarefa de compreensão política das relações sociais como um corpo. Não um corpo mecânico e unicamente material, como era comum na teoria política moderna, mas um corpo vivo que se dá na linguagem e na história. Se os corpos individual e social, a “singularidade” e a “pluralidade” (para Unger), o homem e a humanidade (para Benjamin), fossem apenas uma estrutura mecânica e material, seria plausível distinguir uma instância superior (superestrutura) de uma ordem a qual as instâncias menores (infraestruturas) deveriam responder (LÓPEZ, 2015). No entanto, para Unger assim como para Benjamin, o corpo é um todo orgânico articulado histórica e metafisicamente. Qualquer disfunção de um só aspecto dessa corporalidade viva, ou mesmo qualquer reducionismo da vida à uma de suas particularidades, afeta a totalidade da vida causando a violência e o retorno do mito. Motivado por essa avaliação, Unger condenou qualquer visão da política entendida exclusivamente com relação a interesses econômicos. A título de exemplo, esse aspecto pode ser observado no ensaio sobre “O capitalismo como religião” de 1921, onde Benjamin também condena essa mesma redução da política à economia.

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, G. **Profanações**. Tradução e apresentação de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

BENJAMIN, W. Arquivos Walter Benjamin de antropologia. Tradução de André-Kees de Moraes Schouten. In: SCHOUTEN, A. **Canteiro de obras**: arquivos de antropologia. Pesquisa de doutorado em antropologia social da Universidade de São Paulo, 2012b. Disponível em: <<http://arquivoswbdeantropologia.net.br>>. Acesso em: 20 set. 2015.

_____. **Critique de la violence et autres essais**. Traduction par Nicole Casanova et préface d'Antonia Birnbaum. Paris: Payot, 2012c.

_____. **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)**. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin e Tradução de Susana Kampf Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2011.

_____. **Early Writings (1910-1917)**. Translated by Howard Eiland and Others. Cambridge: Harvard University Press, 2011b.

_____. **Gesammelte Schriften**. Hrsg. von Rolf Tiedemann und H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991. 14 v.

_____. **O anjo da história**. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

_____. **Oeuvres**. Traduction par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch. Paris: Gallimard, 2000. 3 v.

_____. **Selected Writings (1913-1926)**. Edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

BERDET, M. **Walter Benjamin**: la passion dialectique. Paris: Armand Colin, 2014.

LÓPEZ, C. P. Walter Benjamin y Georges Sorel: entre el mito de la huelga general y una política de medios puros. **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Universidade Estadual Paulista (Unesp), Marília, v. 38, n. 1, p. 213-238, Jan./Abr., 2015. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732015000100012>>. Acesso em: 10 jan. 2016.

SCHOUTEN, A. **Canteiro de obras**: arquivos de antropologia. Pesquisa de doutorado em antropologia social da Universidade de São Paulo (2012). Disponível em: <<http://arquivoswbdeantropologia.net.br>>. Acesso em: 20 set. 2015.

UNGER, E. **Política e metafísica**. Traduzione e postfazione di Paolo Primi. Napoli: Cronopio, 2009.

O GUETO COMO PARADIGMA BIOPOLÍTICO DAS CIDADES MODERNAS¹

MARCOS NALLI²

RESUMO: Nosso objetivo é tentar conceber uma reflexão filosófica do que é a cidade moderna, tendo como modelo o gueto. Em sua versão mais infamamente conhecida, o gueto está historicamente associado ao Gueto de Varsóvia na Polônia sob o jugo e nazista, durante a Segunda Guerra Mundial. No entanto, é preciso resgatar alguns de seus elementos históricos para perceber sua estreita ligação com o espaço urbano e com a cidade em particular. Dessa forma, é possível mostrar que o gueto, mais do que ser espaço de exclusão, pura e simplesmente, funciona como modelo para a organização do espaço da cidade como um sistema complexo de circulação, com finalidades governamentais, disciplinares (policiais) e biopolíticas variadas, sendo que uma de suas consequências mais sérias é a estigmatização e a inação política em nome da segurança. Neste sentido, a linha de contiguidade que se pode estabelecer entre a cidade e o gueto não se deve a uma mera questão linguística, pela palavra burgo, mas é a face negada e como tal fornece uma imagem paradigmática em negativo da cidade moderna.

PALAVRAS-CHAVE: Gueto. Cidade. Segregação. Biopolítica. Inação política.

Todos nós conhecemos, ainda que em linhas gerais, superficialmente, desde suas bordas mais extremas e evidentes a história do gueto de Varsóvia. Criado em 16 de outubro de 1940 em Varsóvia, a partir do Decreto n. 40/50, emitido pelo então governador geral da Polônia Hans Frank, sendo o distrito governado pelo oficial nazista Ludwig Fischer, murado exatamente um mês depois e desocupado em 22 de julho de 1942, com o envio em massa de sua população para os campos de concentração, com o objetivo de dar prosseguimento ao projeto político de dizimação massiva da população judaica, principalmente em Treblinka. No ápice de sua ocupação, a população recolhida ao gueto chegou a contar com cerca de 30% da população de Varsóvia à época, isto é, entre 380 a 400 mil pessoas (há relatos que estimam em até 450 mil), residindo numa área correspondente à 2,4% do território da cidade. Vejamos, a título ilustrativo, um mapa de

¹ O presente texto é uma versão ampliada do artigo “Gueto” publicado em *Revista Espaço Acadêmico* (UEM), v. 16, p. 47-59, 2016.

² Professor do Departamento de Filosofia, dos Mestrados em Filosofia e em Psicologia da Universidade Estadual de Londrina/PR. Pesquisador bolsista produtividade do CNPq, autor de *Foucault e a Fenomenologia* (Loyola, 2006), organizador – juntamente com Sonia Mansano – dos livros *Michel Foucault em Múltiplas Perspectivas* (EdUEL, 2013, 2015) e *Michel Foucault: Desdobramentos* (Autêntica, 2016), dentre artigos e capítulos de livros.

Varsóvia com o destaque da área ocupada pelo Gueto, conforme se pode consultar na página do *US Holocaust Memorial Museum*:



© US Holocaust Memorial Museum -
(https://www.ushmm.org/wlc/ptbr/media_nm.php?ModuleId=10005188&MediaId=306)

O gueto, então localizado bem próximo ao centro da cidade de Varsóvia, tendo à noroeste os cemitérios católico, judeu e luterano, e à nordeste para sudeste, o rio Vístula. Cercado por muros de mais de 3 metros de altura, aparelhados com cercas de arames farpados e vigiados dia e noite para evitar qualquer contato, ou melhor, contágio, de seus alocados com os demais habitantes de Varsóvia; afinal desde sua criação, sua função era impedir toda a possibilidade de contágio que pudesse acometer o exército alemão e a população de qualquer doença que o povo judeu fosse seu portador imune (segundo a perspectiva nazista, isto é, racista travestida de científica), levando às últimas consequências a política de isolamento e extermínio genocida, de modo que o gueto foi como que a ante-sala dos campos de extermínio, dentre os quais Auschwitz foi certamente o mais famoso. De qualquer modo, o Gueto de Varsóvia não pode ser encarado de modo unívoco como estratégia de exclusão, pura e simplesmente. Sua função é um tanto mais complexa: Ele visa cortar toda e qualquer relação entre judeus, poloneses e principalmente alemães; ele certamente faz parte de um plano político mais amplo que tem na dizimação do povo judeu como um dos pilares fundamentais para a instauração do Reich por todo o território ocupado; ele faz parte de uma política racial-sanitária – não de medidas profiláticas de cura mas de segregação étnica/gênica impetrando ao povo judeu uma forma de vida (cf. AGAMBEN, 1997; NASCIMENTO, 2014), a saber de verme, de agente etiológico, mais do que portador/transmissor; ele também serviu para controlar a

disponibilização de víveres e alimentos à população conforme seu grupo étnico; mas ele também serviu para fornecer mão-de-obra escrava pela vã esperança daqueles judeus que ali habitaram em conseguir algo mais para se alimentar, para sobreviver em tempos e locais tão sombrios.



© Jewish Virtual Library - (cf. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/Holocaust/ghet.html>)

Meu interesse aqui não é com a história do Gueto de Varsóvia, mas com as possibilidades filosóficas de, ao partir da noção de gueto, pensar a configuração biopolítica das cidades. Portanto, a primeira coisa que se pode ressaltar de meu propósito, é fazer uma reflexão biopolítica da cidade a partir de seu traço negativo. O que buscarei mostrar é que tal estratégia se justifica por si mesma à medida que não se trata de mero episódio histórico ou de algum tipo de excrecência social, de deturpação ou desvio que se parte, mas sim de que a maneira como a cidade acaba por se configurar necessita de modo fulcral de um elemento de negatividade radical.

Como é sabido, assim como a noção de genocídio, o vocábulo gueto tem sua história intimamente ligada à história do povo judeu, e dessa sua vinculação, vai aos poucos ganhando, no decorrer do século XX, uma história e natureza próprias para se referir a fenômenos que vão mais além da história desse povo. No entanto, enquanto o termo genocídio tem uma história mais recente, datando dos acontecimentos na Alemanha e nos territórios ocupados durante o regime do Terceiro Reich e de Hitler, o termo gueto tem uma história bem mais antiga, datando pelo menos desde a Idade Média, ou mesmo

logo após a Diáspora (outro termo que também nasce intimamente conectado à história judaica e que vai pouco a pouco ganhando sua autonomia própria (cf. HALL, 2013), transcendendo seus limites judaicos.

Ao que tudo indica, a origem do termo é italiana, como que uma abreviação de *borghetto*, cujo significado é pequeno burgo. Outros dirão que a origem do termo advém da palavra hebraica, de tradição talmúdica, “*get*” para indicar separação, divórcio; como se atesta pela bula papal de Pio IV quando em 1602 autoriza os judeus romanos a abrirem suas lojas. Outros ainda admitem que sua origem é de fato veneziana, já que em 1516 os conselheiros venezianos decidem pelo expurgo de toda a população judaica a viver numa de suas pequenas ilhotas – *Ghetto Nuovo* (MARGULIES, 1974, p. 101; WACQUANT, 2010, 122); sendo esta a versão que também localizamos na *Jewis Virtual Library*. Em realidade, como mostra Jean Delumeau (1989), as práticas de isolamento forçado aos judeus já vêm pelo menos desde o fim do século XII e século XIII, com os Terceiro e Quarto Concílios de Latrão (1179 e 1215), e varias medidas anti-judáicas de separação total e completa entre cristãos e judeus se alastraram ali e acolá em todo o território europeu, sendo que, ao que parece, Espanha e Polônia foram os países que adotaram medidas de segregação mais tarde, a partir do século XV. Ainda Delumeau relata que o “Estatuto de Valladolid”, de 1412, instituiu dentre outras tantas medidas que a comunidade israelita daquela cidade deveria habitar em *barrio* reservado a eles: “o *barrio* era fechado por muros e só comunicava com o exterior por uma única porta trancada a cadeado todas as noites” (DELUMEAU, 1989, p. 299). E sobre Veneza, donde vem o termo gueto, Delumeau (*ibid.*) nos conta:

A Sereníssima [isto é, como é conhecida Veneza] hesitava há muito tempo sobre a atitude a adotar em relação aos judeus. Não aplicara realmente a expulsão de 1394 e, no começo do século XVI, uma importante colônia judia mantinha-se na cidade apesar das queixas dos pregadores e da hostilidade de uma parcela da administração. Em 1516, o governo, procurando conciliar negócios e religião, decide pela criação de um bairro reservado, o *Ghetto Nuovo*. Como o que fora instituído pelo edito de Valladolid, ele será fechado à noite e suas portas serão vigiadas por guardas cristãos. Em 1541, os judeus levantinos são concentrados por sua vez em um bairro adjacente que toma o nome de *Ghetto Vecchio*. A eles se acrescentará um terceiro, o *Nuovissimo*, em 1633: no total três ilhotas insalubres onde as casas podiam atingir sete andares e onde a ocupação humana era a mais densa de toda a cidade.

Wacquant ainda nos informa sobre a condição da ilha de *Ghetto Nuovo* e sobre a vida dos judeus então obrigados a ali residirem:

[...] uma fundição abandonada em uma ilha fechada por dois altos muros, cujas janelas e portas ao exterior foram encerradas e na qual vários guardas os vigiavam desde suas duas pontes e patrulhavam os canais adjacentes em botes. A partir deste momento se permitiu aos judeus dedicarem-se às suas ocupações no exterior durante o dia, mas tinham que vestir um traje distintivo e voltar a entrar antes do por do sol, sob pena de sérios castigos. (WACQUANT, 2010, p. 122).

Ainda Wacquant insiste sobre a tipologia étnica da exclusão e violências dirigidas àqueles que habitam os guetos. Segundo ele, poucos são os casos em que se pode sustentar sociologicamente que o conceito de gueto seja aplicável, após aquele infligido ao povo judeu na Alemanha e nos países ocupados durante o Terceiro Reich.

No entanto, parece haver outros traços que nos autorizam a refletir a partir do conceito, sem incorrer numa generalização impensada e apressada, que mais incita nossos afetos e emoções do que nos provoca a uma reflexão. Inicialmente sua vinculação, conceitual-etimológica, geográfico-espacial, em termos de governo e administração urbana e política, são os traços que nos permite pensar a cidade a partir dessa noção.

Se pensarmos nos termos a que a palavra “gueto” parece dever sua origem, prevalece por um lado a ideia de separação e por outro a de cidade. Mas não a de uma cidade qualquer, localizada em qualquer lugar e em qualquer tempo. Não se trata *simplesmente* nem da Atenas antes da Guerra do Peloponeso e nem de São Paulo em pleno século XXI. Trata-se de outra concepção de cidade: o burgo, uma cidade caracterizada por estar preventivamente sitiada e fortificada desde dentro de maneira a impedir a entrada de qualquer estranho/estrangeiro, de defender ante a simples possibilidade de ameaça de alguém que não há como saber previamente se é ou não inimigo e que por isso mesmo já é de antemão possivelmente, para não dizer provavelmente, perigoso. Claro que os burgos não são a invenção medieval-moderna da cidade fortificada. Ela é já mais antiga. Basta lembrarmos de Troia, tantas vezes atacada e a despeito de suas muralhas, invadida, mesmo sem o embuste de um presente de grego.

Por outro lado, há que se atentar também à ambivalência dessa caracterização. No Medievo, o que caracterizou inicialmente os burgos não foram suas

muralhas ou seus fossos e suas ponte levadiças com o fito de separação, de proteção e de circulação (isto é, entrada e saída) controlada. O que os caracterizou inicialmente foi a tendência para a circulação e troca de bens e mercadorias entre seus habitantes, para quem e além do que eram capazes de produzir em suas terras, ou melhor nas propriedades dos seus senhores. O que prevalece então é a circulação, a troca, o comércio, que não se reduz a seus aspectos financeiros, pura e simplesmente; pois se trata também da circulação entre as pessoas, isto é, os servos do feudo e mesmo entre os feudos.

Portanto, o burgo é ao mesmo tempo circulação, troca, transmissão, e barreira, impedimento, fosso e muralhas. O burgo é assim limite e fronteira, mas também é ponte que se estende e que torna delgado e poroso seus limites. Tal ambivalência demarca não apenas o medieval, caracteriza também as cidades contemporâneas, mesmo cidades como a São Paulo do século XXI. Aplicando tal noção àquela que parece ser também um dos sentidos possíveis ao conceito de gueto, isto é, sua possível origem italiana *borgheto*, o que se tem é que o gueto é um pequeno burgo, com características bem próximas do burgo, a saber seus muros e também seus portões, seus arames farpados e todo o esforço de um coletivo que busca sobreviver comunitariamente a despeito desse ambiente insalubre, desse ar irrespirável e da altíssima densidade que deveriam impedi-los de viver. O gueto é, então neste sentido, a cidade dentro da cidade, a cidadezinha da cidade.

Não há como não pensar aqui no paralelo que se pode fazer com a alquimia, notadamente a hipótese do homúnculo, isto é, do homenzinho dentro do homem, de Paracelso ou de Johann Konrad Dippel, ou ainda nas hipóteses de Leeuwenhoek e Hamm, de 1677, que dariam origem à embriologia. Hipótese que ganhou versões variadas, desde a tese 1 de “Sobre o conceito de história” de Walter Benjamin (1985) até a crítica de Jacques Lacan dirigida aos cientistas (*apud* KELLER, 2000). Se nas versões renascentistas e modernas, a hipótese do homúnculo remete a um princípio gerador à vida, nas versões de Benjamin e Lacan, o que se salienta é principalmente sua força motora. Por analogia, é possível pensar numa relação simétrica ao gueto e sua relevância à cidade: o gueto pode não originar a cidade, mas de algum modo ele parece movê-la.

Mas a analogia, parece-me, tem que parar aqui, pois a potência motriz do gueto à cidade não parece poder ser compreendida como um movimento à vida, nem gerando-a e nem a mantendo. Ou se é possível sustentar alguma relação com a vida na cidade e pela cidade, ela não se dá por meio do gueto, pelo menos não exatamente como

uma positividade. A função dos guetos, seja aquele de Veneza ou seu acontecimento contemporâneo mais notável, Varsóvia, jamais foi de promover a vida. Sua função é outra. Vale lembrar mais uma vez. A função primeira do gueto é e sempre foi a de separar, de segregar. Segregar um povo, excluir uma cultura por sua etnia (os judeus, ou os negros nos subúrbios norte-americanos, segundo Wacquant), e por extensão, apartar um modo de ser e viver, algum modo, qualquer modo. Ora, tamanha estratégia de apartamento tem como propósito a proteção, a intensificação, o aprimoramento de outras vidas na cidade. É, pelo gueto, segregar para agregar e integrar, excluir para incluir, oprimir e reprimir para incitar, negar para afirmar. O gueto é um complexo fenômeno que intensifica, *in loco*, geográfica e espacialmente bem demarcado, movimentos outrora difusos e vagos de exclusão inclusiva, ou de inclusão pela exclusão.

Se o gueto pode ser considerado em algum sentido como a cidadezinha dentro da cidade, não o pode numa simétrica analogia com a hipótese do homúnculo. Sua relação com a vida da/cidade é bem mais complexa e não exatamente direta. O modo como o gueto incita, integra, inclui e afirma a vida sempre passa por sua inelutável negatividade. A hipótese do homúnculo se sustenta na presunção do duplo espelhado: o homúnculo nada mais é que um homem que gera outro homem, para os alquimistas; a teologia não é outra coisa senão o anão dentro do fantoche do materialismo, assim como a religião o é para o capitalismo, segundo Benjamin (Cf BENJAMIN, 2013, p. 21-25). Mas o gueto não espelha a cidade como seu duplo; ele se furta a se mostrar como seu reflexo cristalino, antes ele intensifica traços turvos e imprecisos das vidas em coletividade e gregárias em comunidade. E no entanto, o gueto mostra a cidade pelo que lhe nega e pelo que busca esconder dela mesma.

A cidade moderna, no entanto, não se confunde nem com as cidades-estado antigas e nem com os burgos medievais. Ela tem seus próprios traços distintivos que não nos autoriza confundir os diversos modelos de cidade que se formaram no decorrer da história, ao menos no mundo ocidental. O que por si, faz com que haja alguma irredutibilidade entre o *borgheto* veneziano e o gueto de Varsóvia. Podemos para isso observar como, modernamente, as cidades foram constituídas e formadas a partir, inicialmente de princípios disciplinares para logo a seguir assumir novas feições, essas de cunho biopolítico.

Em *Segurança, Território e População* (2004/2008), Foucault traça as linhas mestras do que podemos entender por uma cidade conformada pelos princípios disciplinares. Já na primeira aula, de 11 de janeiro de 1978, ele observa de modo esquemático o que eram as cidades durante o século XVIII e começo de XIX, e que de algum modo é um modelo diretamente herdado dos burgos medievais:

A cidade era, ainda no século XVIII, no início do século XIX também, essencialmente caracterizada por uma especificidade jurídica e administrativa que a isolava ou a marcava de uma maneira bastante singular em relação às outras extensões e espaços do território. Em segundo lugar, a cidade se caracterizava por um encerramento dentro de um espaço murado e denso, no qual a função militar nem de longe era a única. E, por fim, ela se caracterizava por uma heterogeneidade econômica e social muito acentuada em relação ao campo (FOUCAULT, 2004, p. 14; 2008, p. 17).

A cidade como espaço outro dentre os espaços do território, a cidade como espaço murado, a cidade como forma do espaço urbano diametralmente diverso do espaço rural. Eis o que era a cidade até começo do século XIX. Esse modelo de cidade acaba por enfrentar, uma série de dificuldades oriundas de diversos acontecimentos históricos, principalmente no que diz respeito à sua especificidade jurídica, o crescimento e adensamento demográfico dentro do espaço murado, bem como a necessidade dos intercâmbios comerciais para garantir a subsistência da cidade. O século XVIII é, assim, o século no qual o burgo medieval e ainda as cidades modernas são postas em cheque e que se exige como questão repensar a cidade, recolocar sua relação com o território como um todo em que o soberano agia, reconfigurar a cidade em sua estrutura disciplinar e mesmo militar. “[...] em linhas gerais, era precisamente desse desencravamento espacial, jurídico, administrativo, econômico da cidade que se tratava no século XVIII. Ressituar a cidade num espaço de circulação” (FOUCAULT, 2004, p. 15; 2008, p. 17).

O que entender por esta última afirmação de Foucault? Como pensar o espaço urbano como espaço de circulação?

Inicialmente há que se observar os primeiros modelos de cidade que foram concebidos para tal propósito, e que para tal, se basearam no modelo de organização espacial dos campos militares romanos (*castra*) formando diagramas simétricos entre as partes que os constituem: quadrados ou retângulos subdivididos em quadrados ou retângulos. Ora, tal diagrama obedece fielmente um modelo de disposição política eminentemente

disciplinar, permitindo uma visibilidade geral do todo e das partes que lhe constituem. Muitas das cidades do norte europeu, da Holanda à Suécia correspondem a este modelo de simetria disciplinar, como Kristiana (atual Oslo) e Göteborg.

Mas não se pode creditar a tais cidades única e exclusivamente tal princípio de simetria, garantindo alguma forma de vigilância e controle disciplinar. Pois há nelas, seguramente “um eixo de simetria, mas que é enquadrado e que se torna funcional graças às dissimetrias bem calculadas” (FOUCAULT, 2004, p. 18; 2008, p. 22). Há quarteirões maiores e outros menores. Nos maiores ficam os bairros residenciais e nos menores as áreas destinadas ao comércio e, portanto, à circulação, tanto das mercadorias quanto das pessoas. Os quarteirões residenciais, por sua vez, se subdividem em dois tipos básicos de moradias: àquelas das mansões, sediadas nas avenidas e ruas principais, ou no máximo, nas imediações; e nas mais estreitas e afastadas as casas destinadas à população menos abastada.

Por fim, Foucault dá um exemplo francês para situar com precisão um novo modelo de cidade que se constitui, cujo fim é o de propiciar o mais plenamente possível a circulação de todos os tipos: trata-se da cidade de Nantes que passou por processo intenso de reforma e planejamento urbanístico, em função de sua importância comercial com toda a região do Loire e da própria França, e principalmente também por suas relações comerciais com a Inglaterra. Seu projeto visava a alguns fins bem precisos:

Em primeiro lugar, abrir eixos que atravessassem a cidade e ruas largas o bastante para assegurar quatro funções. Primeira, a higiene, o arejamento, eliminar todas aquelas espécies de bolsões em que se acumulavam os miasmas mórbidos nos bairros demasiado apertados, em que as moradias eram demasiado apinhadas. Então função de higiene. Segunda, garantir o comércio interior da cidade. Terceira, articular essa rede de ruas com estradas externas de modo que as mercadorias de fora pudessem chegar ou ser enviadas, mas isso sem abandonar as necessidades do controle aduaneiro. E, por fim – que era um dos problemas importantes das cidades no século XVIII –, possibilitar a vigilância, a partir do momento em que a supressão das muralhas, tornada necessária pelo desenvolvimento econômico, fazia que não fosse mais possível fechar a cidade de noite ou vigiar com rigor as idas e vindas durante o dia [...] Em outras palavras, tratava-se de organizar a circulação, de eliminar o que era perigoso nela, de separar a boa circulação da má, [de] maximizar a boa circulação diminuindo a má. Tratava-se, portanto, também de planejar os acessos ao exterior, essencialmente no que concerne ao consumo da cidade e/ a seu comércio com o mundo exterior (FOUCAULT, 2004, p. 19-20; 2008, p. 24-25).

Para aqueles familiarizados com o pensamento de Michel Foucault, há que se lembrar que em alguns textos, entre livros e cursos, ele apresenta de modo esquemático – pode-se até dizer que demasiadamente, prejudicando inclusive seu entendimento de modo mais adequado – a relação histórica entre três formas básicas, ou princípios que regem as relações de força, de poder: a soberania, a disciplina e a biopolítica. O esquema, basicamente, consiste numa apresentação histórico-filosófica desses três princípios numa cadeia de sucessão, ou para se utilizar um termo mais próprio ao vocabulário foucaultiano, em linhas de descontinuidade. Isto é, o poder soberano teve sua vigência até fins do século XVII, meados do XVIII; a disciplina o substitui durante os séculos XVIII e XIX; e a biopolítica se sobrepõe àqueles, sucedendo-os a partir do século XIX e tendo ainda sua vigência na contemporaneidade.

A reflexão traçada por ele, nas aulas de 11, 18 e 25 de janeiro de 1978, tem sua importância impar pelo fato de que Foucault parece colocar de modo claro e inequívoco a linha de relação histórica entre os três princípios de relação de poder: não se trata de uma pura e simples sucessão implicando em supressão do anterior; a linha de tensão histórica que se estabelece entre soberania, disciplina e biopolítica (que na maior parte das vezes nessas aulas ele chama de dispositivo de controle) consiste numa relação bem mais sutil entre continuidade e descontinuidade. Se não se pode falar de uma espécie de contemporaneidade entre os três princípios pelo simples fato de que cada um tem sua vigência em períodos históricos distintos, é preciso notar que, primeiramente, tratam-se sempre de princípios de natureza, objeto e exercício estratégico distintos; mas que, em segundo lugar não são exatamente inexoráveis e radicalmente autônomos entre si, podendo um implicar no outro ou ser assimilado por outro respeitada sua condição sucedânea e da impossibilidade de reciprocidade histórica. Isto significa dizer que o princípio de soberania passou por reformulações e alterações tais com vistas a atender as demandas que se fizeram posteriormente mais relevantes e capitais para o governo e gestão políticos, inicialmente àquelas da disciplina e depois para aquelas da biopolítica (FOUCAULT, 2004, p. 24-25; 2008, p. 30), dando-se o mesmo com a disciplina em relação à biopolítica (FOUCAULT, 2004, p. 48; 2008, p. 61).

Digamos para resumir isso tudo que, enquanto a soberania capitaliza um território, colocando o problema maior da sede do governo, enquanto a disciplina arquiteta um espaço e coloca como problema essencial uma distribuição hierárquica e funcional dos elementos, a segurança vai

procurar criar um ambiente em função de acontecimentos ou de séries de acontecimentos ou de elementos possíveis, séries que vai ser preciso regularizar num contexto multivalente e transformável. O espaço próprio da segurança remete portanto a uma série de acontecimentos possíveis, remete ao temporal e ao aleatório, um temporal e um aleatório que vai ser necessário inscrever num espaço dado (FOUCAULT, 2004, p. 22; 2008, p. 27).

Esse espaço dado a que Foucault se refere é o da cidade numa nova concepção, diversa das antigas cidades-estado e dos burgos. Ela corresponde a uma nova concepção, moderna, e que parece ser ainda a nossa. Uma cidade ao mesmo tempo tendo traços de simetria, desde seu centro, mas que à medida que vai crescendo vai apresentando perdendo esta estrutura ordenada e cristalizada. Uma cidade há que apresentar, para cumprir bem sua função tecnológica de possibilitar, gerir e administrar as vidas dos indivíduos em séries tipológicas de indivíduos e de toda a população – isto é, a população encarada como o objetivo último dos dispositivos de segurança (lembrando: esta é a expressão que Foucault empregou para se referir ao que nos dois anos anteriores chamou de biopolítica, ou de biopoder), e que se define como a multiplicidade de indivíduos caracterizados por sua existência fundada biologicamente (FOUCAULT, 2004, p. 23; 2008, p. 28) – tanto estratégias soberanas, por exemplo, legislações as mais diversas concomitantemente à concepção da população e dos indivíduos como seres de direitos e deveres, bem como disciplinares, mediante quadros complexos de obrigações e interdições, em paralelo com aqueles traços jurídicos de soberania e legalidade.

Por isso, faz-se importante situar, ainda que muito rapidamente, o papel da polícia na política e em particular na gestão dos riscos e perigos atinentes à cidade. Como Hélène L’Heuillet (2001, p. 330) observa com bastante perspicácia, a polícia “nasceu na cidade, da cidade e pela cidade”. Sua tese é que existe uma estrita relação entre polícia e política, mas não num sentido vulgar. Para ela, a polícia é um elemento da política dentre tantos outros cujo fim é um regramento e controle administrativo, ou seja governamental, da sociedade como um todo e da cidade em especial. Mas sua peculiaridade dentre outros tantos elementos é que a polícia não deve ser encarada como uma espécie e aparelho do estado, pura e simplesmente; ela deve ser considerada e analisada a partir de suas funções próprias. Primeiramente, sua função não é governamental e administrativa. Ela atua com o que há de vil e baixo à política. Por isso, L’Heuillet a chama de baixa política, posto que não é política aplicada, “mas uma política

que compõe com as circunstâncias [...] Carregada de prever, ela se encarrega, no entanto, do imprevisível e do imprevisto. Ela é a baixa política no sentido em que ela tem por tarefa aquilo que escapa à racionalidade previdente” (L’HEUILLET, 2001, p. 327-328).

A tarefa política a que compete à polícia, portanto, é a de estabelecer e manter a ordem, e neste sentido cumprindo bem sua função política. É a ordem visada e implementada pela polícia que faz com que ela se situe bem próxima do princípio de soberania, sem se confundir com seu juridicismo e sua linguagem legalista. A polícia não visa proteger direitos e nem cobrar deveres aos cidadãos, todos protegidos pelo manto ficcional do direito. A polícia visa garantir a ordem no meio social, em todo o território da cidade, desde o centro até seus limites periféricos extremos. Mas a ordem que ela garante tem a ver com o Estado soberano, à medida que encarna no cotidiano o mais prosaico das ruas e praças, dos bairros e das casas – ela não reconhece fenômenos como espaço público ou privado, basta vermos os noticiários locais e nacionais como eles nos revelam o que há de mais próximo da alcova nas casas de qualquer indivíduo que é detido – a violência da fundação do Estado.

Isto não quer dizer, ainda que se possa pensar assim muito rapidamente, que a tarefa e o *métier* policial é o exercício desmedido e irracional da violência, isto é da brutalidade. Mais do que reprimir (embora ela o faça prodigamente...) sua função é de agir, de se interpor como último recurso antes dos conflitos. Ainda segundo L’Heuillet, a ordem visada pela polícia também não se confunde com a militar. Não se busca uma harmonia absoluta e total, mas uma ordem que sempre se compõe com a possibilidade imprevista do perigo e da desordem; a polícia sempre as toma como parte do cenário que busca estabelecer. Por isto a ordem buscada pela polícia é do tipo disciplinar, “que parte do princípio da desordem e compõe com sua existência” (L’HEUILLET, 2001, p. 329). Daí sua profunda herança na cidade. Quando surgiram as primeiras grandes concentrações urbanas, a cidade se tornou o lugar de todos os perigos e desordens. A função da polícia é proteger a cidade de si mesma, daquilo que ela tem de mais perverso e vil, daquilo que a torna insegura e compromete sua ordem; uma ordem que, como já visto, não é absoluta, não é ausência de conflito e de desordens, mas um ponto factível entre o desejável e o indesejado inevitável. Portanto, quando a polícia age para restabelecer a ordem na cidade, ela não elimina ou expurga os fatores desagregadores, a desordem; ela os desloca de modo a enfraquecer sua incidência perversa ao meio social e neutralizado ao máximo possível sua

potência, e para isso, ela se “suja”, se vale de todos os recursos imagináveis e inimagináveis de violência, sem por isso, de modo ap Arendtamente paradoxal, se brutalizar. A polícia não é bruta, ela é violenta, pois ela emana no cotidiano da cidade a violência fundadora do Estado e, por conseguinte, é o “resto da racionalidade política” (L’HEUILLET, 2001, p. 331), essa sombra a acompanhar nossa iluminada – porque esclarecida – ficção de um Estado e governo ideal.

Assim, se a polícia nasceu na cidade, da cidade e pela cidade, isto se deve à única razão de que a cidade é por excelência, desde seus fundamentos até suas estruturas mais finas, policial. Como então a noção de gueto se lhe articula? Ao se configurar como policial, a cidade não se confunde mais com um campo militar, seja por seus muros e fossos, seja por sua organização espacial interna. Ela é pensada e concebida de modo a articular as circulações, os fluxos de movimentos que lhe são inerentes, num ponto de equilíbrio e controle entre o desejável e o possível, entre o que há de ser incitado e promovido e o que há de ser evitado, senão puder ser eliminado e extirpado. O gueto nasce, pelo menos desde sua emergência histórica em Veneza, com o intuito de segregação e contenção segregacional: tratava-se de segregar os judeus (devida e bem marcados diante de todos os demais cidadãos) e de contê-los num espaço bem circunscrito. O Gueto de Varsóvia ainda preservava as mesmas funções, acrescida contudo de um olhar e de uma política motivada e justificada não pela questão religiosa-cultural, mas por preceitos étnicos e biológicos, isto é por um racismo de Estado, forte e fartamente advogados pelo Nazismo – talvez a pior deriva da história da biopolítica até hoje – sob a alcunha de eugenismo.

Ora, segundo L’Heuillet, a função policial é uma função disciplinar. E se o Gueto de Varsóvia nasce numa perspectiva que pode ser entendida como biopolítica, há que se perguntar em que medida esses três termos se articulam: gueto, polícia e biopolítica. De fato, não há nada de extraordinário na articulação dos três termos. Já observei antes como Foucault demonstra a vinculação histórica entre soberania, disciplina e biopolítica: ainda que correspondam a períodos históricos distintos, não se pode pensá-los numa linha inexorável de descontinuidade impedindo a compreensão de como um período posterior pode absorver e mesmo agenciar elementos do período anterior. Por esta razão, a biopolítica pode perfeitamente apresentar traços e movimentos estratégicos cuja origem residia ou na soberania ou na disciplina. Ou dito ainda de outro modo, modelos de gestão

típicos da soberania ou mesmo da disciplina podem ser encontrados na biopolítica, ainda que agenciados de outro modo diverso daquele no qual foram concebidos e implementados. E isto se dá, inclusive, pelo fato de que cada um daqueles princípios operam com objetos, estratégias, motivadores e registros distintos, mas não opostos, e sim perfeitamente intercomponíveis. Por isto, é perfeitamente encontramos ainda hoje agenciamentos políticos que aciona a cidadania (própria do princípio soberano e da figura jurídica do Estado), os direitos e obrigações dos indivíduos (pertinentes inicialmente numa perspectiva disciplinar), e as demandas securitárias de uma população (isto é, considerados biopoliticamente).

O gueto, pelo menos desde Varsóvia, parece assumir essa tríade política, porém numa tensão aporética à cidade. A seus habitantes foi vetado, ou melhor, foi-lhes retirado seu direito à cidadania. Victor Klemperer, filólogo alemão de origem judaica que só não foi mandado aos campos de extermínio por ter se casado com uma ariana, e que foi alvo de todo o sofrimento e abjeções impostas a um judeu naqueles tempos sombrios relata:

Tudo o que, na LTI [isto é a *Lingua Tertii Imperi*, a linguagem do Terceiro Reich], se aplica aos judeus visa colocá-los completamente – e de maneira insuperável – fora da germanidade. Ora são concebidos como *Volk der Juden* [povo judeu], ora como *jüdische Rasse* [raça judaica], ora como membros das *internationale Judentum* [do judaísmo internacional]. Em todos os casos, o que interessa é considerá-los não alemães (KLEMPERER, 2009, p. 277).

Judeus que eram, foram reduzidos à vermes ou vetores etiológicos. Perderam assim – simbólica, discursivamente, juridicamente, espacialmente, geograficamente e urbanamente – sua condição humana e foram reduzidos a uma condição animal abjeta, sujeitos apenas a asco, a nojo, e às ações para sua eliminação. Em *Mein Kampf*, Hitler repetia inúmeras vezes, num misto de terror e desprezo, “judeuzinho” e “peste negra”, numa evidente identificação (cf. KLEMPERER, 2009). Ao reduzi-los à condição abjeta de verme propagador de doenças, todo o regime nazista em Varsóvia implementou um processo complexo de limpeza e expurgo, étnico sem dúvida por um lado, mas profundamente marcado pela perspectiva biomédica que atingia não apenas aos judeus, mas a toda a população; não só de Varsóvia, ou da Polônia, mas de todo o território do Terceiro Reich, notadamente aquele nórdico ou ariano (cf. BERNAUER, 1989).

O modo como o gueto era gerido desde fora, seus limites, suas fronteiras, seus muros, arames farpados e portões, o horário de entrada e saída, os vistos para “livre” circulação de seus habitantes na parte extra-muro da cidade, tudo isso são como que os elementos componentes de uma complexa gestão disciplinar do espaço e do tempo e, por conseguinte, dos indivíduos que ali habitavam. Mas a função disciplinar do gueto só se depreende plenamente quando contraposta numa lógica ampliada em que se faz notar que não apenas o gueto, mas toda a cidade estava sujeitada a diversas implementações disciplinares. Há quarteirões destinados aos mais pobres e indesejáveis da população, àqueles que ainda que possam se confundir com cidadãos – ou expressão muito em voga nos tempos atuais, com tudo o que ela tem de perversa, no Brasil: as pessoas de bem, lembrando que o termo “pessoa” tem sua origem na linguagem do direito – são no máximo de segunda classe; não à toa se exigia dos judeus que sempre estivessem devidamente identificados, já que se podia equivocadamente confundi-los com algum ariano... Bairros inteiros ainda hoje são criados assim, destinados aos excluídos, aos párias sociais e supranumerários, facilmente identificáveis como inimigos ou perigosos: Cidade de Deus para retirar inúmeros favelados das partes nobres da cidade do Rio de Janeiro (1960), Jardim São Francisco nos arredores de um imenso aterro sanitário no extremo da Zona Leste em São Paulo (1980), ou o Residencial Vista Bela entre os limites extremos da Zona Norte de Londrina (2009), bairros que nasceram com imenso contingente populacional³ e sem qualquer infra-estrutura mínima para a vida das pessoas... Mas há quarteirões inteiros destinados àquelas pessoas de bem, ilustres cidadãos e que devem ter seu modo de vida promovido como exemplo e modelo, mesmo que inatingível. Foi assim que nasceu, por exemplo, o bairro de Heliópolis em São Paulo, o primeiro bairro paulistano com água e esgoto encanado, destinado aos antigos barões do café ou a seus herdeiros nas primeiras décadas do século XX.

Todo o conjunto dessas implementações administrativas tem como fim um governo com vistas à segurança de toda a população, mas da população encarada sob a

³ Para ficar apenas num exemplo, o conjunto habitacional do Vista Bela, localizado nas imediações da rede de conjuntos habitacionais, conhecida como Cinco Conjuntos (surgida no início da década de 80, também sem qualquer infraestrutura e longe do resto da cidade), nasceu sem escolas, postos de saúde, sem transporte público, quando de sua criação em 2009, e se estimava que sua população – cerca de pouco mais de 12 mil pessoas – era maior que a de 242 municípios do Estado do Paraná, para uma área total de 630 mil metros quadrados, equivalendo a 0,038% do território municipal, com um contingente populacional de mais de 19 mil habitantes por quilômetro quadrado, pouco mais de 57 vezes a densidade demográfica do município de Londrina, Paraná, cidade onde o conjunto está situado.

égide de séries dispostas e reguladas como aceitáveis ou desejáveis, grupos que não de ser protegidos contra toda e qualquer sorte de adversidade e de decremento qualitativo da população.

Ora, o que se faz com o gueto e por conseguinte com esse modelo de organização e gestão das circulações no espaço da cidade é implementar, numa perspectiva geo-espacial e urbanística eminentemente imunitária pela qual se estabelece, numa perspectiva como fronteira intransponível e noutra perigosamente pele delgada e permeável, a cesura entre intocáveis e intangíveis (cf. BROSSAT, 2003).

A liberdade democrática a que a cidade, como complexa tecnologia sócio-política visa implementar, passa seguramente pelo equacionamento do binômio segurança e circulação. Foucault já havia observado a necessidade de pensar a cidade em sistemas de circulação, como aliás já observei outrora neste texto. Ora, mas tal sistema de circulação tem como uma de suas tarefas primeiras exatamente regulamentar e regular as circulações de modo a garantir o peso da segurança à população como um todo e, principalmente àqueles seguimentos, àquelas séries tipológicas de indivíduos que não de ser preservados e protegidos de todas as adversidades que, se não podem ser completamente evitadas, que podem ao menos serem contidas em suas forças deletérias e periculosidades. Ser livre é – biopoliticamente – um fenômeno que só se experienta num contexto de proteção e segurança, mesmo que para tal se faça necessária alguma limitação ou controle do ir e vir, do trânsito, da circulação; qualquer circulação que possa comprometer a segurança e, por conseguinte, a integridade individual, deve ser senão completamente evitada, ao menos contida de modo a preservar a liberdade. Ser livre é, pois, estar sob segurança. Eis o *télos* de muitos governos estatais que visam regulamentar as vidas dos indivíduos numa sociedade dita democrática, seja de bem estar social ou liberal. E isto por que ela é desde o início uma vida em perigo. Razão pela qual cada vez mais se diversifica as possibilidades de sua circulação na cidade (inclusive virtualmente) ao mesmo tempo que se reclama cada vez mais pela ação policial para proteger as pessoas à exata medida que também se diversificam os perigos e a necessidade de sua adequada contenção, ampliando-se a gama dos delitos, as séries tipológicas de delinquentes e as formas adequadas de sua vigilância e punição (cf. BROSSAT, 2010, p. 142).

Neste sentido, diante da ap Arendte maximização da circulação dos indivíduos pelas ruas e praças, e mesmo nas infovias virtuais da internet, nosso desejo

incontrolável por segurança – eis o que parece ter se transformado nossa sede por liberdade – nos lança em busca por estratégias cada vez mais assépticas e de intagibilidade intracomunitária. Preferimos uma relação virtual, mediada pela tela do computador, pela qual possamos passar incólume e às vezes até incógnito, de modo que nossa proteção esteja garantida, que nossa integridade de indivíduos preservada, que estejamos livres para outras relações, mesmo que dos mesmos tipos. A intangibilidade intracomunitária é, de fato, um paradoxo onto-lógico, uma contradição de princípios e uma incongruência linguística. Mas ela reflete o ponto niilista de base do modo mesmo em que vivemos em sociedade atualmente: não formamos mais um coletivo, uma sociedade, uma comunidade; no máximo uma sociedade de indivíduos, atomizada ao extremo, fragmentada e esfacelada em sua própria razão de ser: a visar proteger e garantir a vida de todos, a cidade estraçalha com qualquer possibilidade de uma vida política plena à medida que flagelada por um processo complexo de *guetização*. Prevaecem os muros e os arames farpados em nome da segurança; e com isso impedimos a livre circulação entre nós mesmos e de nós mesmos. A cidade moderna, a cidade que ainda é a nossa, toma agora como modelo não os burgos e os feudos, apesar de seus muros e fossos; é o gueto que passa a ser o modelo. Contudo, não por causa do *borgheto* veneziano ou de Varsóvia, mas por que em nome da segurança e de nossa liberdade reclamamos por um sistema de defesa e controle que se volta não para o externo, mas para o interno. E com isso, todos estamos sujeitos a ser inimigo um do outro; ou pior, todos se tornaram meus potenciais algozes, numa espécie de paranóia política levada a extremo de nossas existências, culminando com a estigmatização de todos, de modo que, assim como os judeus diante da estrela amarela à época do Terceiro Reich, cada um de nós “carrega consigo o próprio gueto, como o caracol carrega a casinha” (KLEMPERER, 2009, p. 264).

*

Segundo Klemperer, um dos grandes méritos linguísticos da LTI a despeito de sua pobreza etimológica é de ter insistido de modo incisivo num grupo cuja singularidade e fácil identificação permitia a identificação de um bode expiatório e portanto o grande inimigo. O gueto não é apenas espacial. Ele também assume uma feição mais etérea, linguística, talvez mais corretamente, pode se dizer até mesmo que o gueto assume uma função simbólica; mas nem por isso menos pungente em sua força e violência. Atualmente não cabe mais uma linguagem tão pobre como a LTI. Lidamos com sistemas

linguísticos e estruturas enunciativas bem mais complexas e sutis que outrora. Isto não nos autoriza a crer que as coisas estão hoje melhor resolvidas. Os sistemas linguísticos e enunciativos de agora primam pelo “politicamente correto”, que muitas vezes não passa de um verniz cínico de “bom mocismo” às nossas condutas. Nossos discursos são apenas assépticos: não necessariamente adequados à uma ação política capaz de ser crítica, provocadora, e incitadora de modos de ser e viver mais adequada a uma subjetividade livre; quando muito elas são apaziguadoras de nossas consciências, políticas e morais, funcionando como uma espécie de narcose política: não mexo com ninguém desde que ninguém mexa comigo. Uma tolerância que não passa, de fato de profunda indiferença (BROSSAT, 2010, p. 264).

Assim como foi necessário criar toda uma linguagem própria aos interesses nazistas, assim como se faz ainda hoje com aura de inevitabilidade a criação de uma série de neologismos e sua franca utilização para amainar nossas consciências e principalmente motivar em todos nós algo como uma inação política, urge cada vez mais buscarmos modos de dizer e de agir politicamente num mundo que – para bem ou para mal, queiramos ou não – constituímos ininterruptamente, urge buscar por uma semântica da ação e para a ação política. Perceber o quanto de gueto carregamos em nossas vidas e como implementamos ou facilitamos que a cidade, como espaço primordial de nossa coexistência política, se transforme num grande e complexo gueto, pode nos auxiliar a buscar meios para a sua superação; quiçá com vistas sempre à liberdade.

REFERÊNCIAS:

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: Le pouvoir souverain et la vie nue. Paris: Seuil, 1997.

BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. Sobre o conceito de história. **Obras Escolhidas**. v. 1: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BERNAUER, James. “Par-delà vie et mort: Foucault et l’éthique après Auschwitz”. In: **V.V.A.A. Michel Foucault philosophe**. Paris: Seuil, 1989. p. 302-327.

BROSSAT, Alain. **Droit à la vie?** Paris: Seuil, 2010.

_____. **La démocratie immunitaire**. Paris: La Dispute, 2003.

FOUCAULT, Michel. **Sécurité, territoire, population**. Cours au Collège de France, 1977-1978. Paris: Gallimard; Seuil, 2004.

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

HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e meidações culturais**. Belo Horizonte: EdUFMG, 2013.

JEWIS VIRTUAL LIBRARY. Ghettos: **The ghettoization of european Jews**. Disponível em: <<https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/Holocaust/ghet.html>>. Consultado em 10.05.2016.

KELLER, Evelyn Fox. **Lenguaje y vida: Metáforas de la biología en el siglo XX**. Buenos Aires: Manantial, 2000.

KLEMPERER, Victor. **LTI: A linguagem do Terceiro Reich**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

L'HEUILLET, Hélène. **Basse politique, haute police: une approche historique et philosophique de la police**. Paris: Fayard, 2001.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. **Umbrais de Giorgio Agamben: Para onde nos conduz o homo sacer?** São Paulo: LiberArs, 2014.

US HOLOCAUST MEMORIAL MUSEUM. **A revolta do Gueto de Varsóvia**. *Enciclopédia do Holocausto*. Disponível em: <https://www.ushmm.org/wlc/ptbr/media_nm.php?ModuleId=10005188&MediaId=306>. Consultado em 07.05.2016.

WACQUANT, Loïc. **Las dos caras de um gueto: ensayos sobre marginalización y penalización**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2010.

A CRISE DO HUMANISMO EM HEIDEGGER E SLOTERDIJK

MAURÍCIO FERNANDO PITTA¹

RESUMO: Com passar do século XX, o conceito de humanismo perdeu forças em virtude das diversas calamidades que evidenciaram seus paradoxos. Diante disso, um ano após o fim da Segunda Guerra Mundial, Martin Heidegger respondera uma carta do teórico Jean Beaufret a respeito da necessidade de se manter ou não o termo “humanismo”. Na carta, Heidegger expressava que o termo “humanismo” perdeu sentido devido ao esgotamento da tradição do esquecimento do ser que ele denomina como “metafísica”, que pauta a própria *humanitas* do ser humano sobre a noção aristotélica de *animal rationale*, isto é, de um animal entre outros que se difere apenas por sua racionalidade. Tal concepção do humano, sintoma da destituição do sentido do ser, levou, para Heidegger, à própria transformação do sentido do homem em “recurso humano” (*Bestand*), e demonstra o paradoxo inerente a todo humanismo, tanto aos democráticos quanto aos totalitários: a valorização do humano o reduz a mero “animal trabalhador” em serviço da técnica. Para o autor, seria necessário retornar à essência do humano para, então, instaurar um novo humanismo, a saber: o homem deve tornar-se “pastor do ser”, resguardar sua linguagem e sua pátria (*Heimat*) e se prostrar mais próximo dos “deuses” que dos animais. Continuando a discussão sobre o tema, Peter Sloterdijk pronunciou, em 1999, uma conferência que consistia em uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. Para ele, também no fundo do humanismo vige um paradoxo, mas sua conclusão é diversa à de Heidegger: o humanismo, pautado nas grandes literaturas nacionais, se instaura na disputa constante do *humanitas* domesticador frente a seu avesso animal e, portanto, não é mais do que uma (antropo)técnica entre outras de domesticação do humano pelo humano, cuja decadência foi evidenciada pelos terrores do século XX. O paradoxo se insere na própria negação do humano, por via do humanismo literário (ou seja, por via da linguagem), de sua condição de animal doméstico — paradoxo que engendrou de um só golpe, com a valorização excessiva da pátria, o Holocausto e a bomba atômica. Portanto, para Sloterdijk, o esforço de resgate ao humanismo por via de um “pastoreio da linguagem” é vão e reforça o próprio humanismo que, hoje, se vê em crise, já que, no fundo da humanidade, vigora a condição de vivente entre outros. Considerando tal divergência, essa comunicação tem por objetivo articular brevemente as duas respostas, inserindo-as em seus contextos e evidenciando em que pontos elas se confrontam e quais posturas elas implicam. Para isso, nos é necessário primeiro a colocação do texto de Heidegger em seu contexto e, posteriormente, a abordagem da conferência de Sloterdijk, parte em que se evidenciará o aporte crítico desse último frente a algumas das principais teses heideggerianas, como a recusa à noção de pastoreio e a necessidade de se abordar o problema ontológico do humano a partir da perspectiva antropológica da domesticação.

PALAVRAS-CHAVE: Animalidade. Antropologia. Humanismo. Metafísica. Ontologia.

¹ Mestrando em Filosofia Contemporânea pela Universidade Estadual de Londrina – UEL/PR e graduado em Filosofia pela UEL/PR, e-mail: mauriciopitta@hotmail.com.

Vale, de início, trazer a questão que Jean Beaufret perguntou a Martin Heidegger em *Carta sobre o humanismo* (BEAUFRET *apud* HEIDEGGER, 1976a, p. 315, trad. nossa): “como dar novamente um sentido à palavra ‘Humanismo’?” Podemos proclamarmo-nos humanistas após as atrocidades, contra o homem em nome do Homem, cometidas no decorrer do século XX, e ainda hoje vislumbradas como assuntos jornalísticos do cotidiano fugaz? Não é patente a coexistência das odes humanistas — liberdade, igualdade, fraternidade; Deus, família, pátria — e os campos de concentração na Polônia, a corrente de extermínio em Ruanda ou o cerceamento de direitos civis nas ditaduras latino-americanas? Questões como essas passaram a fazer parte do arcabouço de problemas do ser humano desde os idos da Segunda Guerra Mundial, com a culminação de um processo globalizatório que fez do grande mundo, uma pequena bola de bilhar, e que mostrou os paradoxos monstruosos no cerne mesmo das pátrias iluminadas do desenvolvimento industrial e do esclarecimento filosófico, movimentos ditos “humanistas”. Como não reconhecer, após o colapso do regime nazista e a exposição dos pontos cegos do ser humano, de sua “banalidade do mal” (ARENDDT, 1999), que é necessário um aporte crítico à valorização do Homem, do *anthropos* grego e filosófico, daquele que forma mundo e que transforma a natureza, subjugando o todo à sua capacidade teórico-prática e às suas necessidades de transcendência?

Nesse caminho, mas por vias e em tempos diversos, caminharam os filósofos Martin Heidegger e Peter Sloterdijk — polêmicos “detratores do humanismo”, mas que, do fundo do abismo, conseguiram vislumbrar suas rachaduras. Entre eles e suas conhecidas obras, *Carta sobre o humanismo* (HEIDEGGER, 1976a) e *Regras para o parque humano* (SLOTERDIJK, 2014), há uma dinâmica de resposta e de réplica, na qual, a despeito das diversas soluções, permanece, de fundo, a mesma questão: o que é o humanismo? Qual a essência do humanismo quando, de fato, as respostas usuais sobre o desenvolvimento do Homem e sobre a transformação do real já não têm mais sentido?

O subtítulo do texto de Sloterdijk, “uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo”, atesta essa réplica contemporânea a um texto do meio do século passado. Mas *qual a necessidade* de tal réplica? *Em que ponto* Sloterdijk se distancia de Heidegger, e *em que consiste* tal distanciamento, tendo em vista que eles pressupõem o mesmo, a saber, os paradoxos latentes do humanismo esclarecido? Esta comunicação tem por objetivo, diante dessa questão, articular brevemente as respostas dadas nas exposições

das duas obras, inseridas em seus contextos, evidenciando em que pontos as duas respostas se confrontam e qual postura, prática e filosófica, cada uma acaba por implicar. Para isso, nos é necessário primeiro a colocação do texto de Heidegger em seu contexto e, posteriormente, a abordagem da conferência de Sloterdijk, parte em que se evidenciará o aporte crítico desse último frente a algumas das principais teses heideggerianas.

1 HEIDEGGER, HUMANISMO E PASTOREIO

Primeiro, coloquemos o contexto de escrita da *Carta* de Heidegger: Pós Segunda Guerra, eugenia nazista e bomba atômica. “[...] não é flagrante o suficiente”, questiona Heidegger, “o desastre que todo título desse tipo ainda provoca” (1976a, p. 315, trad. nossa), todos esses “-ismos” (*ibid.* trad. nossa) partilhados pela massa impessoal que reduzem a totalidade do ser a valor a ser consumido, recurso disposto na dinâmica operativa do esvaziamento de tudo a dados vazios? O próprio do humano, para Heidegger, é reduzido a mais um “-ismo” com o “humanismo”, e a questão de sua validade torna-se aporia sem sentido se pensada no registro da tradição que, junto à morte de Deus nietzscheana, atingiu seu acabamento na banalidade da guerra. Que registro é esse que Heidegger busca invalidar, ao menos como mais essencial e digno de ser pensado a fundo? O registro do humanismo clássico, já exaurido, se confunde com aquele da própria “história do esquecimento do ser”, ou seja, com o da metafísica. Se a metafísica concebe desde sempre o ser em sua evidência apodítica e veladora de ser ente, substância perene e primeiro motor, tendo a morte de Deus como horizonte de seu ocaso no predomínio do puro ente no devir, também o humano é pressuposto antes de tudo na dignidade “essencial” (leia-se aqui “substancial”) do “animal racional” de Aristóteles, declinado à animalidade domada pela *ratio*, pensado como imagem e semelhança do ente Supremo, transmutado em subjetividade volitiva afirmadora de si no pensamento e, por fim, reduzido definitivamente ao “animal trabalhador” (*id.* 2000, p. 70, trad. nossa), um “aquém-do-homem” complementar ao além-da-homem nietzscheano, no qual se opera, em paralelo, algo que poderíamos chamar livremente de “morte do Homem”. Consumidor, funcionário, recurso humano, mão de obra da indústria e condenado do campo de concentração são, nesse sentido, tipologias do mesmo humanismo: os homens, “recursos” (*Bestände*), vistos pela mera animalidade biológica, são material de estoque, “inteiramente sujeitados pelo cálculo

e planejamento (diretivas de saúde, criação e cultura [*Züchtung*]).” (*ibid.* p. 93, trad. nossa).

É simples perceber que Heidegger, para quem a essência do humano está mais próxima dos deuses ausentes que do vivente em geral, não faz apologia da bestialidade e da inumanidade. Antes, ambas as facetas — o erudito iluminista e o animal trabalhador — configuram direito e avesso da mesma moeda, e demonstram a metafísica da qual ele é avesso. Portanto, ao expor a falência do humanismo enquanto metafísica, Heidegger não advoga pelo inumano e não beira ao vazio do niilismo. Muito pelo contrário: o filósofo assume que a dignidade do *humanitas* e, portanto, o cerne do humanismo em seu sentido fundamental reside, antes, na humildade originária do humano em sua condição de “pastor do ser” (HEIDEGGER, 1976a, p. 331, trad. nossa). O humanismo, se quer reaver seu sentido, precisa assumir a tarefa do pastoreio, isto é, da escuta e da guarda da casa da linguagem, ouvir seus apelos e aguardar sua invocação. O *pastoreio* seria o “humanismo” em seu sentido mais fundamental. Nessa condição reside o mais essencial do humano, isto é, seu *humanitas* enquanto existência histórica no interior da instância da linguagem, e a possibilidade de recondução “para o âmbito do despontar da salvação.” (*ibid.* p. 359, trad. nossa) A postura do pastoreio, relacionada aos temas da salvação e do sagrado e que lembra, ainda que nela não se reduza, uma postura de renúncia e desamparo frente à fraqueza do ser humano e de sua decadência histórica e moral, é sintomática para o período de correspondência entre Heidegger e Beaufret, posterior à derrota da Alemanha na Segunda Guerra Mundial. Nesse contexto, notável foi a persistência e, inclusive, a intensificação da temática da “salvação”, cara ao povo alemão em meio à crise anterior à ascensão do nazismo, na carta, escrita por Heidegger um ano após a derrocada do império nazista, em que a esperança na salvação proveniente do *Führer* já se mostrava inconsistente com a situação histórica em que o mundo acabava de entrar. Diante disso, o lema hölderlin-heideggeriano “só um deus pode ainda nos salvar” (*id.* 1976b, p. 193, trad. nossa) demonstra como, a partir da desilusão de Heidegger com o nazismo, a salvação passa a ser “negócio” exclusivo dos poetas e, mais primordialmente, do próprio ser.

Se o nazismo, ao cabo, não é apenas fruto da modernidade tecnológica, mas também é seu epifenômeno exemplar, ou, como disse Sloterdijk, “síntese do humanismo e do bestialismo” (2014, p. 31, trad. nossa), é parcialmente em virtude de sua

ambiguidade como movimento, que Heidegger pôde nele aderir tão facilmente. Mas, também, é em virtude dessa mesma ambiguidade que o filósofo pôde, finda a guerra, dizer o mesmo do humanismo, igualando-o à história da metafísica e incluindo no mesmo balaio, humanismo e fascismo. Vige, na história do esquecimento do ser, bem como em seus fenômenos ônticos (dentre eles, os políticos), um paradoxo que parece vir inscrito no *Patmos* do poeta Friedrich Hölderlin: onde mora o perigo, há também salvação. Como delimitar perigo e salvação, sobretudo em um momento em que se espera uma condição propícia para a última? Como saber o que está velado sob o desvelado? Derivando, rapidamente, do puro ontológico o potencial histórico-ôntico do Nazismo, e aderindo cegamente a esse movimento ôntico, na ausência de garantias da propriedade (*Eigentlichkeit*) ontológica do partido, Heidegger não pôde, segundo Casanova (cf. 2012, p. 173), distinguir precisamente o perigo e a salvação do Nacional-Socialismo alemão, e se viu tendo de lidar com o epíteto de “filósofo nazista” até o fim da vida. Diante do esarteamento do território alemão e da renúncia forçada aos vitoriosos da guerra (dentre eles, as duas grandes forças políticas que, até então, o pensador considerava serem sintomas da tecnologia e da impropriedade), Heidegger expressou seu descontentamento com o humanismo clássico, estendido até os limites da metafísica ocidental e, com ele, à salvação nazista, bem como às pretensões iluministas do *Aufklärung*, dois extremos de uma mesma corda. Seu pensamento se viu às voltas de intensificar a necessidade da guarda e da escuta, da renúncia e da poesia, da imersão no ontológico e da recusa do ôntico até os confins do abismo do velamento dos deuses — abismo só visível à sensibilidade dos poetas (cf. HEIDEGGER, 1977, p. 271-272). Em meio a tal situação, deve ser cabível ainda que só nos reste cuidar do templo dos deuses?

2 SLOTERDIJK, HUMANISMO E DOMESTICAÇÃO

Sloterdijk, em *Regras para o parque humano*, se preocupa, de certa forma, com essa mesma questão. Os reais objetivos de Sloterdijk com a palestra eram muito diferentes daqueles alertados pela grande mídia e pelos remanescentes sectários da Teoria Crítica. Ele os resume em dois: “a acentuada dedução midiática e gramatológica da *humanitas* e a revisão histórico-antropológica do motivo da clareira de Heidegger (a inversão parcial da relação entre ôntico e ontológico)” (SLOTERDIJK, 2014, p. 59, trad. nossa). O primeiro deles realoca a questão do humanismo de Heidegger para o plano

midiático, transformando o sentido mesmo do termo, enquanto que o segundo dá bases para o que Sloterdijk pretende desenvolver a partir de suas considerações sobre o humanismo e que culmina, além do texto, na noção de “esfera”. Ambos se complementam: se, por um lado, a revisão do motivo da clareira implica, para o filósofo, na acepção do próprio *Dasein* como meio (*medium*), e, com isso, em uma virada antropológica e topológica *sui generis* da filosofia heideggeriana, na qual a discussão sobre o humanismo serve como mote para desenvolver o caráter midiático-ecológico da clareira, a própria consideração da falência do humanismo reinsere a discussão sobre o que propriamente “humaniza” o humano e, portanto, do que propriamente está se falando quando se destrincham discursos sobre “humanidade”, “humanismo”, “dignidade humana” e “humanização”.

A frase de abertura da conferência já estabelece o que Sloterdijk entende, aqui, por “humanismo”: “livros, observou certa vez o poeta Jean Paul, são cartas mais extensas a amigos.” (SLOTERDIJK, 2014, p. 7, trad. nossa) As missivas de amizade e de amor condensam a função do humanismo, isto é, a de comunicação linguística e, em sentido mais profundo, cultural. Portanto, o humanismo de que fala Sloterdijk é o humanismo clássico literário, que tem por mote central a linguagem escrita. Esse humanismo, contudo, se confunde com a própria história da metafísica ocidental de Heidegger: são as cartas escritas a destinatários nem sempre conhecidos, isto é, a linguagem do ser expressa em diálogos epistolares que mantêm a filosofia como um ofício persuasivo. Com isso, são elas que mantêm acesa a chama do ente no retraimento do ser. Falando com Heidegger, são nas correspondências que a linguagem dá o ente, se retraindo a cada vez e estabelecendo os pisos sedimentados do mundo ocidental.

No contexto de *Regras*, o que constitui a construção linguística da casa do ser é, no sentido etimológico da palavra, uma *domesticação* (*Domestikation*) — de *domus*, casa. O humanismo literário, enquanto técnica de “angariar amigos” por meio da escrita, não é senão uma escola de domesticação (*Zähmung*) do humano pelo próprio humano e, portanto, uma *antropotécnica* (cf. SLOTERDIJK, 2014, p. 32-35). Aqui, domesticação é um termo utilizado nos dois sentidos: enquanto construção de espaços habitados e enquanto criação (*Züchtung*), como na cultura biológica de gado (cf. *ibid.* p. 39; cf. MARQUES, 2002, p. 7-8). Portanto, o humanismo, enquanto uma domesticação, é a construção de uma forma de vida do humano por meio de condicionamentos disciplinares

que visam, por meio do acultramento (também no sentido biológico), fazer do animal humano um ente dócil, domesticado e alfabetizado, ou seja, humanizado (cf. SLOTERDIJK, 2014, p. 40-41). Já se nota, com isso, uma confrontação nietzscheana por parte de Sloterdijk frente a Heidegger, que caminha “como um anjo colérico com espadas cruzadas entre o animal e o humano para proibir qualquer comunhão ontológica entre os dois.” (SLOTERDIJK, 2014, p. 25, trad. nossa) Não é à toa que Sloterdijk vai pensar a dimensão paradoxal do humanismo através dos conceitos de inibição (*Hemmung*) e desinibição (*Enthemmung*). Era, por sua vez, “círculo de desinibição” (*Enthemmungsring*) o nome que Heidegger dava à relação do animal com seu ambiente (*Umgebung*) (cf. HEIDEGGER, 1992). Heidegger postula que só ao humano é possível mundo, ao invés de mero círculo de desinibição, ou seja, só ao homem a totalidade de entes se abre em possibilidades, e não como meros desinibidores. O vivente, o animal, somente pode ter *um tipo de relação* com o ente em geral, que é o de ser desinibido. Portanto, para Heidegger, o ente na totalidade aparece, para o vivente em geral, sempre como desinibidor (*Enthemmende*), enquanto que, ao humano, se dá também a possibilidade de inibição (*Hemmung*), enquanto suspensão do trato absorvido e possibilidade de tematizar o ente enquanto ente (cf. *ibid.* §59b).

Em sentido oposto, mas mantendo astuciosamente os mesmos termos, Sloterdijk (cf. 2014, p. 17) põe o humanismo no centro de uma disputa *viva* e sempre constante entre tendências desinibidoras e inibidoras. O humanismo é, ele mesmo, a própria luta da erudição e da humanização contra o bestialismo desinibidor do não-humano, e a cada vez ele ganha sentido ao se conformar e se limitar através dessa disputa, dependente de sua contraposição animalesca. Não é coincidência, para o filósofo, que a Roma Antiga tenha sido propagadora do humanismo grego: a política de “pão e circo” (*panis et circenses*), sob domínio de Juvenal, foi o modo romano mais eficaz de, associando violência e entretenimento, constituir um espaço (o anfiteatro) para desinibição irrestrita do povo romano através dos espetáculos de rinha entre leões e gladiadores e, com isso, para a purgação de sua bestialidade, a fim de criar um rebanho perfeito de antropoides inibidos que, constrangidos pela sua desinibição cruel em massa, voltam a suas casas e prometem restaurar-se pelo cultivo da *humanitas* (cf. *ibid.* p. 18-19). Ao mesmo tempo em que a manufatura do entretenimento mantém a inibição como forma de extravasamento desinibitório, também os grandes impérios humanistas se utilizam de outro meio de

desinibição, aparentemente oposto, mas simetricamente equivalente em função: o militarismo (cf. SLOTERDIJK, 2014, p. 16, 18). Não à toa, o anfiteatro romano era compensado pela expansão e aglutinamento territorial forçado, fruto de um poderio de contingente jamais visto até então. É a disputa do teatro e da casa que exemplifica, para Sloterdijk, o dilema heideggeriano: a teatralização representacional da sociedade impessoal — Europa como “teatro dos humanismos militantes” (*ibid.* p. 30, trad. nossa) — contra a poética de preservar a casa do ser pela linguagem. Essa disputa, na aversão heideggeriana ao animalismo e “selvageria” do não-humano, é também a mesma que o humanismo, da Grécia à Alemanha, levou a cabo durante sua história.

O cerne do humanismo, para Sloterdijk, não está, por conseguinte, na pressuposição metafísica sempre vigente do humano a partir de sua animalidade, mas na decisão oculta do humanismo sobre o humano, inibido habitante da casa, a partir da exclusão da vida e do vivente em geral, desinibida besta da errância (cf. SLOTERDIJK, 2014, p. 37, 43). É a partir dessa “de-cisão” (também, uma cisão), sempre constante no funcionamento daquilo que Agamben chamou de “máquina antropológica” do humanismo, entre o vivente e o humano, que se conforma o terreno a partir do qual o animal a ser humano se torna *humanitas*. A “animalidade” ou a vida é o fundo obscuro que sustenta, por mútua dependência, o desvelar da humanidade e a apresentação do ente como ente ao humano, “formador de mundo” (*weltbildend*). A noção de “humanidade”, portanto, é sempre uma noção “de-cidida” — não por um indivíduo ou um contrato, mas pela própria suspensão, a cada vez posta em questão, do humano frente ao seu avesso original. Para Sloterdijk, na de-cisão acerca do humano e da vida, encontra-se o fundo constituinte da noção de humanismo centrada no *medium* escrito e, portanto, na formação do humano pela leitura (*Lesen*): a seleção (*Auslesen*) (cf. SLOTERDIJK, 2014, p. 43). A questão central da conferência segue esse pressuposto e versa sobre qual método de seleção e domesticação vigora, hoje, quando o humanismo e seus *media* não dão mais conta de domesticar o animal humano (cf. *ibid.* p. 32).

É lícito, enfim, afirmarmos que o burburinho da conferência de Sloterdijk se deve ao explicitamento do caráter seletivo do humanismo e, mais fundamentalmente, de toda técnica de criação do humano, junto com seus paradoxos, sua falência e, com ela, a falência de vários dos valores sacralizados pelo humano? Considerando o contexto da conferência, em que a supressão de distâncias tornara-se mínima por via do ciberespaço da

Internet (surgida no contexto de Guerra Fria, e popularizada nas décadas de 80 e 90), permitindo a difusão de informação em alta velocidade e suprimindo quaisquer distâncias, além da iminência inevitável de novos meios diretos de seleção e aperfeiçoamento do humano, com a genética e a protética como seus mais importantes braços, não é incompreensível a aversão de defensores filosóficos dos valores humanistas tradicionais contra os argumentos de Sloterdijk, ainda que seja um tanto absurda a forma descontextualizada como esses argumentos foram tomados. Dado que hoje “se descortina à nossa frente o horizonte evolucionário” (SLOTERDIJK, 2014, p. 60, trad. nossa), não é de todo absurdo levantar, sem fantasias inocentes, as condições fatuais nas quais a cultura, nos tempos atuais, se gesta e, nesse sentido, assentar bases para que se possam evidenciar e discutir seus reais problemas, articulando, sem escapismos ou resignações, as condições postas, que para o humano são sempre, e a cada vez de novo, postas em questão, pela antropotécnica. Diante desse quadro, a postura de pastoreio heideggeriana parece, segundo Sloterdijk, mais aprofundar a inibição e o isolamento dos defensores do humanismo do que, como pretende o pensador do ser, permitir uma via de salvação. A simetria entre tendências inibidoras e desinibidoras na manutenção da economia funcional do humanismo e a dependência mútua que o “humano” tem de todo o anteparo não-humano excluído de sua conformação parecem apontar para a perigosa consequência simétrica que a inibição heideggeriana da linguagem, por vias da renúncia ontológica (e, pois, de seu “ultra-humanismo”), suscitaria. Abre-se, pois, possibilidade para, por um lado, a inação meditativa e, por outro, o totalitarismo — como parece ter ficado, em parte, evidenciado pela temporária aderência heideggeriana ao nazismo, “síntese do humanismo e do bestialismo — isto é, a paradoxal coincidência de inibição e desinibição.” (SLOTERDIJK, 2014, p. 31, trad. nossa)

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal.** Trad. de José R. Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CASANOVA, Marco A. **Compreender Heidegger.** 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. (Série “Compreender”)

HEIDEGGER, Martin. **Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit.** v.29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992. (Col. “Gesamtausgabe”)

_____. **Vorträge und Aufsätze.** v.7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. (Col. “Gesamtausgabe”)

_____. **Wegmarken.** v.9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976a. (Col. “Gesamtausgabe”)

_____; AUGSTEIN, Rudolf; WOLFF, Georg. ‘Nur noch ein Gott kann uns retten’: SPIEGEL-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966." **Der Spiegel**, n.23, p. 193-219, 31 mai. 1976b.

MARQUES, José O.A. Sobre as Regras para o parque humano de Peter Sloterdijk. **Natureza Humana**, São Paulo, v.4, n.2, p. 363-381, jul.-dez. 2002.

SLOTERDIJK, Peter. **Regeln für den Menschenpark:** ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014.

EDUCAÇÃO E POLÍTICA NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT E O MOVIMENTO SECUNDARISTA DE OCUPAÇÃO DAS ESCOLAS PÚBLICAS BRASILEIRAS EM 2016: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS

MICAELA BALSAMO DE MELLO¹

SILVANA LEAL TORRES²

A diferença decisiva entre as ‘infinitas improbabilidades’ sobre as quais se baseia a realidade de nossa vida terrena e o caráter miraculoso inerente aos eventos que estabelecem a realidade histórica está em que, na dimensão humana, conhecemos o autor dos ‘milagres’. São homens que os realizam – homens que, por terem recebido o dúplice dom da liberdade e da ação, podem estabelecer uma realidade que lhes pertence de direito (ARENDR, 1997, p. 220).

RESUMO: Na década de 1960, em meio aos movimentos de protesto contra a ditadura militar vigente naquele período, o movimento dos estudantes secundaristas ganhou destaque junto aos demais movimentos de oposição ao sistema de governo. Mais tarde, durante o segundo semestre do ano de 2016, a proposta de reforma do Ensino Médio e o Projeto de Emenda Constitucional nº 241, que propunha congelar gastos com saúde, educação e assistência social por 20 anos, resultou em disputas políticas e mobilização de segmentos da sociedade brasileira no sentido de recusar a aprovação de ambas. Para compreender esse contexto, à luz da concepção de Hannah Arendt sobre Educação e Política, o presente trabalho teve como objetivo estabelecer uma relação entre Educação e Política no pensamento da autora e o movimento secundarista de ocupação das escolas públicas brasileiras em 2016. Para alcançar tal objetivo foi realizado um estudo do ensaio “A Crise na Educação”, de Arendt, e dos textos de Carvalho (2010 e 2014) e Almeida (2008 e 2013). Considerando as características descritas por Arendt para a Educação, enquanto prática de apresentação do mundo para os mais novos, e de Política, enquanto ação que se concretiza no mundo comum e na pluralidade, entre iguais, sem anular as singularidades capazes de revelar o novo, pode-se perceber que a ação dos jovens ultrapassou o sentido de apresentação ao mundo comum e significou a própria inserção na esfera pública através da ação. Ao se distanciar da Educação, portanto, é possível aproximar o movimento estudantil aos pressupostos da Política em Arendt. Tal movimento assumiu as características de ação política por envolver ato e discurso em espaço público, envolvendo causas do mundo comum. As reivindicações por melhoria das escolas públicas e rejeição das proposta de emenda constitucional envolveram o estabelecimento de uma teia de relações comuns entre estudantes de diferentes escolas e espaços geográficos, que, conjuntamente, estabeleceram pautas, ações e organização dos espaços ocupados. O movimento secundarista representa a beleza e a força da luta pela preservação da tradição do mundo comum em oposição a um evento considerado perverso.

¹ E-mail: mbalsamo@bol.com.br

² E-mail: lleeaall69@gmail.com

PALAVRAS-CHAVE: Educação. Política. Movimento Secundarista. Hannah Arendt.

1 INTRODUÇÃO

Na década de 1960, em meio aos movimentos de protesto contra a ditadura militar vigente naquele período, o movimento dos estudantes secundaristas ganhou destaque junto aos demais movimentos de oposição ao sistema de governo. Mais tarde, durante o segundo semestre do ano de 2016, a proposta de reforma do Ensino Médio e o Projeto de Emenda Constitucional nº 241, que propunha congelar gastos primários, como saúde, educação e assistência social por 20 anos, resultou em disputas políticas e mobilização de segmentos da sociedade brasileira no sentido de recusar a aprovação de ambas. Nesse contexto, uma nova edição do movimento secundarista tornou-se notícia em diferentes mídias:

Em protesto contra a reforma do Ensino Médio e a PEC 241, apresentadas pelo governo de Michel Temer em outubro, secundaristas já ocupam 1047 escolas nos estados do Paraná, São Paulo, Rio Grande do Sul, Rio Grande do Norte, Alagoas, Minas Gerais, Rio de Janeiro, Goiás, Mato Grosso, Pará, e outros. Os estudantes também manifestam-se em 102 universidades. (MATUOKA, 2016, p. 1)³

Ao considerar a mobilização dos secundaristas, questionou-se sobre o que motiva estudantes de 15 a 20 anos de idade a participarem efetivamente de tal atividade, deixando a vida privada para tornarem-se protagonistas no mundo público. Tal questionamento ganhou corpo durante as discussões e leituras realizadas ao longo do semestre 2016.2, na disciplina Educação e Liberdade, oferecida no Programa de Pós-Graduação em Educação, da Universidade Federal da Bahia.

Durante esse período, estudando o pensamento de Arendt, buscou-se compreender a concepção de Educação, Liberdade e Política da autora e a relação entre essas categorias. A princípio, compreender a liberdade como um ato político ligado à coletividade e não à individualidade, e a educação como o percurso de preparação para ingresso ao mundo público trazia estranhamento, considerando as discussões, princípios e

³ Reportagem da revista Carta Capital “Os secundaristas avançam contra Temer”, por Ingrid Matuoka, publicado 18/10/2016 11h45, disponível em <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/os-secundaristas-avancam-contra-temer>

proposições tradicionais no âmbito da Educação. A partir desse estranhamento, buscou-se compreender tais categorias à luz do evento de ocupação das escolas públicas, ocorrido em 2016. A escolha por tal recorte representava, inicialmente, o desafio de compreender o discurso de Hannah Arendt de fazer o divórcio entre educação e política no contexto em que, conforme se pressupunha, “educação” e política se entrelaçavam num episódio político histórico para o país.

Na tentativas de encontrar respostas, buscou-se neste texto estabelecer uma relação entre Educação e Política no pensamento de Hannah Arendt e o movimento secundarista de ocupação das escolas públicas brasileiras em 2016. Para alcançar tal objetivo foi realizado um estudo do ensaio “A Crise na Educação”, de Arendt, e dos textos de Carvalho (2010 e 2014) e Almeida (2008 e 2013). O presente trabalho está organizado em quatro seções, compreendendo esta introdução, a seção posterior, que apresenta brevemente as categorias que fundamentam os pressupostos do pensamento de Arendt sobre a Educação e a Política; na seção seguinte, busca-se a aproximação entre as concepções expressas nessas categorias e movimento de ocupação das escolas públicas de 2016. Na última seção, as considerações finais tratam sobre o distanciamento da Educação e aproximação da Política em relação ao evento em pauta, assim como as possibilidades de ampliação dos estudos sobre o recorte abordado neste trabalho.

2 EDUCAÇÃO E POLITICA: BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE OS CONCEITOS DE HANNAH ARENDT

O ensaio “A crise na Educação”, de 1957, apresenta o posicionamento de Arendt no que se refere à Educação. Para a autora, a educação se constitui enquanto atividade de apresentação do mundo aos recém chegados, com o objetivo de que esses, aprendendo sobre a estruturação do mundo e sua tradição, conservem-no. Assim, a educação tem o objetivo de proteger os recém chegados, mas também de proteger o mundo comum daqueles que ignorem sua estruturação e tradição.

Para Arendt, “A essência da educação é a natalidade” (ARENDR, 1997, p. 223) ou seja, a possibilidade de intervir no mundo, criando algo novo. Assim, a educação cabe apenas para aqueles que precisam ser introduzidos no mundo. Pode-se entender que “novos” são as crianças que ainda não tem maturidade para serem protagonistas na sociedade e, portanto, precisam ser conduzidos pelos adultos. Após

introduzidos no mundo, os recém chegados desenvolvem capacidade e singularidade para realizar o novo através de atos e discursos, agindo sobre o mundo. Assim, acredita-se que estes respeitarão sua história, suas formas de organização, e tradição, podendo, então, intervir no mundo herdado.

É papel da educação proteger o que a autora denomina de singularidades, ou seja, a possibilidade do novo que se concretizar através de discurso e da ação que distinguem os homens uns dos outros. Singularidade e pluralidade são categorias que representam dois polos complementares a partir da compreensão de que a pluralidade representa a expressão no espaço público que estabelece um mundo comum, enquanto a singularidade representa a possibilidade de que o mundo comum possa ser renovado.

A pluralidade e a liberdade tem relação direta com a educação: segundo Almeida (2008), “[...] a educação deve preparar os novos para a ação livre.” (p. 467) Para Arendt, a liberdade tem vinculação com a participação política, pois propõe intervenção para criação do novo na relação e na partilha entre iguais. A liberdade, alcançada após a liberação das demandas essenciais de sobrevivência, apenas pode se concretizar no espaço público. A partilha se dá através de ação no mundo comum, na pluralidade. Assim, para Carvalho (2010, p. 2), a liberdade existe no âmbito da ação política na esfera pública, ligada ao poder de homens que agem em concerto, pois:

[...] a liberdade se manifesta como fenômeno tangível e público na ação que, ao romper com o passado, cria o novo, dá à luz algo que não se reduz a uma consequência ‘necessária’ desse passado, nem à atualização de uma potencialidade previamente vislumbrada, mas que, como um milagre, interrompe um processo automático de forma inesperada (CARVALHO, 2010, p. 2).

Ora, na concepção arendtiana, a educação acontece numa relação de diferenças, não cabendo ali a política, marcada pela relação entre iguais. Para marcar a distinção entre as duas práticas, Arendt radicaliza discorrendo sobre o divórcio entre educação e política: “A educação não pode desempenhar papel nenhum na política, pois na política lidamos com aqueles que já estão educados.” (p. 225) . Carvalho alerta que “[...] no pensamento de Arendt, o divórcio entre os domínios da educação e da política não deve ser tomado como a afirmação do caráter apolítico das instituições e práticas educacionais.” (CARVALHO, 2014, p. 815)

Para Arendt, as pessoas que já estão inserida no mundo não mais podem ser educadas, pois não haverá a relação entre diferentes que caracteriza a educação. Assim, a Educação é estabelecida na relação entre os diferentes, pois adultos e jovens ocupam posições e funções distintas: o adulto deve apresentar o mundo aos jovens e estes devem apreender conhecimento sobre o mundo para, na vida adulta, atuarem na esfera pública. Segundo a autora, o ensino que ocorre também no período posterior à apresentação do mundo, realiza-se ao longo da vida e tem por fim a aprendizagem de sobre parte limitada do mundo. O período de terminalidade de uma etapa para a seguinte não é determinado, ou seja, não há uma linha fixada por um regra geral, mas variações de acordo com diferentes elementos e contextos. Na conclusão da primeira etapa, a relação entre iguais se estabelece, ou seja, surge a ação política. Para Carvalho (2014), a conclusão da Educação representa a “plena admissão numa comunidade política: o momento em que se deixa de ser um recém-chegado ao mundo para se constituir em alguém que não só está no mundo, mas que é do mundo”. (Carvalho, 2014, p. 822). A escola representa, então, o espaço pré-político:

Trata-se antes de alocar a relação pedagógica num âmbito intermediário entre esses domínios: numa esfera pré-política que, embora de grande relevância e profundo significado para a ação política, com ela não se confunde, em razão da natureza das relações que engendra e da peculiaridade de seus princípios e práticas (CARVALHO, 2014, p. 815).

A política se concretiza no mundo comum através da ação que se dá na pluralidade, entre iguais em relação à participação na esfera pública, sem anular as singularidades capazes de revelar o novo. O espaço político, então, é o lugar das realizações humanas através da ação, do discurso, da troca de opiniões, do consenso e dissenso, do respeito, sem ignorar a singularidade de cada pessoa. O conjunto de pessoas que ocupam esse espaço constitui a pluralidade fundamental para a política e para a possibilidade de renovação. Carvalho (2014), dissertando sobre a Política em Arendt, descreve que esta:

[...] Não é uma necessidade da vida, mas um acontecimento histórico. Ela se realiza a partir do momento em que a igualdade é enunciada como princípio regulador das relações que os homens travam entre si e com a cidade (polis) ou a república e se materializa na existência de um espaço público capaz de abrigar e dar luz à pluralidade dos seres que a integram. [...] Como forma de existência, a política inaugura, para Arendt, uma ruptura das práticas de dominação fundadas na desigualdade e representa

a rejeição da violência em favor do predomínio da palavra, da persuasão e da ação em concerto como fonte do poder. Ela é a busca incessante, e nunca definitivamente realizada, de dar uma resposta digna à pluralidade como condição humana, porque são os homens – e não o Homem – que vivem na Terra e habitam o mundo (CARVALHO, 2014, p. 820).

Assim, para abordar as categorias Educação e Política em Arendt, necessariamente, é preciso estabelecer a relação entre a natalidade, a singularidade e a pluralidade, a liberdade e o espaço comum. Cada categoria representa ora o processo, ora a finalidade em um conjunto entrelaçado e interdependente.

3 EDUCAÇÃO E POLÍTICA NA OCUPAÇÃO DAS ESCOLAS PÚBLICAS BRASILEIRAS: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS

Considerando o desafio da educação de apresentar aos mais novos um mundo para que estes tenham a capacidade de mudá-lo posteriormente, propõe-se aqui o exercício de compreender o pensamento arendtiano a partir da análise do contexto em que se deu o movimento secundarista de ocupação das escolas públicas, no ano de 2016. Neste trabalho não se tem a pretensão de esgotar o tema, descrever em detalhes o contexto político ou a organização do movimento de ocupação, apenas de estabelecer aproximações e distanciamento entre o evento e pensamento de Arendt, colaborando assim para a compreensão da concepção da autora sobre o tema.

Para esse exercício, as categorias abordadas na seção anterior serão retomadas, estabelecendo um paralelo entre o pensamento de Arendt e o movimento secundarista. Desse modo, o primeiro distanciamento que precisa ser pontuado refere-se a Educação e o Movimento de ocupação. O movimento representou a ação no mundo comum, portanto, ultrapassa a proposição de apresentação de mundo aos novos. Na perspectiva de Arendt não cabe pensar em uma interseção entre política e educação. O elemento que, a princípio, pode causar confusão em relação a esse distanciamento, é o fato de que a ação política aconteceu em um espaço físico pré-político em que, comumente, a ação é educativa. Ao analisar o evento, porém, pode-se afirmar que o espaço físico das escolas, naquele momento, assumiu outra função e outra representação, tanto para o grupo que o ocupou, quanto para a sociedade que acompanhou o desfecho da mobilização secundarista.

A partir desse distanciamento, torna-se necessário compreender como os jovens, até pouco tempo recém chegados, conseguiram uma mobilização com tamanha organização e repercussão, apresentando atos e discursos firmes e maduros. Cabe questionar qual a origem da experiência e da inspiração política dos envolvidos na ocupação das escolas públicas, considerando que não foram conduzidos por professores ou qualquer outro adulto que representasse uma referência de liderança. Para compreender esse ponto, apropriou-se da perspectiva de Carvalho (2014) em relação a experiência escolar, apontada pelo autor como uma lacuna no pensamento de Arendt:

Mas, mesmo que se reconheçam a pertinência e a profundidade das ideias de Arendt sobre a natureza pré-política da relação pedagógica, há um aspecto crucial do problema das relações entre a atividade educativa e o domínio da vida pública e política que permanece intocado em suas reflexões. Trata-se do fato de que, embora central, a relação pedagógica não encerra a totalidade da experiência escolar, mas é apenas um de seus componentes (CARVALHO, 2014, p. 823).

Segundo Carvalho (2014), a relação pedagógica, concretizada na interação entre professores e alunos, representa uma fração da experiência escolar, esta “abrange uma complexa teia de relações que se estabelecem entre os agentes e as práticas de uma instituição escolar” (p. 823). A experiência escolar, em sua concepção mais ampla, abarca um conjunto de vivências, memórias, histórias, linguagens e conhecimentos incorporados às relações estabelecidas entre estudantes e demais componentes da comunidade escolar, na construção de um currículo. Todos esses elementos representam “situações e vivências significativas que podem se constituir na experiência escolar de um indivíduo ou de uma geração.” (CARVALHO, 2014, p. 823 e 824). Assim, a experiência escolar envolve uma dimensão política

[...] A dimensão política da experiência escolar não se esgota nas atividades extracurriculares. Há também um conjunto de práticas pedagógicas – stricto sensu – potencialmente portadoras de significação política no processo formativo dos alunos (CARVALHO, 2014, p. 824).

Ainda que não represente a ação política em si, a experiência escolar carrega a significação de tal ação, proporcionando a reflexão sobre o mundo comum, assumindo “uma dimensão política, embora não deva ser tomada como uma modalidade de ação política em sentido estrito” (CARVALHO, 2014, p. 826). A partir do pensamento de

Carvalho (2014), pode-se apontar como possibilidade para responder ao questionamento anterior a existência e vivência da dimensão política no cotidiano da experiência escolar dos jovens envolvidos no evento.

Ao se distanciar da Educação, conforme concepção de Arendt, portanto, é possível aproximar o movimento estudantil aos pressupostas da Política da autora. Tal movimento assumiu as características de ação política por envolver ato e discurso em espaço público, envolvendo causas do mundo comum. As reivindicações por melhoria das escolas públicas e rejeição das proposta de emenda constitucional envolveram o estabelecimento de uma teia de relações comuns entre estudantes de diferentes escolas e espaços geográficos, que, conjuntamente, estabeleceram pautas, ações e organização dos espaços ocupados. Neste estudo, acredita-se que o contexto histórico político do país foi definitivo para demarcar o início da adultez, pois:

Não há uma regra geral que, em cada caso, permita determinar o momento em que desaparece a linha de demarcação entre a infância e a adultez. Essa linha varia muitas vezes em função da idade, de país para país, de uma civilização para outra e mesmo de um para outro indivíduo (ARENDDT, 1997, p. 246).

O movimento dos secundaristas carrega em si, o sentido da natalidade na sua acepção política, ou seja, como um segundo nascimento, no qual o recém chegado é inserido no mundo político com a capacidade de fazer novos começos. O movimento, firmado num contexto de reação política nacional, apresentou pautas e modos de resistência, rompendo com uma continuidade. As unidades escolares ocupadas representaram o espaço público para a expressão da ação política livre que significou o nascimento de algo novo.

A existência desse espaço comum e povoado de iguais é pré-condição para que os homens experimentem a liberdade em sua dimensão tangível e pública, isto é, não como uma escolha privada da vontade de um indivíduo, mas como a capacidade política de romper automatismos do passado e iniciar algo novo, cuja instituição e durabilidade sempre exigem a ação em concerto (CARVALHO, 2014, p. 820).

A liberdade, então, está representada por esse novo começo resultante da ruptura, pela ação livre não individual, capaz de transformar o mundo comum e que, antes de mais nada, é uma ação política:

Assim, ao desvelar o processo de interiorização da liberdade, Arendt (1995) reafirma sua preocupação com a dignidade da ação política, na medida em que esta potencializa a liberdade como faculdade humana de fazer emergir algo inesperado, romper com processos históricos automáticos cristalizados numa ordem política e social herdada para criar o novo, para começar algo imprevisto e imprevisível (CARVALHO, 2010, p. 844).

A categoria singularidade, neste contexto de movimento secundarista, representa a concretização da promessa desse novo começo, em que a identidade de cada jovens se revelou na pluralidade. Para Almeida (2008), os jovens assumiram e renovaram o lugar que lhes foi legado, familiarizados com o mundo ao ponto de apreciá-lo e perceber que “vale a pena ‘apostar’ nele e se empenhar em sua transformação” (p 467).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho perseguiu-se o objetivo de estabelecer uma relação entre Educação e Política no pensamento de Hannah Arendt e o movimento secundarista de ocupação das escolas públicas brasileiras em 2016. Para tanto, retomou-se brevemente as categorias fundantes do pensamento da autora, buscando aproximações e distanciamento em relação ao evento ocorrido em 2016.

Considerando as características descritas por Arendt para a Educação, enquanto prática de apresentação do mundo para os mais novos, pode-se perceber que a ação dos jovens ultrapassou o sentido de revelação e significou a própria inserção no mundo comum, através da ação. O movimento secundarista representa a beleza e a força da luta pela preservação da tradição do mundo comum em oposição a um evento considerado perverso.

O novo, fruto da ação dos jovens, pode ser considerado apenas como a ruptura da continuidade de aceitação relativa às mudanças políticas impostas pelo governo vigente no Brasil, como também pode significar uma nova construção do papel da educação formal e do espaço das escolas pela comunidade escolar, que assume para si tal espaço e a responsabilidade pela sua qualidade e democratização. A implicação dos secundaristas no contexto político representa, em si, o novo, que sempre irrompe “no mundo com uma ‘improbabilidade infinita’.” (ARENDR, 1997, p. 218) e aparece como o

milagre que “ocorre com tanta frequência que parece estranho até mesmo falar em milagres” (ARENDDT, 1997, p. 219).

Vale destacar que as reflexões aqui apresentadas retratam um recorte de um contexto, não pretendendo dar conta da abrangência do pensamento de Arendt, nem mesmo do evento de ocupação dos secundaristas. Para uma análise mais profunda, seria necessário empreender uma investigação mais ampla. Considera-se como possibilidade de ampliação da pesquisa, a investigação da relação entre as histórias de vida extra escolar e o posicionamento e a adulez dos jovens implicados no movimento de ocupação. É possível pressupor que os estudantes tenham vivenciado experiências de educação comunitária ou militância em movimentos sociais que possam ter fortalecido a identidade e a participação social. Outra possibilidade de estudo, a ser adotada na continuidade deste trabalho para sistematização de pesquisa, diz respeito à observação da dimensão política da experiência escolar a partir do currículo dos secundaristas, principalmente neste momento de transição provocada pela Reforma do Ensino Médio.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Vanessa Sievers de. **Natalidade e educação: reflexões sobre o milagre do novo na obra de Hannah Arendt**. Pro-Posições [online]. 2013, vol.24, n.2, pp.221-237. ISSN 1980-6248. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-73072013000200014>.

_____. Educação e liberdade em Hannah Arendt. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 34, n. 3, p. 465-479, dec. 2008. ISSN 1678-4634. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ep/article/view/28100>>. Acesso em: 01 apr. 2017.

ARENDDT, H. **Entre o passado e o futuro**. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1997

CARVALHO, José Sérgio Fonseca de. **Política e educação em Hannah Arendt: distinções, relações e tensões**. Educ. Soc. [online]. 2014, vol.35, n.128, pp.813-828. ISSN 0101-7330. <http://dx.doi.org/10.1590/ES0101-73302014122568>.

_____. A liberdade educa ou a educação liberta? Uma crítica das pedagogias da autonomia à luz do pensamento de Hannah Arendt. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 36, n. 3, p. 839-851, dec. 2010. ISSN 1678-4634. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ep/article/view/28266/30105>>. Acesso em: 01 apr. 2017.

MATUOKA, Ingrid. **Os secundaristas avançam contra Temer**. Carta Capital, publicado 18/10/2016 11h45. Disponível em < <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/os-secundaristas-avancam-contratemer>>. Acesso em 29 de abril de 2017.

HANNAH ARENDT E A CONDIÇÃO HUMANA DA PLURALIDADE: UM RESGATE DA POLÍTICA

NATÁLIA TAVARES CAMPOS¹

RESUMO: Em um momento no qual a democracia se coloca cada vez mais como questão e parece ser desafiada naquilo que tem de mais essencial, encontramos na reflexão arendtiana um instrumental teórico que pode ajudar-nos sobremaneira a pensar e a compreender aspectos fundamentais da experiência contemporânea. Considerando este contexto, o que pretendo destacar e discutir nesta comunicação é o resgate ou a retomada da política, em suas determinações democráticas essenciais e fundamentais, que Hannah Arendt parece operar em sua obra ao colocar no centro de seu pensamento político a condição humana da pluralidade. Neste sentido, pretendo apresentar e discutir alguns aspectos da crítica arendtiana à Tradição do Pensamento Político Ocidental, bem como de sua crítica à era moderna, que permitem evidenciar a abertura de uma via a partir da qual é possível repensar a política. Pensá-la a partir de um lugar diferente daquele legado pela Tradição, partindo, assim, não das categorias e conceitos tradicionais, mas daquela que constitui-se na obra arendtiana como a condição de toda a vida política: a condição humana da pluralidade. A noção da pluralidade emerge, assim, como uma noção central em função de sua relação fundamental, de seu vínculo indissociável, com a política. Vínculo que fica evidente quando tomamos a crítica que a autora dirige à Tradição do Pensamento Político Ocidental, iniciada com Platão, na qual é possível perceber com suficiente clareza que, na perspectiva arendtiana, foi precisamente por relegar a condição humana da pluralidade à sombra, por se ocupar apenas do homem no singular, que esta Tradição mostrou-se incapaz de apreender o sentido da política; “de perceber as profundezas onde a política se ancora”. Da mesma maneira, a negação da pluralidade apresenta-se como uma das questões fundamentais que compõem a crítica arendtiana à modernidade, marcada pela alienação do mundo e, conseqüentemente, por um esvaziamento do sentido da política. Assim, o que pretendo destacar é que, embora não encontremos na obra arendtiana nenhum tipo de modelo ideal a partir do qual pudéssemos pensar a democracia contemporânea, a autora abre, com a coragem que lhe é peculiar, um caminho que pode nos permitir refletir e responder aos desafios e questões de nosso próprio tempo.

PALAVRAS-CHAVE: Hannah Arendt. Política. Pluralidade. Democracia.

“O que é política?”. Esta pergunta parece se colocar e se apresentar, de forma direta ou indireta, inúmeras e contínuas vezes na obra de Hannah Arendt. A política se coloca, assim, como questão, como objeto de investigação; como algo que precisa ser compreendido e apreendido em sua especificidade e em seu sentido original. Para isso, contudo, como Arendt parece estar convencida, é preciso pensar a política em outro “eixo”,

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. E-mail: natalia.tavares@gmail.com. Texto revisado por Juliana Belga.

partindo não das categorias e conceitos tradicionais, mas sim do registro no qual a política acontece, do registro da própria experiência política, vivida pelos homens e *entre* os homens, com toda a sua grandeza e fragilidade peculiares. O que se pode observar é que, em uma tentativa de compreender e de encontrar respostas para as perguntas abertas por seu próprio tempo, Arendt coloca, a partir do evento totalitário – que romperá definitivamente e irremediavelmente o vínculo com a Tradição –, toda a Filosofia Política sob suspeita. E o ponto crucial que interessa-me destacar nesta comunicação é que parece haver neste movimento crítico e interrogativo arendtiano um gesto primordial que emerge como uma das principais contribuições da autora, a saber, a retomada da política; a tentativa de resgatá-la em seu significado e sentido genuínos. Um regate que parece trazer em seu centro a noção da pluralidade.

A pluralidade é, como afirma Arendt logo no primeiro capítulo de *A vida do espírito* – obra publicada postumamente –, a “lei da terra”. Trata-se, assim, de algo que é da ordem do fato, do dado; daquilo que constitui-se, como veremos, como uma condição que torna a existência da ação política possível. Dito de outra forma, a pluralidade constitui-se como uma dimensão estruturante de toda a vida política, considerando sempre, como afirma Arendt, que “não o Homem, mas os homens é que habitam este planeta” (ARENDR, 2014b, p. 35).

Como se pode perceber, as referências à noção da pluralidade e à sua relação direta com a política não são raras na obra da autora. Na verdade, parece-me possível dizer que ao longo de todos os seus escritos Arendt dá sinais inequívocos de que a compreensão da política em sua especificidade e dignidade próprias passa necessariamente pela condição humana da pluralidade. Para iniciar nossa reflexão neste sentido, vejamos como Arendt apresenta as bases da relação entre a pluralidade e a vida política logo nas primeiras páginas de *A condição humana*:

A ação, única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda a vida política (ARENDR, 2014a, p. 9).

Para a autora, a pluralidade humana é, assim, não apenas a condição sem a qual a vida política não seria possível, mas, mais que isso, a condição por meio da qual esta se torna possível. É condição essencial do homem tanto quanto condição de possibilidade, ou até, se quisermos, “requisito fundamental” da política. O fato de nossa existência ser irreduzível à unidade é o que parece abrir, portanto, para Arendt, a possibilidade mesma da política. Haveria, afinal, um vínculo indissociável entre esta e a condição humana da pluralidade. Vínculo que fica evidente quando tomamos a crítica que a autora dirige à Tradição do Pensamento Político Ocidental iniciada com Platão.

É importante ressaltar, neste ponto, que esta crítica constitui-se como um operador importante na reflexão arendtiana e que pode ser abordada por ângulos diversos. Contudo, o que interessa aqui, considerando os propósitos desta reflexão, é pensar e discutir o motivo pelo qual, na perspectiva arendtiana, a Tradição não foi capaz de responder a pergunta acerca do que é a política. Precisamente na resposta a esta pergunta podemos encontrar algo que, para além da crítica, parece abrir a via a partir da qual pode ser possível repensar a política; resgatá-la, afinal, em suas determinações democráticas essenciais e fundamentais.

Em entrevista concedida a Günter Gaus², em outubro de 1964, Arendt, ao protestar contra o rótulo de filósofa, afirma não desejar tomar parte na hostilidade que marca a problemática relação entre a filosofia e a política. Segundo a própria autora, seu desejo é olhar a política com olhos puros ou “depurados”³ de toda filosofia. Se já não era possível para os filósofos, desde Platão, colocarem-se de maneira “neutra” diante da política, talvez apenas situando-se em um outro lugar seria possível apreendê-la naquilo que ela tem de próprio. O que Arendt parece nos indicar aqui, de forma bastante clara e contundente, é que há algo da política que não pode ser compreendido e apreendido sem que se distancie, em alguma medida, dos princípios e categorias por meio dos quais a Tradição do Pensamento Político Ocidental a pensou. Parece haver, assim, algo de essencial e específico que não se viu legado ou mesmo que foi negado e “esquecido” por essa tradição que se iniciou com Platão. Nas palavras da própria autora:

² Entrevista concedida em 28 de outubro de 1964 e em português (tradução feita a partir da versão francesa) no livro *A dignidade da política*, sob o título “Só permanece a língua materna”.

³ O termo utilizado por Arendt em alemão é *Ungetrübt*, genitivo de *Ungetrübt*, que pode ser traduzido como: “não turvado”, “claro”, “límpido” ou “puro”.

(...) essa tradição, longe de abranger e conceitualizar todas as experiências políticas da humanidade ocidental, é produto de uma constelação histórica específica: o julgamento de Sócrates e o conflito entre a filósofo e a *pólis*. Ela eliminou muitas experiências de um passado próximo que eram irrelevantes para suas finalidades políticas e prosseguiu até seu fim, na obra de Karl Marx, de modo altamente seletivo (ARENDDT, 2014a, p. 15).

O que parece estar bastante claro para Arendt é que a tradição iniciada com Platão não nasce de um desejo ou de uma tentativa de compreender a política em si e por si mesma, naquilo que ela tem de próprio. Ao contrário, nasce de um conflito que tem seu ápice em um evento específico: o julgamento de Sócrates, que constitui-se como um marco na relação entre filosofia e política. E é crucial que este acontecimento tenha, na perspectiva de Arendt, levado Platão a dar uma resposta que é mais que uma resposta filosófica, apresentando-se antes de tudo, aos olhos da autora, como uma resposta política. Assim, neste quadro, a partir deste evento, a Filosofia Política tem início com Platão, marcada por um profundo desprezo e uma profunda hostilidade pela política e por tudo o que ela representava e que a caracterizava na *polis* democrática. A filosofia política representaria, assim, desde seu “acorde fundamental”, a política vista a partir do ponto de vista do filósofo, e não do “ator político” (CANOVAN, 1992, p. 256).

Neste contexto, não surpreende que muitas experiências que eram, afinal, aquilo que a *polis* democrática tinha de mais próprio, tenham sido relegadas à sombra. Experiências e elementos essenciais à vida política – entre eles a própria pluralidade – foram “esquecidos” e assim permaneceram, na medida em que remetiam precisamente à dimensão contingente e dissonante da ação humana; dimensão que, naquele quadro, colocava a vida do filósofo em risco. Diante disso, a dicotomia entre pensamento e ação, a oposição entre verdade e opinião (com a conseqüente degradação da *doxa*) estavam colocadas, assim como a necessidade de um padrão absoluto que pudesse regular a “esfera dos assuntos humanos”; um padrão por meio do qual as ações humanas pudessem ser julgadas e pudessem adquirir, enfim, alguma medida de confiabilidade. Desta maneira, a “resposta platônica”, tal como Arendt a vê, emerge como um modo de pensar a política que não nasce da experiência política propriamente dita, mas de um confronto em face do qual Platão procura, no registro conceitual e teórico, conformar a ação humana e a política a padrões filosóficos absolutos, buscando, enfim, trazer-lhe alguma previsibilidade, alguma estabilidade.

Para explorarmos melhor essa “resposta platônica” e para que possamos compreender a razão pela qual, para Arendt, a tradição não foi capaz de apreender o sentido da política, destacarei, de forma bastante breve e circunscrita, dois aspectos da crítica arendtiana à Tradição, e especificamente à Platão, a saber, a substituição da ação pelo governo e a concepção da política como técnica, pensada nos moldes da fabricação. Dois aspectos desta crítica que encontram-se intimamente vinculados.

No que diz respeito ao primeiro aspecto, para que possamos compreendê-lo é preciso ter em mente o que estava em jogo no impulso inicial da filosofia política platônica que vimos há pouco: o julgamento e morte de Sócrates e o conflito entre o filósofo e a cidade. Neste sentido, se a *polis* que decidiu colocar fim à vida de Sócrates era marcada por uma indeterminação e por uma instabilidade inerentes a toda esfera dos assuntos humanos, era preciso encontrar um caminho que levasse à estabilidade e, conseqüentemente, à segurança. Em outras palavras, era preciso modificar a cidade naquilo que ela tinha de mais específico, já que somente assim ela se tornaria um lugar seguro e habitável para o filósofo. O que se tem a partir daí não é senão uma fuga das coisas humanas, uma fuga de sua fragilidade e, ao mesmo tempo, um desejo de trazer alguma ordem a esse domínio ao qual, ainda que quisesse deixar ou dar as costas, o filósofo ainda pertencia, ao qual ainda se encontrava inevitavelmente ligado. E é nessa fuga em direção à ordem e à estabilidade, que o conceito de governo ganha lugar. Como afirma Arendt:

A fuga da fragilidade dos assuntos humanos para a solidez da quietude e da ordem tem sido realmente tão recomendada que a maior parte da filosofia política, desde Platão, poderia facilmente ser interpretada como uma série de tentativas de encontrar fundamentos teóricos e meios práticos de uma completa fuga da política. O que caracteriza todas essas modalidades de evasão é o conceito de governo [rule], isto é, a noção de que os homens só podem viver juntos, de maneira legítima e política, quando alguns têm o direito de comandar e os demais são forçados a obedecer. (ARENDR, 2014a, p. 275)

Substituir a ação seria, assim, a única maneira de garantir alguma previsibilidade e de, em última instância, em alguma medida, escapar à contingência e à imprevisibilidade inerentes à ação e ao espaço criado pela união de seres plurais. Somente concebendo a política na chave do comando e da obediência seria possível pensar um agente que iniciaria uma ação e permaneceria até o fim desta como “senhor absoluto” daquilo que começou. O que Arendt destaca, contudo, é que, nestas circunstâncias, a ação

como tal é eliminada, na medida em que se transforma em mera execução de ordens. Neste sentido, os indivíduos passariam a “agir” como um único homem, sem ter nem ao menos “a possibilidade de dissensão interna” (ARENDT, 2014a, p. 277), excluindo, assim, a própria pluralidade.

O conceito de governo surge, desta maneira, como um instrumento fundamental e extremamente apropriado ao “projeto político” platônico, se assim se pode dizer. Por meio dele parecia ser possível encontrar os “fundamentos teóricos” e os “meios práticos” de que necessitava o filósofo para conseguir proteger a si mesmo e escapar às implicações inerentes ao “viver-junto” dos homens, ainda que isso se desse ao custo da própria política. Isso porque esta passa a ser identificada não à ação e à liberdade, mas ao governo e, por consequência, à dominação. E o que parece interessar a Arendt em sua crítica ao movimento efetuado por Platão quando este pensa a cidade pela via do governo, é tornar claro que o que estava em questão era excluir a ação e, em última instância, excluir e negar a própria pluralidade. Pluralidade que era, afinal, a “causa” e a “origem” da acidentalidade, da imprevisibilidade e da instabilidade que caracterizavam o espaço público da *polis* democrática. A origem, portanto, daquilo que Arendt chama de “calamidades da ação”, que inevitavelmente deixam suas marcas no domínio dos assuntos humanos. Desta maneira, na perspectiva arendtiana, o que encontramos no centro da tentativa platônica de refundar a cidade, alicerçando-a na distinção entre governantes e governados, não é senão o mais profundo desejo de encontrar uma espécie de abrigo; de proteger os filósofos e a própria filosofia dos perigos e dos riscos inerentes à condição humana da pluralidade.

O segundo aspecto da crítica arendtiana à tradição a ser destacado também constitui-se como uma resposta a este desejo; como uma tentativa de escapar aos riscos e frustrações inerentes à ação política e ao domínio dos assuntos humanos. Se o que estava em questão era o que Arendt chama de “exaspero” diante das frustrações da ação e a tentação de substituí-la para, assim, escapar à acidentalidade inerente à pluralidade – tentação que se faz presente também na era moderna –, conceber a ação e a própria política como técnica, pensando-a nos moldes da fabricação, apresenta-se como uma “solução” possível e, mais que isso, como uma solução tentadora. Procura-se, desta maneira, conferir ao domínio dos assuntos humanos a solidez e a previsibilidade próprias ao campo da fabricação, no qual parte-se sempre de um modelo ideal para se chegar a um fim ou

resultado específico, antevisto já no início do processo. Para isso, segundo Arendt, Platão vale-se da Ideia do Bem, a ideia mais elevada, que permitiria ao governante encontrar padrões e regras por meio dos quais poderia medir e subsumir a multiplicidade dos atos e palavras humanos com certeza semelhante àquela que orienta o artesão na fabricação (ARENDDT, 2014c). Como destaca André Duarte, na perspectiva arendtiana, Platão teria, assim, legado para a Tradição do Pensamento Político Ocidental a concepção da política como técnica (DUARTE, 2000, p.193); uma técnica a partir da qual seria possível construir um estado da mesma maneira como se constrói uma obra de arte, partindo precisamente da distinção entre aqueles que, porque sabem o que tem de ser feito, governam, e aqueles aos quais cabe apenas obedecer.

Desta maneira, fazendo coincidir o poder com o governo e, conseqüentemente, em última instância, com a dominação, Platão parece ter, na perspectiva arendtiana, pensado a cidade e a própria política a partir de um lugar marcadamente anti-democrático. Trata-se, assim, de uma concepção da política na qual esta se relacionaria ao governo e ao estabelecimento de um padrão, fundado em um modelo ou em uma verdade eterna e imutável, que poderia transformar, afinal, a multiplicidade inerente à cidade em uma unidade coesa e harmônica. Uma concepção da política que recusa, portanto, a condição humana da pluralidade. Ao fazê-lo, contudo, o que se perde, de acordo com Arendt, é a própria política. Nas palavras da autora, em uma carta enviada a Jaspers em 1951, na qual falava sobre seu livro *Origens do Totalitarismo*:

Eu suspeito que a filosofia não é completamente inocente nessa situação terrível. Não, é claro, no sentido de que Hitler tinha algo a ver com Platão. [...] Em vez disso, talvez no sentido de que a filosofia ocidental nunca teve um conceito claro do que constitui o político, e não poderia ter um, porque, por necessidade, fala do homem como indivíduo e lida com o fato da pluralidade apenas tangencialmente (ARENDDT; JASPERS, 1992, p. 166). [*Tradução nossa*]

Lembremos aqui o vínculo indissociável entre política e pluralidade humana que marca o pensamento arendtiano. Neste sentido, com a recusa ou “esquecimento” da condição humana da pluralidade, perde-se a própria política. E é interessante notar que precisamente neste ponto a crítica arendtiana à tradição e sua crítica à era moderna parecem se encontrar. Voltemo-nos, assim, de maneira bastante breve, para

um ponto central da crítica arendtiana à modernidade que nos permitirá melhor compreender o que está em questão.

Encontramos em *A condição humana*, além de uma fenomenologia das atividades que compõem a *vita activa*, uma espécie de análise histórica da modernidade, uma análise fortemente crítica. Crítica que, por sua vez, parece articular-se em torno de uma noção específica: a noção da alienação. Desta maneira, os desafios e dificuldades modernos se articulariam em torno desta que nada mais é que uma forma de estranhamento e de distanciamento frente ao mundo. Estranhamento e distanciamento que se permitem apreender, na perspectiva da autora, quando tomamos um evento crucial e específico que marcou a era moderna.

Arendt inicia o livro evocando, assim, a era espacial e o lançamento do Sputnik, em 1957 (o primeiro satélite artificial), o que, para ela, assinala algo importante acerca da era moderna: o desejo de “escapar do aprisionamento à Terra” (ARENDR, 2014a, p. 2). Desejo que é pensado na obra arendtiana precisamente em termos de uma ruptura com a condição humana; um desejo de ultrapassá-la e mesmo de transgredi-la. É interessante notar, ainda, que, se o livro começa com uma alienação em relação à Terra, ele termina com uma outra alienação: a alienação ao mundo, a alienação do homem moderno que afasta-se deste e volta-se, afinal, para si mesmo (*self*). O que interessa aqui, dado o nosso propósito, é, enfim, chamar a atenção para a relação que encontramos no pensamento arendtiano entre a concepção da condição humana e o tema da alienação. Neste sentido, quando Arendt articula sua crítica à era moderna em torno da noção de alienação, o que parece lhe interessar é apontar que essa recusa da Terra e do próprio mundo coincide com uma recusa da condição humana e, conseqüentemente, com uma recusa da vida política como tal; recusa do fato fundamental da condição humana na Terra. Lembremos neste ponto que, segundo Arendt, “a pluralidade é a lei da Terra”. Sendo assim, teríamos, também na era moderna, uma obliteração da dimensão existencial e originária da política. Haveria também na era moderna, neste desejo de abandonar a Terra e de abandonar a própria condição humana, uma espécie de inclinação “anti-política”.

Portanto, para Arendt, se a Tradição não alcançou um conceito do político precisamente por não ter sido capaz de acolher sua condição e sua especificidade – a condição humana da pluralidade –, a era moderna, ao também, em alguma medida, recusá-la, apresenta, por sua vez, um esvaziamento do sentido da política. O que as duas

críticas nos indicam, de forma bastante clara e contundente, é, afinal, que, na perspectiva arendtiana, sem pluralidade não há política. Não é possível, desta maneira, renunciar a uma sem que, necessariamente, se deixe escapar a outra. E se por meio da centralidade da noção da pluralidade no que diz respeito à política Arendt aponta, neste movimento crítico, para uma “impossibilidade” ou uma incapacidade de compreender a política naquilo que ela tem de próprio – tanto na tradição quanto na era moderna –, ao mesmo tempo, a autora parece abrir um caminho a partir do qual a política pode ser resgatada. Arendt parece apontar, neste sentido, para a possibilidade de pensar a política a partir de um lugar outro. Pensá-la em uma chave completamente nova, partindo da própria experiência da política que só pode se dar no espaço que se forma *entre* os homens (*inter homines esse*) quando estes se reúnem e que constitui-se como o espaço da ação e do discurso. O único espaço no qual a política plena de sentido e de significado pode nascer e encontrar seu ponto de ancoragem.

A pluralidade surge, desta maneira, como “noção-chave”, como fundamento sem o qual não pode haver política e, ao mesmo tempo, como conceito a partir do qual parece ser possível se sedimentar uma concepção genuína e autêntica da política. Assim, embora não encontremos na obra arendtiana nenhum tipo de modelo ideal a partir do qual pudéssemos pensar a democracia contemporânea, encontramos, como se pode perceber, a abertura de um caminho que pode nos permitir repensar a política e, a partir deste ponto, refletir e responder aos desafios e questões do nosso próprio tempo. Parece-me, por fim, dessa forma, que, se quisermos pensar e interrogar as democracias contemporâneas nas suas dificuldades e limitações, talvez seja pertinente, antes, refletir sobre o lugar e os limites da própria política nas sociedades do nosso tempo. Parece pertinente, assim, que iniciemos nossa reflexão perguntando com Arendt, afinal, “o que é a política?”.

BIBLIOGRAFIA

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. 12. ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.

_____. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 12. ed. Trad. Antônio Abranches, César Augusto R. De Almeida e Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014b.

_____. *Entre o passado e o futuro*. 6. ed. Trad. Mauro V Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014c.

ARENDT, H.; JASPERS, K. *Correspondence 1926-1969*. New York: Harcourt Brace, 1992.

CANOVAN, Margareth. *Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought*. Cambridge: University Press, 1992.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

A BUSCA POR PLURALIDADE NO ESPAÇO PÚBLICO: A MULHER DO CAMPO SOB A PERSPECTIVA DE LIBERDADE E POLÍTICA EM HANNAH ARENDT

PAULA FERNANDA RIBEIRO¹

THAISA LOPES FERREIRA²

RESUMO: Ao pensarmos em democracia, e em sua crise, é preciso se remeter a ideia de que muitas vezes a sua insuficiência não tira sua validade, como afirma José Afonso da Silva. Ao se falar de mulheres, especialmente no âmbito rural, muitas vezes o que se entende é que não há de fato uma participação dentro dos espaços políticos, como deveria ser dentro de uma concepção democrática de governo. Mais do que isso, se pensarmos que população brasileira hoje é composta em mais de 50% de mulheres, é muito estranho nos atentarmos ao fato de que não temos o mesmo quórum dentro do Executivo, Legislativo e Judiciário. Ao falarmos em democracia, há de se pensar que para que ela seja plena, todos tem de ter acesso a esses espaços citados. Também há de se pensar que sua constituição parte hoje pela busca do direito de liberdade e não igualdade. Sob a perspectiva arendtiana, de que a real liberdade está ligada a participação nas coisas públicas, permite se pensar na democracia, embora em meio a crise, ainda como um método pela busca de igualdade entre homens e mulheres. A medida que se percebe na atualidade, com a eleição de governos com caráter tão conservadores, uma propensão ao totalitarismo, regime este que não é conhecido pelo reconhecimento das minorias, afinal nesse tipo de regime se preza pela alienação das formas de pertencimentos, que busca transformar o discurso do outro em supérfluos, situação essa muito vivenciada nos movimentos de mulheres, tem se a sensação de que a democracia acaba por fracassar em possibilitar a representatividade feminina. A partir da lógica de Hannah Arendt sobre democracia e liberdade, este trabalho se debruça na fragilidade da democracia, especialmente quando se vê no caso brasileiro em que discursos conservadores têm ganhado força não só entre a massa, mas também nos espaços políticos, de modo que a pluralidade de fala dentro desses espaços tem perdido a força, especialmente se pensarmos em mulheres no campo. É preciso se entender que o processo de emancipação da mulher no campo começou com a tomada de consciência de seu papel dentro daquela dinâmica, de seu reconhecimento enquanto profissional do campo tanto quanto o homem, e perceber que necessitam de espaços para reivindicarem por suas demandas, e que qualquer situação contraditória a essa seria ferir o princípio de liberdade tão defendido pela democracia. Mais do que isso, é pensar como a crise da democracia afeta essas mulheres, e maneiras de pela busca dessa pluralidade.

PALAVRAS-CHAVE: Mulheres rurais. Democracia. Representatividade. Liberdade. Hannah Arendt.

1 INTRODUÇÃO

¹ Graduanda de Direito pela Universidade Estadual de Londrina. E-mail: paulafribeiro@gmail.com.

² Graduada em História. Especialista em Patrimônio e História e graduanda de Direito pela Universidade Estadual de Londrina. E-Mail: thaisa_lopes@hotmail.com.

Em tempos em que as discussões acerca da democracia se acaloram, se faz necessário repensar e compreender a esfera pública e a forma como ela tem sido utilizada. Embora a democracia seja entendida, em seu sentido mais clássico, como um governo de todos, entende-se que na prática, principalmente em um país com a democracia tão jovem como o Brasil, o todo se reduz em uma pequena parcela de indivíduos.

Partindo dessa premissa, este artigo foi organizado em dois momentos: nessa primeira parte, procurou-se entender quem é a mulher rural; como as camponesas construíram um movimento que busca a profissionalização; o surgimento do entendimento como protagonista e não coadjuvante de uma figura masculina; e, por fim, a busca por reconhecimento e representatividade.

No segundo momento, a fim de esclarecer as relações dos movimentos de mulheres rurais e o atual momento político do país, tratou-se especificamente dos conceitos de esfera pública e política sob a perspectiva de Hannah Arendt; suporte para compreender de que maneira a democracia tem abarcado o conceito de política e representatividade, que precisariam estar presentes na esfera pública. Desse modo, fez-se necessário inicialmente, abordar os instrumentos do totalitarismo vivenciado décadas atrás para construção do Estado democrático de direito.

2 ENTENDENDO AS MULHERES RURAIS

Em 1975, as mulheres rurais, em sua grade maioria enxergavam o trabalho no campo como uma sobrecarga. É nos anos 80 que há uma valorização das mulheres enquanto profissionais de agricultura. Tanto que neste período, no sul do Brasil, mais especificamente em Chapecó – SC surge um grupo denominado: Movimento de Mulheres Agricultoras. Autores darão razão a essa valorização a partir do aumento da tecnificação do campo e a diminuição no número de filhos.

O MMA, como o movimento é conhecido, surgiu em 1981, com o apoio da ala progressista católica, apoio quase que plausível se pensarmos que a Igreja, por muito tempo, foi o único espaço público que a mulher estava inserida de alguma maneira. Aos poucos, com o fortalecimento do Partido dos Trabalhadores, o movimento foi se desvinculando da Igreja e encontrando dentro do partido maior apoio a suas demandas.

Esse movimento, que começou então no Estado de Santa Catarina, tinha como ideia inicial se organizar para fazer parte da direção do Sindicato dos Trabalhadores Rurais. Aqui se percebe a necessidade dessas mulheres de se firmarem enquanto profissionais rurais. Isso tudo nos anos 80. Inclusive, esse movimento não permaneceu apenas no estado de Santa Catarina, tendo também espaços nos estados do Paraná, São Paulo, Rio Grande do Sul e Mato Grosso do Sul.

Em 2004, tem-se o surgimento do Movimento de Mulheres Camponesas. Na verdade, trata-se da mudança do MMA para o MMC. Essa mudança de nomenclatura traz consigo uma mudança inclusive de perspectiva, onde agora essas mulheres se enxergam como camponesas e feministas. A escolha do termo “camponesa” se dá a fim de abarcar as heterogeneidades presentes entre as mulheres inseridas no meio rural.

Para se entender melhor desse processo e como elas se entendem, durante seus encontros anuais, elas procuraram trazer uma definição clara do que para elas é entendido por “camponês”. O camponês será aquele que planeja sua unidade de produção sem influência externa. Nesse sentido, O MMC se enxerga como um movimento camponês e feminista. Por feminismo, essas mulheres entendem aquilo que tem referência às suas condições de mulheres camponesas, que devem ainda lutar pelo espaço de fala.

A postura feminista por parte dessas mulheres demonstra que elas já não se sentem intimidadas em se assumirem feministas. Durante os encontros, elas são estimuladas a levarem objetos que se utilizem em seu dia-a-dia. É a busca da identidade não só enquanto mulheres, mas também enquanto camponesas. Sendo assim, o Movimento de Mulheres Camponesas se reconhece como um movimento social, mas também exerce uma função de libertar as mulheres a se entenderem enquanto detentoras de direitos. É a luta pelo reconhecimento profissional, social e político. É o enfrentamento ao machismo.

O Estado Brasileiro, em contrapartida, dentro do Ministério do Desenvolvimento Agrário, a partir de 2001, se ocupou em pensar em ações afirmativas que visam o acesso de mulheres a políticas de desenvolvimento rural. No entanto, apenas uma delas, o Pronaf mulher.

No decorrer da investigação, encontramos outras demandas sobre essas mulheres. Foi necessário pensar também em questões como documentação civil. Parece até surreal pensar que foi necessária muita pressão por parte dos movimentos, na garantia do acesso da mulher rural a documentos primordiais de cidadania. Em 2004, se teve o

lançamento do Programa Nacional de Documentação da Trabalhadora Rural, que foi uma ação a fim de garantir a efetivação da cidadania e o acesso a políticas públicas.

Oras, se formos pensar que até o que para muitos de nós é básico, como RG e CPF, se torna uma forma de apartar principalmente, do espaço público. Dessa forma, a preocupação aqui se dá por conta desses discursos tão agressivos - aclamados pelo senso comum - que já nem mais se preocupa em velar o machismo, um fenômeno sem partido político, crença e gênero; tendo em vista a única e exclusiva intenção de esvaziar a mulher.

3 ESFERA PÚBLICA EM HANNAH ARENDT

No estudo do atual cenário político brasileiro, fez-se necessário resgatar um arcabouço de teorias que se debruçaram em compreender, de que forma os elementos da democracia podem ser construídos. Inicialmente, para compreendermos esses elementos, seria importante conceituar outras formas de governos que se estabeleceram durante a história.

Em *Origens do Totalitarismo* (1951), Hannah Arendt voltou sua atenção nas características dos movimentos políticos totalitários, abordando o significado de espaço público para o pensamento político contemporâneo. O totalitarismo foi um regime conhecido como inovador, mais que isso, um regime que dependeu necessariamente da banalização do terror. Foi o único sistema de governo que se baseou em construir uma visão expandida de dominação; algo que jamais, na história da humanidade, havia se pensado. Arendt parte do princípio que, tanto a corrente naturalista, utilizada por Hitler, sob influência da teoria darwinista, quanto a corrente histórica de Marx, que se findou na Revolução Russa, formam ao mesmo tempo, duas teorias idênticas, visto que se encontram no mesmo estágio e bases teóricas. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que o nazismo, por meio de campos de concentração, buscou-se alcançar à raça ariana; a Russa stalinista, pela luta de classes, visou-se chegar ao comunismo. (Arendt, 1951).

Essa forma de tentar alcançar mais rápido um fim, de estabelecer um destino que já está posto, é o que Arendt chamou de terror; um processo acelerado que visou, sem questionamentos, encurtar e acelerar as finalidades dessas correntes. Deste modo, o processo totalitário se fez com a perda da capacidade de agir - justamente pelo esvaziamento do sujeito - uma vez que não permite a sociedade de pensar. Esse isolamento do indivíduo ocorre simultaneamente com o esvaziamento do sujeito da esfera pública.

Entende-se, a partir daí, a consequente promoção do domínio social do século XIX, e as razões dos movimentos políticos totalitários terem ficado um tempo razoável no poder.

No século passado, diante do vazio generalizado que se transformou o mundo, o isolamento destruiu toda relação existente com a esfera da vida pública e, mais tarde, sua capacidade política. O terror, dessa maneira, foi visto como a essência do totalitarismo (ARENDR, 1951, p.517), é um fenômeno distante do âmbito público, tendo em vista que não deixa de acompanhar os movimentos políticos totalitários; permitindo, dessa forma, um processo que elimina toda e qualquer fonte de liberdade. Nesse sentido, o terror é visto como um instrumento dos movimentos políticos totalitários para o controle da humanidade, controle este, que visa essencialmente à instauração tanto da força do pensamento natural, quanto da corrente histórica.

Partindo do fato de que o terror é um dos elementos que compõe o totalitarismo, e que este sobrevive fundamentalmente quando os indivíduos se isolam da esfera pública, e levando em consideração que toda capacidade de ação dos indivíduos, se perde com o enfraquecimento das relações no âmbito político, será que podemos compreender o machismo como um dos elementos que compõem o totalitarismo na contemporaneidade? Certamente Hannah Arendt nunca se debruçou em estudar grupos de indivíduos diferentes nem qualquer outro tipo de categoria, tampouco analisar as estruturas do machismo; porém, a ausência dos elementos essenciais que abarcam o Estado de direito, impede que sujeitos e/ou grupos vulneráveis disfrutem da capacidade de agir e consequentemente de representatividade.

O machismo foi consolidado como uma estrutura de poder na década de 1960, e é visto socialmente como um sistema de dominação patriarcal que corrompe estruturas não somente sociais e econômicas, mas políticas. É uma estrutura padronizada de opressão que coloca o homem como único sujeito de poder, fala e ação. Desse modo, ao inferiorizar-se a mulher, imediatamente se exclui qualquer possibilidade de representatividade no espaço público. O mesmo ocorre com a mulher rural, que além de estar mais distante da emancipação pelo contexto social, é retirada de qualquer chance de representação e fala, seja na política ou em seu cotidiano familiar.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em contraste com o totalitarismo, a democracia nos traz a possibilidade de contribuir de forma única e individual, de todas as relações existentes que perpassam a esfera pública arendtiana. Um espaço coberto de vozes, de pluralidade e, sobretudo, de representação. Essa valoração feita aqui, se faz por acreditar que cada indivíduo possui a capacidade do agir. Cada sujeito é visto como livre e apto para colaborar com decisões voltadas ao âmbito político. E é dessa forma, que a partir desse momento podemos construir a democracia baseado no agir de cada um; no espaço de fala que todos deveriam usufruir.

O ser humano, segundo Arendt, necessita da ação para pensar e contribuir para o mundo. É no agir humano que se faz a obra, logo, somente por meio da democracia é que se cria um espaço político que permite o indivíduo de agir (ARENDR, 1958). Nesse sentido, uma sociedade democrática e um Estado de direito nada mais é do a defesa por uma esfera política, ou seja, esfera de decisões que buscam por meio do conjunto de opiniões, a construção do bem comum. Estas dependem necessariamente do espaço de fala para se estabelecer.

O machismo não é um objetivo comum de todos os indivíduos. Ao analisar a perspectiva da Hannah Arendt, em que o espaço público é o espaço para a ação e o discurso, principalmente a ideia de que cada indivíduo é único, e que o espaço público só será efetivo se todos puderem usufruir do agir e do discurso. É sabido que Arendt nunca se curvou em estudar estruturas sociais de opressão como o machismo, voltado a um grupo específico de público, nem sobre mulheres rurais. A autora se preocupou com uma abordagem subjetiva de cada indivíduo, trazendo uma visão particular de cada um, em que pontua o agir como uma maneira única de contribuir para o mundo comum. Mais que isso, cada indivíduo e a cada nascimento existirá uma esperança.

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE, Maristela de Paula. Conflitos agrários e memória de mulheres camponesas. IN: **Estudos Feministas**, Florianópolis, 15(2): 240, maio-agosto/2007.

ARENDR, Hannah. **A condição humana**. 11. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BUTTO, Andrea. Políticas para as mulheres rurais: Autonomia e cidadania. IN: **Revista do Observatório Brasil da Igualdade de Gênero** - Dezembro – 2010.

PAULILO, Maria Ignez S. Movimento de Mulheres Agricultoras: terra e matrimônio. IN: **Cadernos de Pesquisa**. Florianópolis, abril 2000 / N. 21.

SILIPRANDI, Emma. Agroecologia, Agricultura Familiar e Mulheres Rurais. IN: **Rev. Bras. Agroecologia**, v.2, n.1, fev. 2007.

A MÁQUINA DISCIPLINADORA: CONTRIBUIÇÕES DE FOUCAULT PARA EDUCAÇÃO ESCOLAR

RAVELLI HENRIQUE SOUZA¹

MARTA REGINA FURLAN DE OLIVEIRA²

RESUMO: O presente artigo tem como objetivo principal investigar os conceitos de Poder, Disciplina e Vigilância propostos por Michael Foucault nos espaços formativos escolares no contexto da sociedade contemporânea. Ainda, analisar as implicações do trabalho pedagógico na escola referente a disciplina dos corpos estudantis, que tornam os alunos seres suscetíveis a repressão e sujeitos aptos as coibições ordenadas por uma sociedade regularizadora. Segundo Michael Foucault as relações de poder não estão exclusivamente centradas no Estado, pois funcionam de forma circular e alcançam todo o corpo social, em que não existe um poder exterior, de modo que, forma-se uma teia de relações concretizando que todo tipo de interação seriam vínculos que se articulam de poder. Por consequência a disciplina e a vigilância atuam como mecanismos de controle que através de técnicas minuciosas tem por objetivo moldar o comportamento dos seres humanos para se tornarem suscetíveis a obediência e subservientes a norma. Desta maneira, tais mecanismos acarretam na produção de corpos dóceis, ou seja, sujeitos submissos, passivos, obedientes que se encaminham na contramão do objetivo pedagógico das mesmas instituições, que é o de formar indivíduos autônomos, pensantes, críticos e reflexivos. Para análise desses apontamentos foi fundamental a contribuição de Michael Foucault, por meio de um estudo bibliográfico das obras *Microfísica do Poder* (1996) e *Vigiar e Punir* (1999). Dessa forma na primeira parte foi feita uma definição conceitual dos termos: Poder, Disciplina e Vigilância para que a partir deles, na segunda parte, fosse possível realizar uma análise das instituições de ensino caracterizadas como aparelhos para vigiar e punir. Como resultado, concluímos que há a necessidade de que, os profissionais educacionais compreenderem os mecanismos disciplinares frequentemente utilizados nas instituições de ensino, a fim de que haja possibilidades emancipatórias de se pensar a escola enquanto formadora e interceptora de espaço e tempo de liberdade e autonomia.

PALAVRAS-CHAVE: Educação. Poder. Disciplina. Vigilância. Michael Foucault.

1 INTRODUÇÃO

Conforme as contribuições de Michael Foucault (1996) estamos inseridos em uma sociedade submetida ao poder e, esse poder está contíguo à uma rede de relações

¹ Graduado em Educação Física Licenciatura – Universidade Estadual de Londrina. Atualmente cursa Pós-Graduação em Trabalho Pedagógico na Educação Infantil. E-mail: ravelli_28@hotmail.com.

² Pós Doutora em Filosofia da Educação: Universidade Paulista Júlio de Mesquita Filho. Doutora em Educação: Universidade Estadual de Maringá – Maringá, Paraná. Professora Adjunta da Universidade Estadual de Londrina (UEL). Líder do GEPEI/CNPQ – Grupo de Pesquisa em Educação e Infância e Pesquisadora do GEPAE/CNPQ – Grupo de Estudos e Pesquisa em Arte e Educação. E-mail: marta.furlan@yahoo.com.br

peculiares e artimanhas, em que todos os seres que habitam na mesma estão interligados de feitio, são inúmeros os possesores, que ditam poder de diferentes maneiras. Desse modo, o objetivo principal é investigar os conceitos de Poder, Disciplina e Vigilância propostos por Michael Foucault nos espaços formativos escolares no contexto da sociedade contemporânea. Ainda, analisar as implicações do trabalho pedagógico na escola referente a disciplina dos corpos estudantis, que tornam alunos seres suscetíveis a repressão e sujeitos aptos as coibições ordenadas por uma sociedade regularizadora.

Segundo Foucault a disciplina e a vigilância atuam como mecanismos de controle que através de técnicas minuciosas tem por objetivo moldar o comportamento dos seres humanos para se tornarem suscetíveis a obediência e subservientes a norma. Desta forma, tais mecanismos acarretam na produção de corpos dóceis, ou seja, sujeitos submissos, passivos que se encaminham na contramão do objetivo pedagógico das mesmas instituições, que é o de formar indivíduos autônomos, pensantes, críticos e reflexivos.

Para análise desses apontamentos foi fundamental a contribuição de Michael Foucault, por meio de um estudo bibliográfico das obras *Microfísica do Poder* (1996) e *Vigiar e Punir* (1999). Como estrutura didática do texto, optamos por apresentar no primeiro momento uma definição conceitual dos termos: Poder, Disciplina e Vigilância. Na segunda parte, desenvolvemos uma análise das instituições de ensino caracterizadas como aparelhos para vigiar e punir. Há, desse modo, a necessidade de os profissionais educacionais compreenderem os mecanismos disciplinares frequentemente utilizados nas instituições de ensino, a fim de que haja possibilidades emancipatórias de se pensar a escola enquanto espaço e tempo de liberdade e autonomia.

2 PODER, DISCIPLINA E VIGILÂNCIA EM FOUCAULT

A teoria marxista³ defende que o poder está concentrado no estado, “o marxismo – e sobretudo ele – determinou o problema em termos de interesse (o poder é detido por uma classe dominante definida por seus interesses)” (FOUCAULT, 1996, p. 45). Foucault questiona; como é possível as pessoas que não tem muito interesse no poder,

³ Teoria Marxista é um movimento político e intelectual de um sistema ideológico concebido por Karl Marx (1818-1883) com colaboração de Friedrich Engels (1820-1895), essa teoria crítica drasticamente o capitalismo e preconiza a sociedade sem classes, de forma emancipada e igualitária

se envolvam estreitamente a ele? Posteriormente, o autor propôs estabelecer relações pensando em uma microfísica do poder ao invés de teorizar o estado.

Para Foucault (1996) são as micros-relações de poder que asseguram e suportam o funcionamento do estado. Essa rede de relações de poder atua de maneira circular para que não se restrinja ao poder do 'não' e que não fique tão evidente suas formas repressoras, táticas e sanções normalizadoras e, assim, possa conquistar o corpo social. Para entender essas sanções, Foucault alega que "o poder em seu exercício vai muito mais longe, passa por canais muito mais sutis, é muito mais ambíguo, porque cada um de nós é, no fundo, titular de um certo poder e, por isso, veicula o poder (Ibid, p. 91). O autor, nesse sentido, analisa as instituições disciplinares (prisão, escolas, fábricas, etc), alegando que:

As monarquias da Época Clássica não só desenvolveram grandes aparelhos de Estado – exército, polícia, administração local, mas instauraram o que se poderia chamar uma nova "economia" do poder, isto é, procedimentos que permitem fazer circular os efeitos de poder de forma ao mesmo tempo continua, ininterrupta, adaptada e "individualizada" em todo o corpo social. Estas novas técnicas são ao mesmo tempo muito mais eficazes e muito menos dispendiosa (FOUCAULT, 1996, p. 8).

Uma das principais estratégias de dominação são discursos provenientes da norma para atenuar suas implicações e camuflar sua visibilidade social de modo que o poder se espalhe passivamente.

O século XVIII encontrou um regime por assim dizer sináptico de poder, de seu exercício *no* corpo social, e não *sobre* o corpo social. A mudança de poder oficial esteve ligada a este processo, mas através de decalagens. Trata-se de uma mudança de estrutura fundamental que permitiu a realização, com uma certa coerência, desta modificação dos pequenos exercícios do poder (FOUCAULT, 1996, p. 74).

Desta forma, é compreensível que o poder não é algo centralizado, mas funciona de maneira circular, em que os indivíduos estão aptos a dominar e oprimir. Oriundas dessas relações, a partir dos séculos XVII e XVIII a sociedade enxergou uma forma bastante eficaz de poder, por forma de punições que geralmente são estabelecidas nas instituições disciplinares, tal forma serve para conter corpos daqueles que estão pertinentes a obediência. Alicerçados de técnicas minudentes, corpos foram adaptados à

docilidade para moldar comportamentos, tornando assim sujeitos subservientes aos preceitos estipulados pelas instituições sociais, seguindo como embasamento na descrição do artigo, uma análise as instituições de ensino a partir da educação infantil.

As disciplinas a partir dos séculos XVII e XVIII se tornaram formas gerais de dominação que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente (Ibid, p. 164). Essas técnicas disciplinares surgem como um mecanismo de poder sobre os corpos com objetivo de enquadrinhar, desarticular e recompor, fabricando corpos disciplinados, submissos, dóceis e exercitados.

Para Foucault (1999, p. 165), se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada. Designando assim o papel do corpo no cumprimento de necessidades econômicas

Encontramo-los em funcionamento nos colégios, muito cedo; mais tarde nas escolas primárias; investiram lentamente o espaço hospitalar; e em algumas dezenas de anos reestruturaram a organização militar. Circularam às vezes muito rápido de um ponto a outro (entre o exército e as escolas técnicas ou os colégios e liceus), às vezes lentamente e de maneira mais discreta (militarização insidiosa das grandes oficinas) (FOUCAULT, 1999, p. 165).

Um dos principais efeitos resultante de certa militarização é a produção de corpos dóceis e uteis, no qual o indivíduo se torna mais útil no momento em que ele atinge extrema obediência. Outro efeito, é que as aptidões físicas do corpo humano são aprimoradas. O poder do corpo faz dele por um lado uma “aptidão”, uma “capacidade” que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita (Ibid, p.165). Então o corpo estabelece um elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada.

Em suma, algumas vezes a disciplina exige a especificação de um local heterogêneo a todos os outros e fechado em si mesmo, protegido pela monotonia disciplinar (Ibid., p. 168), “aprisionando” indivíduos nesses locais, tais como, colégios e quartéis. Uma das técnicas de dominação utilizadas nesses locais são apresentadas por Michael Foucault como clausura e “quadriculamento”. Foucault apresenta a clausura como

inconstante, não indispensável, nem suficiente nos aparelhos disciplinares. Os indivíduos eram colocados em ambientes fechados (escolas, quartéis, conventos, etc.) para que se fosse possível ter controle sobre seus corpos e sobre a organização do tempo e espaço desses indivíduos, então, quanto mais poder era operado nesses indivíduos, mais se conservava a dominação de corpos dóceis e disciplinados.

Prévio a clausura, está o “quadriculamento” no qual era obtido o posicionamento de corpos no espaço, colocando os indivíduos em seus devidos lugares, evitando as distribuições coletivas para que as pessoas não se confundissem na pluralidade.

O espaço disciplinar tende a se dividir em tantas parcelas quando corpos ou elementos há a repartir. É preciso anular os efeitos das repartições indecisas, o desaparecimento descontrolado dos indivíduos, sua circulação difusa, sua coagulação inutilizável e perigosa; tática de antideserção, de antivadiagem, de antiaglomeração. Importa estabelecer as presenças e as ausências, saber onde e como encontrar os indivíduos, instaurar as comunicações úteis, interromper as outras, poder a cada instante vigiar o comportamento de cada um, apreciá-lo, sancioná-lo, medir as qualidades ou os méritos. Procedimento, portanto, para conhecer, dominar e utilizar. A disciplina organiza um espaço analítico (FOUCAULT, 1999, p. 169).

Essa estratégia de individualização foi feita para combater a possível arrenegação e perigo que a massa em grupos apresentava, assim, os indivíduos eram postos em localizações individuais. Ainda pela necessidade de tornar o lugar mais útil e organizado para ser usado pelas massas, fez-se necessário o princípio das localizações funcionais.

A arte de alinhar em fila, que individualiza e distribui corpos através de instituições fechadas contém o mesmo objetivo entre as mesmas, que é deixar indivíduos mais úteis e dóceis, denominamos esse objetificação como disciplina. Como nesse artigo temos a necessidade de analisar a instituição escolar, daremos privilegio a mesma. Foucault (1999, p. 173) expõe que depois de 1762 o espaço escolar se desdobra; a classe torna-se homogênea, ela agora só se compõe de elementos individuais que vêm se colocar uns ao lado dos outros sob os olhares do mestre.

A ordenação por fileiras, no século XVIII, começa a definir a grande forma de repartição dos indivíduos na ordem escolar: filas de alunos na sala, nos corredores, nos pátios; colocação atribuída a cada um em relação a cada tarefa e cada prova; colocação que ele obtém de semana

em semana, de mês em mês, de ano em ano; alinhamento das classes de idade umas depois das outras; sucessão dos assuntos ensinados, das questões tratadas segundo uma ordem de dificuldade crescente. E nesse conjunto de alinhamentos obrigatórios, cada aluno segundo sua idade, seus desempenhos, seu comportamento, ocupa ora uma fila, ora outra; ele se desloca o tempo todo numa série de casas; umas ideais, que marcam uma hierarquia do saber ou das capacidades, outras devendo traduzir materialmente no espaço da classe ou do colégio essa repartição de valores ou dos méritos. Movimento perpétuo onde os indivíduos substituem uns aos outros, num espaço escondido por intervalos alinhados (FOUCAULT, 1999, p.173).

A organização desse espaço por séries, facilitou o trabalho de classificação do professor que, ao ver cada aluno disposto em suas respectivas filas e carteiras ocupavam o mesmo lugar todos os dias durante o ano letivo era possível identificar os alunos que faziam os deveres, os que faltavam bastante nas aulas, os que se atrasavam ao chegar a aula, os que prestavam atenção nas aulas e tiravam notas boas. Nesse processo, a todo o momento esses determinados lugares individuais possibilitaram o possível controle de cada um e o trabalho simultâneo de todos (Ibid., p. 173). O espaço escolar tornou-se uma máquina em que, se ensina, vigia, hierarquiza e recompensa o indivíduo.

Uma pedagogia analítica é formada pela disciplina, que é muito minuciosa a integração de uma dimensão temporal, unitária, cumulativa no exercício dos controles e na prática das dominações (Ibid., p.186). Ligando assim ao modo de funcionamento de poder.

O poder disciplinar é com efeito um poder que, em vez de se apropriar e de retirar, tem como função maior “adestrar”; ou sem dúvida adestrar para retirar e se apropriar ainda mais e melhor. Ele não amarra as forças para reduzi-las; procura ligá-las para multiplicá-las e utilizá-las num todo. Em vez de dobrar uniformemente e por massa tudo o que lhe está submetido, separa, analisa, diferencia, leva seus processos de decomposição até às singularidades necessárias e suficientes. “Adestra” as multidões confusas, móveis, inúteis de corpos e forças para uma multiplicidade de elementos individuais. (FOUCAULT, 1999, p. 195).

Os indivíduos tornam-se cegamente obedientes quando alienados pela disciplina, que subordina os corpos a agir praticamente por extinto. As ordens são dadas e os sujeitos devem obedecer adestradamente sem questionar o que foi

definido/especificado. Possibilitando assim uma sanção normalizadora para a obtenção de um controle individual maior e sem contestações.

As disciplinas estabelecem uma “infra-penalidade” como uma espécie de privilégio de justiça com suas formas específicas de sanção. A escola se torna repressora causando uma “micro-penalidade” ⁴do tempo, da atividade, da maneira de ser, dos discursos, do corpo e da sexualidade. Neste prisma, os alunos passam a serem moldados para os que devem ou não fazer, no sentido de cumprir com suas obrigações e, rever suas atitudes. Nesse processo de moldagem humana, os alunos que não respeitam as regras, muitas vezes, são envolvidos por situações punitivas que se expressam em atos de castigo leve, privações ligeiras até a pequenas humilhações (Ibid., p. 203). Foucault afirma que essa forma punitiva e disciplinar na escola contribui na formação de seres oprimidos, dóceis e passíveis à obediência.

Entretanto, não queremos que haja a compreensão de que somos contrárias as normativas, mas estas precisam ser internalizadas pelo processo de conhecimento e educação com liberdade e autonomia. Acreditamos que a escola enquanto espaço e tempo de formação humana, precisa se atentar para esse fato, no sentido de que suas ações sejam emancipatórias e não necessariamente adestradoras de pessoas.

Sobre isso, podemos ver em Foucault uma contribuição importante para os dias atuais, quando muitas escolas se submetem a criar manipulações e chantagens que se dizem pedagógicas. Assim, se os alunos se enquadrarem nas normas e cumprirem suas tarefas, eles são recompensados, provocando uma espécie de hierarquia na qual o sujeito se determina a sempre ser melhor, para os diferenciar daqueles que não conseguem atingir o objetivo ou não obedecer a norma. Esse tipo de manipulação é disciplinar e punitivo, uma vez que a mudança é superficial e externa ao ser humano, ou seja, só faz para não ser punido.

Outro mecanismo integrado a disciplina, que para Foucault é mais eficaz e abrangente para moldar o comportamento é a vigilância, considerada como uma arte obscura na qual os homens estão sujeitos ao processo de vigiar, tendo consciência do que acontece sem saber quando acontece. Com esse procedimento obtém-se controle interior, articulado e detalhado sobre corpos propícios a docilidade para a obediência às normas e,

⁴ Pequenas punições utilizadas para disciplinar corpos para que sejam obedientes

para “agir sobre aquele que abriga, dar domínio sobre seu comportamento, reconduzir até eles os efeitos do poder, oferecê-los a um conhecimento, modificá-los”. (FOUCAULT, 1999, p. 197). Há uma estrutura para reconhecer os sujeitos e torná-los obedientes, sendo que a vigilância é uma das principais técnicas disciplinares. Pois é graças a vigilância que o poder disciplinar se torna um sistema “integrado”, ligado do interior à economia e aos fins do dispositivo onde é exercido (FOUCAULT, 1999, p. 201).

Jeremy Bentham criou a máquina “Panopticon⁵” que foi inicialmente pensada para as penitenciárias, utilizada para vigiar as celas dos indivíduos na prisão sem que eles percebessem quando isso iria acontecer, mas que tivessem cientes que poderia acontecer a qualquer momento, assim, temendo por uma punição os indivíduos evitavam desobedecer à norma. Bentham se maravilhava de que as instituições panópticas pudessem ser tão leves: fim das grades, fim das correntes, fim das fechaduras pesadas: bastasse que as separações fossem nítidas e as aberturas bem distribuídas (Ibid, p. 226). Assim, bastasse então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar (Ibid, p. 223). Então essa máquina tendo as modificações necessárias poderia ser adaptada para qualquer instituição, inclusive as de ensino.

Daí o efeito mais importante do Panóptico: induzir no detento um estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder. Fazer 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; enfim, que os detentos se encontrem presos numa situação de poder de que eles mesmos são os portadores. Para isso, é ao mesmo tempo excessivo e muito pouco que o prisioneiro seja observado sem cessar por um vigia: muito pouco, pois o essencial é que ele se saiba vigiado; excessivo, porque ele não tem necessidade de sê-lo efetivamente (FOUCAULT, 1999, p. 224-225).

O Panóptico priva o sujeito de fazer o “mal”, ou seja, desobedecer às ordens ditadas, fazendo que os indivíduos anulem qualquer pretensão de fazer algo, diga-se

⁵ O *Panóptico* de Bentham é a figura arquitetural dessa composição. O princípio é conhecido: na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado.

de passagem, desobediente, mostrando que, se as ordens forem desobedecidas, haverá severas punições, pois, o sujeito está sendo “imortal” quando observado. Nesse sentido, Foucault traz a ideia da escola-edifício, que fora uma máquina pedagógica de adestramento⁶ concebida por Pâris-Duverney na escola militar para “Adestrar corpos vigorosos, imperativo de saúde; obter oficiais competentes, imperativo de qualificação; formar militares obedientes, imperativo político; prevenir a devassidão e a homossexualidade, imperativo de moralidade (Ibid., p. 197). Esse método estabelecia certo isolamento sobre os indivíduos hábeis a observação constante.

3 A ESCOLA COMO APARELHO DE VIGIAR E CONTROLAR CORPOS

Na escola, do mesmo modo que em outras instituições, os indivíduos (alunos) que em uma sociedade normatizadora são passíveis a disciplina, são subdivididos em lugares específicos, tais como carteiras em filas e/ou colunas, sobrepondo-se um modelo militar para que o indivíduo possa ficar à vista do “chefe” (professor) sendo vigiado incessantemente. Esse mecanismo serve para combater a heterogeneidade na qual os indivíduos sejam reconhecidos e suscetíveis a punição, pois “o exercício do poder cria perpetuamente saber e, inversamente, o saber acarreta efeitos de poder (FOUCAULT, 1996, p. 80). É deste princípio de distribuição individual que Foucault (1999) concebe a disciplina como uma arte minudente, na qual cada gesto é controlado por técnicas disciplinares decorrentes da organização de tempo e espaço. Forma-se então uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos (Ibid., p.164). Em concordância, para Foucault (1999, p.195) a disciplina “fabrica” indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício.

Ainda nas instituições escolares, os alunos são divididos pela idade cronológica, em que através de seus desempenhos são atribuídas salas, composta por carteiras situadas em fileiras e colunas, em que cada indivíduo deve se sentar ao longo do ano para que se possa ser observado. A partir do horário de funcionamento da instituição

⁶ Método que permite o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade (FOUCAULT, 1999, p. 164).

os alunos devem seguir horários adequados para realização das atividades programadas pela escola para se constituir um tempo integralmente útil. O sucesso do poder disciplinar se deve sem dúvida ao uso de instrumentos simples: o olhar hierárquico, a sanção normalizadora e sua combinação num procedimento que lhe é específico, o exame (FOUCAULT, 1999, p. 195). Essa organização espacial de poder é feita com encarceramento e enquadramento de técnicas utilizadas pelas instituições.

O próprio edifício escola, pela sua construção e arqueologia se torna um aparelho de vigiar. A divisão é feita em blocos, ao longo de um corredor com uma pequena ou vasta série de salas, em que se encontra carteiras localizadas em filas e colunas, local específico para refeições, tudo meticulosamente organizado para que se possa obter controle sobre corpos dos alunos para que não desviem da norma. Nessa hierarquia tem-se professores que possuem “poder” sobre os alunos, mas que formam micro poderes para analisar o comportamento de seus inferiores e enviar para seus superiores sustentando os aparelhos disciplinares.

Mesmo movimento na reorganização do ensino elementar; especificação da vigilância e integração à relação pedagógica. O desenvolvimento das escolas paroquiais, o aumento de seu número de alunos, a inexistência de métodos que permitissem regulamentar simultaneamente a atividade de toda uma turma, a desordem e a confusão que daí provinham tornavam necessária a organização dos controles (FOUCAULT, 1999, p. 200).

Para aumentar ainda mais o controle sobre os corpos disciplinados, os professores escolhem alguns de seus melhores alunos para serem seus “oficiais” intendentess, observadores, monitores, repetidores, recitadores de orações, oficiais de escrita, recebedores de tinta, capelães e visitantes” (Ibid, p. 200). Seus papéis eram atribuídos como observadores e fiscalizadores de turma para evitar que outros alunos conversassem, colassem ou causassem desordem na sala de aula, constituindo-se uma hierarquia ainda maior para obtenção de poder e disciplina sobre os corpos.

[...] As funções de fiscalização agora são quase todas duplicadas por um papel pedagógico: um submestre ensina a segurar a pena, guia a mão, corrige os erros e ao mesmo tempo “marca as faltas quando se discute”; outro submestre tem as mesmas tarefas na classe de leitura; o intendente que controla os outros oficiais e zela pelo comportamento geral é também encarregado de “adequar os recém-chegados aos exercícios da escola”; os

decuriões fazem recitar as lições e “marcam” os que não as sabem (FOUCAULT, 1999, p. 201).

O exemplo citado a cima é um resumo de uma escola que são aplicados no recôndito de um dispositivo ímpar, três procedimentos: “o ensino propriamente dito, a aquisição dos conhecimentos pelo próprio exercício da atividade pedagógica, enfim uma observação recíproca e hierarquizada” (Ibid, p.201). A essência do ensino fora velada com um mecanismo de poder pertinente que prolifera a sua essência.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O modelo panóptico tem ganhando espaço cada vez mais nessa sociedade regularizadora, suplantando as celas das prisões, as escolas e atingindo todas instituições impostas no contexto social, utilizando suas técnicas de vigilância e punição para constituir uma sociedade disciplinar que é estabelecida por uma microfísica para atingir o todo. Formação essa que está ligada a processos históricos de maneira política, jurídica, científica econômica e educacional.

Para Foucault (1999), o poder disciplinar graças a vigilância hierarquizada torna-se um sistema integralizado, ligado ao interior de uma economia e aos fins do dispositivo onde é exercido (p. 201), organizando-se assim um poder múltiplo, automático e anônimo funcionando como uma grande máquina, na qual sua organização dá o poder a quem “manda” e distribui papéis a indivíduos benévolos a obediência.

A punição disciplinar de uma sanção organizadora tem como objetivo promover por meio do corretivo, o arrependimento do sujeito para que não se repita mais o ato “inapropriado” que o mesmo praticou. Dessa maneira, a arte de punir faz com que o professor relacione os atos, os desempenhos, os comportamentos singulares a um conjunto para que se sigam uma determinada regra, formando sujeitos conformados com o que lhe é atribuído.

A penalidade perpétua que atravessa todos os pontos e controla todos os instantes das instituições disciplinares, compara, diferencia, hierarquiza, homogeniza, exclui. Em uma palavra, ela *normaliza* (Ibid., p. 208). E que ainda diante de todas essas questões, se enraíza certa violência simbólica que atinge erroneamente a identidade do sujeito, em específico, nas instituições de ensino, os alunos. Violência essa que deve ser

priorizada, comparada, problematizada e direcionada as questões de gênero, sendo a causa da atribuição de papéis e produção de corpos dóceis e disciplinados no ambiente escolar.

REFERÊNCIAS

FOUCAULT, Michael. **A Microfísica do Poder**. Organização e tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1996.

_____. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. 20ª edição. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1999.

DA PARTICIPAÇÃO POLÍTICA HOJE A PARTIR DE HANNA ARENDT

SALMO FERNANDO GOMES CANDELARIA¹

RESUMO: Objetiva-se mostrar que a restrição do espaço político traz como consequência a crise da democracia em decorrência do afastamento da participação política dos cidadãos em uma reflexão no pensamento de Hanna Arendt e seus escritos. Verifica-se que o afastamento da participação não se reduz apenas as formas de governo autoritários e totalitaristas, mais também na democracia representativa em que o direito de agir politicamente limita-se a escolher um ou mais representantes, dando fim ao espaço político bem como a ação política como Arendt concebe, e com isso o homem é incapaz de exercer a cidadania. Ser cidadão é participar efetivamente da vida política, expor as opiniões sobre tópicos da vida pública e ouvir as opiniões dos demais para que em conjunto conduzam o país no qual todos detêm responsabilidade. A coisa pública - o espaço político - é o mundo comum artificial entre os cidadãos. A política é invenção do homem entre homens na qual paira sua condição de pluralidade, que significa o vínculo entre indivíduos distintos que vivem no mesmo mundo. Isto é, no singular o homem nunca pode ser considerado político, visto que é no discurso voltado a outros homens que constitui a ação política por excelência. Porém a política perde sentido quando não há um espaço público destinado a exposição dos diferentes pontos de vista entre as pessoas; ocorre o equívoco de nomear o governo como política formando um desarranjo, que por sua vez transfere a responsabilidade para com o mundo aos representantes e ao governo – conjunto de instituições que representam formalmente o exercício do poder constituindo o Estado – submetendo o homem a condição de passividade e impotência diante da orientação que segue a sociedade. Com a crise da democracia observa-se o indivíduo que se relaciona com o Estado em um vínculo de subordinação em detrimento da participação política conduzida por suas próprias convicções em encontro as opiniões dos outros. O texto está dividido em três segmentos: análise do que é espaço político enquanto local público destinado a participação entre indivíduos com características únicas; a relação entre a democracia representativa da sociedade contemporânea com a perda do espaço político; uma ideia sobre a possibilidade de restauração do espaço político e a conciliação da tecnologia neste processo de reformulação.

PALAVRAS-CHAVE: Crise da democracia. Política. Governo. Participação. Hannah Arendt.

1 INTRODUÇÃO

A presente reflexão tem por objetivo analisar como a restrição do espaço político entre os cidadãos fomenta a crise na democracia representativa, e faz com que a participação política se reduza a aparências no momento em que o eleitor elege seu

¹ Universidade Estadual de Londrina. E-mail: salmocandelaria@outlook.com.

candidato que, por conseguinte deverá representar as vontades e pensamentos individuais distintos de todos os representados.

No entanto, se concluído com sucesso este objetivo, a reflexão permite cogitar acerca da possibilidade de restauração do espaço político e conseqüentemente da participação política na sociedade. É importante refletir sobre este processo de perda do espaço político, porquanto a restrição elimina a possibilidade de participação do cidadão pela de experiência da ação política capaz de proporcionar novas ideias e discussões ao mundo comum compartilhado sob o qual os cidadãos dividem igual responsabilidade.

Percebe-se que é condição para política que existam homens no plural e que um sempre seja distinto do outro, porque se todos forem iguais e, por conseguinte detêm a mesma opinião, o diálogo se torna desnecessário. Embora sejam diferentes no pensar, nota-se igualdade relativa no que diz respeito a possibilidade de agir no espaço político. Não obstante isto não é tudo, subentende-se que o diálogo é a mola propulsora que permite a ação política por excelência e seu oposto é a inação.

Por outro lado, se isolar do mundo comum, eleger representantes a cada quatro anos e negar responsabilidade para com o que acontece no mundo é de modo geral, prática cotidiana hoje, enquanto a liberdade no sentido de poder agir publicamente pelo aparecimento do discurso voltado a preocupação com a esfera pública, parece ter cedido espaço ao individualismo, a necessidade de consumo e aos discursos ideológicos.

O problema que a esfera pública enfrenta na contemporaneidade com a crise de perda do sentido da política é causada não apenas pela redução do espaço político - que trata este trabalho -, mais também no agir sem pensar em que pessoas ansiosas por transformar o mundo podem chegar ao extremo de aderir a regimes totalitários. “A falta de profundidade de pensamento não revela outra coisa senão a própria ausência de profundidade, na qual a política está ancorada” (ARENDDT, 2002, p. 7).

No pensamento de Arendt, não cabe ao teórico ou filósofo político o dever de idealizar o sistema perfeito para resolver todos os problemas da sociedade, nem de doutrinar ou até mesmo o de ensinar, porque com isso implica que as demais pessoas não precisam pensar por si mesmas e que basta aderir a uma ideologia que promete solucionar problemas. Dito isso, parece que o dever do filósofo político contemporâneo é tentar compreender a complexidade de uma sociedade que em geral não se importa com

política e a partir desse entendimento, buscar a melhor forma de agir no mundo (ARENDDT, 2010).

2 O QUE É O ESPAÇO POLÍTICO?

Da condição humana da pluralidade admite-se a necessidade de uma espécie de administração da esfera pública para conferir leis e evitar o caos. Essa administração pode ser entendida como um fenômeno político quando garante aos cidadãos uma segunda vida além da privada que só ao indivíduo concerne. Esta nova vida é a vida pública, da qual são tratados os assuntos do mundo comum que nunca podem ser resolvidos por uma única pessoa e que em tese é do interesse de todos, embora isso não queira dizer que o interesse de cada um não possa divergir, desde que seja de relevância para a esfera pública.

Arendt fala sobre os assuntos do mundo comum como aqueles que requerem a discussão e ponderação dos cidadãos, todavia efetua uma ressalva quanto aos assuntos que podem ser calculados de forma indubitável e que, portanto, não é necessária discussão, e, por conseguinte não fazem parte da esfera pública. É o caso das questões sociais e sua aparente qualidade política. Isso acontece porque político e social são distintos e pouco compatíveis entre si, dado que a maioria das questões sociais estão atreladas as questões de necessidade e são calculáveis, sendo possível saber de antemão por exemplo, que “[...] todos os homens devem ter uma moradia decente”, no passo que a questão política é “[...] se esta moradia adequada significa integração ou não” (ARENDDT, 2010, p. 141).

Os assuntos que pertencem ao âmbito da vida pública não são nada específicos e dependem das circunstâncias e projeções a curto e longo prazo, sem que haja uma direção antecipadamente determinada para qual toda a ação política deva seguir como se houvesse uma vontade geral da sociedade (ARENDDT, 2008). Nisto consiste a liberdade. O que não impede que uma sociedade não possa decidir por um objetivo social como sendo o bem comum ou a distribuição mais igualitária de renda ou qualquer outra coisa, porém este objetivo jamais poderá substituir o significado ou se tornar o fim da política, pois seria o mesmo que o fim da liberdade (ARENDDT, 1988).

Mas para haver a possibilidade de discussão sobre os assuntos do mundo comum é imprescindível que haja um espaço político. Este espaço existe quando as

peças se reúnem e funciona como o aparecimento dos cidadãos na atividade de sua liberdade política, através de ações manifestadas pelo discurso aparecem no mundo público, argumentam, contestam, convencem e deliberam em conjunto. Este espaço é aquele que produz “leis, constituições, estatutos e coisas semelhantes” (ARENDR, 2002, p. 13). Por meio deste, os cidadãos zelam pela manutenção e transformação do mundo comum que existe entre os homens, um expõe o que pensa pelo discurso e experimenta a ação política tendo sua opinião considerada pelos demais.

Observa-se na natureza que nenhum animal constitui comunidades políticas, podem formar sociedades complexas como no caso das abelhas e formigas, podem constituir organizações autômatos na quais cada indivíduo recebe uma função e sua vida se resume a isto, mas certamente não são políticas. É, pois, o político uma criação artificial originada da comunicação entre os homens e mulheres, que coexistem e agem no mundo comum do aparecimento da liberdade pública e política e que deixa de existir no momento que as atividades, as ações por assim dizer, cessam ou desaparecem (ARENDR, 2007).

Essa atividade é ação política que demonstra a condição humana de pluralidade, no sentido de viver constantemente junto a outros, ao se comunicar e agir. Nesse sentido, apenas o ser humano pode agir no mundo, mas nunca sozinho, porque o homem solitário apenas a existe como qualquer outro animal, impossibilitado da comunicação e assim aparecimento no mundo (ARENDR, 2007). Portanto, o espaço político reside na interlocução pública liberta de qualquer forma de opressão e consiste dos vários indivíduos distintos que podem participar igualmente da atividade política.

3 PERDA DO ESPAÇO POLÍTICO

Quando os homens são privados de participar da esfera pública, perdem sua capacidade de agir no mundo pela sua atividade mais humana que lhe permite deixar sua marca na história. Segundo Arendt, é provável que o homem que perdeu seu direito de agir, isto é, de participar ativamente da vida pública pelo discurso, vai procurar refúgio no pensamento, a única parte de si realmente livre que lhe resta:

Essa retirada do mundo não prejudica necessariamente o indivíduo; ele pode inclusive cultivar grandes talentos ao ponto da genialidade e assim, através de um rodeio, ser novamente útil ao mundo. Mas, a cada uma dessas retiradas, ocorre uma perda quase demonstrável para o mundo; o

que se perde é o espaço intermediário específico e geralmente insubstituível que teria se formado entre esse indivíduo e seus companheiros homens (ARENDDT, 2008, p. 6-7)

Sem espaço político o homem apenas garante as necessidades básicas da sobrevivência por meio de seu trabalho ou pelo trabalho dos outros, sendo mais um “detentor de emprego” na sociedade, automatizado na busca de interesse próprio, que o mantem confinado em uma prisão solitária, da qual estará incapacitado de dialogar sobre a coisa pública com seu semelhante e ter sua opinião levada em consideração na construção de qualquer que seja o objeto de discussão. Por isso há necessidade de um espaço do aparecimento do homem, não o aparecimento de seu trabalho ou de sua obra, mas o de si próprio diante dos outros e vice-versa (ARENDDT, 2007).

Declina o espaço político quando se abre mão do direito de participação ativa para conferir a um sistema representativo seu direito de agir, com isso se perde o espaço de liberdade política e ocorre um retrocesso nos próprios direitos. Logo não pode ser chamado de cidadão aquele que não tem o direito de reclamar sob a lei que o impede de participar da vida pública ativamente e que restringe a liberdade a locomoção de um lugar a outro, comprar e vender, possuir bens, não sofrer opressão ou coação externa, mas não possui o direito de confrontar as opiniões que o submetem, isto é, as leis e decisões de uma pequena parcela da população que representa toda a população promovendo as leis.

Privar-se deste espaço no mundo, cessar de se comprometer ou abdicar por imaginar que outro saberá o que é melhor para todos revela uma preguiça intelectual e preconceitos com o significado da própria política, entendendo que a política tem por finalidade outra coisa que não a si mesma, entendendo ainda equivocadamente, que este fim é a força ou violência (ARENDDT, 2002).

Fatores como desprezo, a indiferença e os preconceitos dos indivíduos para com a ação política podem fazer de um governo uma entidade autoritária e ainda ocasionar a perda do principal direito de cidadão, o direito de participar da “coisa política”. Por vezes subvertendo o próprio sentido da política, algo que é inerente e imutável, que não pode ser outra coisa que não a liberdade, porque é na ação política que o indivíduo se torna efetivamente cidadão aparecendo no mundo comum aos olhos e ouvidos dos outros homens.

A democracia representativa limita a liberdade política dos indivíduos, que a cada quatro anos podem eleger representantes, esperando que o governo solucione os problemas que eventualmente surgem. Perdeu-se a busca pela vida pública ativa e em seu lugar, deu-se a busca pela satisfação das necessidades individuais, como se o mundo fosse um mundo diferente para cada um, desse modo a população fica impotente, distraída pelo ciclo vicioso do consumo e sem um espaço ao qual recorrer quando quiser efetivamente contestar as decisões de quem os representa.

Verifica-se então uma espécie diferente de democracia, a participativa, que preza pela liberdade política no mundo que compartilham entre si mais do que o bem-estar social ou a facilidade administrativa. Em contrapartida, a democracia representativa que mantém um vínculo de subordinação do indivíduo para com o Estado, subentendendo que existe uma vontade da maioria que pode ser colocada como a finalidade para a política, embora haja uma multiplicidade de propósitos e opiniões que conflitam entre si e cujo consenso, jamais pode acontecer no isolamento. Decorre daí a fragilidade do indivíduo solitário perante a dificuldade de iniciar o novo, porque a ação sempre pressupõe a condição de pluralidade.

4 RESTAURAÇÃO DO ESPAÇO POLÍTICO

Não se pretende aqui apresentar o caminho ideal para a restauração do espaço político ou a solução dos problemas da crise da democracia em um sistema, no entanto mostrar que a legítima participação política entre homens e mulheres advém da restauração do espaço político e apresenta uma ideia sobre como é possível fazer a conciliação da tecnologia do século XXI neste processo de reformulação.

É verdade que Arendt pensou no milagre como uma probabilidade baixa, mas não inexistente, de iniciar algo novo no mundo, resgatando o sentido da política pela capacidade de agir humana, dado que é na ação que se revela o caráter singular de cada homem capaz de materializar o milagre no sentido do imprevisível e inesperado. Isso só acontece porque ao nascer, o homem já é dotado do novo em seu pensamento, contudo ao mesmo tempo se trata de algo que só pode ser visto e ouvido ao aparecer para os seus semelhantes, e este espaço de aparecimento, só pode ser no discurso da esfera pública (ARENDR, 2007).

Dentre os vários problemas já mencionados como a despreocupação com o mundo comum, os preconceitos com a política e a passividade do indivíduo diante ao Estado, existe o problema da falta de comunicação entre as pessoas. Arendt chama de “pros” e “contras”, pessoas a favor e pessoas que são contra, que assim permanecem sem dialogar e sem se retirar do mundo comum para pensar sobre (ARENDR, 2007). Esse problema fica evidente nos discursos ideológicos, pois funcionam como meios para atingir um fim e demonstram que não possuem interesse em conversar.

Quando Arendt analisa a Revolução Americana verifica que os pais fundadores se preocupavam acima de tudo, antes e durante a constituição das leis, com a garantia da liberdade política e dos direitos civis. Direitos estes que são intrínsecos aos homens como a vida, liberdade e propriedade, mas em especial: ‘o direito do povo se reunir pacificamente e solicitar do governo reparação de injustiças’ (ARENDR, 1988, p. 25-26). Porém, até mesmo o direito de se reunir e peticionar não significa verdadeiramente a liberdade, que é melhor definida como participação ativa da esfera pública.

A partir desta definição de liberdade, do agir e do espaço político, para acomodar uma população que cresce num ritmo acelerado, parece que a criação de uma plataforma digital capaz de acomodar tantas pessoas, e ao mesmo tempo por seu caráter tecnológico e instantâneo, propiciar o debate entre as opiniões de seus cidadãos, possibilitando a formação de um espaço virtual em que todos podem participar, formando uma forte comunidade política. Mas isto é, presumindo que seja do interesse de todos participar ativamente da vida pública e que a apatia política seja em casos raros de exceção. Para Arendt:

Quantos mais pontos de vista houver num povo, a partir dos quais possa ser avistado o mesmo mundo, habitado do mesmo modo por todos e estando diante dos olhos de todos, do mesmo modo, mais importante e mais aberta para o mundo será a nação (ARENDR, 2002, p. 43)

Ocorre que já existem plataformas de rede sociais como o Facebook e Youtube nas quais os indivíduos podem expor a opinião, no entanto se trata em geral da exposição da vida particular para atingir propósitos distintos e o diálogo permanece comprometido. Nos espaços sociais já existentes é possível também tratar com seriedade de assuntos públicos, mas se encontra com maior facilidade discursos ideológicos voltados a propostas de soluções radicais do que pessoas genuinamente interessadas em conversar.

Talvez pela desistência, talvez pelo desinteresse pelo mundo comum, charges e chacota dos representantes ditos políticos são comuns, assim o agir no mundo se torna verdadeiramente um milagre quando acontece.

Como requisito para preservar a liberdade política deve haver garantia formal positivada na constituição, um Estado fundamentado sobre direito mais importante que constitui um cidadão, o direito da potencialidade de participar dos assuntos do mundo comum, bem como garantia de ser ouvido e considerado pelos demais. Uma sociedade pautada na preocupação com a república, isto é, com a coisa pública pode gradativamente reajustar, manter ou repensar o espaço político, porque contém em si a possibilidade de ter sempre algo novo surgindo, desde que a liberdade política permaneça como o amago da atividade política e assim, não perca seu sentido.

Quando homens e mulheres se reúnem para dialogar e compartilhar suas ideias sobre o mundo comum, podem criar projetos de lei e melhorias em conjunto, cujo conteúdo é imprevisível neste momento pelo próprio caráter revelador do agir (ARENDT, 2007). Não implica desta reunião que necessariamente a divisão de poderes se torne obsoleta, até porque parece necessário eleger representantes para executar aquilo que for conferido pela sociedade, no entanto o poder resulta da atividade política e pertence não ao indivíduo que o representa, mas ao grupo que detêm o poder enquanto se mantiver reunido na atividade política.

Nessa concepção todos os assuntos da vida política não calculáveis jamais são decididos pelo político profissional, nem pelos cientistas ou economistas, mas pelos cidadãos que formam o corpo político por meio de experimentação do diálogo, de modo que possa ser observado o que funciona e o que não.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Objetivou-se demonstrar a necessidade da ação como aquela que não apenas dignifica o indivíduo na sua condição mais humana, a condição de viver entre os homens, como também inaugura na esfera pública através da participação dos discursos, o espaço entre homens que se manifesta no momento em que homens se reúnem para discutir qualquer assunto de relevância pública e que se encerra no momento em que as atividades cessam de existir.

Participar esporadicamente da vida pública como na democracia representativa contemporânea não concebe uma vida pública verdadeiramente ativa; participar ativamente da política implica que os cidadãos se reúnam para discutir ideias e deliberar em conjunto, num espaço criado entre eles durante a experimentação da ação política e da liberdade. Porém fica evidente que o espaço político hoje está desaparecido; não existe a possibilidade formal desta participação.

Desse modo as questões verdadeiramente políticas, aquelas que não são evidentemente calculáveis, foram conferidas ao Estado que determina fins e meios para a sociedade como se houvesse uma única vontade para qual tudo deve seguir. Entretanto a esperança permanece na capacidade humana de agir dando início a algo novo no mundo, resgatando o sentido da política.

BIBLIOGRAFIA

ARENDDT, H. **A condição humana**. 10. ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2007. 352 p.

_____. **Da Revolução**. Trad. Fernando Dídimo Vieira. São Paulo. Ática, 1988. 261 p. Título Original: On Revolution. New York: Viking Press, 1963. 343 pp.

_____. **Homens em tempos sombrios**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo. Companhia de Bolso, 2008.

_____. **O que é política?** 3. ed. Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 2002. 240 p. Tradução de: Was ist politik? Inclui apêndice ISBN 85-286-0640-6

_____. **Sobre Hanna Arendt**. Trad. Adriano Correia. Revista Inquietude, Goiânia, vol. 1, nº 2, ago/dez – 2010. Título Original: On Hannah Arendt, in HILL, M. Hannah Arendt: the recovery of the public world. New York: St. Martin's Press, 1979, p. 303-339.

INDÚSTRIA CULTURAL E A LÓGICA DO CONSUMO E A INFLUÊNCIA NA FORMAÇÃO DO PENSAMENTO INFANTIL

TAILA ANGÉLICA APARECIDA DA SILVA¹

RESUMO: Este texto tem o objetivo de apresentar uma discussão sobre os efeitos provocados pela Indústria Cultural e Consumo nas relações humanas e, propriamente dito, na vida dos sujeitos sociais e o quanto a sociedade de consumo tem influenciado na formação do pensamento infantil. O estudo é fruto das reflexões relacionadas ao Projeto de Pesquisa – “Indústria Cultural, Educação e Trabalho Docente na Primeira Infância: da semiformação à emancipação humana” da Universidade Estadual de Londrina atrelado ao processo de pesquisa relacionado ao Trabalho de Conclusão do Curso de Pedagogia na UEL. Acreditamos que neste cenário marcado pela lógica da Indústria Cultural as necessidades de vida humana foram substituídas pelas supérfluas situações de vida, sendo que essas passaram a ser as necessárias aos olhos de indivíduos iludidos pela mercadoria e pela lógica consumista. Para isso, partimos de um estudo bibliográfico à luz dos fundamentos da teoria crítica em Adorno e Horkheimer (1985) e outros estudiosos da teoria crítica, no qual fazem uma crítica aos impactos desta lógica na vida das pessoas, sejam elas adultos e crianças. Como resultado parcial da pesquisa, acreditamos que mesmo que o consumo seja impactante na vida das pessoas, estas precisam exercer o pensamento crítico e elaborado em favor de novas perspectivas de vida que se distanciem desse conceito equivocado sobre a vida social via utilidade. Essa pesquisa, embora em andamento, precisa ser cada vez mais compreendida, a fim de que possamos desenvolver novos olhares para a sociedade do consumo, que venham a ser superados os valores mercadológicos e consumistas.

PALAVRAS-CHAVE: Indústria cultural. Criança. Consumo.

O presente texto objetiva apresentar uma discussão sobre os impactos da Indústria Cultural e Consumo nas relações humanas e, propriamente dito, na vida dos sujeitos sociais. O estudo é fruto das reflexões relacionadas ao Projeto de Pesquisa – “Indústria Cultural, Educação e Trabalho Docente na Primeira Infância: da semiformação à emancipação humana” da Universidade Estadual de Londrina atrelado ao processo de pesquisa relacionado ao Trabalho de Conclusão do Curso de Pedagogia na UEL.

Acreditamos que neste cenário marcado pela lógica da Indústria Cultural as necessidades de vida humana foram substituídas pelas supérfluas situações de vida, sendo que essas passaram a ser as necessárias aos olhos de indivíduos iludidos pela mercadoria e pela lógica consumista. Para isso, partimos de um estudo bibliográfico à luz

¹ Universidade Estadual de Londrina. E-mail: tailaangelicasilva@gmail.com.

dos fundamentos da teoria crítica em Adorno e Horkheimer (1985) que faz uma crítica aos impactos desta lógica na vida das pessoas, sejam elas adultos e crianças.

A indústria cultural constrói uma cultura de consumo, onde todos somos sujeitos de consumo, no qual perpassamos por discursos que vendem uma imagem de como ser interligado aos mais variados produtos com imagens personificadas em mercadoria, ou seja somos tudo aquilo que consumimos, mais um produto da indústria cultural, vestido de marcas, conceitos, padrões e pensamentos construídos por uma classe dominante.

Fazemos parte de uma sociedade, na qual tudo gira em torno do capital, a humanidade se faz escrava do capitalismo e se aliena aos impactos provocados pela indústria cultural e pelas relações de consumo. Diariamente somos manipulados e induzidos a reproduzir os padrões impostos por uma sociedade capitalista, onde o consumismo exagerado e sem limites, ofusca nossa forma de pensar, agir e até mesmo de enxergar o mundo a nossa volta.

A cultura de massa, termo que foi substituído por indústria cultural, por Theodor W. Adorno e Max Horkheimer (1985) ambos os filósofos alemães membros da Escola de Frankfurt, tem como objetivo atingir a massa popular através dos meios de comunicação seja através do rádio, televisão, internet, jornal, revistas e livros. Esses meios de comunicação têm a função de levar aos indivíduos informações, entretenimento, que limitam-no a seguir padrões e conceitos impostos pelos ideais de uma classe dominante, que tem como objetivo satisfazer suas necessidades através da mercadoria e do consumo em exaustão. Muitas vezes, o indivíduo é levado ao próprio fracasso pessoal, quando os conceitos humanos são alterados em favor do consumo exagerado e da busca incansável pela mercadoria que, torna-se alvo de prazer, de felicidade, de imagem e de presença ilusória no mundo.

À luz dos fundamentos da Teoria Crítica em Adorno e Horkheimer (1985) podemos compreender e desmistificar o próprio conceito de cultura de massa, uma vez que os autores acreditam que o que acontece não é algo natural, por vontade própria do indivíduo, mas, pela força do contexto mercadológico que impactado pela Indústria Cultural, provoca no indivíduo a conformação com o consumo e com a lógica do mercado e da produção. A indústria cultural integra e administra os níveis de comportamento de um indivíduo sendo uma ferramenta do sistema capitalista, na qual dissemina cultura e o

consumo de massas. A cultura dissemina padrões, havendo a padronização de conceitos ideias seguindo a lógica capitalista.

Diante disso, para entendermos melhor esse processo, vale a pena compreendermos o próprio conceito de indústria cultural desde o surgimento do termo. Nesse sentido, o termo foi visto pela primeira vez na publicação do livro *A Dialética do Esclarecimento* em 1947, escrito por Adorno e Horkheimer, que explicaram em uma de suas conferências em 1962 que Indústria Cultural vem substituir o termo cultura de massa. Em um contexto mais amplo sobre a indústria Cultural podemos observar que ela integra e administra os níveis de comportamento de um indivíduo e o desenvolvimento indústria da sociedade.

A indústria cultural traz em seu bojo todos os elementos característicos de um mundo industrial moderno e nele exerce um papel específico, qual seja, o de portadora de uma ideologia dominante a qual outorga o sentido a todo sistema (ADORNO,2002 p.8).

A partir da lógica capitalista, a indústria cultural contribui para falsear as relações entre os homens e natureza, fazendo do indivíduo um ser dominado pela técnica e escravo do capitalismo, sem possibilidades de ação independente e autônoma, tão pouco capaz de questionar, fazer julgamentos e tomar decisões com consciência.

Desse modo, Adorno (2002, p.05) afirma que:

Toda a cultura de massas em sistema de economia concentrada é idêntica, e o seu esqueleto, a armadura conceptual daquela, começa a delinear-se. Os dirigentes não estão mais tão interessados em escondê-la; a sua autoridade se reforça quanto mais brutalmente é reconhecida. O cinema e o rádio não têm mais necessidade de serem empacotados como arte. A verdade de que nada são além de negócios lhes serve de ideologia. Esta deverá legitimar o lixo que produzem de propósito. O cinema e o rádio se auto definem como indústrias, e as cifras publicadas dos rendimentos de seus diretores-gerais tiram qualquer dúvida sobre a necessidade social de seus produtos.

Assim, a cultura e a arte que antes eram formas de expressão e contestação, que satisfaziam o homem nas horas de lazer, é agora transformada em mercadorias reproduzidas de acordo com os ideais do sistema capitalista. O próprio homem é utilizado pela indústria cultural com o intuito de mecanizá-lo, de forma que até os momentos de lazer e diversão se tornam uma prolongação do trabalho, que visa o capital

exagerado e sem precedentes, como uma simples ida a um parque em momento de lazer em meio as extensas jornadas de trabalho a quais todos são submetidos pode ser uma das mais diversas formas que a indústria cultural utiliza para mecanizar o indivíduo, pois o mesmo vai querer ir ao parque utilizando peças de vestuário que são comum para pessoas que frequentam esse tipo de local, e os mais variados artefatos como propagandas que iram atrair sua atenção. O que era para ser um simples momento de lazer acaba por tornar o indivíduo um produto dentro do capitalismo, onde ele é usado de todas as formas possíveis para gerar lucro para a sociedade.

Nesse sentido, podemos ver em Adorno e Horkheimer (1985) que o objetivo central da Indústria Cultural é produzir cultura de massas, que se utiliza de meios de comunicação como rádio, televisão e internet, para disseminar a seus artefatos culturais, criando padrões e modelos a serem seguidos, influenciando a massa consumidora, onde se ter é uma necessidade para ser algo. Todas as classes sociais são atingidas pelo discurso sedutor da mídia, que nos leva a acreditar que o produto ou o ideal de beleza e até mesmo de vida imposto por ela, são indispensáveis para a nossa vida. Adorno diz que ocorre a padronização e conformação dos consumidores ao produto e a mercadoria.

[...] Para todos, alguma coisa é prevista a fim de que nenhum possa escapar; as diferenças vêm cunhadas e difundidas artificialmente. O fato de oferecer ao público uma hierarquia de qualidades em série serve somente à quantificação mais completa. Cada um deve-se portar, por assim dizer, espontaneamente, segundo o seu nível, determinado *a priori* por índices estatísticos, e dirigir-se à categoria de produtos de massa que foi preparada para o seu tipo (ADORNO, 2002, p. 271).

Diante disso, mediados pelos impactos da Indústria Cultural, o indivíduo passa a ter o desejo de consumir cada vez mais, envolvendo todas as atividades de sua vida: alimentação, vestuário, lazer, moradia, automóveis, brinquedos, etc. Estas mercadorias acabam sendo tão impactantes a ponto de limitar o olhar de quem consome, ou seja, não existem critérios, não há um olhar crítico para com o que consomem, já que a ilusão de obter o material acaba ultrapassando a questão de precisar para consumir e o que passa a vigorar é a falsa verdade do conceito “precisar” para suprir uma necessidade emocional apenas para suprir o seu próprio ego. Esta falta de escolha própria e, até falta de criticidade frente ao consumo resulta no processo de adaptação frente ao consumo, naturalizando o ato consumista como algo normal. Zuin (2011) afirma que:

A conquista do espírito pela lógica universalizada da mercadoria cobra seus dividendos também na esfera da produção de bens simbólicos, de tal modo que o indivíduo semiformado não se sente estimulado a refletir criticamente sobre o que aprende, pois dificilmente consegue aprender algum conhecimento por um tempo que o capacite a elaborá-lo a ponto de poder ressignificar sua própria vida.

Desse modo, o indivíduo não têm pensamentos próprios, sua capacidade de reflexão, questionamento acaba sendo envolvida pelo processo da repetição e reprodução do meio capitalista consumidor, sem compreender efetivamente o que está por trás das entrelinhas sociais. Tudo é transformado em produto, arte, investimento, entretenimento, acessórios, cinema, estética, música, para todos os gostos e costumes tudo a fim de conquistar o consumidor e obter lucros. A mídia e propaganda assumem papel prioritário no mercado, para alcançar os ideais e os modismos, criando um mundo e um protótipo de indivíduo que devem ser seguidos e idealizados, fazendo do homem não apenas um simples consumidor nesse mundo das mercadorias, mas também um estimulador do consumo, onde ele será o produto final resultado de todo o seu consumo.

O homem não pensa mais por si próprio, sua concepção e visão de mundo é alterado, o homem passa a pensar e a enxergar apenas o que lhe é proposto, como se vivesse dentro de um 'quadrado', onde esse quadrado só lhe permite olhar em uma única direção, não lhe permitindo explorar ao seu redor, e nem questionar o que lhe é oferecido como certo, pois aqueles que se permitem pensar questionar e sair do padrão da normalidade, são vistos com maus olhos pelos demais membros do grupo a que esse indivíduo pertence e até mesmo da sociedade, deixando esse indivíduo isolado, pois tem um padrão de beleza, um padrão de vida, um padrão de como devemos nos portar na sociedade, esse padrão nos diz como pensar, agir, vestir e com o tipo de pessoas que devemos andar, qualquer um que fuja desse padrão é excluído podendo até ser ridicularizado pelos demais.

Seja na escola, no trabalho, nas relações familiares, todos são induzidos desde criança a seguir a lógica dessa sociedade. Temos tudo em excesso e somos induzidos a ter cada vez mais, criando a necessidade de ter para ser alguém. Essa busca desenfreada pelo ter gera cada vez menos no indivíduo o olhar crítico acerca do mundo a nossa volta. Tudo é vendido, a imagem já vem pronta de acordo com aquilo que querem que vejamos, seja pela televisão, cinema, propagandas, mídia, internet, com a lógica homogeneizada da

‘felicidade’ em seus arranjos voltados ao corpo perfeito, a casa dos sonhos, ao trabalho de sucesso, aos relacionamentos duráveis, à vida cheia de prazeres e contentamentos, ao carro do ano, enfim, como se os valores humanos se convertessem totalmente aos valores utilitaristas e mercadológicos.

E, desse modo, cada vez mais os indivíduos têm menos tempo para se relacionarem entre si, hora essas relações são substituídas pelas longas jornadas de trabalho, na qual o indivíduo precisa se submeter a horas de trabalho para satisfazer as necessidades criadas pela indústria cultural. O indivíduo, muitas vezes, é submetido às condições de trabalho estressantes e que não lhe proporcionam o mínimo de felicidade, porém são necessárias para atender a lógica do capital e ao acúmulo de bens e produtos. As horas de lazer são substituídas por mais trabalho, e as relações com outros indivíduos são substituídas por aparelhos eletrônicos, redes sociais, onde a única relação que se tem é a virtual. A indústria cultural causa no indivíduo uma satisfação momentânea pelo ter, não medindo esforços para que o indivíduo tenha e siga seus padrões.

As crianças são as que mais sofrem em meio a tantos artefatos utilizados pela indústria cultural. Crescendo em uma sociedade em que ela aprende desde cedo que é necessário trabalhar para se ganhar dinheiro, e com dinheiro é possível se ter tudo o que quiser, dando a ideia de que o conceito de felicidade está ligado ao ter algo.

A criança cresce vendo os adultos trabalharem, consumirem, e isso é transmitido como se fosse uma ordem natural das coisas, crescer, trabalhar para se ter tudo aquilo que se deseja. A sociedade cria uma disseminada uma cultura, como Mello (2007, p.86) afirma que:

Ao criar a cultura humana – os objetos, os instrumentos, a ciência, os valores, os hábitos e costumes, a lógica, as linguagens –, criamos nossa humanidade, ou seja, o conjunto das características e das qualidades humanas expressas pelas habilidades, capacidades e aptidões [...].

Partindo desse pressuposto, a partir da cultura e das relações estabelecidas e do meio ao qual o indivíduo está inserido é que ele vai adquirindo formas de pensar e agir e que assim são passadas por gerações, como acontece com as crianças que se espelham suas escolhas, ações e pensamentos no que veem os adultos fazendo. Se os adultos estão sendo manipulados pela indústria cultural, as crianças por se espelharem

neles, se tornam um alvo fácil para indústria cultural, podendo ser atingida de diversas maneiras.

INDÚSTRIA CULTURAL E A LÓGICA DO CONSUMO NA VIDA INFANTIL

Um mecanismo muito utilizado e que a partir dele a indústria se beneficia em seus mais diferentes setores são os desenhos animados, que se realizada uma análise mais aprofundada é possível perceber o quanto os mesmos interferem em sua forma de pensar e influenciam em muitas de suas ações e escolhas.

Os desenhos animados são considerados uma das armas mais poderosas utilizadas pela indústria cultural para atingir o público infantil. Através dele é possível gerar lucro para os mais diversos segmentos da indústria, seja no material escolar do desenho preferido, peças de vestuário, alimentos personalizados, cinema e uma infinidade de brinquedos criados pelas principais marcas do mundo com os personagens principais dos desenhos animados. A publicidade e propaganda exercem um papel de peso nesse processo de sedução, não poupando esforços na criação de propagandas impactantes, que permitem as crianças entrarem em um universo de sonhos. A criança, assim como o adulto fica fascinada por tudo que vê, seus pensamentos, ações, fala e escolhas são de acordo com o que ela vê e são limitados.

[...]a criança assume o papel de simples consumidora de bens culturais, pois somente assim poderá tornar-se um “ser humano evoluído”, adaptado às regras da sociedade e capaz de assumir suas funções sociais previamente estabelecidas para que a sociedade funcione em harmonia. Esta concepção compreende a sociedade como algo estático e ordenado e a cultura como normas, bens e valores postos, cabendo à criança a incumbência de assimilar os moldes previstos (CIERRI, TREVISAN, 2006, p.3).

Os desenhos animados são uma arma muito poderosa utilizada pela indústria cultural para atingir o público infantil, que faz o uso de diversos artefatos como criar um novo mundo onde a criança é seduzida por todo o universo criado pela indústria cinematográfica fazendo com que a criança se sinta pertencente desse universo. Dentro desse universo de sonhos criados são impostos produtos que levam as crianças a um consumo precoce, no qual a mídia faz uma exaustiva publicidade em cima de um único desenho, onde limita a forma de pensar da criança e faz com que ela queira consumir os

produtos criados do seu desenho predileto. Esses produtos podem abranger diferentes setores da indústria, podendo ser representados em bonecos dos personagens, carrinhos, roupas, calçados, alimentos, material escolar, produtos de higiene pessoal, criando nas crianças o desejo de consumir desde pequenas.

Através dos desenhos animados é propagada uma ideologia, estimulando um modo de pensar e de se comportar estimulando o consumo. Esse universo fascinante é oferecido para todos os tipos de públicos, nas mais variadas idades, na qual oferece uma infinidade de mercadorias, formas comportamento, pensamento, que são incorporados na realidade do indivíduo e introduzidos no dia a dia influenciado em todos os sentidos na vida, incorporando ideologias, formas de pensar.

A propaganda possui um grande poder de influência de pensamento em todos os tipos de público, sendo que atualmente ela é fortemente utilizada para seduzir o público infantil como acontece quando é lançado um novo desenho animado pelos grandes estúdios de produções, que utilizam o marketing e a propaganda para gerar lucro.

Grandes marcas são responsáveis por seduzir o público infantil como a Mattel que atualmente é maior fabricante de brinquedos do mundo e foi criada em 1945 por Ruth Handler e seu marido Elliot, são responsáveis por dar vida em brinquedos a grandes personagens dos desenhos animados e também criar uma infinidade de brinquedos. Outra grande marca é a Disney que é um dos maiores conglomerados de mídia do mundo, fundada por Walt Disney e seu irmão Roy Oliver Disney em 1923, atualmente a Disney é uma marca com uma infinidade de produtos nos mais variados setores do mercado, que encanta o público de todas as idades com uma infinidade de produtos, produções cinematográficas levando os indivíduos a entrar nesse universo dos sonhos, onde tudo é possível.

Essas marcas são responsáveis também a partir dos personagens encantadores presentes nas animações, criar lugares e posições sociais que são representados pelos personagens. E a indústria se apropria criando os mais variados produtos nos diferentes segmentos da indústria com os personagens preferidos das crianças que ficam fascinadas e querem adquirir todos os produtos, que trazem consigo a ideia de pertencimento a esse mundo dos sonhos criado e idealizado.

Desde criança o indivíduo é jogado na sociedade capitalista, onde culturalmente ele aprende a viver, criando hábitos capitalistas e sendo tratado pela

indústria cultural como uma mera mercadoria, que o considera fruto de tudo aquilo que ele consome.

Como resultado parcial da pesquisa, acreditamos que mesmo que o consumo seja impactante na vida das pessoas, estas precisam exercer o pensamento crítico e elaborado em favor de novas perspectivas de vida que se distanciem desse conceito equivocado sobre a vida social via utilidade. Essa pesquisa, embora em andamento, precisa ser cada vez mais compreendida, a fim de que possamos desenvolver novos olhares para a sociedade do consumo, que venham a ser superados os valores mercadológicos e consumistas.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. **Industria cultural e sociedade**. Tradução: Augustin Wernet e Jorge M. B. de Almeida. São Paulo, Ed. 5, 2002. P8.

ADORNO, T. L. HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução: Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ZUIN, Antônio Alvaro Soares. **O Plano Nacional de Educação e as Tecnologias de Informação e Comunicação**. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/es/v31n112/16.pdf>. Acesso: 15/06/2015.

CERRI, Sandra. TREVISAN, Amarildo Luiz. **A indústria cultural, a infância e a educação**. II Seminário Nacional de Filosofia e Educação. Santa Maria, RS. Setembro, 2006.

MELLO, S. A. Algumas Implicações pedagógicas da Escola de Vigotsky para a educação infantil. in: **Preposições: Revista quadrimestral da FE Unicamp**, 1999.

O CRAS COMO ESPAÇO PÚBLICO DE PARTICIPAÇÃO POPULAR NA DEMOCRACIA CONTEMPORÂNEA

TAYNÁ CECCON MARTINS¹

RAFAEL BIANCHI SILVA²

RESUMO: Compreender a participação popular na democracia é entender o percurso histórico dessa forma de governo e como a liberdade e a ação política se relacionam no espaço público. Para tanto, serão utilizados como base os estudos desenvolvidos por Hannah Arendt, sobre o papel do cidadão como ser ativo no contexto da democracia contemporânea. Faz-se necessário analisar a influência da participação popular na efetivação da democracia e compreender a ação e a liberdade política. A democracia que prepondera no mundo atual é a representativa e a ela Arendt teceu suas críticas, uma vez que inibe a participação direta dos cidadãos no poder e na busca da efetivação direta dos seus direitos. Embora os Estados democráticos viabilizem espaços para a participação popular, esta é ainda mediada pelos aparelhos do Estado, dessa forma, faz-se importante compreender como que são propiciados os espaços para a participação dos cidadãos. Agir politicamente é considerar o espaço público existente e como a pluralidade é compreendida na sociedade. A democracia é uma forma de governo que na contemporaneidade ao ser marcada pela representatividade, permite que os cidadãos, neste caso, atuam de forma indireta na política. O essencial para o pleno exercício da ação política é que os cidadãos exerçam a democracia participativa, isto é, mesmo com a preponderância da representatividade, é necessário que os cidadãos encontrem os espaços públicos existentes e a partir destes busquem alcançar os seus direitos e de toda a coletividade. A autora aponta que para o exercício da liberdade política é necessário que os cidadãos se apoderem dos espaços públicos existentes e a partir deles, possam buscar seus direitos, lutar pela necessidade coletiva e alcançar a pluralidade. Será apresentado o CRAS como um espaço público para o exercício da democracia participativa e potencializador da ação política do homem, percebendo os seus sujeitos como pessoas plenas de direito.

PALAVRAS-CHAVE: Democracia. Liberdade. Ação. CRAS. Pluralidade.

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho visa a compreender o Centro de Referência de Assistência Social – CRAS como espaço público efetivo para o exercício cidadão a partir do pensamento de Hannah Arendt. Exercer a liberdade no espaço público é identificar a

¹ Mestranda em Psicologia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). E-mail: taynacecon@hotmail.com.

² Doutor em Educação (Unesp/Marília). Docente do Departamento de Psicologia Social e Institucional e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Londrina (UEL). E-mail: tibx211@yahoo.com.br.

pluralidade nele existente e o grande desafio é a partir desta compreensão das singularidades existentes na sociedade, poder agir politicamente para buscar a garantia dos direitos coletivos.

Nesse viés, é necessário saber que a democracia é uma forma de governo que se transformou e continua se transformando de acordo com a realidade histórica e social. Assim, as ações do homem podem direcioná-la para que valorize o humano, o coletivo, o plural. Agir politicamente é buscar não somente os anseios individuais, mas é a busca constante de modificar a sociedade para um local em que os direitos alcancem a todos, sem distinção.

Para a realização de nossa discussão, serão apresentados os conceitos de liberdade e de política e como estes se relacionam no espaço público, bem como a importância da ação política a partir dos estudos de Hannah Arendt. Ainda será apresentada a consolidação da Política de Assistência Social e como o CRAS pode ser um espaço para o exercício democrático e de ação política.

2 PARTICIPAÇÃO POPULAR SOB A ÓTICA DA CONSTITUIÇÃO DE 1988

Verifica-se no decurso da própria consolidação da democracia as grandes nuances que efetivamente envolveram a participação popular de forma direta e indireta no governo e como esta, de fato, acarretou na caracterização e fortalecimento da democracia em si, e ainda os espaços que nela ocorreram e ocorrem para que os cidadãos possam agir politicamente.

Historicamente, a participação popular no Brasil originou-se na época da colonização portuguesa, nas práticas da esquerda da Igreja e na esquerda em geral. Na década de 1950, no Conselho Nacional de Saúde, já havia participação de cidadãos escolhidos pelo governo entre entidades e personalidades (MATEOS, 2011).

A primeira conferência nacional de saúde ocorreu no governo de Getúlio Vargas, nos anos 1940. Nos últimos anos, aumentou-se consideravelmente o número de conferências realizadas, apontando que existe uma política participativa em relação às conferências e que essa participação tem sido uma preocupação da nova fase democrática do Brasil (AVRITZER, 2012). Nesse contexto, as conferências são espaços de discussão coletiva em que todos os cidadãos são convidados a participar para discutir interesses e

necessidades da localidade em que vivem, na tentativa de aprimorar e tornar efetiva as políticas públicas.

Na década de 1980 houve um grande salto de participação popular, já que o país estava em um período de transição democrática, e o movimento de luta por eleições diretas teve ampla repercussão no país e se efetivou na Constituinte (MATEOS, 2011). O movimento de “Diretas Já”, foi a materialização de um anseio coletivo de transformações na política brasileira, o que impactou de forma ampla a realidade social, permitindo um grande passo em favor da efetivação da democracia.

Conforme explicita Miguel (2014), o liberalismo trouxe uma orientação ao ordenamento jurídico que combinasse a autonomia individual com a autonomia coletiva. Entretanto, as democracias liberais contemporâneas apresentam uma difícil convivência entre o preceito da igualdade política formal e a exclusão do processo decisório da maioria dos cidadãos.

Neste viés houve a necessidade de regular e organizar a participação direta e indireta dos cidadãos no governo e a forma com que os representantes poderiam governar e tomar decisões. No Brasil, a base para essa representação democrática e a participação popular se efetivou com a Constituição de 1988.

A ênfase da Constituição é na participação e no pluralismo, conferindo ainda grande autonomia aos partidos políticos. O crescimento na participação dos cidadãos na política do país foi um dos elementos mais importantes para a democratização do Brasil. Assim, a participação popular na elaboração, acompanhamento e na fiscalização das políticas públicas ganha institucionalidade, vez que há previsão constitucional para a criação de instâncias para este fim (MATEOS, 2011).

Um dos grandes marcos sociais da pós Constituição foi a consolidação do Sistema Único de Assistência Social (SUAS) que foi aprovado e regulamentado em 2011 pela Lei 12435, sendo a gestão da política assistencial materializada através dele, de modo descentralizado e participativo entre os três entes federados. Esta mesma lei trouxe uma nova redação à LOAS (Lei Orgânica de Assistência Social) originalmente datada do início da década de 1990.

Três eixos de atuação são descritos no SUAS, sendo a) Proteção Social, que subdivide-se em proteção básica e proteção especial; b) Vigilância Socioassistencial e, c) o Defesa de Direitos. Assim, buscou-se romper com a prática do assistencialismo, uma

vez que ao compor o tripé da Seguridade Social permitiu que houvesse uma valorização da pluralidade, identificando todos como cidadãos de direito.

Não somente a consolidação do SUAS foi um marco, como também a possibilidade de existência de outros mecanismos democráticos, dentre eles a participação direta do cidadão no espaço público através dos espaços existentes, principalmente o CRAS, e ainda por meio das conferências e conselhos de políticas públicas.

Nesse cenário, veem-se as forças das conferências públicas, pois são uma inovação democrática no Brasil contemporâneo, e tanto a tradição participativa quanto a deliberativa são ferramentas úteis para analisá-las, já que se centralizam na participação e na discussão para legitimar o processo decisório (LINS, et al, 2012). A partir disso, Miguel (2014, p. 147) aponta que:

“Ser cidadão” significa tomar posse de um conjunto de direitos e de potencialidade de ação, mas também saber operar dentro do arranjo institucional que garante esses direitos e potencialidades. É um movimento que, ao privilegiar determinadas modalidades de ação política em detrimento de outras, gera diferentes matrizes de efetividade para agentes que estão situados em posições diversas no mundo social e controlam diferentes tipos e quantidades de recursos, ao mesmo tempo modelando a expectativa desses agentes.

Dessa forma, evidencia-se o papel do cidadão como agente – pessoa de ação – na manutenção e fortalecimento da democracia. Observa-se, porém, que esse papel, muitas vezes, fica relegado ao segundo plano na democracia contemporânea, em favor da representatividade por partes de agentes que buscam o “bem comum”, o que melhor será analisado a seguir.

2.1 Ação popular no olhar de Arendt

Pode-se compreender o papel do cidadão como ser ativo na manutenção e fortalecimento da política e a partir desta, a defesa e garantia das liberdades individuais e coletivas nos trabalhos desenvolvidos por Hannah Arendt. Trazê-la para discorrer sobre a participação popular na democracia contemporânea é compreender que o homem é resultado de sua ação no mundo e esta ação encontra-se atrelada à dimensão política.

Arendt aponta que a descoberta de novos continentes, a invenção do telescópio por Galileu e a Reforma, foram os três eventos que marcaram o início da

modernidade e que já tinham presentes alguns ingredientes do processo de alienação que seriam intensificados no século seguinte (JARDIM, 2011).

Nesse sentido, as ciências modernas foram deslocadas da Terra para o Universo infinito, e a filosofia moderna voltou-se para o interior do homem, focado em sua subjetividade. Esse processo de alienação se deve ao fato de o homem inicialmente valorizar a fabricação e se compreender por meio deste processo, sem entender as diversas influências que sofria para a manutenção da sua pseudoliberalidade.

No primeiro capítulo de seu livro *A condição Humana* (2007), a autora discorre sobre a *vita activa*, em que apresenta as três atividades fundamentais do homem que é o labor, o trabalho e a ação. O labor corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujo ciclo de desenvolvimento se relaciona com as atividades vitais produzidas e introduzidas pelo labor na dinâmica da vida. Já o trabalho corresponde ao processo superficial que permite ao homem suprimir suas individualidades, produzindo um mundo artificial das coisas, que em nada se relaciona com o natural (ARENDDT, 2007).

Um dos fatores decisivos para o ingresso na Era Moderna foi a elevação da vida ativa do homem, uma vez que houve uma grande valorização das qualidades do trabalhador: a produtividade, a eficiência, a capacidade de organizar e planejar tarefas (JARDIM, 2011). Nesse sentido, as relações sociais foram modificadas, havia uma nova subjetividade sendo despertada e o homem neste processo, foi se transformando e impactando de certa forma o meio em que estava inserido.

Arendt (2007) explicita que a ação é a única atividade inteiramente pertencente ao homem e explica apontando que no labor não há a necessidade da presença do outro, e na completa solidão o homem se tornaria um *animal laborans*, de outra forma, um homem que trabalhasse e fabricasse um mundo inteiro apenas para ele seria um *homo faber*, e se aproximaria a um deus na criação de todas as suas coisas. Entretanto, a ação nesse processo, depende da presença dos outros constantemente e é exclusiva do homem.

Com a fabricação surge um produto, um objeto, já com a ação revela-se um quem, e é esse quem que pode modificar e transformar a sociedade com sua ação livre e significar o mundo.

Em uma de suas conferências, Hannah Arendt (1993) afirmou que a *Existenz* nunca está essencialmente isolada, uma vez que ela só existe na comunicação da *Existenz* dos outros. Assim, o desenvolvimento das relações sociais envolve inter-relações,

ou seja, interconexões entre a *Existenz* de um ser com a *Existenz* de outro. Esse movimento de trocas e comunicações vivenciais é inerente ao processo humano de estar no mundo e existir nesse mundo como razão, como humano. Desse modo, necessita-se do outro e é nesse estar-junto que ela pode se desenvolver.

Tudo que encontra em contato com a vida humana, torna-se parte da condição humana. Os homens são seres condicionados pelo natural e pelas coisas produzidas pela atividade humana, sendo que, nesta interação vão produzindo novos sentidos e se modificando. Arendt (2007) reconhece, então, a importância da intercomunicação entre os seres e da ação no contexto social para conferir significado a existência.

Ao revisitar as rápidas transformações que o mundo vivenciara com a Revolução Industrial e compreendendo a organização da sociedade pautada na concepção de Montesquieu, Arendt (1993, p. 51) aponta: “a ação política, como toda ação, é sempre essencialmente o começo de algo novo; como tal, ela é, em termos de ciência política, a própria essência da liberdade humana”. Assim, não há exercício da política sem a condição de liberdade, sendo que esta, se configura na *Existenz*, no modo de vida de cada época e que partia do individual para o coletivo.

É a partir desta ação política que os homens podem aprender a lidar com o que passou e a se reconciliar com o que inevitavelmente existe. Para Arendt (2007, p. 15), “a ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo”. É a ação que permite o homem se reconhecer como ser social.

Todos os aspectos da condição humana relacionam-se com a política, sendo que a pluralidade é a condição de toda a vida política. A autora afirma que isso se dá “[...] pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir” (ARENDR, 2007, p. 16).

Esse movimento do novo surge a partir do que já está acontecendo, e nesse viés a lei tem um papel importante pois confere certa estabilidade à vida. Desse modo, entende-se que a lei vem a ser o elemento que permite que a ação humana se oriente

no sentido de manutenção do que está posto ou na revolução do que já existe, em uma constante discussão e transformação do devir.

É por meio da ação que se transcende a massificação e que pode pensar e problematizar a realidade, a fim de conferir uma transformação da própria existência. Nesse sentido, faz-se importante compreender o CRAS como um espaço público para o exercício da cidadania pautado nos conceitos de Hannah Arendt na democracia contemporânea, entendendo suas fragilidades e potencialidades.

2.2 O CRAS como espaço público para o exercício da cidadania

Em seus estudos Arendt pautou-se na compreensão da *vita activa* do homem no espaço público e para compreender este espaço estudou as diversas formas de governo para as quais teceu críticas, compreendendo a liberdade da ação política em cada uma destas formas.

Com a consolidação da Política de Assistência Social, o CRAS se efetivou na Proteção Básica, enquanto mecanismo preventivo, protetivo e proativo que permitiu a sua transformação em um espaço público de efetivação de direitos que tem no acompanhamento das famílias realizado através do PAIF (Programa de Atendimento Integral à Família) um importante condutor. Dentro das formas de trabalho descritas a serem realizadas junto às famílias, aponta-se a construção de grupos que possam potencializar novas formas de perceber e atuar como sujeito no mundo social e político.

A análise do pensamento de Arendt permite compreender que é necessário ir além dos modos materializados das democracias já existentes, mas sim, propor a abertura de novos espaços para o efetivo exercício da cidadania (DUARTE, 2010). É no espaço do novo que a liberdade política pode encontrar a sua realização e estabelecer novos modos de vida e pensamento para o fortalecimento da ação no viés político.

Com o SUAS, este novo espaço pode ser construído atualmente através do CRAS. Somado a isso, a ação política torna-se uma das dimensões que embasa a atuação de seus técnicos, através do PAIF, vez que estes buscam não somente a identificação das vulnerabilidades e sim a verificação das potencialidades da família e do território.

É a partir do CRAS que o Estado se materializa no território, sendo esta uma das condições para a democratização do acesso aos direitos socioassistenciais e contribui diretamente para o fortalecimento da cidadania. Os técnicos do CRAS podem atuar como mobilizadores no espaço público, fortalecendo as características individuais dos cidadãos, como autonomia, autoestima, pertencimento social e as características da comunidade, fortalecendo as associações de bairro, identificando as potencialidades do território e incentivando a ação política dos cidadãos nestes espaços.

“Nos espaços coletivos que se expressam a solidariedade, a extensão das relações familiares para além da consanguinidade, o fortalecimento da cumplicidade de vizinhança e o desenvolvimento de pertença e identidade” (BRASIL, 2009a, p.13).

Para Arendt (2007), a ênfase nas necessidades socioeconômicas não deveria ser o fundamento de nenhum sistema político, já que para ela, isto oferece espaço para a perversão dos sistemas políticos, os quais se baseiam em visões economicistas. Ela compreende que enquanto houver desigualdades sociais haverá pessoas que cederão os seus direitos políticos para a manutenção da própria vida enquanto outros irão de forma abusiva usar erroneamente dos direitos do povo. Há uma discrepância entre a ideia da democracia e a democracia efetivamente vivenciada, principalmente em relação à pluralidade de participação no espaço político. Embora se acredite na eficácia da democracia como sistema político, fica ainda difícil conceber que as sociedades contemporâneas convivam com a alteridade, ficando a pluralidade comprometida em sua dimensão (VASCONCELOS JUNIOR, 2010).

Isso acontece porque as sociedades atuais unem o labor à fabricação e isso faz com que o homem produza e consuma coisas que acredita ser necessárias para a sua sobrevivência, o que leva a um constante individualismo. Imerso em tal condição, o homem não consegue perceber de forma profunda as verdadeiras necessidades do outro, o que compromete a pluralidade.

Ainda, enquanto os homens permanecerem buscando suprir o mínimo do básico em suas vidas, a sua ação de pensar o coletivo fica comprometida, e dessa forma, a sua liberdade. Com isso, vale entender as dimensões da Política de Assistência Social, sendo elas a de prevenir as vulnerabilidades, proteção e a previsão dos riscos, atuando para de um lado minimizar as carências e vulnerabilidades e de outro potencializar a família na busca pela sua autonomia.

Há nesse sentido um contraponto entre a democracia - e sua busca da coesão social - e o liberalismo marcado pelo forte individualismo. Esse contraponto se resolve na representação, uma vez que na democracia a representação é um meio para a busca dos anseios individuais e a resolução dos problemas destes, resultante na coesão social (RORIZ, 2011).

A crítica de Arendt residiu na questão referente à compreensão da liberdade nos movimentos revolucionários que a utilizavam como argumento para resolver questões que extrapolavam a esfera política. O que movia o povo, segundo a autora, eram as questões sociais, assim, a ideia de liberdade passou a significar possibilidade de igualdade social, o que foi um retrocesso no entendimento da ideia de liberdade (VASCONCELOS JUNIOR, 2010).

Tais questões que remetem à esfera social são importantes para serem buscadas e devem fazer parte do exercício da liberdade política, contudo, é preciso ir além, no sentido de pensar a pluralidade e o coletivo, buscando não só aquilo que me satisfaz, e sim aquilo que poderá satisfazer toda a sociedade a qual vivo.

A democracia era vista como uma mera forma de governo, antes mesmo de se tornar uma ideologia, e ela foi orientada não pela liberdade de opinião pública, mas pela própria opinião pública. Neste cenário, Arendt menciona que a opinião pública hegemônica se caracteriza por igualar as opiniões, destituindo de legitimidade qualquer discordância, recusando assim, a pluralidade na esfera política (VASCONCELOS JUNIOR, 2010).

Esta recusa é o que impede o desenvolvimento da ação no espaço público, impede a liberdade política, e faz com que a normativa se instaure como um campo de orientação e decisão imposta, não havendo contraposições. Essa recusa não é apenas sobre a opinião do homem, mas é a recusa do homem de participar ativamente do espaço público e realizar a verdadeira democracia.

Nesse sentido, a participação nos Conselhos e Conferências Municipais de Política Pública podem garantir que o espaço coletivo seja visualizado em sua pluralidade. Incentivar os cidadãos na participação política de forma a deliberar sobre as situações que eles mesmos vivenciam ao se relacionar com os espaços públicos é garantir a heterogeneidade dos discursos na elaboração das diretrizes e leis.

Contudo, é importante salientar que embora haja uma preponderância do individualismo e uma estagnação por parte do povo para buscar a efetivação do exercício da liberdade política, há que se considerar que existem espaços públicos na democracia que propiciam o desenvolvimento da ação política, tais como o CRAS, e esses devem ser valorizados e buscados para que o povo possa, na qualidade de cidadãos, participar ativamente da esfera política, podendo garantir assim os seus direitos e de toda a coletividade.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para analisar a questão da participação popular na democracia contemporânea foi necessário compreender que a democracia faz parte de um ambiente social e histórico, portanto ela está sempre em transformação de acordo com cada época em que está inserida. Essa observação permite afirmar que a democracia não se configura como um modelo estático assumido por determinada nação como política de Estado, mas que, sobretudo, é um modelo que pode ser modificado para se ajustar às necessidades que variam na relação espaço-tempo.

A democracia que prepondera no mundo atual é a representativa e a ela Arendt teceu suas críticas, uma vez que inibe a participação direta dos cidadãos no poder e na busca da efetivação direta dos seus direitos. A partir disso, entendemos que a ação popular é imprescindível para contribuir na formação de uma sociedade mais justa e humana.

A autora aponta que para o exercício da liberdade política é necessário que os cidadãos se apoderem dos espaços públicos existentes e a partir deles, possam buscar seus direitos, lutar pela necessidade coletiva e alcançar a pluralidade. Mesmo na democracia representativa existem espaços para que o cidadão busque o exercício da política, e estes devem preponderar para que o homem saia do campo passivo e assuma o seu espaço de ser ativo no mundo.

Dessa forma, cabe entender que embora na democracia contemporânea vigore a representatividade, ela oferece espaços que fomentem o exercício da democracia participativa. São esses os espaços que os cidadãos devem assumir e buscar para poder transformar a realidade em que se encontram, para exercer a sua liberdade política, e com isso poder ser um cidadão consciente da pluralidade, agindo diretamente nas decisões do

poder, transformando assim, diariamente, a democracia para uma forma de governo melhor para todos. Quando se compreende as pluralidades é que se pode dar visibilidade aos excluídos, que se pode empoderar as minorias e permitir que todos encontrem na efetivação dos seus direitos, uma vida mais livre, igualitária e humana

Com a consolidação do SUAS, o CRAS se tornou um espaço que pode propiciar o agir participativo dos cidadãos, uma vez que o trabalho social desenvolvido verifica as potencialidades dos cidadãos, família e territórios, a fim de dimensionar e transformar a realidade, superando as vulnerabilidades, garantindo não somente a melhorar as condições de vida da população, como dar voz ativa à pluralidade para que possa agir com liberdade e consciência política.

BIBLIOGRAFIA

ARENDDT, H. **A dignidade da política**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

AVRITZER, L. Conferências Nacionais: Ampliando e redefinindo os padrões de participação social no Brasil. **IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada**, Rio de Janeiro, 2012. Disponível em:

<http://www.ipea.gov.br/participacao/images/pdfs/td_1739.pdf>. Acesso em: 11 maio 2015.

BRASIL, Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 8 de outubro de 1988. 8. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.

_____. **Orientações Técnicas**: Centro de Referência de Assistência Social – CRAS. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, 2009a.

_____. **Caderno SUAS – Sistema Único de Assistência Social: Consolidação do SUAS**. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à fome. Brasília: Secretaria Nacional de Assistência Social, 2009b.

_____. **Lei 12.435/2011**. Brasília: Senado Federal, 2011.

DUARTE, A. Hannah Arendt: repensar o direito à luz da política democrática radical.

Revistas Estudos Políticos, Rio de Janeiro, jan. 2010. Disponível em:

<<http://revistaestudospoliticos.com/wp-content/uploads/2010/06/0p45-63.pdf>>. Acesso em: 27 set. 2015.

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

LINS, I.L. et al. Conferências de políticas públicas: um sistema integrado de participação e deliberação? Brasília: **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 7, jan./ abr. 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n7/a11n7.pdf>>. Acesso em: 11 mai. 2015.

MATEOS, S. B. Participação popular: a construção da democracia participativa. São Paulo: **IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada**, ano 8. ed. 65. 2011. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com_content&id=2493:catid=28&Itemid=23>. Acesso em: 11 mai. 2015.

MIGUEL, L. F. Mecanismos de exclusão política e os limites da democracia liberal: uma conversa com Poulantzas, Offe e Bordieu. **Novos estud. - CEBRAP**, São Paulo, n. 98, p. 145-161, Mar. 2014.

RORIZ, J. H. R. A política como continuação da liberdade: Hannah Arendt e sua crítica à democracia liberal. **Filosofia Unisinos**, Porto Alegre, v. 12, n. 3, set./dez. 2011. Disponível em: <<http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/viewFile/fsu.2011.123.03/578>>. Acesso em: 27 set. 2015.

VASCONCELOS JUNIOR, L.D.V. Hannah Arendt e os limites da esfera política. Florianópolis: **ethic@**, Florianópolis, v. 9, n. 2, dez. 2010. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/viewFile/1677-2954.2010v9n2p217/18732>>. Acesso em: 28 mai. 2015.

O DIREITO DOS POVOS DE JOHN RAWLS: CONSIDERAÇÕES SOBRE A PRIMEIRA PARTE DA TEORIA IDEAL E DOS DIREITOS HUMANOS NA CONCEPÇÃO RAWLSIANA

WILSON YOSHIRO OYAMADA¹

RESUMO: Essa pesquisa visa, tendo como norte o livro “O Direitos dos Povos” de John Rawls, analisar a pertinência da primeira parte da teoria ideal rawlsiana, no tocante ao processo de construção e consolidação de uma convivência harmônica entre os Estados e, ao mesmo tempo, demonstrar a relevância que Rawls atribui ao Direitos Humanos para se alcançar esse objetivo. A falibilidade das propostas jurídicas transnacionais, somando-se com a ausência de participação dos líderes, das instituições, e a falta de interesse dos indivíduos, impedem avanços significativos nessa esfera. Com as constantes violações às normas de Direitos Humanos, ocorridas principalmente no século XX, é possível perceber que esse direito não tem merecido a devida atenção, tampouco o devido respeito por parte de alguns países. À vista disso, o pensamento de Rawls expresso no referido livro tem ganhado notoriedade, pois esse filósofo apresenta alguns elementos que acredita que, se forem observados, pode conduzir ao estabelecimento de uma “Sociedade de Povos” e, conseqüentemente, a um “Direito dos Povos”. Para se atingir esse ideal, ele divide o seu livro em quatro partes. Num primeiro momento, Rawls apresenta a primeira parte da Teoria Ideal, em que ele apresenta o “Direito dos Povos” como utopia realista, os princípios do “Direito dos Povos” entre outras questões. Num segundo instante, Rawls expõe a segunda parte da Teoria Ideal, no qual ele explica sobre os Direitos Humanos, a hierarquia de consulta decente, a tolerância de povos não liberais entre outras considerações. Já na terceira parte, o filósofo em voga discorre sobre a Teoria não Ideal, comentando acerca das Sociedades Oneradas, da justiça distributiva entre os povos dentre outros temas. Na quarta parte, Rawls manifesta a sua conclusão. Desse modo, intenta-se, a partir do aludido livro, demonstrar o pensamento rawlsiano expresso na primeira parte de sua teoria ideal, bem como a relevância dos Direitos Humanos para a sua concepção de Direito Internacional. Nesse estudo, utilizar-se-á de pesquisa baseada no método dedutivo, realizando uma abordagem bibliográfica, valendo-se dos escritos de Rawls e de seus comentadores. Ao final, procura demonstrar que a primeira parte da teoria ideal e o respeito aos Direitos Humanos ocupam um papel central no que diz respeito a formação de uma ordem mundial pacífica.

PALAVRAS-CHAVE: Direito dos povos. Direito internacional de John Rawls. Ordem mundial pacífica. Direitos humanos na concepção rawlsiana. Tolerância razoável entre os povos.

1 INTRODUÇÃO

¹ Pós-graduado em Filosofia Moderna e Contemporânea: aspectos éticos e políticos pela Universidade Estadual de Londrina – UEL/PR. Pós-graduando em Filosofia Política e Jurídica pela mesma instituição. Advogado. E-mail: gw.wilson@bol.com.br.

No contexto histórico hodierno, os assuntos atinentes à soberania são de substancial relevância, sobretudo no tocante as discussões que pretendem a construção e consolidação de uma coexistência pacífica e democrática entre as nações.

Contudo, não é de hoje que se faz necessário conseguir uma solução para combater a frágil relação de equilíbrio na paz mundial entre as nações, pois a escolha pela guerra, muitas vezes, sobrepõe-se as relações diplomáticas e ao diálogo, proporcionando, assim, o surgimento de um mecanismo de dominação dos mais fortes sobre os mais fracos.

Um exemplo disso foi a Guerra Fria, que se sucedeu no século XX, no qual o povo ficou abandonado à própria sorte e, ao mesmo tempo, refém da força militar, sob o comando do Estado dominante.

Durante esse período, como já aduzido, muitas pessoas e países ficaram à mercê dos Estados Unidos e da União Soviética, que eram as potências hegemônicas da época, deixando transparecer, dessa forma, a patente submissão dos países do terceiro mundo, os quais, por conta disso, tiveram a sua soberania desrespeitada, em virtude dos interesses dos referidos países (ABBAGNANO, 1982, p. 107).

À vista disso, o filósofo norte-americano John Rawls tem chamado a atenção e vem ganhando cada vez mais importância nas discussões filosóficas contemporâneas, notadamente nas temáticas que tratam acerca das políticas fundamentais, como democracia deliberativa, justiça como equidade, direitos humanos, pluralismo razoável e liberalismo.

Tais temas adquiriram notoriedade com as publicações de dois livros de Rawls, primeiramente com o livro denominado “Uma Teoria da Justiça”, publicado no ano de 1971, e, posteriormente, com a publicação de “O Liberalismo Político”, levado ao público no ano de 1993.

Todavia, Rawls, até então, não possuía uma obra que respaldasse as discussões num grau mais globalizado, tampouco que colocasse em pauta assuntos relativos à política exterior.

Para tanto, no final do século XX, mais especificamente no ano de 1999, apenas 3 anos antes de sua morte, Rawls publica a obra intitulada “O Direito dos Povos”, que se desenvolve em dezoito parágrafos, cuja abordagem principal repousa sobre a fundamentação da ideia de uma sociedade de povos bem-ordenados. Vale sublinhar, por

oportuno, que o vocábulo bem ordenado provém do jurista francês Jean Bodin, que se reporta à “república bem ordenada”.

Com essa última obra, Rawls busca seguir o exemplo de Kant tal como por ele esboçado na “Paz Perpétua” e a sua ideia de *foedus pacificum* (RAWLS, 2001, p. 12). Apesar disso, é pertinente frisar que subsistem diferenças teóricas relevantes entre esses dois filósofos, como bem observado pelo professor Nythamar Oliveira quando, tendo como norte a própria distinção rawlsiana de Uma Teoria da Justiça, sustenta que em Kant há um construtivismo moral e, por outro lado, em Rawls um construtivismo político:

Enquanto o construtivismo moral de Kant reivindica pretensões de validade como uma doutrina abrangente (*comprehensive moral view*), o construtivismo político de Rawls apenas representa um modelo teórico capaz de estabelecer um consenso mínimo necessário para que diferentes doutrinas morais, filosóficas e religiosas possam coexistir numa sociedade democrático-liberal, numa concepção razoável de pluralismo (OLIVEIRA, 2003, p. 40).

Merece destaque, outrossim, a reflexão realizada por Loparic, que contesta a suposta proximidade entre “O Direito dos Povos” rawlsiano e “À Paz Perpétua” kantiana, pois considera que o liberalismo de Kant e o de Rawls são, significativamente, diferentes, uma vez que o de Kant é fundamentado na razão e, por sua vez, o de Rawls em consensos. Assim, o referido filósofo naturalizado brasileiro assevera que: “O liberalismo de Kant é essencialmente moral e a priori, o de Rawls social ou, melhor, político e a posteriori. Sendo assim, cabe reexaminar, parece-me o sentido em que se pode continuar falando em filiação kantiana da filosofia prática de Rawls” (LOPARIC, 1998 p. 85).

Dito isso, é importante ressaltar que a soberania, consoante o pensamento de Rawls, expresso em sua obra “O Direito dos Povos”, não é idêntica àquela que foi desenvolvida pelas políticas de potências em Westphalia no ano de 1648. Tal diferença reside no fato de que os sujeitos políticos nos “Direitos dos Povos” são os povos e não os Estados, que são identificados por possuírem um governo razoavelmente justo, no tocante ao aspecto institucional, bem como de terem interesses fundamentais e afinidades comuns.

Vale sublinhar, ainda, que o raciocínio de Rawls não deve ser confundido com as teorias políticas das relações internacionais de índole estatocêntrico, pois ele é categórico em afirmar que o estado consiste em uma estrutura administrativa que está a serviço dos cidadãos e dos povos.

Outro ponto de vital importância a ser abordado refere-se aos Direitos Humanos no Direito dos Povos de Rawls. Entretanto, antes de adentrar nesse mérito, cumpre acentuar que, ao analisar o desenvolvimento histórico dos Direitos Humanos, é possível perceber que foi longo e árduo o itinerário percorrido até que suas normas gozassem da atual respeitabilidade (COMPARATO, 2004, p. 49).

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, proclamada do ano de 1948, introduziu a “concepção contemporânea” dos Direitos Humanos. A partir disso, vem se consolidando a percepção de que a tutela desses direitos não compete somente ao domínio particular dos Estados, em outras palavras, o modo como os Estados cuidam de seus nacionais não pode ser julgado como sendo um problema exclusivo de jurisdição doméstica.

Em que pese estejam inseridas nos mais diversos ordenamentos jurídicos, os preceitos de Direitos Humanos, devidamente reconhecidos nos tratados internacionais, vêm sendo repetidamente violados. Exemplo disso foi noticiado pelo jornal *El País*, com base no relatório anual da ONG *Human Rights Watch* (HRW), que revelou que diariamente seis pessoas são vítimas de tortura no Brasil.

Com base nisso, resta patente que a consolidação da ideia de que os Direitos Humanos devem ser respeitados exige a discussão sobre que medidas devem ser empregadas em face dos Estados que desrespeitam tais Direitos. Eleva-se, assim, a demanda por mecanismos que possam assegurar a efetividade dos supracitados direitos.

Feitas tais considerações, na obra *o Direito dos Povos*, procedendo-se de maneira análoga ao processo de *Uma Teoria da Justiça*, Rawls apresenta 8 (oito) princípios tradicionais de justiça entre povos livres e democráticos.

Nesta senda, o sexto princípio prescreve que os povos precisam respeitar os direitos humanos. Trocando em miúdos, a autonomia dos Estados em relação a seus povos tem limites, não podendo, portanto, exceder as balizas fixadas por pactos e convenções que constituem os Direitos Humanos.

Rawls argumenta que o desrespeito aos Direitos Humanos legitima a utilização de sanções diplomáticas e econômicas, e, até mesmo, uma intervenção militar, dependendo da gravidade do caso. Indo além, ele sustenta que somente as sociedades que honram os Direitos Humanos de seus membros podem considerar a si mesmos seguros de alguma intervenção ou sanção internacional.

Desse modo, no Direito dos Povos deve estar garantida a liberdade que proíba a escravidão ou servidão, a liberdade de consciência, bem como a segurança de grupos étnicos contra o assassinato em massa e o genocídio. Assim, os aludidos direitos são tidos como um critério moral para o Direito Internacional e, ao mesmo tempo, para as relações entre os povos, ou seja, como um subconjunto dos direitos e liberdades básicos amparados por sociedades liberais ou decentes.

Seguindo essa linha de raciocínio, Rawls elenca um rol daquilo que ele entende como sendo Direitos Humanos, entre eles estão:

O direito à vida (aos meios de subsistência e segurança), à liberdade (à liberdade de escravidão, servidão e ocupação forçada, e a uma medida de liberdade de consciência suficiente para assegurar a liberdade de religião e pensamento), à propriedade (propriedade pessoal) e à igualdade formal como expressa pelas regras de justiça natural (isto é, que casos similares devem ser tratados de maneira similar) (RAWLS, 2001, 85).

Além disso, ao fundamentar sua lista de Direitos Humanos, Rawls ensina que esses direitos possuem três relevantes funções, quais sejam:

a) Seu cumprimento é condição necessária da decência das instituições políticas de uma sociedade e da sua ordem jurídica; b) Seu cumprimento é suficiente para excluir a intervenção justificada e coercitiva de outros povos, por exemplo, por meio de sanções diplomáticas e econômicas ou, em casos graves, da força militar; c) Eles estabelecem um limite para o pluralismo entre os povos (RAWLS, 2001, p. 106).

Ainda versando sobre essa temática, Rawls afirma que os povos liberais e os decentes bem ordenados podem interferir em um Estado fora da lei, com base em que esse Estado violou os Direitos Humanos e, também, devido ao fato dos Estados fora da lei serem agressivos e perigosos, sendo que todos os povos estão mais seguros se tais Estados mudarem ou forem forçados a mudarem seu comportamento (RAWLS, 2001, p. 106).

Não se pode olvidar de mencionar, outrossim, que Rawls faz uso de uma terminologia bastante peculiar em sua teoria do Direito Internacional. Ao menos por ora, é prudente distinguir os conceitos entre o “Direito dos Povos” e “Sociedade dos Povos”. Aquele diz respeito aos princípios políticos que regulamentam as relações políticas mútuas entre os povos, e não simplesmente os direitos que todos os povos têm em comum como sugere o conceito tradicional do *ius gentium*. Enquanto isso, a “Sociedade dos Povos”

consiste no fato de que todos os povos seguem os ideias e os princípios do “Direito dos Povos.

É importante que se esclareça que o posicionamento de Rawls não passou ileso ao recebimento de críticas. Uma das críticas mais ferrenhas é a desferida por Fernando Teson, que acusa a lista mínima rawlsiana de ser um retrocesso no que tange aos Direitos Humanos, dados os direitos já concedidos pela Declaração Universal dos Direitos Humanos e os pactos conexos. Ainda, a teoria do Direito Internacional de Rawls recebe duras críticas de Charles Beitz e Thomas Pogge, de Robert Nozick, dos marxistas, de Ronald Dworkin, dos filósofos comunistaristas como Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor e Michael Walzer.

Dito isso, esse estudo pretende expor as reflexões de Rawls presentes na primeira parte de sua teoria ideal, bem como a importante função que Rawls entende que os Direitos Humanos exercem para se alcançar uma ordem mundial pacífica.

2 A PRIMEIRA PARTE DA TEORIA IDEAL

2.1 A utopia realista na concepção rawlsiana

Rawls, ao tratar sobre a utopia realista, inicia seu raciocínio levantando duas indagações. A primeira questão trazida refere-se à curiosidade que o aludido filósofo apresenta sobre as condições em que se desenvolveria uma democracia constitucional razoavelmente justa sob condições históricas favoráveis, sendo que tal fato se tornou factível devido as leis, bem como as tendências da sociedade. Num segundo momento, ele questiona a forma como tais condições se relacionam com as leis e tendências que influenciam as relações entre povos (RAWLS, 2001, p. 15).

Logo em seguida, Rawls expõe que as condições históricas abarcam, desde que seja uma sociedade interna razoavelmente justa, o fato do pluralismo razoável. Na sequência, ele aduz que, no tocante a Sociedade dos Povos, o paralelo do pluralismo razoável consiste na heterogeneidade entre povos razoáveis, englobando as diversidades culturais e tradições de pensamento, sejam religiosas ou não (RAWLS, 2001, p. 15).

Seguindo essa linha de raciocínio, o filósofo norte-americano salienta que, apesar do fato de dois ou mais povos possuírem regimes constitucionais liberais, nada

impede que seus entendimentos acerca do constitucionalismo sejam diversos, vindo, até mesmo, manifestarem diferentes variações do liberalismo (RAWLS, 2001, p. 16).

Tecidas essas considerações, Rawls infere que o pluralismo razoável limita o que é possível no presente, sem levar em conta o caso em outras épocas. Não obstante isso, ele identifica a existência de imperfeições no tocante a forma como os limites do praticamente possível são discernidos, além disso, Rawls percebe problemas a respeito das condições do mundo social (RAWLS, 2001, p. 16).

Conforme alertou Rawls, o problema repousa no fato de que os limites do possível não são fornecidos pelo existente, pois há a possibilidade de efetuar alterações nas instituições políticas e sociais, entre outras instituições passíveis de sofrerem mudanças (RAWLS, 2001, p. 16).

Logo, é preciso servir-se da conjectura e de especulações, aduzindo que é exequível o mundo almejado por todos, se não for nesse momento, em um futuro sob circunstâncias mais felizes (RAWLS, 2001, p.16).

À guisa de conclusão, Rawls reproduz uma dúvida que subsiste acerca do pluralismo razoável, em que há, ou não, a necessidade de se reconciliar com este. Daí Rawls, com a finalidade de demonstrar que o pluralismo razoável não deve ser motivo de arrependimento, assevera que é preciso externar que, dada as possibilidades socialmente factíveis, a presença do pluralismo razoável autoriza uma sociedade mais justa, tanto no aspecto da política, como no que diz respeito a liberdades das pessoas (RAWLS, 2001, p. 16). Encerrando esse tópico, Rawls sustenta que “argumentar isso de maneira convincente seria nos reconciliarmos com a condição política e social contemporânea.” (RAWLS, 2001, p. 17).

2.2 Breves comentários acerca dos princípios atinentes ao Direitos dos Povos

O autor do livro “O Direito dos Povos”, inicia seu raciocínio supondo que o resultado de criar o Direito dos Povos somente para sociedades democráticas liberais acarreta a adoção de determinados princípios de igualdade entre os povos. Desta forma, tais princípios darão marchem para inúmeras maneiras de associações e federações cooperativas entre os povos, contudo, não afirmarão um Estado mundial (RAWLS, 2001, p. 46).

Neste ponto, Rawls utiliza-se do exemplo fornecido por Kant na “Paz perpétua”, ao imaginar que um governo mundial, com um regime político unificado, com poderes jurídicos exercidos por governos centrais, apresentar-se-ia como um despotismo global ou, também, seria um império frágil, destruído devido as constantes guerras civis, que aconteceriam quando outras regiões e povos buscassem conquistar a liberdade e a autonomia política (RAWLS, 2001, p. 46).

Para Rawls, há a possibilidade de existirem diversos tipos de organizações subordinadas ao julgamento realizado pelo Direito dos povos, com a incumbência de regulamentarem a cooperação entre eles e de efetivarem determinados direitos reconhecidos (RAWLS, 2001, p. 47).

Cumpre registrar que, algumas dessas organizações, Rawls cita como exemplo as Nações Unidas, podem ter o poder de expressar para a sociedade de povos bem-ordenados a sua condenação de instituições nacionais injustas em outros países e, ao mesmo tempo, elucidar situações de violação aos direitos humanos (RAWLS, 2001, p. 47).

Ademais, em situações graves, existe a chance de se tentar corrigir esse mal através do emprego de sanções econômicas ou, até mesmo, valer-se da intervenção militar. A dimensão desses poderes engloba todos os povos e alcança, inclusive, seus negócios nacionais (RAWLS, 2001, p. 47).

Já se dirigindo para o fim de sua reflexão, Rawls, atuando de forma semelhante ao processo de “Uma teoria da justiça”, elenca alguns princípios tradicionais de justiça que, consoante seu pensamento, estão presentes entre povos livres e democráticos:

1. os povos são livres e independentes, e a sua liberdade e independência devem ser respeitadas por outros povos;
2. os povos devem observar tratados e compromissos;
3. os povos são iguais e são partes em acordos que os obrigam;
4. os povos sujeitam-se ao dever de não-intervenção;
5. os povos tem o direito de autodefesa, mas nenhum direito de instigar a guerra por outras razões que não a autodefesa;
6. os povos devem honrar os Direitos humanos;
7. os povos devem observar certas restrições especificadas na conduta da guerra;
8. os povos tem o dever de assistir a outro povos vivendo sob condições desfavoráveis que os impeçam de ter um regime político e social justo ou decente (RAWLS, 2001, p. 48).

Nesse tópico foi apresentado, de forma resumida, as reflexões que Rawls realiza acerca da primeira parte da teoria ideal para se chegar a um Direitos dos Povos.

No próximo tópico, será abordado a forma como Rawls vê os Direitos Humanos e a função desses direitos para a construção de uma tolerância razoável entre os povos, fornecendo, assim, os requisitos necessários para se chegar a um consenso entre os Países.

3 A RELEVÂNCIA DOS DIREITOS HUMANOS NA TEORIA DO DIREITO INTERNACIONAL DE RAWLS

3.1 A função dos Direitos humanos no Direito dos Povos de John Rawls

De pronto, vale ressaltar que Rawls eleva os Direitos humanos há uma classe de direitos que exercem uma tarefa especial no âmbito de um Direito dos Povos razoável, cabendo a esse direito restringir as razões justificadoras da guerra e estabelecer limites à autonomia interna de um regime. Com isso, na visão de Rawls, refletem as duas alterações básicas e historicamente profundas em como os poderes da soberania têm sido concebidos desde a Segunda Guerra Mundial (RAWLS, 2001, p. 104).

Por um lado, a guerra deixou de ser um instrumento de política governamental, sendo aplicada, somente, no caso de autodefesa ou em circunstâncias onde ocorrerem graves violações dos Direitos humanos. De outro lado, a autonomia interna de um governo agora é limitada (RAWLS, 2001, p. 104).

Nessa esfera de discussão, é oportuno trazer à tona a posição do professor Denis Coitinho Silveira, que, ao discorrer sobre os Direitos humanos em Rawls, pondera que:

O sexto princípio defende que os povos devem respeitar os direitos humanos: “Povos devem honrar os direitos humanos”. Isto implica que a autonomia dos Estados em relação a seus povos é limitada, não podendo ultrapassar limites estabelecidos por pactos e convenções que constituem os direitos humanos. O desrespeito aos direitos humanos se constitui como uma razão para justificar sanções diplomáticas e econômicas, bem como uma intervenção militar. Apenas as sociedades que honram os direitos humanos de seus membros podem considerar a si mesmos seguros de alguma intervenção ou sanção internacional. (COITINHO, 2010, p. 110).

Nas palavras de Rawls:

Os Direitos humanos são distintos dos direitos constitucionais ou dos direitos da cidadania democrática liberal, ou de outros direitos que são próprios de certos tipos de instituições políticas, individualistas e associativas. Eles estabelecem um padrão necessário, mas não suficiente, para a decência das instituições políticas e sociais. Ao fazê-lo, limitam o Direito nacional admissível de sociedades com boa reputação em uma Sociedade dos Povos razoavelmente justa (RAWLS, 2001, p. 104).

Dando sequência ao seu raciocínio, o filósofo norte-americano acentua que a classe especial dos Direitos humanos possuem três funções, quais sejam:

1. Seu cumprimento é condição necessária da decência das instituições políticas de uma sociedade e da sua ordem jurídica;
2. Seu cumprimento é suficiente para excluir a intervenção justificada e coercitiva de outros povos, por exemplo, por meio de sanções diplomáticas e econômicas ou, em casos graves, da força militar;
3. Eles estabelecem um limite para o pluralismo entre os povos (RAWLS, 2001, p. 105).

Não se pode olvidar de mencionar que Rawls comentou, outrossim, a questão dos Direitos humanos nos Estados fora da lei, na sua visão, a relação dos Direitos humanos respeitados por regimes liberais e decentes deve ser compreendido como direitos universais, pois eles são inerentes ao Direito dos povos e possuem um efeito (moral) sendo ou não sustentados localmente (RAWLS, 2001, p. 105).

Em outros termos, sua força política (moral) expande-se a todas as sociedades e eles são obrigatórios para todos os povos e sociedades, abrangendo, nesse caso, os Estados fora da lei. Rawls acredita que um Estado fora da lei que descumpra tais direitos precisa ser condenado, estando sujeito a sanções coercitivas e, até mesmo, a intervenção, em caso mais graves (RAWLS, 2001, p. 105).

A fim de reforçar e esclarecer, ainda mais, a sua concepção sobre Direitos humanos e dos Estados fora da lei, Rawls assevera que:

O que chamo direitos humanos é, como disse, um subconjunto adequado de direitos possuídos pelos cidadãos em um regime democrático constitucional liberal ou dos direitos dos membros de uma sociedade hierárquica decente. No Direito dos povos, tal como elaborado para os povos liberais e decentes, esses povos simplesmente não toleram Estados foras da lei. A recusa em tolerar tais Estados é consequência do liberalismo e da decência. Se a concepção política do liberalismo político é racional, e se os passos que demos no desenvolvimento do Direito dos povos também são, os povos liberais e decentes têm o direito, pelo

Direito dos povos, de não tolerar Estados fora da lei, e têm razões extremamente boas para essa postura. (RAWLS, 2001, p. 106).

Posto isso, para o pensador de Harvard, os Estados fora da lei são agressivos e perigosos, por conta disso, todos os povos serão mais seguros se esses Estados fora da lei mudassem ou fossem obrigados a modificar a sua forma de se comportar. Caso isso não se verifique, eles afetam significativamente o clima de poder e violência internacionais (RAWLS, 2001, p. 106).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com essa pesquisa, foi possível perceber que Rawls procura construir uma nova sistemática no tocante às relações entre os países, pautada num *modus operandi* em que a harmonia e o respeito mútuo são cruciais para a realização desse intento.

Verificou-se, outrossim, a importância da primeira parte de sua teoria ideal, no tocante ao projeto de Direito Internacional de Rawls, em que ele estabelece alguns requisitos a serem observados para se concretizar O Direito dos Povos.

Constatou-se, ademais, que o sexto princípio estabelecido por Rawls, que corresponde a necessidade dos povos honrarem os Direitos humanos, ocupa um papel central na especificação dos limites da tolerância razoável entre povos.

Como visto, Rawls considera sua concepção como sendo uma utopia, todavia, trata-se de uma utopia realista, ou seja, que pode ser aplicada, desde que sejam observadas certas condições.

À guisa de conclusão final, levando-se em conta o contexto histórico hodierno, sem o menor resquício de dúvida, é extremamente difícil colocar em prática os ideais tracejados por Rawls, tanto pelos aspectos culturais, históricos, sociais e econômicos enraizados em certas sociedades, como pela própria ambição de determinados Estados, em que preferem fazer valer a qualquer custo seus interesses, pouco importando, em casos tais, com o respeito aos Direitos humanos.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982.

COMPARATO. Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2001.

LOPARIC. Zeljko. **Sobre a interpretação de Rawls do fato da razão**. In: FELIPE, Sônia T. (Org.). *Justiça como Equidade*. Florianópolis: Insular, 1998.

OLIVEIRA. Nythamar Fernandes de. **Rawls-Filosofia passo a passo 18**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor. 2003. p. 40.

RAWLS. John. **O Direito dos Povos**. John Rawls; tradução Luíz Carlos Borges; revisão técnica Sérgio Servulo da Cunha. – São Paulo: Martins Fontes, 2001. – (Justiça e direito).

SILVEIRA, Denis Coitinho. **Uma justificação Coerentista Dos Direitos Humanos em Rawls**. *Philosophica*, 36, Lisboa, 2010, p. 110.

RESUMOS DAS SESSÕES DE COMUNICAÇÃO

A JUDICIALIZAÇÃO CAMINHO PARA A REPARAÇÃO EM QUESTÕES DE POLÍTICAS PÚBLICAS

AMANDA LICKS GEHRING¹

RESUMO: Para tanto é necessário que os governos implementem políticas públicas que atendam as prioridades nacionais. Estas terão legitimidade se forem aprovadas no exercício da soberania popular, pilar da república. Com a aprovação no Legislativo segue para a execução pelo Executivo que, com receitas orçamentárias e no exercício da função administrativa tem o dever jurídico e político de implementá-las. No Brasil, infelizmente, constata-se que embora as políticas públicas sociais tenham sido aprovadas no Legislativo, a efetividade na sua execução está distante do que preconiza a atual Constituição Federal. Este descompasso entre o que deveria ser e o que é no mundo da vida traz consequências graves para as pessoas que mais necessitam da atuação estatal. Em decorrência desta realidade, nos últimos anos, cresce a busca pela tutela jurisdicional para que o direito de acesso e permanência nestas políticas seja garantido. É o que se denomina de Judicialização. Ou seja, são questões levadas ao Poder Judiciário sobre a inefetividade de políticas sociais fundamentais, tal qual a saúde. Embora seja uma alternativa jurídica há críticas no aspecto político. A objeção à Judicialização da política pública social tem por fundamento a falta de legitimidade democrática, pois o Judiciário, muitas vezes, precisa avançar no julgamento do mérito da justificativa trazida pelo Executivo quanto a omissão ou a impossibilidade orçamentária. Em defesa. Porém, é preciso apontar que a separação dos poderes tal qual foi construída por Montesquieu admite o controle recíproco entre os Poderes, para continuar a gestão dos interesses público de modo harmonioso. A intervenção do Judiciário não rompe a independência dos Poderes prevista na Constituição. É preciso considerar que permanece este dogma, mas, atualmente, é possível discutir o grau desta independência, especialmente, porque a Constituição do Brasil é expressa quanto a prioridade dos governos diante das políticas públicas sociais. Não há discricionariedade do Legislativo e nem do Executivo pois, neste caso, o caminho é único. Assim, o argumento de da falta de legitimidade não é sustentável, uma vez que, o Estado Democrático de Direito para se fazer presente dependerá da atuação dos governos por meio de todos os seus órgãos. E a dinâmica das necessidades sociais está a exigir vontade política do Legislativo e Executivo para avançar nas conquistas sociais. Neste sentido a Judicialização é um caminho eficiente para a reparação de omissões e falhas que inviabilizam tais direitos fundamentais de nível constitucional.

PALAVRAS-CHAVE: Judicialização da política. Crise no Estado Democrático de Direito. Poder Judiciário.

¹ Discente da Especialização de Filosofia Política e Jurídica – Universidade Estadual de Londrina – UEL. E-mail: amandaa_gehring@hotmail.com.

‘UM CRIME AMERICANO’: A DOCILIDADE COMO REFORÇO E CHANCELA DA VIOLÊNCIA

ANA CAROLINE SALVALAJO DECHICHE¹

ANDREZA CRISTINA MANTOVANI²

RESUMO: Dirigido por Tommy O’Haver e lançado no ano de 2007, a narrativa do filme perpassa a história verídica de um crime que chocou o Estado de Indiana, EUA, em 1965-1966, retratando fatos vivenciados pelas irmãs Likens, sessões de tortura que tiveram por alvo Sylvia Likens durante o período em ficaram sob cuidados de Gertrude Baniszwski. A obra cinematográfica revela o processo de criação da docilidade, a formação do domínio, manifesto sobre um corpo submisso, incapaz de expressar qualquer reação à sua neutralização, fabricado para obediência e anulação das subjetividades humanas. Do material riquíssimo, que salta aos olhos, salienta-se a importância de reconhecer a “naturalização” da violência onipresente na sistemática familiar estabelecida e sustentada pelos integrantes do clã, aqui, precisamente, há de ser considerada a teoria desenvolvida por Hannah Arendt consoante à “banalidade do mal” em referência à tortura e violência sexual, executadas em face da menina Sylvia. Veja-se que, ao exorbitar o círculo familiar de Gertrude, os crimes praticados pela mater e seus filhos não se mantiveram apenas enquanto atos individualizados, mas sim acabaram expondo a vítima a terceiros, instigando que pessoas que não faziam parte daquela relação originária (familiar, simbiótica e doentia), também torturassem Sylvia, mostrando-a como mero produto, despersonificado, não mais humano, o que nos leva à lembrança da banalidade do mal arendtiana (1999), permitindo, por derradeiro, que os envolvidos no crime se arvorassem no direito de executar qualquer atrocidade, após desconsiderada a qualidade humana da vítima. Embora tenhamos partido das análises de Hannah Arendt e de Giorgio Agamben, interessados no poder totalizante sobre a existência humana e das formas de violência e controle, institucionalizadas ou não, é em Foucault que reside o ponto nodal que pode explicar a posição de Sylvia enquanto vítima perante o algoz, Gertrude, e como a violência inicial deságua na violência extrema que leva à completa aniquilação como resultado ‘natural’ do processo de atrocidades que o caso espelha. A naturalização da violência, conforme Foucault, em muito se deve à sobreposição do que seria considerado normal pelo horror da própria violência. A tortura, revela-se na natureza e forma dos atos, buscando retirar do indivíduo sua condição de liberdade, fazendo-o consciente desta condição de vulnerabilidade extrema, constituindo-se, em última instância, na objetificação do corpo pelos torturadores. Obtida a absoluta docilidade do corpo, Sylvia se transmuta em algo descartável, que já nem se preste mais à diversão curiosa que as sevícias autorizadas por Gertrude para as crianças. Portanto, não é apenas no crime em si, cometido contra Sylvia, que encontramos a problemática que fomenta o interesse para esta discussão, mas uma das críticas a que nos propomos, contextualizadas pelo filme, é demonstrar que os indivíduos ali envolvidos ou não (vizinhos poderiam denunciado) muitas vezes encontraram-se

¹ Graduada em Direito (Faculdade Cidade Verde - FCV). Advogada regularmente inscrita na OAB-PR sob o nº 87.710. E-mail: anadechicheadv@hotmail.com.

² Mestra em Ciência Jurídica (UENP), Especialista em Direito e Processo Penal (UEL), Graduada em Direito (UEM), Professora de Direito Penal (FCV – Maringá). Linhas de pesquisa: Função política do Direito; Criminologia e violência; Segurança pública. E-mail: andrezamantovani@hotmail.com.

incapazes de perceber e realizar interferências contrárias à lógica da tortura. O filme relata as torturas de forma nua, visceral e cruel, mas também retrata como pessoas ‘normais’, com vidas absolutamente banais, se transformaram em torturadores capazes de tyrannizar o corpo, a mente e a vida de alguém de seu próprio meio.

PALAVRAS-CHAVE: Violência. Docilidade. Tortura. Banalização do mal.

LEITURAS CONTEMPORÂNEAS DE ROUSSEAU: CONSTANT, TALMON, BERLIN OU LEIGH: DE QUE LADO ESTARÁ O VERDADEIRO PENSAMENTO DO GENEBRINO?

ARLEI DE ESPÍNDOLA¹

RESUMO: O *Do contrato social*, livro publicado por Rousseau em Paris em abril de 1762, tido por ele como seu “pequeno tratado”, é, apesar de representar um fragmento de um projeto maior que fora abandonado, o trabalho que lhe notabiliza no campo do pensamento político. Imprimindo nele uma forma abstrata, metafísica, o filósofo põe-se a enfrentar o problema da relação entre liberdade e autoridade, questão essa, aliás, bastante espinhosa, suscitando polêmicas e controvérsias em nível que leva até perder-se a orientação de seu verdadeiro pensamento como um todo. De um lado, aparecem, grosso modo, aqueles que, tocados e movidos pela orientação liberal, contestam a essência de seu pensamento político, tendo-o definidamente enquanto autoritário e totalitário. Benjamin Constant, em título de exemplo, vendo-o inspirado no modelo de Estado cultivado pelos antigos, em especial os gregos, no interior da pólis, entende que, apesar de começar orientando-se pelas ideias de Locke, Rousseau acaba defendendo um modelo que torna absoluta a vontade geral, vindo sufocar, então, o indivíduo. Por essa linha teórica, avançam Jacob Talmon e Isaiah Berlin, sendo que o primeiro, julgando haver interferência da personalidade marcante de Rousseau, que o faz um ser sempre dividido e, por conseguinte, contraditório, e em permanente conflito, termina fazendo-se o preconizador daquilo que chama de “democracia totalitária” imprimindo um caráter autoritário ao sistema político impondo a supremacia da vontade geral. Já o argumento de Berlin, para condenar Rousseau, enquanto teórico político, é o de que ele coloca-se como um inimigo da liberdade por afirmar que existe a figura do “eu verdadeiro” de cada homem que lhe indica o que deve querer, e, quando este não quiser o que lhe é devido, está-se autorizado a forçá-lo a ser livre, levando-o a seguir os ditames da razão. Quer dizer, a liberdade associa-se estritamente ao ser racional. R.A. Leigh diverge dessa perspectiva, pois acredita que a essência da doutrina política de Rousseau não é autoritária e aponta à consumação de um gênero elevado de liberdade. Visamos aqui, neste trabalho, ampararmo-nos nesta argumentação, de Leigh, para mostrar ser desse lado que se identifica a verdadeira filosofia de Rousseau. Esse comentador consegue nos convencer de que Rousseau é mal lido por aqueles que desejam condenar sua doutrina na medida em que nele mesmo aparece a fundamentação de sua teoria, notadamente sofisticada e alvissareira no sentido moral e político.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia. Política. Homem. Liberdade. Autoridade.

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina. E-mail: earlei@uel.br.

CARL SCHMITT LEITOR DE DONOSO CORTÉS: ESTADO DE EXCEÇÃO COMO MILAGRE E CRÍTICA DA DEMOCRACIA

CAIO HENRIQUE LOPES RAMIRO¹

RESUMO: A obra do *jusfilósofo* Carl Schmitt vem sendo retomada pelos mais variados aspectos teóricos do pensamento jurídico-político contemporâneo, fundamentalmente pelo fato de Schmitt ter se dedicado a um exame do estatuto teórico da exceção. É justamente esse o ponto de interesse do presente trabalho, no sentido de investigar alguns conceitos da filosofia jurídico-política de Schmitt e suas conexões com o pensamento de Juan Donoso Cortés. O autor espanhol é compreendido por Carl Schmitt como um pensador sem fortuna, uma vez que se tornou pouco reconhecido no cenário europeu, haja vista certo reducionismo interpretativo e a edificação de sua imagem como símbolo do conservadorismo autoritário. É conhecido o dito schmittiano contido em sua *Teologia Política* (1922) de que as categorias centrais de toda teoria do Estado seriam conceitos teológicos secularizados. Tal diagnóstico autoriza Schmitt a afirmar que na teoria jurídico-política o estado de exceção possui um significado análogo ao milagre na teologia. O ponto a ser observado nesse argumento é o da construção da exceção como milagre por recepção da filosofia de Estado contrarrevolucionária de *de Maistre, Bonald* e, especialmente, Juan Donoso Cortés. A reflexão teórica sobre o Estado de Donoso Cortés se dá pelo pensamento teológico do catolicismo e, no *Discurso sobre a Ditadura* (1849), Cortés edifica sua reflexão a partir da análise da conjuntura revolucionária em França (1848), com a caracterização de que a ditadura é um governo legítimo nas circunstâncias que se apresentam naquele momento do século XIX europeu, um governo enviado do céu para o castigo e a remissão de todos, assim, as catástrofes – como, por exemplo, as revoluções -, são providenciais. Portanto, a hipótese diz respeito a possível aproximação teórica desses autores no que tange a uma reflexão sobre os conceitos de ditadura e estado de exceção em sentido teológico-providencialista, a sustentar a crítica de Schmitt - pela recepção da tradição conservadora autoritária do século XIX -, da democracia parlamentar no século XX.

PALAVRAS-CHAVE: Carl Schmitt. Juan Donoso Cortés. Crítica da Democracia. Ditadura. Estado de Exceção.

¹ Integrante da Rede Internacional de Estudos Schmittianos (RIES). Vice-líder do grupo de pesquisa Bioética e Direitos Humanos, vinculado ao CNPq – UNIVEM, liderado pelo prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior. Líder do Grupo de Estudos Schmittianos (RIES- FCV) (linha de pesquisa: Carl Schmitt como teórico da Constituição: a guarda da Constituição e o debate com Kelsen), vinculado a Rede Internacional de Estudos Schmittianos. Professor no curso de Direito da Faculdade Cidade Verde (FCV) em Maringá-PR. E-mail: caioramiro@yahoo.com.br.

HABERMAS, HONNETH E O MULTICULTURALISMO

CHARLES FELDHAUS¹

MARINA NEVES BALAN²

RESUMO: Este estudo pretende reconstruir a concepção de Jürgen Habermas e Axel Honneth a respeito do direitos culturais ou em relação ao que se convencionou chamar de multiculturalismo. Alguns grupos sociais têm levantado exigências às sociedades contemporâneas pelo reconhecimento de suas identidades e valores culturais e por isso alguns defendem até algum tipo de guinada culturalista nas reivindicações por igualdade social. Não obstante, nem todos concordam que seja necessário se criar direitos específicos para se proteger os interesses e os valores culturais dos respectivos grupos. Seria possível incluir Habermas e Honneth, dois dos maiores representantes da Escola de Frankfurt, neste grupo. Habermas se posiciona contra qualquer forma de multiculturalismo extremo, porque parece entender que direitos coletivos entram em conflito com os direitos individuais apresentados em sua obra *Faktizität und Geltung*. Honneth, por sua vez, parece cético em relação à existência de uma quarta esfera da justiça além das esferas do amor, do direito e da realização e que poderia conter direitos especificamente culturais. As reivindicações por reconhecimento dos direitos culturais poderiam, ao que tudo indica, ser tratadas como disputas por interpretação dos princípios de reconhecimento já existentes nas três esferas supracitadas e portanto não seria necessário se criar nenhum direito ou princípio específico para lidar com esse tipo de demandas no paradigma do reconhecimento de Honneth. É importante ressaltar que, embora o termo reconhecimento seja geralmente empregado para se dirigir às demandas por direitos culturais, Honneth deixa claro que não interpreta o termo desse modo. Habermas também parece entender que esse tipo de exigências poderia ao menos na sua maior parte ser tratado como disputas pelo direito à igualdade como um direito individual.

PALAVRAS-CHAVE: Jürgen Habermas. Axel Honneth. Direitos culturais.

¹ UEL. E-mail: charlesfeldhaus@yahoo.com.br.

² E-mail: arinaneves.balan@gmail.com.

A FILOSOFIA DO DIREITO EM HEGEL

CRISTIANE MOREIRA DE LIMA¹

RESUMO: Um dos fatores primordiais da Filosofia do Direito de Hegel é a vontade, a qual constitui o início da Filosofia do Direito para Hegel, possuindo como finalidade a liberdade; versando o sistema jurídico sob a concretização da liberdade; ressaltando que esta possui distintas fases de desenvolvimento, as quais dão origem a diversidade de formas do direito; vindo o direito a evoluir-se em conformidade com as fases da liberdade. A ideia de direito está no conhecimento de seu conceito e sua realização sendo o objetivo da ciência filosófica do direito para Hegel. Segundo Hegel na Filosofia do Direito deve haver uma progressão. Podemos constatar três distintos momentos da liberdade no que tange a Filosofia do Direito para que possamos verificar a plena realização da vontade, quais sejam: Pela sua imediatez, onde o indivíduo se reconhece na coisa, possuindo um contato direto com o objeto, onde as coisas são como elas são pra mim (Direito Abstrato); posteriormente temos o momento denominado de mediação, no qual o indivíduo começa a diferenciar a vontade dela mesma e começa a reconhecê-la como tal – Moralidade. E por fim o momento em que a vontade se determina (Eticidade); ou seja, da unificação da imediatez com o reconhecimento, digo, do imediato com o mediato. O objeto da Filosofia do Direito para Hegel é a própria vontade exercendo-se livre. Para Hegel o Estado é a unidade da vontade universal e da subjetiva, é a unidade ética organizada, e, portanto, o Estado e a lei maior dele emanada a constituição representariam a liberdade concreta, efetiva. O Estado é expressão do mais alto poder jurídico, como soberano o Estado detém o poder de decisão sobre a eficácia das normas jurídicas. Em uma sociedade política o conceito jurídico político de soberania indica o poder de comando em última instância, representando assim a racionalização jurídica do poder, transformando o poder de fato em poder de direito. A soberania encontra-se vinculada a realidade da política e com o fenômeno da globalização a teoria da soberania é colocada em crise, expandindo a crise do Estado de direito, não conseguindo mais o Estado proteger e controlar o seu território, e tão pouco assegurar a legitimação de suas decisões, para desenvolver um projeto político.

PALAVRAS-CHAVE: Direito. Vontade. Liberdade.

¹ Universidade Estadual Paulista (UNESP/Marília). Instituição fomento: CAPES. Orientador: Pedro Geraldo Aparecido Novelli E-mail: cristianemoreiralima@yahoo.com.br.

**AS REFLEXÕES DE MAX HORKHEIMER E THEODOR W. ADORNO
SOBRE ANTISSEMITISMO NA OBRA *DIALÉTICA DO
ESCLARECIMENTO***

DANILO PERSCH¹

RESUMO: A temática do que trata este trabalho é o antissemitismo moderno, que se desenvolveu na Europa a partir do século XIX. Trata-se de analisar o capítulo “Elementos do Anti-Semitismo: Limites do esclarecimento” da obra *Dialética do Esclarecimento*, que Horkheimer e Adorno escreveram conjuntamente em 1944, quando se encontravam forçados ao exílio nos Estados Unidos. Nosso texto terá duas partes em que inicialmente se farão alguns comentários sobre o conceito esclarecimento tendo presente o que os autores expõem já no prefácio do livro quando afirmam que a *Dialética do Esclarecimento* quer compreender “por que a humanidade, em vez de entrar num estado verdadeiramente humano, está se afundando numa nova espécie de barbárie”, de onde resulta a tese principal da dialética de que a racionalidade (moderna) implica também a irracionalidade, ou seja, o retorno à mitologia. Num segundo momento, a pretensão consiste em analisar mais a fundo as sete teses que Horkheimer e Adorno desenvolveram sobre o antissemitismo. Nesta análise tentar-se-á demonstrar que a terminação “Elementos” foi usada pelos autores não apenas para elucidar e clarear os diversos motivos: econômicos, políticos, religiosos, racistas e culturais, diretamente relacionados com o antissemitismo totalitário, mas também pretendem dar por entender que se trata de uma problemática inacabada, ou seja, o antissemitismo continuou vivo na Alemanha, mesmo após a queda do regime nazista. Este é um aspecto bem relevante. Mais ainda se levarmos em conta que a *Dialética do Esclarecimento* teve pouca repercussão ao ser publicada pela primeira vez em 1947. Por outro lado, a mesma causou enorme repercussão no meio acadêmico a partir de uma nova publicação em 1969. Por fim se afirmará que, pelo fato de proporcionar um conteúdo histórico e específico à crítica, “Elementos do Anti-Semitismo” é considerado texto base da teoria crítica da Escola de Frankfurt. E o texto continua muito atual, sobretudo por vivenciarmos um momento histórico em que atitudes preconceituosas e raciais são visíveis por toda parte, ameaçando democracias e revigorando totalitarismos.

PALAVRAS-CHAVE: Esclarecimento. Antissemitismo. Horkheimer. Adorno.

¹ Prof. Dr. na Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT. E-mail: dan.persch@bol.com.br.

DEMOCRACIA OU BARBÁRIE: O MAQUIAVEL DE LEFORT E A CRÍTICA AO IDEALISMO DEMOCRÁTICO

DARIO DE NEGREIROS¹

RESUMO: A julgar pelo debate acadêmico atual, o saldo do pensamento político de Claude Lefort parece poder ser resumido, no mais essencial, aos seus louvores à invenção democrática – sociedade sem corpo e cujo cerne é um lugar vazio –, às suas críticas à crítica marxista aos direitos humanos e à sua demonstração apodítica da barbárie totalitária. Daí partindo, quem hoje o cita não raro acaba por fazer – por sua conta e risco, é verdade, mas não sem ônus à compreensão corrente do filósofo francês – um salto à defesa intransigente da democracia representativa e do Estado de Direito: como se coubesse ao Sujeito político republicano engajar-se em sua luta sempre pelas vias legais e institucionais, que lhe estariam garantidas. Entretanto, após dedicar a mais importante obra de sua experiência intelectual ao pensamento de Maquiavel, Lefort justifica seu interesse de modo bastante diverso, afirmando ter encontrado no florentino – para além das críticas à tirania e ao conservadorismo oligárquico – a crítica do “idealismo republicano ou democrático que mascara o lugar do poder e a permanência do conflito”. De fato, esta crítica possui papel central em *O trabalho da obra Maquiavel* (1972): longa reflexão, atenta às formas como a opressão se traveste de democracia e ao modo como a República, mesmo sem promover o rompimento da ordem legal, tende a se interverter em autoritarismo. É este o Maquiavel de Lefort: autor para quem a verdadeira ação política em uma República corrompida é invariavelmente extra-institucional e, ainda que legítima, ilegal, pois voltada contra uma opressão que é, ainda que ilegítima, legal, pois encarnada, concretizada, sustentada e reproduzida pelo aparato institucional e jurídico da República. Eis a denúncia feita por Maquiavel no século XV, resgatada por Lefort há 45 anos e que, hoje, não nos poderia ser mais atual: aqueles que têm o objetivo de deslegitimar lutas contra a opressão e por conquistas de novos direitos, que buscam criminalizar demandas populares, que se esforçam para dar cores legítimas à violência voltada aos setores mais vulneráveis, há séculos têm encontrado uma de suas mais eficazes estratégias no uso da máscara retórica da defesa austera e inflexível do bom funcionamento das instituições republicanas e da potência da ordem democrática.

PALAVRAS-CHAVE: Lefort. Maquiavel. Democracia. Idealismo democrático. Transgressão.

¹ Universidade de São Paulo. E-mail: darionegreiros@gmail.com.

**PARA ALÉM DO PACTO: UMA ABORDAGEM GENEALÓGICA DA
FUNDAMENTAÇÃO E FORMAÇÃO DO DIREITO E DO ESTADO
MODERNO PELO BANDO SOBERANO**

DIOGO VALÉRIO FÉLIX¹

RESUMO: Em razão da problemática desenvolvida a partir da biopolítica e do biopoder, o problema da fundamentação e legitimidade do direito apresenta-se como uma agenda necessária à discussão acerca da relação entre o Direito, a Política, e, a Moral, na medida em que se observa uma zona limite, limiar, entre o Direito e a Política. Dentro desta perspectiva, observa-se que a decisão soberana que estabelece o conteúdo normativo, a partir de um método genealógico, possibilita uma rediscussão da formação, tanto do Estado Moderno, quando do próprio Direito contemporâneo, a partir do rompimento com a concepção do ‘mitologema do contrato’, em eleição, como matriz teórica, do instituto do *bando*, esculpido por Giorgio Agamben, como figura de significação do direito de governança e soberania, em uma releitura da estruturação do Estado Moderno, e do relacionamento entre o jurídico e o político das sociedades modernas, aonde se observa, claramente, a possibilidade de criação de novos conteúdos jurídicos, alterações, e, inclusive, a própria suspensão do respectivo conteúdo, fazendo por indicar, que tanto a concepção de sujeito de direito, quanto a própria definição do que é de direito, estão ligadas, necessariamente, a uma decisão política, e portanto, soberana, abrindo margem à crítica de toda a tese dos direitos humanos, fundamentais e personalíssimos, como direitos naturais, essenciais e inatos ao “homem”, diante da possibilidade de suspensão de tais direitos, e, em especial, da própria despersonalização da pessoa natural, ou, ainda, da ideia de sub-raça (inferioridade), circunstâncias em que acabam por retirar todo o “véu” jurídico do sujeito, que não sendo, assim, mais sujeito de direito, encontra-se na vida nua, onde a morte não implica nem em homicídio, nem em sacrifício, não passando de um mero corpo em um espaço de exceção jurídica-normativa. Neste sentido, Nietzsche apresenta dois argumentos que se destacam à definição da temática apresentada, que se mostram paradigmáticos ao debate sobre a fundamentação e legitimação do direito, e, ainda, do relacionamento entre o jurídico e o político, a saber: como a moral enquanto elemento de justificação e legitimação do direito resulta de uma relação estritamente jurídico-contratual; e, do paradigma de formação do Estado Moderno a partir do instituto do *bando* em contraposição ao “mito do contrato social”. Assim, na medida em a respectiva problemática decorre da verificação de espaços de exceção jurídico-normativa, justificáveis pela moral como forma de “promoção de justiça”, inclusive no que se refere ao tratamento do “humano”, possibilitada pela forma vazia da norma jurídica, desprovida de uma substância essencial supra-histórica, observa-se, na mesma medida, a impossibilidade de uma qualificação jurídica para além de uma decisão que assume a forma da violência, ou seja, da coercibilidade.

PALAVRAS-CHAVE: Biopolítica. Biopoder. Soberania. *Bando*. Vida nua.

¹ Mestre em Ciências Jurídicas, área de concentração Direitos da Personalidade, pelo Centro Universitário de Maringá – UNICESUMAR (2010); Graduado em Direito pelo Centro Universitário de Maringá - UNICESUMAR (2008). Advogado militante na cidade de Maringá/PR. Professor do curso de Direito da Faculdade Cidade Verde - FCV. E-mail: adv.diogofelix@hotmail.com.

A RAZÃO DE ESTADO NA CONTEMPORANEIDADE: INTERSEÇÕES ENTRE MICHEL FOUCAULT E GIORGIO AGAMBEN

EDUARDO TERGOLINA TEIXEIRA¹

RESUMO: O presente trabalho tem por escopo apresentar e analisar o conceito de razão de Estado, buscando tencionar compreender como tal ideia foi sendo forjada ao longo dos séculos e como dialoga atualmente com a noção de estado de exceção. Nesse sentido, perquirir-se-á como a razão de Estado pode ser encontrada na obra de um dos maiores filósofos contemporâneos, Giorgio Agamben, e também no pensamento de uma de suas maiores influências, Michel Foucault. Tendo como pano de fundo os “imperativos de segurança”, é dizer, o fato de a sociedade estar a demandar cada vez mais por segurança, por “sentir-se segura”, e ao mesmo tempo, como tal sociedade acaba por se encontrar cada vez mais controlada (e isso “por razões de segurança”), buscar-se-á, em um primeiro momento, promover um percurso pela obra foucaultiana *Sécurité, territoire, population*, a fim de localizar este conceito de razão de Estado, suas origens, suas nuances, seus maiores pensadores e suas principais questões. Em um segundo momento, tencionar-se-á compreender como tal temática pode ser lida no pensamento de Giorgio Agamben, em uma perspectiva que dialoga com o trabalho foucaultiano, embora com este não seja coincidente. Nesse sentido, parece-nos bastante interessante intentar colocar frente a frente os conceitos de razão de estado e de estado de exceção. Nesse sentido, apenas a título de exemplo, vale mencionar a ideia de Marcel Gauchet, que analisa a concepção da razão de Estado sob o prisma do fenômeno do surgimento mesmo do Estado, em seu sentido moderno. É interessante enfatizar como tal autor faz referência a uma razão de Estado que estaria “na boca do povo”. Atenta para o fato de que Giovanni Botero e Scipione Ammirato, referindo-se à razão de Estado, falam de uma *linguagem corrente*, uma expressão que vai “de boca em boca”. Lodovico Zuccolo e Antoine de Laval, de igual sorte, falam em uma expressão que é dita por qualquer um, desde os ocupantes das funções mais simples, estando na boca de todos. A partir da “razão de Estado” todos dão suas opiniões sobre temas políticos, não mais se recolhendo e se limitando, tão-somente, a “serem governados”². Gauchet, pois, percebe dos relatos literários uma difusão considerável do termo, inclusive na linguagem falada e nas camadas não especializadas, apontando para um desbordamento da utilização da expressão relativamente aos círculos mais especializados, ocupantes do trato político. Cabe-nos indagar, nesse diapasão, se fenômeno parecido não estaria agora a ser entrevistado também sob o prisma do “estado de exceção”. Poderia o estado de exceção, hoje tão falado, tão dito, repetido, na boca – senão de todos – de muitos, nos mais diversos meios de difusão de informações, trazer-nos alguma ideia destes tempos áureos da “razão de Estado”? Esta é a temática que gostaríamos de abordar.

PALAVRAS-CHAVE: Razão de Estado. Estado de exceção. Direito. Segurança.

¹ Universidade do Vale do Rio dos Sinos e Université du Québec à Trois-Rivières. E-mail: eduardotergolina@gmail.com.

² GAUCHET, Marcel. *L'État au miroir de la raison d'État : la France et la chrétienté*, dans Y.C. Zarka (dir.), *Raison et déraison d'État*, Paris PUF, 1994, p. 195.

RESPEITO E RECONHECIMENTO: DUAS ABORDAGENS FILOSÓFICAS SOBRE DESRESPEITO

EMANUEL LANZINI STOBBE¹

JULIANA MARQUES SARAIVA²

RESUMO: O presente artigo tem como objetivo tratar de duas abordagens filosóficas sobre respeito e reconhecimento, notadamente partindo da filosofia moral de Immanuel Kant e da filosofia política de Alex Honneth. Em Kant, nas obras *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) e *Tugendlehre* (1797), o respeito por seres humanos seria decorrente do respeito pela humanidade [*Menschheit*] em geral, de tal modo que dever-se-ia tratá-los como fins em si mesmos, e não como meros meios. Disto se segue um sentido negativo de respeito, por meio do qual dever-se-ia não interferir nas escolhas do arbítrio livre humano (não tratá-los como meros meios), mas também um sentido positivo de respeito, de que devemos fomentar os fins de outros seres humanos (valorizando sua condição de fins em si mesmos). Em Honneth, nas obras *Redistribution or Recognition?* (2003) e *Struggle for Recognition* (1995), pode-se pensar o respeito aos indivíduos à medida em que seja garantida a integridade do processo de reconhecimento para o desenvolver da identidade (enquanto consciência de si). É possível pensar um sentido positivo de reconhecimento, uma vez que este processo se dá por meio da reciprocidade e intersubjetividade, e um sentido negativo, em que não se deve interferir no processo de formação individual – como nas experiências de *misrecognition*. O intuito do artigo é, portanto, apresentar de que forma a posição de Honneth pode ser remetida à chamada fórmula da humanidade em Kant, e tecer comentários sobre a noção de desrespeito em ambos. Deste modo, seguiremos o seguinte percurso argumentativo: (1) exposição da fórmula kantiana e implicações concernentes ao respeito por seres humanos; (2) reconstrução do conceito de reconhecimento em Honneth desde sua gênese hegeliana até seu desdobramento nas três esferas, a saber, amor, leis e autorrealização; (3) comparação dos conceitos de respeito em Kant e reconhecimento em Honneth do ponto de vista justificatório do porquê se deve respeito a outros indivíduos em uma sociedade; e (4) considerações sobre o modo como o desrespeito se dá em meio a esse contexto. Nossa hipótese é de que ambos os conceitos são compatíveis, uma vez que ambos possibilitam tanto um sentido positivo, quanto um sentido negativo de respeito – que podem servir como base para as ações humanas em geral.

PALAVRAS-CHAVE: Respeito. Desrespeito. Kant. Honneth.

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL) desde 2016, bolsista CAPES. Graduado em Filosofia pela mesma instituição (2016). E-mail: e.l.stobbe@t-online.de.

² Mestranda em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL) desde 2017, bolsista CAPES. Graduada em Filosofia pela mesma instituição (2017). E-mail: juliana_marques_saraiva@hotmail.com.

O ESTADO DE EXCEÇÃO E A VIGÊNCIA DO REGIME DEMOCRÁTICO: OLHARES CRÍTICOS A PARTIR DE GIORGIO AGAMBEN

FELIPE ALVES DA SILVA¹

RESUMO: Ao se analisar os regimes democráticos contemporâneos percebe-se uma clara contradição, a saber, na manutenção da lei e da ordem, melhor dizendo, em tempos de crise econômica ou social, a democracia, para se manter, faz uso – em casos situacionais – de medidas e mecanismos de exceção. Desse modo, percebe-se que, em certa medida, o Estado democrático de direito possui relação com o estado de exceção, uma vez que este último entra em vigor justamente quando o primeiro se encontra ameaçado. A possibilidade de se recorrer ao estado excepcional está devidamente positivada, vide dispositivos como o artigo 48 na Constituição de Weimar e também na própria Constituição Federal de 1988, que viabilizam a suspensão do ordenamento na manutenção da normalidade, mesmo que isso resulte na retirada de direitos fundamentais. Nesse sentido, a maneira como essa forma jurídica e política opera é que ela suspende a si própria para combater a eventual e possível ameaça contra o Estado e as instituições democráticas. Ora, do exposto podemos inferir que há um grave problema, tendo em vista que recorrer a medidas excepcionais – muitas das vezes autoritárias – para manter o regime democrático por si só indica ou aponta para problemas sérios nas democracias contemporâneas. Aliás, podemos nos perguntar inclusive se essa contradição – a de recorrer a mecanismos antidemocráticos para manter ou prolongar o regime – seria de fato uma *necessidade*, ou seja, se a democracia não funcionaria sem essa possibilidade de suspensão em casos de ameaça, resistência, interna ou externa. Isso tudo significa dizer que, em nome da garantia da lei e da ordem, ou, se preferirmos, quando a democracia está ameaçada, recorre a dispositivos que prevê o uso de medidas excepcionais justamente para preservá-la. Isso é no mínimo contraditório, visto que para garantir a vigência da constituição há a possibilidade de se recorrer a um dispositivo que justamente faz com que ela seja, de forma total ou parcial, temporariamente suspensa. Nesse sentido, tomando como base a obra “Estado de exceção”, do filósofo italiano Giorgio Agamben, o presente estudo tem como finalidade investigar como o autor aborda a questão da relação entre a democracia e a sua suspensão, analisando inclusive as suas ramificações ou consequências na atualidade, em que medidas excepcionais são constantemente utilizadas sob o pretexto de combate a crises. A banalização no uso de tais institutos que, via de regra, seriam temporários e de contenção, pode colocar em cheque a própria democracia enquanto melhor regime possível de organização política.

PALAVRAS-CHAVE: Estado de exceção. Democracia. Suspensão.

¹ Graduando em Direito pela Faculdade Cidade Verde (FCV/Maringá) e em Filosofia pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Integrante do Grupo de Estudos Schmittianos (RIES/FCV), vinculado à Rede Internacional de Estudos Schmittianos. Bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica – PIBIC/CNPq (UEM). E-mail: felipealves_silva@yahoo.com.

A SUBSTANTIVA FORMA DE REPRESENTAÇÃO DE CARL SCHMITT

FERNANDA EWELYN BELTRAM¹

RESUMO: A presente pesquisa presente investigar o modo como se apresenta o conceito de representação parlamentar no pensamento de Carl Schmitt – filósofo, filho de família católica e um dos mais severos críticos à democracia parlamentar proposta pela Constituição de Weimar, em 1919, cujas ideias eram expostas de forma a apontar a neutralidade e a fragilidade frente ao excepcional na forma de organização da democracia liberal, além de ser considerado um dos principais juristas alemães do século XX – e a construção de suas teorias antidemocráticas à democracia. Busca-se demonstrar os argumentos sedutores utilizados pelo justicista, que constrói seu pensamento no cenário caótico a qual estava inserido, e foi capaz de comprometer a liberdade de todo um povo, no caso específico, do povo alemão. Para referenciar essa investigação, analisaram-se alguns dos principais textos de Carl Schmitt, bem como os escritos de Roberto Bueno, um dos principais estudiosos de Carl Schmitt na contemporaneidade, e partindo de um método hermenêutico, a proposta desse trabalho é a de uma leitura crítica dos argumentos sócio-políticos apresentados por Schmitt. É esperado chamar a atenção não só dos juristas, mas de todos aqueles que prezam pela manutenção da liberdade dos sujeitos e, para tanto, pretende-se expor para onde nos encaminham suas produções intelectuais, qual o sentido de suas apostas ideológicas e sua colaboração para a corrosão das instituições de Weimar, apresentando criticamente a forma de representação pensada por Schmitt. As implicações de suas elaborações teóricas esbarraram em uma tradição autoritária, que rejeitava a possibilidade de diferentes projetos de vida e visões políticas, que repudiava o estabelecimento de compromissos entre todos os grupos sociais e políticos e de espaços culturais plurais que cohabitacionava diferentes concepções políticas. Não se admite como tarefa neste trabalho apresentar a reconstrução em por menores do pensamento schmittiano a respeito da representação que, segundo ele, às exigências políticas do povo deliberariam, mas tão somente demonstrar que a forma de representação identitária pensada por Schmitt, na qual antepôs-se profundamente às instituições weimarianas, foi capaz de sacrificar às liberdades democráticas por seu apoio a regimes excepcionais sem garantias institucionais suficientes, e afastar todas as garantias e inovações sócio-culturais que a recém formada república traria consigo. Deve-se ter a frente que a crítica abraçada por Carl Schmitt à forma de representação parlamentar presente em Weimar é, sobretudo, demolidora, e contribui para uma série de críticas ao normativismo, aos argumentos e a desenvoltura totalitária presente na democracia contemporânea.

PALAVRAS-CHAVE: Representação. Democracia. Carl Schmitt.

¹ E-mail: fernandabeltram@outlook.com.

MAIS DIREITOS IMPLICA EM MAIS LIBERDADE INDIVIDUAL? REPENSANDO A HISTÓRIA CONSTITUCIONAL DO BRASIL PELO VIÉS LIBERTÁRIO

FLÁVIO RODRIGUES DE OLIVEIRA

RESUMO: Esta comunicação visa apresentar de maneira panorâmica a história constitucional do país com foco na elaboração de diretrizes defensoras das liberdades individuais. Para um libertário, igualdade jurídica ou formal (igualdade de todos perante a lei), implica em liberdade. Não há liberdade, se todos não forem juridicamente iguais. Assim, etnia, orientação sexual, gênero, condição econômica e outros aspectos que trariam uma diferenciação de tratamento entre um e outro indivíduo, devem ser desconsiderados no âmbito da jurisdição. Mais detidamente, qualquer igualdade mais substancial, é desprezada por um libertário, compreendendo que as decisões tomadas nesse campo só serão justas se, tratar a todos, iguais ou desiguais, como indivíduos únicos, independentemente de quaisquer contingências. Na concepção libertária minarquista o atrito entre direitos negativos e direitos positivos históricos não justificam a prioridade dos últimos, pois a legitimidade histórica não é evidência suficiente para a sua legalidade. Para os libertários os direitos negativos antecedem e são a razão de ser de qualquer constituição de direito e devem prevalecer também na constituição das leis do Estado Moderno. Destarte, nosso trabalho visa analisar as Constituições do Brasil tendo em vista a perspectiva da construção dos direitos fundamentais nas gerações do direito mostrando a incompatibilidade entre os direitos de primeira geração (direitos negativos), com os direitos subsequentes (direitos positivados).

PALAVRAS-CHAVE: Libertarianismo. Direito Constitucional. Liberdade Negativa.

A DISSOLUÇÃO DO CAMPO DO POLÍTICO: UMA LEITURA A PARTIR DE HANNAH ARENDT

GABRIELA DE FREITAS¹

RESUMO: Segundo Hannah Arendt, com o advento da modernidade, certas noções foram dissolvidas no que se refere à política, configurando uma obscuridade do campo do político, ou melhor, a esfera pública sofre uma invasão de princípios relativos ao campo do privado, somado ao fato de que o agir político – como concebido pelos gregos – não mais tem como fundamento os interesses comuns. Nesse sentido, para a autora, tem-se uma clara mudança no que diz respeito ao campo do político enquanto um campo autônomo, significa dizer, não mais há um delineamento claro a respeito do que seria próprio da casa (*oikos*) e o que seria próprio da cidade (*polis*). Com essa invasão do âmbito público pelo que seria próprio do campo do privado, o que se encontra na esfera pública pode ser considerado mera extensão do âmbito privado, do *oikos*. Aliás, a inserção do discurso do trabalho e da violência na esfera da ação contribuem diretamente para a dissolução do campo do político e, desse modo, cumpre papel central na corrupção da natureza humana. Neste cenário de completa inversão da finalidade da esfera pública, Arendt argumenta no sentido de dizer que as relações humanas se transformam completamente, a saber: ao invés de um local de debate e discussões sobre os interesses comuns, a esfera pública torna-se apenas um local de troca de mercadorias, de trabalho e até disseminação de violência. Mais do que isso, o esvaziamento ou dissolução do campo do político, ou seja, a carência de debates acerca das necessidades coletivas abre espaço ao surgimento de regimes autoritários. Vale ressaltar que a violência configura, para a autora, um agir pré-político, podendo ser caracterizada como anulação propriamente da política, ou seja, como a violência é algo vigente no *oikos*, que se trata do campo da mera necessidade, há propriamente total ausência de liberdade. Assim como na concepção grega, para Hannah Arendt, a política diz respeito a uma parte fundamental da vida do homem e, com a ascensão da esfera privada sobre a esfera pública, a política perde seu âmbito de ação, significa dizer, quando interesses do *oikos* prevalecem na *polis*, perde-se de fato o que seria próprio do campo do político. Diante do exposto, pautando-se por sua obra “A condição humana” o presente trabalho tem por finalidade analisar os aspectos que caracterizam de fato o âmbito político e os efeitos de sua dissolução na vida humana.

PALAVRAS-CHAVE: Dissolução. Esfera pública. Política.

¹ Graduanda em Filosofia pela Universidade Estadual de Maringá – UEM/PR. Integrante do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência – PIBID/CAPES e desenvolve projeto de iniciação científica – PIC/UEM. E-mail: freitaspabrielas56@gmail.com.

POSITIVISMO JURÍDICO: UMA BREVE EXPLICAÇÃO

GUILHERME DOS SANTOS¹

ANDREA BUCCHILE FAGGION²

RESUMO: O que é necessário e suficiente para caracterizarmos uma norma como uma norma jurídica? O que faz algo ser ou se tornar “jurídico”, “legal”? Há uma tese defendida por Thomas Hobbes, Jeremy Bentham, John Austin, Hans Kelsen, H. L. A. Hart, Joseph Raz, Jules Coleman que responde esta (pequena) questão da teoria geral do direito. Esta tese é chamada de “tese das fontes”, ou, positivismo jurídico. Ela responde a questão formulada da seguinte maneira: em qualquer sistema jurídico, se uma norma é legalmente válida, e, por esta razão, se ela forma parte do direito desse sistema jurídico; isso depende de suas fontes, não de seus méritos (nem dos méritos, no sentido relevante, dessas fontes). Em outras palavras, esta tese afirma que, para que uma norma seja reconhecida por uma certa comunidade sob um sistema jurídico como norma jurídica, é necessário que, em um determinado tempo e espaço, certos indivíduos anunciem, pratiquem, enfim, positivem esta norma. Esse fato social é a fonte da norma jurídica. Assim, uma norma não se torna jurídica, ou deixa de sê-la, por causa de seus méritos (morais, econômicos, estéticos, etc.). Nem se torna jurídica, ou deixa de sê-la, por causa dos méritos das fontes, isto é, não são as justificativas para se reconhecer certas práticas de certos indivíduos em um tempo e espaço que validam as normas como jurídicas, mas, sim, são as próprias práticas desses indivíduos que são reconhecidas como as fontes que validam as normas como jurídicas. Tendo tudo isso em vista, esta tese fornece algo fascinantemente novo sobre a natureza das normas, exatamente porque as normas jurídicas (mas não somente estas) são válidas por causa de suas fontes, ao contrário de várias outras normas que dependem de seus méritos para serem válidas, p. ex., normas éticas, estéticas, etc. Ainda, a tese do positivismo jurídico, sendo apenas uma tese sobre a validade das normas jurídicas, não fornece respostas a outras questões da teoria geral do direito. Por exemplo, o positivismo jurídico não implica nenhuma teoria da adjudicação, hermenêutica, ou da obrigação jurídica. Neste ponto, salienta-se que a tese das fontes é normativamente inerte, i. e, não fornece nenhuma premissa primária para quem quer seja siga ou reconheça qualquer norma em qualquer ocasião. Esta tese apenas pode fornecer uma premissa secundária (ou informativa), pois informa para o que alguém precisa “olhar”, o que “procurar” caso queira saber quais são as leis de um determinado sistema jurídico, sem fornecer nenhuma razão para que façamos isso, ou que, depois de reconhecida a norma jurídica, as obedeçamos. Feito essa explicação da tese do positivismo jurídico, a seguinte questão ainda alimenta o debate contemporâneo entre os “hard-” e os “soft-” positivistas: qual é a condição de reconhecimento das normas como jurídicas se uma norma baseada na fonte enunciar que outras normas serão jurídicas por causa dos seus méritos?

PALAVRAS-CHAVE: Positivismo Jurídico. Tese das Fontes. Validade.

¹ Universidade Estadual de Londrina (UEL). E-mail: guilherme.dos-santos@hotmail.com.

² Professora orientadora e co-autora. Docente do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL).

ENSINO DA FILOSOFIA E CRISE DEMOCRÁTICA NO BRASIL

ÍTALO LEANDRO DA SILVA¹

RESUMO: O retorno da filosofia aos bancos escolares no Brasil se deu com a promulgação da Lei 11684/2008 que alterou o Artigo 36 da Lei 9394/1996, Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) a qual previa o domínio dos conhecimentos de Filosofia e de Sociologia necessários para o exercício da cidadania, tornando o ensino da filosofia obrigatório em todas as séries do Ensino Médio. Antes mesmo de completar dez anos de sua volta à escola a filosofia se vê novamente riscada das escolas brasileiras a partir por meio Lei 13415/2017, conhecida como Reforma do Ensino Médio, a qual novamente altera o artigo 36 da LDB, retira a obrigatoriedade do ensino de filosofia e apresenta a obrigatoriedade de “estudos e práticas” de filosofia, contemplada na parte de estudos correspondentes à Base Nacional Comum Curricular (BNCC). Seria isto somente mais um capítulo da história das “idas e vindas” da filosofia nas escolas brasileiras? Por que há tanta instabilidade para o ensino de filosofia no Brasil? É possível utilizar estas idas e vindas para fazer um diagnóstico da situação política brasileira? Há uma relação entre o ensino de filosofia e a democracia? Para começar nossa análise partimos do pressuposto que vivenciamos uma crise da democracia no Brasil e que o ensino de filosofia pode ser tomado como uma espécie de termômetro para diagnosticar os momentos críticos da democracia brasileira. Parece-nos que a filosofia, desde seus inícios na antiguidade grega, assumiu um compromisso com a formação dos cidadãos que perdura até hoje. Nosso plano consiste em apresentar alguns momentos históricos da filosofia que podem auxiliar nossa intenção de relacionar a saída de cena da filosofia dos palcos públicos com períodos de crises democráticas. Para isto, retomaremos a figura de Sócrates como educador em sua jornada na antiga Atenas democrática. No segundo momento, nossa análise se concentrará sobre a problemática da educação no período da Ditadura Militar no Brasil e da exclusão do ensino de filosofia buscando entender se a filosofia foi retirada por ser considerada uma disciplina “perigosa” devido a seu caráter crítico ou se foi devido ao modelo tecnicista adotado pelos militares. Acreditamos que este momento pode fornecer algumas pistas mais relevantes sobre a possibilidade da relação entre o ensino de filosofia e a democracia brasileira dependendo do caminho que se abrir na investigação. Por fim, pretendemos firmar as bases necessárias para estabelecer as devidas relações entre o ensino de filosofia e a democracia brasileira, procurando, como isso, compreender as razões de se ensinar a filosofia nas escolas públicas para os jovens brasileiros, principalmente, mas não somente, nas esferas da ética e da filosofia política. Contudo, defendemos que a importância do ensino de filosofia aos nossos adolescentes e jovens não é somente uma questão de formação cidadã, mas também constitui ponto de resistência diante de uma formação parcial, de uma semiformação conforme Adorno.

PALAVRAS-CHAVE: Democracia. Ensino de Filosofia. Emancipação. Diálogo. Política.

¹ Professor da Secretaria de Estado de Educação do Paraná. E-mail: prof.italosilva@gmail.com.

REGRAS, OBRIGAÇÕES E O PONTO DE VISTA INTERNO: ALGUNS CONCEITOS CENTRAIS NA FILOSOFIA DE HERBERT HART

JOÃO VITOR JAHJAH¹

ANDREA LUISA BUCCHILE FAGGION²

RESUMO: No presente trabalho, buscaremos analisar alguns pontos mais essenciais da teoria jurídica de Herbert L. A. Hart, jurista inglês pertencente à tradição positivista, tal qual exposta em sua obra *O Conceito de Direito*, publicada em 1961. Hart busca a substituição da “teoria imperativa do direito”, de John Austin e Jeremy Bentham, segundo a qual obrigações jurídicas consistem em comandos emitidos por um soberano e respaldados em ameaças. Para Hart, normas jurídicas não podem ser confundidas com imposições de um soberano, o direito não pode ser um sistema de ordens baseadas em ameaças, mas um complexo sistema composto pelo que denominou de regras primárias e regras secundárias. As primeiras são regras que geram uma obrigação e impõem determinado padrão de conduta. Importante destacar aqui a diferença que Hart propõe entre termos uma obrigação e, meramente, sermos obrigado, o que condiz com estarmos sob ameaça. As regras secundárias, por sua vez, são as que conferem poderes públicos e privados, assim, determinam poderes legislativos e adjudicativos, possibilitam a transferência e modificação de obrigações por meio de contratos e, sobretudo, fornecem o critério para que se possa reconhecer aquilo que é o direito. O conjunto desses dois tipos de regras é o que constituiria o sistema jurídico. Ademais, nesta investigação, buscaremos demonstrar como ocorre a relação entre esses dois tipos de regras, e como os indivíduos se relacionam com as regras. Para expor as formas de relação do indivíduo com as regras, Hart desenvolve os conceitos de ponto de vista interno e externo. Os indivíduos que aceitam a validade das regras, fazendo uso delas como razões para justificar decisões possuem o ponto de vista interno. Os oficiais do sistema, como os juízes dos tribunais, que necessitam resolver problemas relativos à aplicação da lei, devem possuir o ponto de vista interno. Já o ponto de vista externo seria possuído por quem se relaciona com as leis sem usá-las diretamente como razões para agir. Estes podem cumprir as leis, por exemplo, por hábito, desejo de agradar a outros ou medo das sanções. Neste último caso, não se usa a própria lei para justificar a existência de uma obrigação e, portanto, uma dada decisão. A lei tem sua existência constatada como um fato e a justificativa da decisão tomada pelo agente é a ameaça que acompanha a lei. Assim, nesta empreitada, procuraremos analisar mais a fundo esses conceitos de “regra”, “obrigação” e “ponto de vista interno”, que fornecem subsídio à compreensão de uma das mais importantes teorias positivistas do direito.

PALAVRAS-CHAVE: Direito; Positivismo; Regras; Fontes; Obrigações.

¹ Universidade Estadual de Londrina. E-mail: jvjahjah.uel@gmail.com.

² Professora orientadora e coautora. Docente do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL).

A INTERSECÇÃO ENTRE O ORDENAMENTO JURÍDICO, A TEORIA DO DISCURSO E A IDENTIDADE SOCIAL

JOÃO VITOR MARTINS OLIVEIRA¹

RESUMO: Há um denominador comum entre os elementos e configurações da teoria do ordenamento jurídico de Norberto Bobbio, a teoria do discurso de Jürgen Habermas e a ótica sociológica da identidade social de Manuel Castells. O escopo do trabalho é elucidar a conexão entre essas fisionomias teóricas que se integram no sentido de que se complementam pois são três prismas de um único objeto de estudo em comum: a sociedade. A teoria do ordenamento jurídico de Norberto Bobbio indica que há um englobamento das normas jurídicas pelo ordenamento jurídico, nascendo um conjunto de normas que estão emaranhadas entre si, conexas e distribuídas que institucionalizam um sistema jurídico uno e com validade, tendo como objetivo criar para o seu destinatário “O sentimento da obrigatoriedade”, nas palavras do autor. Evidencia-se a teoria da soberania: somente aquele sujeito que possui o poder político é passível de se organizar o ordenamento jurídico e delimitar as bordas para a criação, modificação ou extinção de suas normas e os órgãos e instituições que executam as sanções e fixam as regras definidas para a vida em sociedade oriundas deste ordenamento jurídico. Neste sentido, a composição dos poderes é pressuposto para a organização e definição do ordenamento jurídico e, conseqüentemente, requisito para a organização das estruturas sociais. À teoria do discurso de Jürgen Habermas atribui-se a necessidade de atos comunicativos para a efetivação do sistema político, sendo as ações sociais intersubjetivas dos agentes sociais indispensáveis para a concretização de uma democracia de qualidade. Desde modo, há a necessidade de que as vontades sociais intersubjetivas sejam manifestadas e que seja realizado um processo de paridade dessas pretensões sociais para a concretização das disposições válidas referentes a convivência social, leia-se “Liberdade Comunicativa” nos termos de Klaus Gunther. O enfoque sociológico de Manuel Castells sobre os reflexos da identidade nas estruturas sociais pode ser sintetizado em um o processo de construção do autoreconhecimento ou distanciamento das organizações e demais estruturas da teia social e política – “A construção da identidade”. Se configurando este processo social como definidor para a consolidação ou deterioração da sociedade, diga-se, é primordial o desenvolvimento dessa construção intersubjetiva de valores para a efetivação dos papéis sociais. A disposição comum a partir da análise dos teóricos é: os agentes sociais são dotados de intersubjetividade sendo primordial a interiorização e identificação de que são agentes comunicativos e necessários ao processo democrático, estes destinatários e sujeitos de direitos e deveres que são oriundos do ordenamento jurídico. Destarte, a intersecção entre os elementos teóricos apresentados se encontra nos elementos comuns para uma efetivação de uma democracia política e democracia social, somando-se a necessidade da organização de um ordenamento jurídico pelas estruturas de poder, o gradual processo de construção da identidade social, a dinâmica da liberdade comunicativa, resultando em substratos para a consumação dos direitos políticos efetivos e “democratização da sociedade”.

PALAVRAS-CHAVE: Teoria do ordenamento jurídico. Liberdade comunicativa. Autoreconhecimento. Intersubjetividade. Democracia.

¹ Universidade Estadual de Londrina. E-mail: jvmartinsoliveirajoao@gmail.com.

A CONSTELAÇÃO PÓS-NACIONAL DE JÜRGEN HABERMAS E A CRISE DO ESTADO NACIONAL: UMA ABORDAGEM DOS PRESSUPOSTOS DO ESTADO NACIONAL E O PROCESSO DE GLOBALIZAÇÃO

JULIANO HEEVEERSON SILVEIRA FONSECA¹

RESUMO: O objeto deste trabalho é o artigo “A constelação pós-nacional” de Jürgen Habermas. Dessa forma, o debate no qual essa pesquisa se insere é aquele surgido a partir dos anos 80, sobre a crise do Estado Nação por conta dos processos de globalização. A “Constelação Pós-Nacional” é um conceito apresentado no artigo de mesmo nome, cujo teor está centrado na ideia da emergência de problemas que não podem ser solucionados no âmbito nacional, muito em função do processo de desmantelamento do Estado moderno em razão das transformações econômicas que modificam as características e incumbências tradicionais do Estado. Embora o artigo de Habermas se divida em cinco pontos², nos ocuparemos apenas do primeiro, que diz respeito às características e pressupostos do Estado Nacional e sua relação com o processo de globalização, presentes entre as páginas 80 a 86 do referido artigo. Habermas destaca que o surgimento do Estado nacional é a concretização de um longo processo que tem início nas revoluções francesa e americana e descreve quatro pressupostos que caracterizam e garantem o sucesso do autocontrole democrático das sociedades que se constituem em suas fronteiras: a) O Estado administrador/Fiscal, que seria a separação, dentro e através do Estado, entre o âmbito da Política e da Economia; b) O Estado territorial, ou seja, a definição das fronteiras físicas da comunidade que atua sobre si própria, aqueles que compartilham da ordem social e jurídica regulada pelo direito positivo; c) A emergência de uma identidade cultural comum, a integração cultural de uma população, a princípio heterogênea, a constituição de um simbolismo cultural, baseado na presunção de elementos em comum, como língua e história e que geram unidade e; d) A consolidação do Estado constitucional democrático, ou seja, a mudança de um direito de nobres para um direito popular, a autolegislação democrática dos cidadãos. A partir dessa categorização dos elementos constitutivos do Estado moderno, Habermas reflete de que forma a globalização afeta o Estado e modifica suas estruturas. Para o autor, a globalização indica um processo e não um resultado final, porque caracteriza um processo espaço temporal de transformação e é verificado pela intensificação das relações de troca, de comunicação e de trânsito para além das fronteiras. No entanto, o aspecto mais importante desse processo é a globalização econômica, a qual destaca quatro fatos: I) a expansão e intensificação do comércio de bens industrializados entre os Estados; II) Aumento das empresas transnacionais, em número e em influência econômica; III) aumento do investimento do exterior e; IV) aceleração de movimentação nos mercados financeiros. Por fim, Habermas tenta demonstrar com isso que tais transformações parecem enfraquecer o Estado Nacional, e, por conta disso, questiona a capacidade do Estado de se autoconduzir democraticamente frente a esse processo de

¹ Graduado em Direito e graduando em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina. E-mail: heeveerson@gmail.com.

² Ponto I explica as características do Estado nacional e a conexão com a expressão Globalização; Ponto II mostra como a modificação do Estado moderno toca o funcionamento da democracia; Ponto III busca demonstrar o equilíbrio entre abertura e fechamento diante de forma de vida integradas; Ponto IV busca discutir alternativa, frente a essas concorrências entre os Estados, primeiro em relação a União Europeia e; Ponto V, em relação a uma política internacional pós-nacional.

desterritorialização da produção e do consumo, da mudança estrutural do trabalho e a emergência de instituições econômicas supranacionais que influenciam o jogo político e econômico e que disputam espaço com os estados.

PALAVRAS-CHAVE: Jürgen Habermas. Constelação Pós-Nacional. Estado Nacional. Globalização.

REFUGIADOS E INIMIGOS OBJETIVOS SEGUNDO HANNAH ARENDT

LUCAS ROCHA FAUSTINO¹

RESUMO: A crise no Estado de Direito, para Hannah Arendt (1906-1975), além de apresentar um esfacelamento de suas instituições, também se revelou como uma ruptura nos elos que vinculam um cidadão a outro. A reflexão sobre a condição dos refugiados surge, para Arendt, a partir de suas experiências pessoais – alemã e judia que vivenciou todos os impasses e agruras da consolidação do Estado Nazista na Alemanha da década de trinta e, após a anulação de sua cidadania, conseqüentemente, viu-se obrigada a procurar refúgio em outros países juntamente com milhões de outros judeus e minorias – e como denúncia de que a elevação dos Estados Totalitários criou uma “nova forma” de refugiado, que configurou o prenúncio de algo perverso na história do Ocidente. Um fato que nossa autora se deparou, ao pensar sobre a elevação dos Estados Totalitários e a conseqüente crise no Estado de Direito, foi que ambos estavam relacionados com o surgimento de uma massa de indivíduos desenraizados de suas terras natais e desprotegidos do amparo constitucional, que paulatinamente *desvinculavam-se* dos elos que permitiam o reconhecimento de cada indivíduo não somente como um cidadão, mas como outro, e que lentamente ocupavam a categoria de inimigo objetivo. A categoria de “inimigo objetivo” se evidencia como uma dessas instituições, que segundo nossa autora, apesar de ser utilizada inicialmente para fins propagandísticos de estabelecimento dos Estados Totalitários, se revela como um dispositivo de domínio extremamente eficiente na fundação de um mundo totalitário. Se a crescente massa de refugiados abre um vazio nos dispositivos tradicionais de identificação do outro, a categoria de inimigo objetivo não se limita a aprofundar este vazio no âmbito público, mas avança vorazmente engolfando o espaço da intimidade e da interioridade dos seres humanos, deixando atrás de si cascas ocas após o seu estabelecimento. Nesse sentido, nossos interesses no presente artigo são: apresentar que o conceito de amizade surge na tradição do pensamento Ocidental atrelado a condições fundamentais da existência humana e esboçar que a emergência de uma massa de refugiados, no início do século XX, e sua relação com o conceito de “inimigo objetivo”, pode ser pensada por Arendt como uma completa perversão do enlace amistoso na tradição do pensamento Ocidental.

PALAVRAS-CHAVE: Amizade. Inimigo Objetivo. Práxis.

¹ Universidade Estadual do Piauí. Doutorando Universidade Federal do Ceará. E-mail: lucrfau@hotmail.com.

A GARANTIA DE DIREITOS E A ASSISTÊNCIA SOCIAL NO CONTEXTO DA CRISE DO ESTADO

LUIZ GUILHERME NUNES CICOTTE¹

RAFAEL BIANCHI SILVA²

RESUMO: O objetivo do presente trabalho é articular as noções de direito social e direitos humanos, como ação da política de Assistência Social no contexto da crise do Estado. Ainda que seja debatido na política de Assistência Social a necessidade do Estado garantir tais direitos, via diferentes políticas públicas, não foram inicialmente encontrados dentro dos documentos que parametrizam a política articulações com a questão dos direitos humanos. O que foi possível observar é que no contexto da referida política, o direito social converge com os direitos humanos, no sentido de materializar ações de garantia de direitos para a população usuária do sistema. Embora os objetivos da Política Pública de Assistência Social seja garantir tais direitos - promovendo serviços, programas, projetos e benefícios de proteção social (básica e especial) para famílias, indivíduos e grupos que deles necessitem, contribuir com a inclusão e a equidade dos usuários e grupos específicos, ampliando o acesso aos bens e serviços socioassistenciais básicos e especiais, em áreas urbana e rural e assegurar que ações no âmbito da assistência social tenham centralidade na família, e que garantam a convivência familiar e comunitária – ela também se configura como um dispositivo de controle da vida que age de duas formas: a) atuando sobre alguns direitos que não se materializaram ou que já foram rompidos e b) ao garantir tais direitos, parte da fiscalização da vida dos indivíduos, garantindo a submissão deles em relação ao Estado. De modo radical, nesse sentido, a Assistência Social pode ser entendida como uma mantenedora das próprias desigualdades sociais, visto que não tem como um de seus objetivos a mudança estrutural das condições sociais de existência. Assim, de modo paradoxal, a Assistência Social necessita de um Estado em crise de modo para que em seu discurso possa justificar a busca da garantia ou efetivação do bem estar social, ou em suma, sua própria existência enquanto política pública. Tomando como ponto de partida a premissa de que a distribuição de renda não é realizada de forma igualitária na sociedade e que esta é uma das bases para o funcionamento do sistema capitalista, as ações estatais configuram-se como contraditórias (visto que nos encontramos em um Estado Capitalista). A Assistência Social acaba criando critérios de exclusão social para a sua inclusão do indivíduo e/ou da família na própria política para acesso aos serviços ofertados por ela, ao mesmo tempo em que dissemina um discurso sobre a emancipação do indivíduo e o desenvolvimento de potencialidades para a busca dos próprios direitos. Nesse sentido, para que a Política de Assistência Social possa efetivamente materializar-se na ação de defesa de direitos, mais do que ampliar a possibilidade dos usuários dos equipamentos do Estado, reconhecer, buscar e exigir seus direitos, afastando-se das estratégias de vigilância e monitoramento governamental reconhecendo-se como agente político, ela precisa atuar sobre o próprio Estado e seu modo operante, de forma provocar mudanças nas próprias

¹ Aluno do curso de graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Londrina. E-mail: cicottejunior@gmail.com.

² Orientador Professor Doutor da Universidade Estadual de Londrina.

políticas em vista de melhor atendimento à população e ampliando os espaços de participação social.

PALAVRAS-CHAVES: Assistência Social. Direitos Sociais. Estado. Políticas Públicas.

REPENSAR A DEMOCRACIA PELA CRISE: POR UMA POLITICA DO REAL

MARIA FRANCISCA DE MIRANDA COUTINHO¹

RESUMO: O objetivo geral dessa intervenção é fazer uma análise crítica sobre a democracia representativa e sua suposta crise, propondo, ao final, uma forma alternativa de enfrentar a questão por novos fundamentos e perspectivas. Através de um diálogo entre Filosofia Política, Direito e Psicanálise, pretende-se deslocar o entendimento comum sobre o que é democracia e sua função dentro da estrutura econômica, social e simbólica que vivemos, bem como questionar as possibilidades e limites da representação, a fim de tentar compreender a atual crise e pensar possíveis soluções.

Inicialmente, pretende-se discorrer sobre a ideia de crise e demonstrar a complexidade inerente ao próprio conceito de democracia (*demos-kratos*), como significante aberto. Busca-se demonstrar como o conteúdo positivo do conceito se alterou ao longo da perspectiva grega à moderna e como, na prática, a substância do “demos” e do “kratos” está sempre dimensionada por uma estrutura de poder e dominação num momento e sociedade particulares.

Em segundo lugar, objetiva-se discutir a democracia moderna pela sua função Simbólica-Imaginária de construção e sutura do social. Trata-se de analisar (i) a importância da democracia como processo, prática e promessa, atrelada ao contexto da modernidade; (ii) a relação entre democracia e ideologia. Após, em terceiro lugar, pretende-se analisar a relação entre democracia e o sistema econômico, social e simbólico vigente atualmente e compreender como essa função supramencionada se concretiza na prática. Como desdobramento, o foco é pensar estruturalmente e conjunturalmente sobre a situação daquilo que permanece não totalizado, ou seja, daqueles que não são absorvidos pela noção seja porque não compõem certo “demos”, seja porque não detêm o “kratos”.

Ao final pretende-se demonstrar a importância em termos de biopotência e resistência deste resíduo não apreendido, desse Real, e demonstrar como a democracia como categoria aberta permite sua permanente desconstrução e reconstrução produzindo novas apostas de universalidades. Assim, busca-se demonstrar a importância dos eventos de ruptura nas ordens estabelecidas e de certos mecanismos que, ao invés de anular, reprimir e abafar os antagonismos e as diferenças, os integram, permitindo que a democracia se materialize nesse processo.

PALAVRAS-CHAVE: Crise. Democracia. Função. Resistência. Ruptura

¹ Advogada. Mestre em direito pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. Doutoranda em Direito pela Universidade Federal do Paraná – UFPR. E-mail: mariafrancisca.mirandacoutinho@gmail.com.

PARA PENSAR O AGORA: A LEGITIMIDADE DO PODER E A INSTRUMENTALIDADE DA VIOLÊNCIA EM HANNAH ARENDT

MÁRIO SÉRGIO VAZ¹

AUGUSTO BACH²

Resumo: Busco iluminar o *background* de onde surgem as distinções terminológicas desenvolvidas por Hannah Arendt em *Sobre a violência* (1969). Em minha argumentação, enfatizo que as reflexões teóricas desenvolvidas pela pensadora alemã se distanciam de qualquer compreensão gloriosa acerca da violência enquanto legitimadora do poder. Hannah Arendt pretende discutir justamente os efeitos negativos da violência quando esta invade a cena política e suprime a liberdade dos indivíduos. Sendo assim, ocorre uma impossibilidade de equacionamento natural destes termos, na medida em que o poder é por excelência duradouro e processual, ou seja, traz consigo o timbre de todas as vozes que em concerto o legitima e, conseqüentemente, coloca em marcha a esfera pública. Por sua vez, segundo Hannah Arendt, o uso da violência na política indica a prevalência de uma só voz que silencia as demais, uma manifestação que conseqüentemente anula tanto o caráter autônomo do sujeito quanto a sua capacidade de agir livremente - os elementos nucleares da ação política. Dado que para Arendt, o momento de verdade de um conceito se revela conforme perscrutamos sua origem, isto é, a experiência humana originária a partir do qual este é forjado na tentativa de sua compreensão, os eventos que ensejaram a *démarche* em questão foram, pois, as rebeliões estudantis de 1968, as discussões a despeito da Guerra do Vietnã e a insurgência de meios violentos de resistência. À luz destes fenômenos, segue-se por parte de nossa pensadora uma caracterização da violência como corruptora da possibilidade política e conseqüentemente, um impedimento para a democracia participativa, isso porque, diferentemente do agir político que pressupõe a autenticidade subjetiva, a violência quando posta em execução dentro de governos, via de regra, conduz à um fim que reflete unicamente os desejos particulares daqueles que detêm os meios de sua aplicação – exemplarmente os campos de concentração e os genocídios ocorridos no limiar do século XX. Destarte, ser-me-á possível apontar que poder não se configura como vigor ou força, mas sim, uma emanção de um pensamento plural que promove o consenso, de um agir em comum acordo.

PALAVRAS-CHAVE: Ação. Poder. Legitimidade. Instrumentalidade. Violência.

¹ Graduando do curso de Filosofia pela Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná – UNICENTRO (2014-2017). Bolsista do programa PET/Filosofia, onde desenvolve pesquisa relacionada ao pensamento de Hannah Arendt.

² Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (2001), mestrado em História da Filosofia Moderna e Contemporânea pela Universidade Federal do Paraná (2004) e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (2006). Atualmente é professor adjunto da Universidade Estadual do Centro-Oeste. Tem experiência na área de Filosofia, Política e História, com ênfase em História da Filosofia e Política Contemporânea, pesquisando principalmente os seguintes autores: Foucault, Arendt, Freud.

CONFLUÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS SOBRE O MAL E PERVERSÃO EM HANNAH ARENDT E ELISABETH ROUDINESCO: NOTAS SOBRE MIDIATIZAÇÃO DA POLÍTICA

MURIEL EMÍDIO P. DO AMARAL¹

RESUMO: A proposta desse artigo é de relacionar as divergências e convergências entre o conceito de banalidade do mal desenvolvido por Hannah Arendt em paralelo às concepções sobre perversão propostas pela psicanalista e Elisabeth Roudinesco tendo como base a revisão historiográfica entre as duas concepções e análise crítica entre elas. De acordo com Arendt, o mal não é de nascença, tampouco hereditário ou de manifestação biológica, para a autora, o mal é uma manifestação que não apresenta raiz e por isso se prolifera; o mal é sintoma da ausência de reflexão do ser humano. O pensamento que ela desenvolveu nos artigos escritos ao New Yorker, na cobertura do julgamento e condenação de Adolf Eichmann, que originou o livro *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal*.

Roudinesco, por sua vez, como apresenta na obra *A parte obscura de nós mesmos – uma história dos perversos*, acredita no mal como manifestação perversa tendo como referência o processo histórico, o que garante que alguns posicionamentos não seriam perversos porque há códigos morais e culturais que legitimam determinadas ações, o que, mesmo não sendo perverso, não deixa de ser patológico. Entre as suas concepções, a psicanalista reflete sobre a perversão ocorrida em regimes totalitários nazifascistas do século XX e considera a naturalidade de ações perversas no campo político como sendo códigos morais para a manutenção da vida. Entretanto, a consideração do mal para ela é como algo obscuro na condição humana que pode ser sim que surja na debilidade de reflexão, mas que pode ser compreendido enquanto uma relação histórica por que é uma condição humana.

Com as duas autoras, quando analisadas em consonância, torna-se possível diagnosticar como as ações democráticas contemporâneas brasileiras se enveredam para manifestações que não colaboram para o campo político e, de alguma forma, se naturalizam como ações institucionalizadas para manifestações de perversões. Nesse caso, serão analisadas as contribuições midiáticas para reverberação de práticas e discursos para manifestações públicas de desmoronamento do espaço político e democrático.

PALAVRAS-CHAVE: Elisabeth Roudinesco. Hannah Arendt. Mídia. Perversão.

¹ Doutorando em Comunicação pela Universidade Estadual Paulista (Unesp/Bauru).

A INFLUÊNCIA DOS FATOS SOCIAIS SOBRE AS NORMAS JURÍDICAS E O DIREITO COMO REGULADOR DA DEMOCRACIA

LINCOLN RAFAEL HORACIO¹

NAYARA RANGEL VASCONCELLOS²

RESUMO: A crise da democracia leva a questionar como os fatos e os agentes sociais influenciam na produção, realização e aplicação das normas jurídicas, e ainda, por outro lado, como o Direito, marcado por seu caráter regulador impositivo, reflete-se na realidade social. Em uma prévia análise do tema, extrai-se como principal problema saber donde se retira a legitimidade do Direito para o exercício da atividade modeladora da sociedade. Pois bem, entende-se, preliminarmente, que essa legitimidade advém dos próprios contornos de formação da sociedade, na qual se procurou encontrar uma ordem legítima apta a garantir a convivência social pacífica, no sentido de algo mais do que a mera regularidade condicionada pelo costume ou pela situação de interesses, fez-se necessário normas cogentes e aplicáveis. A justiça reside no ato de cada indivíduo cuidar do que lhe diz respeito, zelando por suas atribuições no agrupamento social, no qual várias vontades individuais se unem para o fito de formar a vontade de grupos sociais, deve-se perquirir como a formação, aplicação e realização da norma jurídica atua de forma a inibir ou a corresponder a essas vontades, sobretudo em se tratando de grupos compostos majoritariamente por indivíduos vulneráveis. Nesta linha, compreende-se pela necessidade de revigoração do Direito, proporcionada pelos estudos de sua influência sob as ações sociais, de forma crítica ao pensamento puramente dogmatizante, o qual se configura como refém de uma prática dedutivista e subsuntiva, que impede o aparecer do Direito naquilo que ele tem/deve ter de transformador: a sociedade. Uma segunda problemática que surge no contexto sob análise é o questionamento sobre a legítima e real representatividade das diversas camadas populares que compõem a sociedade na conjuntura de uma democracia representativa indireta ou, caso assim se entenda, semidireta. É fato que diversos grupos de interesses convivem em um mesmo espaço geográfico com um governo soberano. A influência política dos grupos financeiramente capazes parece comprometer a representação adequada daqueles desprovidos deste poder de controle, sobretudo aqueles atingidos por um alto grau de vulnerabilidade, isto é, uma espécie de vulnerabilidade maximizada ou exacerbada. Assim questiona-se se é o direito quem influi e traça contornos à sociedade ou é a sociedade quem o molda? De fato, ambos, sociedade e direito, não atuam separadamente sob suas zonas de influência, mas sim com uma constante e mútua incidência de um sobre o outro. Assim, para que se possa aproximar de uma democracia real é necessário que as leis venham abarcar e contemplar os anseios da sociedade, que está em constante evolução e mudança.

PALAVRAS CHAVES: Direito e sociedade. Liberdade. Fatos Sociais. Norma Jurídica. Representatividade.

¹ Técnico Administrativo na UTFPR. Mestrando em direito negocial pela UEL. E-mail: lincoln_rafa91@hotmail.com.

² Juíza do Tribunal de Justiça do Estado do Paraná. Especialista em Civil, Processo Civil e Empresarial pela Universidade Gama Filho. Pós-graduada pela Escola de Magistratura do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: nayara.rangel@yahoo.com.br.

ANÁLISE DA PARTICIPAÇÃO POPULAR NAS DECISÕES POLÍTICAS COM BASE NAS TEORIAS LIBERAL E REPUBLICANA

RAFAEL ANTÔNIO COSTA¹

RESUMO: Costuma-se a apontar duas formas de se conceber a liberdade. De um lado, a concepção liberal (negativa) de liberdade como não interferência, também conhecida como liberdade individual. Dentre os defensores do modelo liberal destaca-se o filósofo Isaiah Berlin, que assevera: “sou livre quando nenhum homem ou grupo de homens interfere na minha atividade” (BERLIN, 2008, p. 169, tradução nossa). Mas há também uma outra concepção, resgatada pelo republicanismo, de liberdade como não dominação. A diferença entre interferência e dominação é ilustrada pelos teóricos do republicanismo pelo exemplo do escravo (PETTIT, 1999, p. 22-23): um escravo cujo dono seja extremamente benevolente e que sofra mínimas interferências nas suas atividades particulares poderá ser considerado livre segundo o modelo liberal, mas não deixaria de deter a condição de escravo e, por isso, não será considerado livre ao adotarmos a concepção republicana de liberdade. A concepção liberal de liberdade está intimamente ligada ao modelo representativo de governo de matriz burguesa. Assim, o sistema representativo de governo se desenvolveu no contexto das revoluções liberais dos séculos XVII e XVIII, caracterizando-se principalmente pela ausência do povo na tomada das decisões. Atualmente o sistema representativo passa por um processo de ruptura, também chamado de “crise política” ou “crise de representação”. O desaparecimento de alternativas reais de escolha conduzem o cidadão a um processo de “apatia política” diante da sensação de “total desnecessidade mesmo dos próprios instrumentos de escolha dos representantes: as eleições” (STRECK; BOLZAN DE MORAIS, 2006, p. 157). Muitos autores defendem que a solução da crise política seria a reestruturação do sistema representativo de governo, combinando-o com instrumentos de participação popular direta, dando origem a um novo sistema: a democracia participativa (BOBBIO, 1986). Desse modo, indaga-se, com base nas teorias liberal e republicana, se os instrumentos de participação popular nas decisões políticas são realmente aptos para superar ou amenizar a crise do modelo representativo de governo. A hipótese aventada é que a prevalência da concepção liberal (negativa) de liberdade no agir e vivenciar dos cidadãos esvazia a potencialidade emancipatória dos mecanismos de participação direta na política. Desse modo, sugere-se que a efetividade dos instrumentos de participação popular nas decisões políticas demandaria a implementação do modelo republicano de liberdade e o desenvolvimento das virtudes cívicas dos cidadãos.

PALAVRAS-CHAVE: Participação popular. Liberalismo. Republicanismo. Sistema representativo. Democracia participativa.

¹ Aluno Regular do Mestrado em Direito Negocial da Universidade Estadual de Londrina – UEL. E-mail: rafael.ac@outlook.com.

A PLURALIDADE TRUNCADA: UMA PERSPECTIVA ARENDTIANA DA AÇÃO RELIGIOSA NA SOCIEDADE

RICARDO GIÃO BORTOLOTTI¹

RESUMO: Qual é a experiência fundamental da política? A boa política, a autêntica, está na experiência de interagir com o outro. É a experiência da pluralidade, na qual os agentes identificam-se e separam-se na sua singularidade. Em outros termos, ao mesmo tempo que somos humanos, somos indivíduos; o que significa que participamos das preocupações tecidas no espaço público, mas nossa manifestação, nosso segundo nascimento, é singular, fundada nas intrincadas malhas de nossos desejos e preconceitos. É por intermédio da ação política que a liberdade toma corpo no seio da vida pública. Por outro lado, a esfera privada é onde cuidamos de nossa intimidade e dos negócios próprios à sobrevivência, ou seja, à vida biológica. Quando assumimos a vida pública, deixamos de lado a preocupação com a sobrevivência. Na verdade, devemos nos interessar pelas questões pertinentes à comunidade, aos cidadãos. Ora, é nesse espaço plural que o novo emerge, na opinião expressa em presença do outro, a qual, presença, é fator decisivo para a legitimação da realidade da ação humana e da política autêntica. A incapacidade da experiência plural tolhe qualquer manifestação da liberdade. A dinâmica da história aponta caminhos sombrios no crescente domínio do homem sobre o mundo. Desde os Gregos até à Modernidade, com o advento da ciência, guerras e revoluções, observamos, segundo Arendt, movimentos contrários à atividade política autêntica, na qual a pluralidade tece o sentido da comunidade. É também com essa preocupação, ou seja, da manifestação da liberdade no espaço público, que desponta a religião. Qual papel estaria subordinado a ela? Contribuiria para a troca sadia de opiniões? Aceitaria participar da comunidade frente à diversidade de opiniões? A autora, segundo alguns comentadores, deixa revelar certa ambiguidade sobre tal tema: há momentos em que faculta à religião, particularmente a cristã, uma forma de unir a comunidade, como a Aliança de Abraão. Em outros momentos, os quais têm a nossa preferência, alude à questão da transcendência para o sobrenatural e à questão de sentimentos apolíticos e até antipolíticos, como a bondade e a compaixão. Com efeito, são questões que retiram a religião do palco político, porém, o que poderíamos dizer da teologia da prosperidade, da busca desenfreada dos bens de salvação nos dias atuais? A resposta, para isso, estaria na sociedade de massas e, portanto, não mais no espaço em que a pluralidade de opiniões tece a malha da política autêntica. Por outro lado, a partir da perspectiva da doutrina, a opinião religiosa não aceita o diverso, embora tenha o poder de unir os homens numa comunidade. A troca de opiniões, com o enfrentamento de pensamentos opostos e liberais, não seria bem aceita pelo religioso, o qual se posiciona contrário ao político, uma vez que defende a transcendência, não a transcendência na imanência, mas a que apela para o divino. O religioso, assim, teria que se preocupar apenas com a sua individualidade. Por fim, com esta comunicação, procuraremos expor aspectos importantes do pensamento de Arendt, especificamente o papel da religião e a participação no espaço público.

PALAVRAS-CHAVE: Arendt. Espaço Público. Liberdade. Política. Religião.

¹ Unesp.

PARRESÍA POLÍTICA E A DEMOCRACIA EM FOUCAULT

RODRIGO LIMA DE OLIVEIRA¹

RESUMO: Este texto propõe apresentar o pressuposto de parresía política e seu vínculo com a democracia segundo Michel Foucault. A noção de parresía significa “dizer a verdade”, conceito que aparece pela primeira vez na literatura grega em Eurípedes e posteriormente nos textos patrísticos do século IV e V, em Foucault a noção de parresía surge no curso de 1981 e 1982 dedicado à Hermenêutica do Sujeito e em seu curso O Governo de Si e dos Outros ministrado no Collège de France nos anos de 1982 e 1983 o qual iremos nos valer para este trabalho. Foucault retoma à noção de parresía da tragédia de Íon do texto de Eurípedes, onde apresenta uma base mítica da parresía democrática, bem como definindo a parresía como uma prática humana, sendo um direito de uma prática política ou de uma política-estatutária, pois torna-se estatutário pelo fato de exercer o poder pelo dizer, de um dizer-a-verdade. Nesse sentido o sujeito portador de um falar que reclamando justiça contra aquele que o oprime diz a verdade. A parresía é uma atividade livre, uma atividade corajosa daquele que toma a palavra para denunciar, protestar, isto é um franco-falar. Foucault ao tratar da parresía na cultura grega antiga alega que esta noção é análoga a isegoria que é o direito de falar, o direito estatutário de falar, e isso contribuiu para a constituição da pólis, tal como constitutivo da democracia. Em suma a noção de parresía está vinculada a noção de democracia, contudo de modo paradoxal, pois como mostra Foucault Íon não é exatamente um portador da parresía, mas sim é aquele que se utiliza de elemento constitucional que oportuniza o acesso a ela.

PALAVRAS-CHAVE: Foucault. Parresía. Verdade. Democracia.

¹ PG-UEL

TECNOLOGIAS E FORMAÇÃO DE MASSAS: UMA REFLEXÃO SOBRE EDUCAÇÃO, SUBJETIVAÇÃO E AUTONOMIA A PARTIR DE MICHEL FOUCAULT E HANNAH ARENDT

THIAGO CALÇADO¹

RESUMO: As teorias sobre os mecanismos de subjetivação presentes nos escritos de Michel Foucault refletem sobre o processo pelo qual o sujeito se coloca, em suas diversas relações possíveis, diante do objeto. Assim, fazer filosofia seria efetuar uma análise nas condições nas quais se formaram ou modificaram essas relações. A partir desse princípio, refletir sobre os mesmos mecanismos de subjetivação presentes na educação brasileira hoje, demanda um olhar sobre as condições nas quais as relações de poder proporcionam uma apropriação por parte dos sujeitos subjetivados de estratégias disciplinares específicas. Para tanto, pretende-se discutir o papel das tecnologias na formação das massas, seu impacto na sociedade e na educação, sobretudo a partir das redes sociais. Trata-se de um esforço de identificar, no interior dos processos seletivos e incitadores das tecnologias, as ferramentas propícias para a negação da liberdade. Não se pode analisar as relações de poder sem se passar pelo modo como os discursos emergem a partir das incitações propiciadas pelos mecanismos de dominação representados hoje pelas redes sociais. Nesse sentido, propõe-se aqui um diálogo entre Michel Foucault e a teoria das massas de Hannah Arendt, sobretudo em sua compreensão das massas como precursoras de regimes totalitários e da violência. Além disso, busca-se uma interpretação dos mecanismos subjetivantes presentes na dinâmica das redes sociais afim de investigar seus riscos e possibilidades em tempos de instabilidade e acirramento do debate político, bem como suas consequências para a sociedade. Trata-se enfim de resgatar um princípio de educação como percurso de autonomia e de singularidades, para além das estratégias totalitárias.

PALAVRAS-CHAVE: Política. Foucault. Arendt. Autonomia. Subjetivação.

¹ FAPCOM – SP.

TEMPO DO TRABALHO E TEMPO DA AÇÃO EM HANNAH ARENDT

THIAGO DIAS DA SILVA¹

RESUMO: A crítica à modernidade feita por Hannah Arendt em *A condição humana* aponta para uma série de características e desenvolvimentos perigosos das sociedades contemporâneas. Dentre estes perigos, está o surgimento de uma sociedade de trabalhadores, no interior da qual a atividade do trabalho tende a eclipsar as demais atividades humanas. Este avanço se dá por meio da submissão das temporalidades e dos sentidos próprios a cada atividade à temporalidade e aos sentidos do trabalho. Dentre as atividades absorvidas pelo trabalho, está a ação, “a atividade *per quam* da política”, que perde seu sentido quando imersa na temporalidade dos interesses ou da construção de carreiras políticas – esta perda de sentido da política está na base das crises da democracia que dão título ao evento. Se levarmos em conta ainda a conceitualização arendtiana do totalitarismo como o oposto da política, notamos que a submissão da política ao trabalho favorece a permanência e o crescimento de elementos capazes de se cristalizar em um novo totalitarismo. O texto aqui apresentado representa o esforço de trazer para o tema do evento consequências de uma tese mais ampla, segundo a qual o tempo tem papel particularmente importante no pensamento de Arendt.

PALVRAS-CHAVE: Arendt. Trabalho. Ação. Tempo.

¹Filosofia-USP e Centro de Estudos Hannah Arendt-FDUSP. E-mail: thdiass@yahoo.com.br.

LEVANDO DIREITOS A SÉRIO – RONAL DWORKIN

VINÍCIUS SINGNORETI PANUCI¹

ANDRÉA LUISA BUCCHILE FAGGION²

RESUMO: O livro *Levando direitos a sério*, de Ronald Dworkin, apresenta e defende como principal tese a ideia que indivíduos ou grupos podem ter direitos legais para além dos direitos explicitamente providos pelas regras que compõem o ordenamento jurídico de uma sociedade. O autor compreende que indivíduos podem ter direitos a decisões judiciais específicas, mesmo nos casos controversos, os chamados *hard cases*, ou casos em que nenhuma regra requer claramente uma decisão judicial em vez de outra. Tratando de teoria do direito, busca-se uma melhor compreensão daquelas questões que são frequentemente discutidas neste eixo temático, como a afirmação de que algum indivíduo tem o direito, ou a obrigação jurídica para realizar reivindicações e exigências. A teoria sempre questiona: o que é direito? Em uma disputa, por exemplo, as partes envolvidas normalmente discordam a respeito do que é “de direito”. Logo “obrigação jurídica” seria apenas aquilo que “o direito” enuncia como tal? Tem esta obrigação algo a ver com a obrigação moral? As mesmas razões para cumprir as obrigações jurídicas servem para a moral? Ronald Dworkin estabelece seus argumentos, contrapondo-os com a visão de diferentes pensadores, como inicialmente compila ideias de Jeremy Bentham, Jerome Hall, Henry Hart, Sachs, Austin, Herbert Hart, entre outros. Sua principal objeção refere-se à compreensão positivista, sucintamente descrita na obra, que reúne, na visão do autor, três aspectos principais: os testes que distinguem regras válidas no ordenamento jurídico (tratados como *pedigree* normativo); o conjunto dessas regras como co-extensivo ao “direito”; e a obrigação de vínculo da regra jurídica, e, na ausência desta, a inexistência da obrigação. Para fins deste estudo, será realizada uma análise aprofundada dos argumentos positivistas de Herbert L. A. Hart e da oposição a eles de Dworkin, para analisarmos o modelo de regras descrito nesta e em outras literaturas. Inicialmente, Dworkin faz uma distinção entre princípios e regras jurídicas, sendo que os primeiros possuem importância e relevância superiores às regras. Sob este aspecto, sabendo que existem casos que não podem ser solucionados através da aplicação direta das regras, como princípios levariam a decisões em *hard cases*? Na visão de Dworkin, os positivistas aceitariam a discricionariedade dos juízes, a qual possibilita a escolha da opção que os juízes julgassem mais adequada como resposta a um *hard case*, sem que esses juízes estivessem vinculados a uma decisão em especial. Dworkin é um opositor dessa tese, dizendo que não levaríamos direitos a sério se os casos fossem decididos da maneira acima descrita. Compreende que os juízes devem rejeitar esta possibilidade de que escolhas interfiram no direito. Para Dworkin, essas questões de direito estão diretamente relacionadas com a moral, que seria determinante para a existência de uma resposta certa para um *hard case*. Afinal, como alguém poderia dispor de direitos se estes dependessem da discricionariedade dos magistrados? Este resumo buscou introduzir os pilares da discussão, para a comunidade acadêmica, daquilo que será abordado em estudos futuros do projeto de iniciação científica.

PALAVRAS-CHAVE: Dworkin. Positivismo. Hart. Discricionariedade. Interpretação

¹ Universidade Estadual de Londrina. E-mail: viniusingnoreti@gmail.com.

² Professora do Departamento de Filosofia da UEL.