

Cosmopolitismo, (i)migrações e violência política

Maria Cecília Pedreira de Almeida
Luiz Paulo Rouanet
(Organizadores)

COLEÇÃO
ANPOF
XIX
ENCONTRO



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

**Cosmopolitismo, (i)migrações
e violência política**

Conselho Editorial/Comite Científico

Maria Cecília Pedreira de Almeida

Luiz Paulo Rouanet

Milton Meira Nascimento

Helena Esser dos Reis

Cosmopolitismo, (i)migrações e violência política

Maria Cecília Pedreira de Almeida
Luiz Paulo Rouanet
(Organizadores)



© 2024 ANPOF

Gerente Editorial
Junior Cunha

Produção Editorial
Ammy Lee Vitória
Daniela Valentini
José Luiz G. Mariani
Medéia Lais Reis
Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

C834	Cosmopolitismo, (i)migrações e violência política. / organizadores, Maria Cecília Pereira de Almeida e Luiz Paulo Rouanet. 1. ed. e-book - Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2024. 280 p. (Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF) Modo de Acesso: World Wide Web: < https://www.institutoquerosaber.org/editora > ISBN: 978-65-5121-061-7 DOI: https://doi.org/10.58942/eqs.104 1. Filosofia.
	CDD 22. ed. 100

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

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

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

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

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

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Diretoria 2021-2022

Susana de Castro Amaral Vieira (UFRJ), Presidente

Patrícia Del Nero Velasco (UFABC), Secretaria Geral

Tessa Moura Lacerda (USP), Secretária Adjunta

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB), Tesouraria

Cláudia Maria Rocha Oliveira (FAJE), Tesouraria Adjunta

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

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM), Diretoria Editorial

Conselho Fiscal

Juliele Sievers (UFAL)

Georgia Cristina Amitrano (UFU)

Cesar Candiotta (PUCPR)

Apresentação da Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

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

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

Clarice Lispector

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

Sumário

<i>Apresentação</i>	13
O líder forte de Max Weber na República de Weimar: freio ou acelerador?	
<i>Bruno Cardoni Ruffier</i>	19
Reflexões Arendtianas para Institucionalidades Republicanas	
<i>Carlos Fernando Silva Brito</i>	39
Democracia como jogo agonístico e sua crise	
<i>Cássio Corrêa Benjamin</i>	51
Configuração contemporânea dos Direitos Humanos: consciência, institucionalização e seus limites	
<i>Gilberto Tedeia</i>	73
A concepção de direitos humanos a partir de Hannah Arendt: o totalitarismo e a promessa da política	
<i>Karla Pinhel Ribeiro</i>	83
Cosmopolitismo e direito de hospitalidade no século XXI	
<i>Luiz Paulo Rouanet</i>	103
Repensar a política: uma tarefa filosófica	
<i>Marco Antônio Sousa Alves</i>	117

Violência política: arbítrio e o avesso dos direitos

Maria Cecília Pedreira de Almeida 135

Direitos humanos interculturais, preconceito e análise retórica das pré-persuasões: da cultura literária de Richard Rorty à hipótese do contato parassocial de Edward Schiappa

Narbal De Marsillac 147

O fundamento da política nos escritos de Henrique Cláudio de Lima Vaz

Patrícia Reis..... 173

Violência Política contra a Mulher

Paula Gabriela Mendes Lima..... 189

Violência política e Estado Democrático de Direito: uma análise jurídico-política

Rodrigo Ribeiro de Sousa..... 221

Resistência e responsabilidade pelo mundo: uma análise da dissidência cívica em Hannah Arendt, Frédéric Gros e Émile Zola

Rosângela Chaves..... 237

Interfaces sobre a Lei Agrária nos Republicanismos de Harrington e Montesquieu

Vital Alves..... 263

Apresentação

A Roberto Romano, *in memoriam*.

O XIX Encontro Nacional da ANPOF (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia), ocorrido em Goiânia entre 10 e 14 de outubro de 2022, foi realmente uma grande “encontro” ou reencontro, depois dos funestos anos da Pandemia de COVID-19. Nele pudemos, depois de cerca de dois anos, reencontrar colegas e amigos, alguns dos quais estivemos a ponto de perder. E, de fato, alguns se foram. Entre eles, gostaria de registrar aqui a ausência de Roberto Romano, professor da UNICAMP, cuja morte, em 2021, passou bastante despercebida. Mas registro também, com alegria, o encontro com um amigo que chegou a “bater sininho” ao sair de uma internação por COVID, e com o qual felizmente pude tomar um café em Goiânia, cujo nome vou omitir por discricção, mas que saberá se reconhecer aqui.

Então, o encontro do GT Filosofia e Direito, abrigado pelo encontro da ANPOF, foi um misto de encontro acadêmico e de celebração à vida. Então, nas páginas que se seguem desta apresentação, farei um misto de análise teórica e sentimental, procurando resgatar um pouco da essência do que foi esse encontro.

Começo por agradecer à professora Maria Cecília Pedreira de Almeida (UnB), organizadora comigo desta coletânea, colega e amiga, em uma parceria que já se estende por alguns anos. Sem a sua dedicação e resiliência na direção do GT, provavelmente não teríamos chegado até aqui. Muito obrigado! Ao professor Milton Meira Nascimento (USP), nosso professor comum na FFLCH-USP, cujo temperamento firme e cordial, bom humor e jovialidade, passei a admirar cada vez mais com o decorrer do tempo, na medida em que passei da condição de aluno de

graduação para a de colega, embora em universidades distintas. A ele, também, meu agradecimento.

Passo agora a uma breve apresentação dos textos que compõem esta coletânea.

O primeiro artigo, **O líder forte de Max Weber na República de Weimar: freio ou acelerador**, do “novato” **Bruno Cardoni Ruffier**, impressiona pela densidade teórica, pela abrangência da bibliografia e pela intensidade da apresentação (esta, constatada apenas presencialmente). Faz de certa maneira um histórico da Filosofia e da Sociologia alemãs nos anos que precederam a Primeira e a Segunda Guerra Mundiais, mostrando como uma confluência de pensadores, indo de Nietzsche e Spengler, e de Max Weber a Carl Schmitt, de certa forma “prepararam” o advento do nazismo. Tal como exposta aqui, a tese soa forte, mas é o objeto da pesquisa que Bruno aqui apresenta. O tema é ao mesmo tempo fascinante e necessário. Creio que — permito-me aqui já sugerir — que poderiam ser acrescentadas a essa bibliografia, entre outros, os livros de Karl Löwith (*Mein Leben in Deutschland vor um nach 1933*) e de Jürgen Habermas (*Auch eine Geschichte der Philosophie*, HABERMAS, 2019). Naturalmente, Heidegger e os “filhos de Heidegger” (WOLIN, 2015) precisariam ser mencionados. Em todo o caso, no artigo de Bruno, vemos como não se pode descartar certa “continuidade” entre os estudos de Weber sobre o líder carismático e a ascensão de Hitler, embora não se possa aí estabelecer uma relação direta de causa e efeito. Todo cuidado precisa ser tomado.

Em **Reflexões arendtianas para institucionalidades republicanas**, **Carlos Fernando Silva Brito** procura analisar a tensão entre o suposto ou real “antifundacionismo” de Hannah Arendt com suas reflexões sobre a Revolução. Antes de haver aí uma contradição, é a própria questão dos fundamentos que entra aí em jogo. Trata-se de novas categorias — as reflexões sobre o totalitarismo, não examinadas neste

texto, seriam outro exemplo disso — e, para tanto, não se pode ficar preso a uma padrão de pensamento do século XIX. Não por outro motivo, Arendt é, ainda hoje, uma das pensadores mais originais e que melhor representam a necessidade de se criar novos parâmetros de análise.

Em **Democracia como jogo agonístico e sua crise**, **Cássio Correa Benjamin** (UFSJ) meu colega de departamento e grande interlocutor, analisa o conflito como inerente à democracia, e ao jogo político, de certa forma. Ele nos fornece, por assim dizer, o “estado da questão” no que concerne à teoria democrática, e em especial, à ideia da crise da democracia, que tem se evidenciado tanto no cenário nacional quanto internacional (Brasil e EUA, recentemente, são exemplos disso), e produzido literatura teórica de interesse. Levitsky e Ziblatt (2018), Mounk (2019) e Przeworski (2020), como cita Cássio Correa, são exemplos disso. A própria ideia do “agonismo” tem conquistado adeptos, sendo Chantal Mouffe uma de suas expoentes. A ideia de que a própria política é expressão do conflito, formulada pelo autor, é merecedora de atenção. Em suas palavras, “Democracia é o conflito permanente por inclusão como igualdade tornada forma política. Sendo assim, a fonte específica do conflito na democracia é o movimento de inclusão por igualdade”.

Em **A concepção de direitos humanos a partir de Hannah Arendt: o totalitarismo e a promessa da política**, **Karla Pinhel Ribeiro** (UniCuritiba) efetua uma análise dessa complexa expressão que é a noção de “direitos humanos”. Trata-se de uma noção difusa e cambiante, que se recusa a um engessamento conceitual único. Com auxílio de Hannah Arendt, a autora acompanha a evolução da noção de direitos humanos, desde o Caso Dreyfus, analisada por Arendt, até a situação dos emigrantes e refugiados de nossa época. Como diz a autora, “Os direitos humanos hoje consistem em uma concepção global de justiça. Eles derivam simplesmente de um senso de injustiça e de um sentimento de solidariedade”. A identidade dos emigrantes, dos

refugiados e de todos aqueles e aquelas que têm seus direitos desrespeitados, é dada muitas vezes pelos próprios grupos, e às vezes pelos próprios governos que os atacam. Por esse motivo, a noção de direitos humanos tem que ser, necessariamente difusa e cambiante, como se disse acima. E precisamos fazer um esforço de acompanhá-la.

Em **Cosmopolitismo e direito de hospitalidade no século XXI**, procurei abordar duas noções um tanto vagas e imprecisas em Kant, constantes no título, e pensar de que maneira eles podem ser atualizados em nossa época. Até que ponto a noção de cosmopolitismo de Kant se confunde com um ideal liberal, então em plena expansão, que caminha de mãos dadas com a noção de “liberdade de comércio”? A mesma reflexão valeria para vários contemporâneos de Kant, dentro do movimento amplo da Ilustração: Voltaire, Raynal, Hume, entre outros. No texto, limitei-me a analisar o que diz Kant em particular em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, com apoio em comentadores recentes (Borges e Cavallar, por exemplo). Se a noção de cosmopolitismo apresenta problemas, a de “Direito à hospitalidade” é ainda mais controversa, pois Kant não a estende a ponto de desenvolver um direito de acolhimento, na condição de refugiado. Trata-se de uma prerrogativa do país ou Estado que recebe os candidatos a esse direito, sendo ainda por tempo limitado. Então, em outros termos, semelhante noção precisaria ser ampliada para que pudesse contemplar uma espécie de “direito do imigrante”.

Ainda no contexto da reflexão sobre as articulações entre a filosofia e a política, o ensaio de **Marco Antonio Sousa Alves, Repensar a política: uma tarefa filosófica**, investiga a importância da filosofia para a vida política. Segundo o autor, diante do desafio que as novas tecnologias informacionais impõem ao mundo contemporâneo, é preciso redimensionar a postura do filósofo. Ela deve fugir de uma posição arrogante e autoritária, de um suposto poder intelectual, para ir em direção à defesa da filosofia como um trabalho de engenharia

conceitual, que não visa revelar verdades, mas criar conceitos e abrir horizontes, contribuindo para soluções explicativas.

Em **Violência política: arbítrio e o avesso dos direitos**, **Maria Cecília Pedreira de Almeida** (UnB) procura examinar como a violência é, de certa forma, intrínseca ao Estado de direito. A partir dos pressupostos teóricos, sobretudo, de Carl Schmitt, Hannah Arendt e Giorgio Agamben, e no Brasil, de Roberto Schwartz e Marilena Chauí, entre outros, o texto de Maria Cecília é um bom exemplo de uma tentativa de reflexão sobre problemas brasileiros a partir de referenciais estrangeiros e nacionais. Com auxílio dessas referências, a autora mostra de que maneira, desde o nosso “descobrimento”, a violência se encontra atrelada, e é mesmo constituída pelo Estado e por seus agentes.

Quase como que em continuidade e complemento com a reflexão proposta por Maria Cecília, o texto de **Rodrigo Ribeiro de Souza**, **Violência política e Estado democrático de direito: uma análise jurídico-política**, debruça-se sobre a *A Lei de Defesa do Estado Democrático de Direito* (Lei Federal nº 14.197/21), mostrando sua insuficiência diante da proposta de criminalização do crime de violência política. Trata-se de outro bom exemplo de integração entre o Direito e a Filosofia para analisar as condições concretas de nossa democracia. A partir daí, examina a questão da “oligarquização do Estado democrático de Direito”, mostrando como essa desigualdade política-jurídica é constitutiva de nossa formação social, desde sua origem.

Em **Resistência e responsabilidade pelo mundo: análise da dissidência cívica em Hannah Arendt, Frédéric Gros e Émile Zola**, **Rosângela Chaves** mescla referências clássicas e contemporâneas, em texto bastante erudito. Analisa a ideia de resistência e desobediência civil, mostrando como se trata praticamente de um dever, naquilo que chama de “cuidado pelo mundo”. Não podemos aceitar o que estão (estamos) fazendo com o planeta, com os habitantes humanos e não

humanos; não podemos e não devemos nos calar. O belo texto de Chaves nos incita à ação.

Por fim, **Vital Alves**, em **Interfaces sobre a Lei Agrária nos Republicanismos de Harrington e Montesquieu**, analisa as ideias correlatas de igualdade, propriedade e distribuição de riquezas em Harrington e Montesquieu. Analisa o livro “Commonwealth of Oceana”, de Harrington, texto que não classifica como “utópico” no sentido de Thomas More, mas como uma espécie de proposta de república. Nas palavras de Vital, “Pode-se compreender a *Oceana* como um empreendimento produzido para transpor fundamentos políticos abstratos para um sistema governamental exequível”. No que concerne a Montesquieu, o autor analisa alguns capítulos de *O espírito das leis*, no qual se discute a questão da lei agrária relacionada às ideias de igualdade e de republicanismo. Trata-se de mais um exemplo de como a interface entre Direito e Filosofia, proposta deste Grupo, pode render bons resultados teóricos e práticos.

Os textos aqui apresentados dão uma pequena amostra de como o GT Filosofia e Direito, cada vez mais, consolida-se como um grupo teoricamente maduro, e com grandes afinidades pessoais e profissionais. Essa convivência visando o benefício mútuo e da sociedade pode ser considerada como uma das recompensas inerentes à nossa difícil carreira de pesquisadores e docentes. Que, em meio aos obstáculos postos pelas contingências econômicas e políticas, saibamos resistir e continuar nosso trabalho de investigação.

Luiz Paulo Rouanet

Março de 2024

O líder forte de Max Weber na República de Weimar: freio ou acelerador?

Bruno Cardoni Ruffier¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.104.01>

1 Contexto e pertinência em uma agenda de pesquisa mais ampla

A pesquisa sobre *Max Weber e o líder forte na República de Weimar* foi realizada entre 2019 e 2021 no programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Ela foi primeiro publicada na forma de uma dissertação de Mestrado (Ruffier, 2021) e o será também em formato livro, pela Editora Cirkula, de Porto Alegre, em versão revisada, ampliada e financiada com os recursos do edital PROEX-UFRGS 2023 em abril de 2024. Seu conteúdo também foi transformado e um curso ofertado aos alunos das graduações em Direito e Filosofia da UFRGS a título de estágio docente de doutorado, no segundo semestre de 2022. Os trabalhos finais destes alunos serão publicados na Revista Científica dos Alunos da Faculdade de Direito da UFRGS, em edição especial editada por mim, provavelmente no primeiro semestre de 2024.

Ainda, a pesquisa corresponde à primeira parte do projeto de tese de doutorado que venho elaborando também no PPG-FIL UFRGS, intitulado *Cisão, Decisão e Suicídio: o líder forte e a aceleração da modernidade no pensamento de Max Weber, Carl Schmitt e no nazismo*. Nele, busco situar os argumentos de Max Weber pela

¹ Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, orientado pelo Prof. Dr. Wladimir Barreto Lisboa.
E-mail: bruno.ruffier@ufrgs.br

constitucionalização de um presidente forte para a nascente República de Weimar junto com os de Carl Schmitt pela ampliação destes poderes como exemplares de etapas diferentes, mas sucessivas, no desenvolvimento gradual de uma resposta política ao desespero cultural que veio se instaurando na Alemanha a partir das primeiras décadas do século XX (Stern, 1974). Conforme o argumento, esse ambiente teria tornado a população alemã mais disposta a aderir a uma proposta política que, à altura da sua implementação pelos nazistas, já havia adquirido todas as feições de uma forma de niilismo político (Rauschning, 2011; Strauss, 1999; Zafrani, 2014).

A hipótese interpretativa que inspira este projeto é a de que os nazistas seriam conservadores de um tipo especificamente desesperançoso, que acreditava na vigência efetiva e inevitável da mesma lei histórica que diferentes herdeiros do progressismo iluminista consideraram ser o vetor da emancipação humana. Diferentemente destes grupos, contudo, os nazistas julgaram tal inexorabilidade sob o signo da decadência civilizacional e da degeneração moral, equacionando “o moderno” com o “declínio do Ocidente” (Herman, 1999; Mosse, 1981). Para eles, o mundo que seria produzido a partir de um tal mecanismo histórico seria existencialmente insuportável, e por isso qualquer estado de coisas — até mesmo nenhum estado de coisas — seria preferível àquela inevitabilidade tão antecipada pelos entusiastas do progresso. Sem alternativa, os nazistas teriam buscado no desenvolvimento unilateral do aspecto técnico do pensamento moderno instrumentos para obstar a realização das pretensões normativas que caracterizariam o aspecto moral daquela mesma modernidade. O domínio da “máquina do Estado” teria sido a sua principal realização (Herf, 1984).

É um argumento que pretendo desenvolver, que a natureza equivocada e fundamentalmente quixotesca da visão de mundo nazista engendrou uma missão fútil e em última instância autoderrotável. Ao

projetarem um mal-estar político-social efetivamente percebido — fruto da crescente complexificação e abstratização de domínios da vida a partir das revoluções modernas — sobre motivos hipostasiados, figurados ou fetichizados, que não tinham relação com as verdadeiras causas deste processo (Poliakov, 1980; Postone, 2021, p. 48), os nazistas teriam produzido uma doutrina política incapaz de conceber qualquer projeto positivo, que prescindisse da guerra e da negação do outro para estabelecer os seus fins. Esta seria a causa determinante para a produção de um tipo de Estado que não era apenas genocida, mas que se tornaria inevitavelmente também *suicidário* (Deleuze; Guattari, 1996).

Uma tal interpretação da visão de mundo nazista permitiria explicar certas decisões tomadas por Hitler, que de outro modo permaneceriam insondáveis ou incompreensíveis. Por exemplo, explicar porque depois da derrota na batalha de Moscou em dezembro de 1941, em posse de informações técnicas confiáveis sobre a impossibilidade de vitória na guerra a partir de então, Hitler teria decidido amplificar as suas perdas declarando guerra também aos Estados Unidos. Nas palavras de Sebastian Haffner (1985, p. 107), trava-se de uma “decisão enigmática”, pois era como se ele tivesse passado a “desejar a própria derrota” e esperasse “que esta fosse tão catastrófica quanto possível”. Torna-se explicável também o porquê de, naquele momento, recursos logísticos inestimáveis para a defesa da Alemanha tivessem passado a ser destinados a uma tarefa que não produziria qualquer vantagem palpável ao esforço de guerra alemão: o extermínio dos judeus da Europa foi empreendido pelos nazistas como uma atividade fim em si mesma. Para compreender o sentido deste fim, contudo, é necessário precisar que a inevitabilidade da realização da “lei do progresso” que os nazistas compreenderam como degeneração moral, decorre do fato de que é o antisemitismo que oferece a chave de interpretação para toda a sua racionalidade política. Os nazistas projetavam na existência concreta dos judeus uma forma de onipotência “abstrata, intangível e universal”, cuja

principal arma era “racionalismo judeu” que operava como o efetivo motor da história (Cesare, 2022; Postone, 2021). No momento da derrota, portanto, a Shoah torna-se para o *Führer* uma tarefa a ser realizada a despeito da sobrevivência do próprio povo alemão (Haffner, 1985), pois caso contrário, mesmo esta sobrevivência estaria fadada a não ter sentido nem valor algum.

Alcançamos aqui a consequência derradeira da racionalidade niilista que orienta o nazismo: em março de 1945, como resposta à ofensiva aliada nos dois fronts, Hitler ordena uma tática de terra arrasada no solo da própria Alemanha, em um momento em que esta tática já não ofereceria qualquer vantagem estratégica, pois a derrota estava efetivamente consumada. Aqui, o telegrama do líder a um de seus ministros torna explícita a intenção duplamente genocida e suicidária: “se a guerra está perdida, que pereça a nação” (cf. Shirer, 1960, p. 1103). O desespero cultural nazista pode então ser bem sintetizado na carta-testamento de Magda Goebbels, escrita no *bunker* em Berlim logo antes do suicídio coletivo do círculo íntimo de Hitler: “O mundo que virá depois do *Führer* e do Nacional-Socialismo não será digno de se viver” (Huber, 2019).

É meu argumento que a ampliação sem limites dos poderes do líder foi o meio técnico necessário para a instauração de um tipo de decisionismo especialmente robusto, forte o suficiente para dar forma a uma ordem política cujo objetivo contrariava o princípio de autopreservação — compreendido como o princípio de racionalidade prática que normalmente funda e justifica a comunidade política, e contra o qual é muito difícil se insurgir. No caso do nazismo, o objetivo contrário à autopreservação tomou a forma de uma negação paroxística, de um “grande não!” ao mundo moderno e suas possibilidades (Strauss, 1999). Esta negação se expressaria na forma de uma “violência mítica” (Sorel, 1950) autocompreendida como uma afirmação romântica ou produção estética: o Estado Total nazista teria buscado, a partir de uma

“guerra total”, encenar uma “obra de arte total” [Gesamtkunstwerk] (Wagner, 2002) — uma tragédia *wagneriana* de proporções inauditas (Cohen, 1989; Lacoue-Labarthe; Nancy, 2002; Schmid, 2005).

A pertinência deste projeto de tese está na possibilidade de analogia entre a crise de sentido que preparou as condições culturais para o nazismo histórico na Alemanha e aquela que pode ser constatada hoje, no mundo todo, é que é frequentemente “patologizada” como uma “epidemia de depressão” (Dunker, 2020; Fisher, 2020; Nilges, 2020). Este mal-estar contemporâneo, contudo, está frequentemente associado à produção de demandas pela destruição violenta das instituições políticas modernas e da ordem vigente que delas decorre, sem que qualquer concepção positiva de projeto político seja proposta pelos demandantes para substituí-la. Assim como durante o nazismo, aqui instrumentos tipicamente modernos (instituições democráticas, direitos subjetivos, meios comunicacionais tecnológicos e, no caso limite, até mesmo armas nucleares) são concebidas como instrumentos válidos para atacar a “degeneração moderna”. Estas manifestações hoje são reunidas sob a categoria “aceleracionismo de direita” (Aarons, 2023; Gartenstein-Ross; Hodgson; Clarke, 2020; Henkin, 2016), mas talvez tal denominação pudesse ser estendida até a doutrina nazista na sua expressão histórica, na medida em que opôs técnica e ética modernas.

Pretendo sugerir que o clima de pessimismo cultural que pode ser constatado em muitos discursos políticos à direita (e mesmo, excepcionalmente à esquerda) no nosso tempo presente contém o germe para um desfecho passível de analogia com aquele. Almejo com este argumento seguir o conselho dado por Walter Benjamin (1929) no contexto da Europa dos anos 20 e 30 e contribuir, mesmo que modestamente, para a organização de um *outro pessimismo* (cf. Löwy, 2005, p. 26), que esteja apto a reconhecer os desafios do presente sem cair vítima da desesperança absoluta, imunizando-nos assim contra as suas armadilhas. É urgente que imaginemos novas formas de organização

política, que sejam permeáveis ao tipo de esperança que se revela antiética com as tendências destrutivas e autodestrutivas presentes no mundo contemporâneo (Bloch, 2005; Nilges, 2020; Zafrani, 2014).

2 O líder forte de Max Weber na República de Weimar

Começo este percurso com Max Weber porque ele teria sido um dos responsáveis por instaurar e justificar o líder forte na República de Weimar, concebido como uma resposta política a um diagnóstico pessimista. Tal afirmação parece mais grave do que efetivamente é. Não se trata de culpar Weber por Hitler, e mesmo “responsabilidade”, aqui, diz respeito ao sentido weberiano do termo. Com efeito, seguindo o método de imputação causal da ciência da história elaborado pelo próprio Weber (1995), o argumento parte do reconhecimento factual de que a ascensão do *Führer* ao poder na Alemanha teve como um, entre inúmeros antecedentes causais, a participação fatídica de Max Weber no projeto de constituição alemã votado em 1920 (Mommsen, 1984).

A participação de Weber nos debates da comissão que escreveu o esboço da constituição de Weimar é bem documentada, assim como a sua militância e defesa bem-sucedida do desenho de um presidente plebiscitário apoiado por uma máquina partidária. Nas suas próprias palavras, este presidente deveria ser um “representante cesarista das massas” (Weber, 2014c, p. 292) cuja autoridade deveria poder ser derivada tanto das leis e procedimentos escritos na constituição — que fariam do Presidente uma autoridade conforme o tipo ideal racional-legal — quanto das suas próprias qualidades carismáticas, que lhe muniriam de um tipo de legitimidade popular independentemente de mediação do poder legislativo. Tratava-se, para Weber (1999, p. 139-198), de encontrar para a Alemanha um arranjo político que equilibrasse *in concreto* estes dois tipos ideais de autoridade descritos em sua sociologia política. O aspecto refratário a todas as leis e tradições da autoridade carismática,

contudo, era aquele que Weber (2014b, p. 387) viu como necessário para dar ao Presidente os meios para — em situações emergenciais — “intervir no maquinário do *Reich*”. Quando o projeto da constituição de Weimar foi aprovado, Weber (1988, p. 640) reconheceu em carta que ele era muito similar às suas propostas.

3 Influência sobre Carl Schmitt?

A questão se torna mais complicada porque doze anos depois da sua morte e do início da vigência da Constituição weimariana, o jurista reacionário e posteriormente nazista Carl Schmitt, que foi brevemente aluno mas sobretudo leitor atento de Weber (Colliot-Thélène, 1995; Engelbrekt, 2009), avançou os seus próprios argumentos ditatoriais em diálogo com as formulações do velho mestre. No *Glossarium*, seu diário pessoal durante anos 40 e 50, Schmitt é explícito a respeito dessa influência. Ao comentar o “diagnóstico e prognóstico de Max Weber”, ele exclama “quem mais além de mim, antes de 1933, falou desta situação e tentou fazer alguma coisa?” (Schmitt, 2015a, p. 86-87). A teoria schmittiana do Presidente do Reich como “guardião da constituição” (Schmitt, 2015b) — isto é, como aquele que toma a “decisão política” em um estado de exceção que é determinado soberanamente por ele próprio — serviria para justificar o golpe contra a Prússia em 1932, a supremacia fática das medidas presidenciais sobre a legalidade constitucional, e o efetivo fim do Estado de Direito na Alemanha em 1933 (Caldwell, 1997, p. 8). Depois, quando Hitler assumiu o poder no ano seguinte, Schmitt (2023) expandiu ainda mais o alcance da sua argumentação para justificar explicitamente o assassinato político e a concentração de ainda mais poderes na pessoa do *Führer*.

A controvérsia sobre as continuidades e discontinuidades entre os pensamentos políticos de Weber e de Schmitt foi inaugurado por Wolfgang Mommsen no final dos anos 1950, em um momento no qual a

academia alemã fazia um esforço para resgatar a tradição liberal jusnaturalista na Alemanha, com o intento de reconstruir a república alemã depois do nazismo. Para Mommsen (1984, p. 411), os argumentos de Weber não apenas guardariam afinidades com os de Carl Schmitt, como teriam ajudado “ainda que marginalmente, a tornar o povo alemão receptivo no seu apoio ao líder, e nesta medida, a Adolf Hitler”. Conforme Raymond Aron (1967, p. 248), a pesquisa de Mommsen roubou “a nova democracia alemã de um ‘pai fundador’, de um ancestral glorioso e de um porta-voz brilhante”.

O livro de Mommsen gerou e ainda gera muita controvérsia. O debate sobre as suas conclusões foi inaugurado na XV Convenção da Associação de Sociologia Alemã, que em 1964 celebrou os cem anos do nascimento de Weber. Na ocasião, entre outras tomadas de posição, Habermas concordou com Mommsen, classificando Schmitt como “um aluno legítimo” e “filho natural” de Weber (cf. Engelbrekt, 2009). Também Herbert Marcuse (1998) e Raymond Aron (1976) afirmaram pontos de vista compatíveis com a leitura de Mommsen. Por outro lado, o seu argumento foi expressamente rejeitada por Karl Loewenstein (1966) e Talcott Parsons, que reafirmaram a perspectiva estabelecida por Marianne Weber (1988) na biografia do marido em 1926, na qual Weber é retratado como um campeão do liberalismo alemão.

4 O líder forte de Max Weber era um freio ou acelerador?

O argumento que desejo propor é que a continuidade entre as defesas que Weber e Schmitt fizeram do líder forte não estaria restrita à questão da viabilidade constitucional da instituição de um Presidente com poderes excepcionais na República de Weimar. Este seria até mesmo um aspecto até menos significativo. Mais importante, contudo, seria a continuidade presente entre os dois autores quanto ao porquê da sua necessidade. É meu argumento que para ambos, o líder forte representou

algum tipo de resposta ao problema do sentido da vida na modernidade. Tratava-se, primeiramente, do problema que dá unidade temática à “história do desenvolvimento” (*Entwicklungsgeschichte*) do racionalismo ocidental elaborada ao longo de toda a vida de Weber. Neste sentido, a defesa do líder forte estaria ligada ao seu diagnóstico sobre o processo de racionalização e burocratização e o consequente “desencantamento do mundo” que deles seguiria (Gerth; Mills, 1982). Schmitt compartilhava com Weber a opinião de que a substituição paulatina da *legitimidade* pela *legalidade* no âmbito jurídico representava apenas a dimensão mais abstratamente auferível do avanço de um crescente estado de anomia e de falta de orientação existencial que acompanhava aquela tendência histórica.

Conforme a grande narrativa da pesquisa weberiana, a organização sistemática da crença religiosa na busca por uma teodiceia teria propiciado o estabelecimento de condutas de vida metódicas conforme mandamentos religiosos, que por sua vez teria tornado possível, milênios adiante, a ética de trabalho protestante que engendrou o espírito do capitalismo. Este por sua vez teria acelerado um processo de autonomização incontrolável da razão instrumental que roubaria do ser humano a capacidade de estabelecer racionalmente os fins das suas ações. No final deste processo, tal como antecipado por Weber na *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (2004, p. 110), estaria uma “jaula de ferro da servidão” na qual viveriam não mais homens, mas “especialistas sem espírito e hedonistas sem coração”. Se o método de sociologia compreensiva weberiana visava estabelecer os motivos da ação racional dos indivíduos, ele também acabou por revelar uma “sociologia do destino” na qual as consequências não intencionais das ações humanas viriam a roubar do mundo a sua significatividade (Turner, 2019, p. 385).

Segundo o prognóstico de Max Weber (2011, p. 103), a produção autônoma e autêntica de valores, tão cara ao humanismo romântico

professado por ele, daria lugar a uma inevitável “proletarização espiritual” dos homens. O desenvolvimento das culturas nacionais — objetivo privilegiado na sua hierarquização axiológica — restava, portanto, ameaçado pela incontornável burocratização das formas de governo. A renúncia ao gerenciamento burocrático das populações, todavia não era uma alternativa politicamente realista, pois a competição internacional no teatro dos estados-nação impunha demandas de eficiência que eram imperativas a todos os governos que pretendessem sobreviver à luta constante a qual estavam invariavelmente submetidos. Política, para Weber, era em última instância a luta pelo poder e pela sobrevivência, e a situação política internacional demandava da Alemanha que estivesse à altura da sua “responsabilidade histórica” e se mostrasse tão eficiente quanto os seus rivais geopolíticos. Apenas assim estaria apta a defender a cultura e os valores germânicos contra uma inevitável colonização cultural estrangeira (Weber, 2014a).

Tratava-se de uma situação trágica na qual nenhuma alternativa resolveria completamente o problema. Abdicar da organização burocrática significaria forçosamente entregar-se à colonização cultural por uma nação dotada de uma organização política mais forte, mas aderir à burocratização sem nenhuma resistência significaria, por sua vez, aceitar que o tipo humano encarnado por Goethe “não mais se repetirá no decorrer do nosso desenvolvimento cultural” (Weber, 2004, p. 165) e que, portanto, a cultura alemã estaria fadada a perder aquilo que tinha de mais valioso. A questão política mais importante para Weber (1985, p. 94), assim, não era “como promover e apressar esse processo, mas ao contrário, como opor resistência para preservar a humanidade desse amesquinamento da alma, dessa dominação do modo de vida burocrático”.

Carl Schmitt, depois da sua prisão pelos aliados, teria justificado o seu trabalho como a busca por um *katechon*, alegoria católica de um “poder que freia a vinda do anticristo”, símbolo que, por sua vez, funciona

na escatologia católica como vetor daquela anomia e desintegração social que tanto ele quanto Weber visavam evitar (Gross, 2005). Contudo, Schmitt (2007b, 2007a) avançou o argumento de Weber visando promover sua compreensão “do político” como destino inescapável — isto é, ele produziu ferramentas conceituais e técnicas jurídicas em prol de uma compreensão de que a política, ao fim e ao cabo, não poderia consistir em outra coisa senão na “decisão fundamental entre amigo e inimigo”, e que a partir daí se faria necessária a homogeneização da comunidade política e a conversão do estado democrático em um estado totalmente mobilizado para a possibilidade de guerra com o *inimigo*. Assim, Schmitt transformou o freio de Weber em um acelerador, mais intensamente voltado à realização de uma outra jaula de ferro da servidão — o Terceiro Reich. Neste sentido, pode-se dizer que Schmitt colaborou para que o nazismo fosse bem-sucedido em avançar a reivindicação por um “animismo do homem e a máquina” (Jünger, p. 19 *apud* Panoutsopoulos, 2014, p. 51) característica da geração “conservadora-revolucionária” da qual o próprio Schmitt fez parte, e que visou, em última instância, re-encantar a tecnologia para instaurar uma ordem social que, nas palavras de Goebbels, seria regida por um “romantismo de aço” (Panoutsopoulos, 2014).

5 Considerações finais: o liberalismo de conflito de Weber e uma conjectura sobre a ética da responsabilidade

Foi frente ao dilema entre defesa da cultura e burocratização racional que Weber se viu compelido a defender a constitucionalização de um líder plebiscitário carismático, apoiado por uma burocracia partidária. Influenciado por Nietzsche (Aron, 1976; Fleischmann, 1964), Weber concebeu um tal líder como um tipo aristocrático, criador e propositor de valores, que seria capaz de persuadir as massas a partir das suas convicções pessoais, e que por isso contraporaria também à necessária

impessoalidade burocrática. Um tal líder faria política “não exclusivamente com o cérebro”, mas também com o coração, a partir de convicções valorativas que não poderiam ser racionalmente justificadas, e menos ainda pelo seu valor instrumental (Weber, 2011, p. 108). Assim, sua função também seria proteger e desenvolver algum tipo de cultura nacional em um mundo crescentemente voltado à cultura da eficiência.

Importa apontar, contudo, que Schmitt avançou os argumentos de Weber ignorando completamente a importância que este deu ao Parlamento como um contrapeso racional-legal dos desmandos de um governo carismático. Um parlamento com poderes de inquérito teria a função adicional de servir como campo de formação para que novos aspirantes a líder pudessem pôr à prova as habilidades carismáticas daquele que, naquele momento, ocupasse do poder (Weber, 2014c). Tratava-se, em última instância, de uma solução inspirada na doutrina liberal de freios e contrapesos, mas que era, em tensão com o liberalismo político clássico, hostil às soluções de compromisso advindas dos procedimentos legislativos parlamentares. Weber buscava uma forma de institucionalidade liberal menos garantida pela sua conformidade com uma ordem jurídica legalmente estabelecida do que pela busca de um equilíbrio entre legitimidade democrática e governança, que deveria ser constantemente reivindicado *in concreto*, no campo de batalha da política. Na sua militância política, Weber buscou a manutenção desta situação de conflito equilibrado nos mais diversos âmbitos de atuação: A Alemanha deveria estar à altura da competição internacional, mas não a dominar completamente; os trabalhadores deveriam ter sindicatos suficientemente poderosos para negociar com os patrões em pé de igualdade, sem despojá-los por meio da revolução. Mesmo interiormente, cada indivíduo deveria ser manter à altura dos seus conflitos interiores, que seriam inevitáveis. Tal abordagem foi adequadamente descrita como um “liberalismo agonístico” (*Konfliktliberalismus*) (Sell, 2020). Contudo, tratava-se de uma forma de

liberalismo absolutamente descomprometida com a garantia *a priori* de qualquer valor ou forma institucional, a respeito do qual Raymond Aron (1976, p. 655) corretamente indagou, sem resposta: — “em nome de quê Weber poderia dizer não àquilo que ele teria rejeitado com horror?”

Em conclusão, desejo destacar que se Ian Kershaw (1993), o mais eminente biógrafo de Hitler, considerou adequado analisar a ascensão do seu biografado a partir das categorias sociológicas weberianas, é plausível que isto não se deva apenas à riqueza analítica do repertório conceitual de Weber, mas também à continuidade trágica que liga as concepções weberianas de Estado, política e autoridade carismática à militância que ele próprio empreendeu em favor da constitucionalização de uma liderança política justificada a partir daquelas concepções, e que resultaria na ascensão de um líder carismático efetivamente refratário à todo critério de limitação do seu poder lastreado na lei positiva ou na tradição. Não há dúvidas, contudo, de que isto ocorreu de maneira contrária às intenções distintamente liberais e em última instância humanísticas de Max Weber (Mommsen, 1984, p. 411), balizadas pelo seu compromisso com a tradição cultural da *Bildung* alemã (Colliot-Thélène, 1990; Ringer, 2004).

O caráter trágico do seu legado é ainda mais evidente quando consideramos que a missão culminante da vida de Weber — aquela que sintetizava a sua dupla vocação para a ciência e para a política — foi a educação para a política. O Max Weber (1949, p. 45) cientista viu como sua tarefa precípua mostrar que formas de governo não possuíam valor intrínseco, eram apenas “instrumentos puramente técnicos para a realização de outros valores”, e que portanto o problema quanto “à natureza da causa em nome do qual o homem político procura e utiliza o poder”, em última instância, “depende das convicções pessoais de cada um” (Weber, 2011, p. 97). Era necessário a quem almeja à atividade política ter consciência que o seu destino inelutável seria produzir, a partir de ações intencionadas, consequências não intencionais (Weber,

2011, p. 96), e que era necessário encarar esse destino com responsabilidade e senso de proporção. Na *Política como vocação*, Weber advertiu que quando o mundo se revelasse “demasiado estúpido ou mesquinho para merecer o que [o agente político] tem para oferecer”, este deveria, por isso mesmo, demonstrar heroísmo e comprometimento com uma ética da responsabilidade, e a partir dela continuar o trabalho político “a despeito de tudo” (Weber, 2011, p. 124).

Quanto ao Max Weber político, foi vítima do destino que ele mesmo profetizou, sem poder, contudo, assumir a responsabilidade ética que lhe caberia e para o qual ele certamente estaria à altura. Morreu de gripe espanhola pouco depois da contribuição à Constituição de Weimar, contribuição esta que, conforme com um dos editores das suas obras completas, foi o “seu maior momento” (Mommsen, 1984, p. 355). Só por isso ele não teve a oportunidade de continuar — desta vez contra Carl Schmitt e os nazistas que o sucederam — a infindável batalha que era para ele a atividade política.

Referências

AARONS, K. Genealogy of Far-Right Accelerationism. In: *Pólemos*, v. 2023, n. 1, 2023.

ARON, R. *Main Currents In Sociological Thought II: Durkheim/Pareto/Weber*. Second Printing edition: Basic Books, Inc, Publishers, 1967.

ARON, R. Max Weber et la politique de puissance. In: *Les Étapes de la Pensée Sociologique*. Paris: Gallimard, 1976.

BENJAMIN, W. Le Surréalisme. Le dernier instantané de l'intelligence européenne. In: *Literarische Welt*, n. 5, 1929.

BLOCH, E. *O Princípio Esperança*. Vol. 1. Contraponto, 2005.

O líder forte de Max Weber na República de Weimar: freio ou acelerador?

CALDWELL, P. *Popular Sovereignty and the Crisis of German Constitutional Law: The Theory and Practice of Weimar Constitutionalism*. London: Duke University Press, 1997.

CESARE, D. D. *O Complô no poder*. [S. l.]: Âyiné, 2022.

COHEN, P. *Arquitetura da Destruição*. Versátil Home Video, 1989.

COLLIOT-THÉLÈNE, C. Carl Schmitt contre Max Weber: rationalité juridique et rationalité économique. In: *Le droit, le politique autour de Max Weber*, Hans Kelsen, Carl Schmitt. Paris: L'Harmattan, 1995.

COLLIOT-THÉLÈNE, C. Max Weber, la leçon inaugurale de 1895, ou: Du nationalism à la sociologie comparative. In: *Les Cahiers de Fontenay*, n. 58-59, 1990.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. Micropolítica e segmentariedade. In: *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol. 3. São Paulo: Editora 34, 1996.

DUNKER, C. A hipótese depressiva. In: SAFATLE, V.; SILVA JUNIOR (Ed.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

ENGELBREKT, K. What Carl Schmitt Picked Up in Weber's Seminar: A Historical Controversy Revisited. In: *The European Legacy*, v. 14, n. 6, 2009.

FISHER, M. *Realismo Capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?* São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FLEISCHMANN, E. De Weber à Nietzsche. In: *European Journal of Sociology*, v. 5, n. 2, 1964.

GARTENSTEIN-ROSS, D.; HODGSON, S.; CLARKE, C. P. *The Growing Threat Posed by Accelerationism and Accelerationist Groups Worldwide*. 2020. Disponível em: <https://policycommons.net/artifacts/1341638/the-growing-threat-posed-by-accelerationism-and-accelerationist-groups-worldwide/1953759/>. Acesso em: 8 abr. 2023.

GERTH, H. H.; MILLS, C. W. Introdução: o Homem e sua Obra. In: *Ensaios de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GROSS, R. *Carl Schmitt et les Juifs*. Paris: Presse Universitaire de Paris, 2005.

- HAFFNER, S. *Um Tal de Adolf Hitler*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1985.
- HENKIN, D. Accelerationism and Acceleration. In: *Écrire l'histoire. Histoire, Littérature, Esthétique*, n. 16, 2016.
- HERE, J. *Reactionary modernism: Technology, culture, and politics in Weimar and the Third Reich*. United Kingdom: Cambridge University Press, 1984.
- HERMAN, A. *A ideia de decadência na história ocidental*. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- HUBER, F. *Promise me You'll Shoot Yourself: The Mass Suicide of Ordinary Germans in 1945*. Melbourne: Text, 2019.
- KERSHAW, I. *Hitler: um perfil do poder*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- LACOUÉ-LABARTHE, P.; NANCY, J.-L. *O mito nazista: seguido de O espírito do nacional-socialismo e o seu destino*. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- LOEWENSTEIN, K. *Max Weber's political ideas in the perspective of our time*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1966.
- LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio; uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MARCUSE, H. Industrialização e capitalismo na obra de Max Weber. In: *Cultura e Sociedade*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- MOMMSEN, W. J. *Max Weber and German Politics 1890-1920*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984.
- MOSSE, G. L. *The Crisis of German Ideology: The Intellectual Origins of the Third Reich*. New York: Schocken Books, 1981.
- NILGES, M. *Right-wing culture in contemporary capitalism: regression and hope in a time without future*. London / New York: Bloomsbury Academic, 2020. (Critical theory and the critique of society).
- PANOUTSOPOULOS, G. The current of Neoromanticism in the Weimar Republic: the re-enchantment of Science and Technology. In: *Journal of History of Science and Technology*, v. 9, 2014.

O líder forte de Max Weber na República de Weimar: freio ou acelerador?

POLIAKOV, L. *La Causalité diabolique: essai sur l'origine des persécutions*. Paris: Calmann-Lévy, 1980.

POSTONE, M. *Antissemitismo e nacional-socialismo: ensaios sobre a questão judaica*. Trad. Sergio Ricardo Oliveira. Rio de Janeiro: Consequência, 2021.

RAUSCHNING, H. *The Revolution Of Nihilism: Warning To The West*. LLC, 2011.

RINGER, F. *Max Weber: an Intellectual Biography*. Chicago: Chicago University Press, 2004.

RUFFIER, B. C. *Max Weber e o líder forte na República de Weimar*. Porto Alegre, 2021. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/233751>. Acesso em: 4 out. 2022.

SCHMID, U. Style versus ideology: Towards a conceptualisation of fascist aesthetics. In: *Totalitarian Movements and Political Religions*, v. 6, n. 1, 2005.

SCHMITT, C. *Glossarium: Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958*. Erweiterte, berichtigte und kommentierte Neuausgabe. Hrsg. von Gerd Giesler und Martin Tielke; [Neue, korrigierte 2. Aufl.] ed. Berlin: Duncker & Humblot, 2015a.

SCHMITT, C. O Führer protege o direito. In: *DoisPontos*, v. 19, n. 2, 2023. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/85803>. Acesso em: 24 mai. 2023.

SCHMITT, C. The Age of Neutralizations and Depoliticizations. In: *The Concept of the Political Expanded Edition*. Chicago: The University of Chicago Press, 2007a.

SCHMITT, C. *The Concept of the Political*. Chicago: University of Chicago Press, 2007b.

SCHMITT, C. The Guardian of the Constitution: Schmitt on pluralism and the president as the guardian of the constitution. In: *The guardian of the constitution: Hans Kelsen and Carl Schmitt on the limits of constitutional law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015b.

SELL, C. E. Em busca do centro democrático-progressista: o liberalismo agonístico de Max Weber. In: *Estudos Avancados*, v. 34, n. 100, 2020.

- SHIRER, W. L. *The Rise and Fall of the Third Reich*: RosettaBooks, 1960.
- SOREL, G. *Réflexions sur la violence*. Onzième édition. Paris: M. Rivière, 1950.
- STERN, F. *The Politics of Cultural Despair: a Study in the Rise of the Germanic Ideology*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1974.
- STRAUSS, L. German Nihilism. In: *Interpretation*, v. 26, 1999.
- TURNER, B. S. Max Weber and the tragedy of politics: Reflections on unintended consequences of action. In: *Journal of Classical Sociology*, v. 19, n. 4, 2019.
- WAGNER, R. Outlines of the Artwork of the Future, The Artwork of the Future [1849]. In: PACKER, R.; KEN, R. (Ed.). *Multimedia: From Wagner to virtual reality*. 2002.
- WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WEBER, M. *Ciência e Política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 2011.
- WEBER, M. Comentário de Max Weber sobre a burocratização em 1909. In: *Max Weber e a política alemã*. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.
- WEBER, M. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol. 1. Brasília: UNB, 1999.
- WEBER, M. Entre duas leis. In: *Escritos Políticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2014a.
- WEBER, M. *Max Weber: a biography*. Trad. Harry Zohn. New Brunswick: Transaction Books, 1988.
- WEBER, M. *Metodologia das ciências sociais 2*. 2. ed, 1995.
- WEBER, M. O Presidente do Reich. In: *Escritos Políticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2014b.
- WEBER, M. Parlamento e governo na Alemanha reorganizada. In: *Escritos Políticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2014c.

O líder forte de Max Weber na República de Weimar: freio ou acelerador?

WEBER, M. *The Methodology of the Social Sciences*. Glencoe: The Free Press, 1949.

ZAFRANI, A. *Le défi du nihilisme*: Ernst Bloch et Hans Jonas. Paris: Hermann, 2014.

Reflexões Arendtianas para Institucionalidades Republicanas

Carlos Fernando Silva Brito¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.104.02>

1 Introdução

O pensamento da judia e alemã Hannah Arendt é uma fonte inspiradora de compreensão da Modernidade, isso porém não significa que seja simples a tarefa de caminhar por entre as sendas e veredas de sua obra, que muitas vezes nos apresentam fenômenos antagônicos de uma mesma experiência. É assim que me parece, por exemplo, que figura o modo de Arendt apresentar tanto o totalitarismo quanto a revolução como fenômenos tipicamente modernos. Dar-se conta dessa paridade pode em muito ajudar na tentativa de compreender o pensamento da autora. Neste trabalho, entretanto, quero desenvolver apenas uma das faces desse antagonismo, a saber, àquela da revolução, deixando para um exercício posterior o desenvolvimento da outra que consiste no totalitarismo.

Qual o lugar do instrucional (corpo político constituído ou *novos ordo saeculorum*) dentro do pensamento de uma autora amplamente descrita como antifundacional e performática? É esse o problema que me permite acessar o pensamento de Hannah Arendt e é em referência a essa questão que o presente trabalho está vinculado. Entretanto, o que será

¹ Mestre em filosofia pela UFPI e doutorando em filosofia pela UFMG. Bolsista FAPEMA.

realizado aqui é apenas um exercício de pensamento a fim de elucidar uma das maneiras possíveis de chegar ao cerne desse problema.

A ideia aqui desenvolvida consiste na busca por demonstrar o vínculo existente entre a materialização dos princípios de ação dos revolucionários e a experiência da liberdade tipicamente moderna que Hannah Arendt reconhece como sendo as revoluções. Para tal fim, percorro nessas páginas os temas da liberdade como participação no espaço público, da natalidade como capacidade de iniciar novos começos e da fundação como materialização princípios.

2 Liberdade, Princípio e Fundação.

Em *O que é liberdade?* Arendt (2022, p. 198) afirma que a ação “brota de algo inteiramente diverso que, seguindo a famosa análise das formas de governo por Montesquieu, chamarei de princípio”. Essa designação do princípio como fonte da ação é de suma importância para compreendermos o que significa instituir um espaço duradouro onde os cidadãos poder ver, ouvir e agir uns com os outros e uns contra os outros.

De acordo com a pensadora, em *O que é liberdade?*, os princípios diferem dos motivos, pois não operam no interior dos sujeitos que agem, mas “inspiram do exterior” (Arendt, 2022, p. 199). Os princípios são ainda distintos dos juízos do intelecto que precedem a ação e também da vontade que dá início à ação. O princípio por sua vez “torna-se plenamente manifesto somente no próprio ato realizador” (Arendt, 2022, p. 199), e ao contrário dos méritos do juízo e do vigor da vontade que se exaurem no transcurso do ato, os princípios ganham pleno aparecimento somente no próprio ato manifesto. O princípio pode se repetir sempre uma vez mais ao contrário da meta da ação; diferente do motivo da ação,

o princípio é universal², não se ligando a nenhuma pessoa ou grupo especial (cf. Arendt, 2022, p. 199).

Em seguida, Arendt elenca honra, glória, amor à igualdade e a excelência, mas também, medo, desconfiança ou ódio como princípios da ação (*acrescentando a ideia de movimento x ação ao conceito de princípio*). Outro elemento importante dessa compreensão de Arendt é o vínculo que ela estabelece entre o princípio e a ideia de liberdade (Agostinho), destacando um pensamento já repetido em *A condição humana* de que “o princípio da liberdade foi criado quando o homem foi criado, mas não antes” (Arendt, 2016, p. 220).

Em *O que é liberdade?*, Arendt parece não acreditar na possibilidade de que os princípios de ação sejam mantidos, ou melhor, materializados em instituições políticas. A autora afirma que “a manifestação de princípios somente se dá através da ação, e eles se manifestam no mundo enquanto dura a ação e não mais” (Arendt, 2022, p. 199). Essa noção inicial parece que será transformada a partir do aprofundamento de Arendt no fenômeno da revolução, dado que lá a autora postula o problema de como continuar o que se inicia e, de modo mais específico, como se coloca a questão da segunda tarefa da revolução que é, a saber, “assegurar a sobrevivência daquele espírito de onde brotou o ato fundador, materializar o princípio que o inspirou” (Arendt, 2011, p. 171).

² Hugo Prado (2019, p. 121) recorda que, por universal, Arendt não quer dizer que os princípios sejam abstratos. Mesmo não pertencendo de modo especial a um indivíduo ou grupo específico, isso não significa que os princípios estejam fundados na dimensão atemporal da eternidade. Eles estão na verdade enraizados na própria experiência que os trouxe à luminosidade típica dos assuntos humanos. Esse vínculo entre experiência e princípios é um acréscimo de Arendt ao instrumental de Montesquieu, conforme vemos no curso “History of political theory: Montesquieu” dado pela autora na Universidade da Califórnia em 1955, onde além da ideia de natureza do governo e de princípio de movimento, a autora elenca o terceiro elemento de compreensão das formas de governo que é a experiência humana de onde frui o princípio (Arendt, 1955, p. 24188).

Apesar de parecer que Arendt faz uma mudança radical em relação à sua opinião acerca do elo entre princípios e fundação das instituições políticas, a verdade é que a autora aperfeiçoa e desenvolve um elemento já presente nessa sua primeira compreensão, mas que fica esquecido diante da larga atenção dada pela autora ao aspecto performático. Ao definir que os princípios não pertencem a um indivíduo ou um grupo específico, Arendt gesta a distinção entre os princípios políticos e os princípios morais. Nessa distinção ainda incipiente em *O que é liberdade?*, Canovan (1994, p. 197-198) enxerga já uma alusão à necessidade de que os princípios sejam sedimentados nas instituições políticas e assim distingam-se definitivamente daqueles princípios morais concernentes ao interior dos indivíduos e dos grupos específicos.

O elo entre liberdade e princípio de ação se torna mais evidente em *Sobre a revolução* (1963), onde a autora afirma que “o fundamental para qualquer compreensão das revoluções na era moderna é a convergência entre a ideia de liberdade e a experiência de um novo início” (Arendt, 2011, p. 57). Para Arendt (2018b, p. 167), as revoluções modernas trazem novamente para o palco dos assuntos humanos o fenômeno da liberdade, distinguindo-o de uma expressão interior que esse conceito havia ganhado ao longo da tradição. Essa liberdade, em sentido pleno, fora vivenciada através da experiência fulcral da natalidade na modernidade: a instauração revolucionária de novos começos.

Por revolução entendemos com Arendt, o movimento político cujas tarefas são a fundação de um novo corpo político (fundação da liberdade) e a buscar por assegurar a sobrevivência daquele espírito de onde brotou o ato fundador, ou seja, “materializar o princípio que o inspirou” (Arendt, 2011, p. 171). Fundar e materializar a liberdade são duas expressões que compõem a análise de Arendt sobre as revoluções e que trazem à tona o problema da preservação dos princípios de ação que inspiraram os cidadãos a agirem em concerto, e é a partir desta

perspectiva que chegaremos ao esclarecimento acerca da revolução como ação fundacional e fundação como principiar a liberdade.

Em *Que é autoridade?* Arendt (2022, p. 160) nos diz que:

[...] a perda da permanência e da segurança do mundo — que politicamente é idêntica à perda da autoridade — não acarreta, pelo menos não necessariamente, a perda da capacidade humana de construir, preservar e cuidar de um mundo que nos pode sobreviver e permanecer como um lugar adequado à vida para os que vêm após.

As revoluções fizeram uma transformação na ideia de fundação, dado que para Arendt (2011, p. 77-78),

[...] foi somente no curso das revoluções setecentistas que os homens começaram a ter consciência de que um novo início poderia ser um fenômeno político, poderia ser o resultado do que os homens haviam feito e do que podiam conscientemente começar a fazer.

Em outras palavras, as revoluções modernas possibilitaram a redescoberta da capacidade dos homens de agirem construir mundo.

Com a experiência da fundação se desafiou a comum descrição da história política como um movimento circular e giratório, e se deu margem para um “progressivo desenvolvimento e abertura para o futuro” (Arendt, 2018a, p. 24). O que ela quer destacar com a noção de progressivo desenvolvimento é a mutação que ocorrera no interior das próprias revoluções de um conceito de tempo. Sobre o aspecto, Arendt (2011, p. 285) afirma:

[...] o espírito político da modernidade nasceu quando os homens deixaram de se satisfazer com a ideia de que os impérios surgiam e desapareciam num ciclo de mudanças eternas; é como se eles quisessem instaurar um mundo que durasse para sempre, exatamente porque sabiam como era novo tudo o que a época estava tentando fazer.

A dimensão heroica do agir político é retomada por esses cidadãos na medida em que eles conseguem vislumbrar em seus feitos a

possibilidade de se imortalizar entre os homens. Por conseguinte, a proeminência da ação se dá exclusivamente porque é capaz de congrega um determinado número de pessoas no espaço público visando apenas a construção de uma obra eterna no mundo, ou seja, a fundação de um *novus ordo seclorum*.

A fundação de um mundo durável requer paixão pelo espírito público. Visto que “faz parte da própria natureza de um início que ele traga em si uma dose de completa arbitrariedade” (Arendt, 2011, p. 246), fundar requer abraçar a arbitrariedade do principiar. É aqui que segundo nossa autora a virtude da coragem se manifesta com grandeza política. Essa coragem, ou a paixão pelo espírito público, nutre-se do processo de reavivamento de “um novo princípio mundano da política: a simples pluralidade humana e o poder que ela pode gerar” (Drucker, 2001, p. 203).

Nessa percepção da fundação de um *ordo* duradouro Arendt se vê acompanhada por Maquiavel, que para a autora é quem faz uma reflexão pertinente sobre essa capacidade de haurir a imortalidade da política mediante a incorporação do contingente ao corpo político.

O que define a grande pertinência de Maquiavel para uma história da revolução, da qual foi quase um percussor, é que ele foi o primeiro a pensar a possibilidade de fundar um corpo político permanente, constante e duradouro (Arendt, 2011, p. 65).

Nessa aproximação de Arendt com Maquiavel que penso estar descrita a importância de pensar a revolução através da tópica conquista-conservação, “é uma estrutura fundamental de sua [de Maquiavel] filosofia política” (Bignotto, 2021, p. 42). A ideia do florentino de que a fundação envolve esses dois aspectos descreve bem aquilo que Arendt pensava sobre a fundação permanente de um corpo político que tivesse em seu seio espaços para preservação do próprio princípio que o gerou. Nas palavras de Arendt (2011, p. 228),

[...] sempre que os homens conseguem preservar o poder nascido entre eles durante qualquer gesto ou ação particular, já se encontram em processo de fundação, em processo de construir uma estrutura terrena estável que, por assim dizer, abrigue esse seu poder somado de ação conjunta.

Desta dimensão de fruição da liberdade que o começo possui é que surge os problemas da constituição de um corpo político aberto para o novo e não fechado em sua estrutura, capaz de preservar o princípio e institucionalizar espaços onde o mesmo possa ser atualizado. Assim sendo, a fundação não se reduz, portanto, “à redação de um novo código, como já afirmamos. Ao contrário, ela exige o enraizamento fora do tempo de uma obra que os homens sabem que tem a marca de sua finitude” (Bignotto, 2011, p. 55).

É nesse “para além da performance” que reside a importância da segunda tarefa da revolução, a saber, a materialização dos princípios de ação em instituições e espaços duradouros da política. Compreender a fundação como principiar e materializar princípios é, ao meu modo de ver, a única maneira de permanecer fiel à máxima arendtiana de que essa possibilidade para o novo está instaurada na condição da natalidade que é própria dos homens. Arendt vê n’*As Écoglas* do poeta romano Virgílio um hino à natalidade que nos esclarece também sobre essa fundação duradoura.

Em outras palavras, [este poema] é a afirmação da divindade do nascimento e a crença de que a salvação potencial do mundo reside no próprio fato de que as espécies humanas se regeneram constantemente e sempre. [...] a experiência de ser livre coincidia, ou antes, estava intimamente entrelaçada, com o início de alguma coisa nova [...]. Ser livre e iniciar alguma coisa nova eram sentidos como iguais (Arendt, 2018a, p. 43).

Esse aspecto do elo entre a natalidade, liberdade e fundação que se apresenta de modo singular nos fenômenos revolucionários modernos põe-nos diante do desafio de pensar o lugar das instituições, das leis e do

direito nos novos corpos políticos. Em outras palavras, é o próprio desafio de como materializar os princípios de ação, de modo que o novo corpo político constituído seja revestido de autoridade.

Nesse intento, é esclarecedor o lugar político que Arendt atribui para a relação entre autoridade e a Constituição na acepção dada pelos revolucionários norte-americanos à luz do que ocorrera em Roma.

Em Roma, a função da autoridade era política e consistia em dar conselhos, ao passo que na república americana a função da autoridade é jurídica e consiste na interpretação. O Supremo Tribunal deriva sua autoridade da Constituição como documento escrito, enquanto o Senado romano, os *patres* ou pais da república romana detinham autoridade porque representavam, ou melhor, reencarnavam os ancestrais, [...]. Por meio dos senadores romanos, os fundadores da cidade de Roma se faziam presentes, e presente com eles o espírito da fundação, o início, o *principium* e o princípio, daquelas *res gestae* de que veio a se formar a história do povo de Roma (Arendt, 2011, p. 258).

É importante não negligenciar, como fazem algumas leituras, o fato de que a autoridade do corpo político não está ligada apenas com a memória do ato fundacional, mas também aos princípios de ação que inspiraram tal ato. É nessa perspectiva que se compreende a autoridade como um alargamento das fundações, no sentido de fazer com que o espírito fundador inspire também os recém-chegados à participação no governo.

A busca pela autoridade do corpo político significa buscar a origem de onde frui a aceitação geral daquela forma de governo e das leis que surgem no interior dessa forma. Na história dos grandes impérios ocidentais a autoridade sempre esteve assentada em elementos transcendentais como mitos ou lendas. Ocorre que nas revoluções isto já não é mais possível. A autoridade se relaciona agora com o assentimento do corpo político a rememoração de sua origem e a garantia de atualização dos princípios de ação que inspiraram os fundadores.

Arendt tece críticas à revolução americana exatamente por não ter conseguido institucionalizar esses espaços de participação e cair, assim, no risco de esquecimento do tesouro das revoluções e dos princípios da república. Essa transposição da autoridade do campo político para o jurídico reflete o problema da importância da materialização dos princípios.

Para Arendt (2011, p. 272),

[...] o que salva o ato de iniciar de sua própria arbitrariedade é que ele traz dentro de si seu próprio princípio, ou, em termos mais precisos, que o início e o princípio, *principium* e princípio, não só estão relacionados entre si, mas são simultâneos.

Nesse sentido, “a fundação, que é um ato de liberdade, força e vincula a conservação” (Arendt, 2006, p. 332). Está claro, portanto, que para Arendt a dicotomia entre o ato que instaura um novo começo e o corpo político que irá conduzir e postergar esse começar não existe, e que a crença de que exista essa contradição é na verdade “um dos sintomas de nossa perda” (Arendt, 2011, p. 283); pelo contrário, é contraditória à própria condição política dos homens de iniciar e levar a cabo, pensar que a fundação se resume à performance do ato fundacional.

Parece claro que para Hannah Arendt a revolução, em sua dupla tarefa — fundar a liberdade e instaurar espaços de preservação dos princípios de ação —, é a manifestação moderna da grandeza do vínculo existente entre a natalidade, a liberdade e a fundação. O que fizemos foi tentar rastrear este vínculo a partir do problema dos princípios de ação que inspiram os cidadãos a agirem em conjunto, na crença de que este é um dos percursos que mais claramente evidencia tal realidade.

O tema da materialização dos princípios e instituições, conforme aparece em *Sobre a revolução* não deixa dúvidas de que Arendt certamente não pode ser classificada como uma pensadora apenas do performático. Como tentei destacar aqui, é intrínseco ao processo de

agenciamento revolucionário, a necessidade de fundação de um corpo político duradouro e de instituições capazes de materializar e atualizar os princípios de ação que inspiraram os revolucionários. A função do ordenamento institucional e legal é assim, me parece, política antes mesmo que jurídica. E na medida em que esse ordenamento deixa de inspirar ações e discursos uns com os outros e uns contra os outros, ele perde sua autoridade decorrente da fundação inicial, legando os cidadãos a um estado de atomismo e letargia política.

Referências

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

ARENDT, Hannah. *Diário filosófico: 1950-1973*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2006.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro Barbosa. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2022.

ARENDT, Hannah. *History of political theory: Montesquieu*. Curso ministrado na Universidade da Califórnia, Berkley. Manuscrito disponível em The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress. [S.l]: 1955.

ARENDT, Hannah. Liberdade para ser livre: condições e significado de revolução. In: ARENDT, Hannah. *Liberdade para ser livre*. Trad. Pedro Duarte. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018a.

ARENDT, Hannah. Revolução e liberdade, uma palestra. In: ARENDT, Hannah. *Ação e a busca da felicidade*. Org. Heloisa Starling; Trad. Virginia Starling. 2. ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2018b.

ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

BIGNOTTO, Newton. *Golpe de Estado: História de uma ideia*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

Reflexões Arendtianas para Institucionalidades Republicanas

BIGNOTTO, Newton. Hannah Arendt e a revolução francesa. In: *O que nos faz pensar*, v. 20, n. 29, 2011.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

DRUCKER, Cláudia. O destino da tradição revolucionária: auto incompreensão ou impossibilidade ontológica? In: BIGNOTTO, Newton; MORAES, Eduardo Jardim (Org.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

PRADO, Hugo Araújo. *Hannah Arendt e Leo Strauss e o estatuto do problema da normatividade na teoria política*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG. Belo Horizonte, 2019.

Democracia como jogo agonístico e sua crise

*Cássio Corrêa Benjamin*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.104.03>

1 Considerações iniciais

As democracias contemporâneas têm passado por crises. A remoção do poder por meios não eleitorais de governantes eleitos é uma das evidências centrais da crise. Para entender essa questão de forma mais ampla, primeiramente apresentaremos uma descrição da política a partir da tradição agonística, que parte do conflito como o que é primeiro. Nosso ponto de partida é a concepção da política como uma relação de diferença. Analisando a democracia representativa a partir da política como conflito, destacaremos um dos aspectos centrais do que seria a forma democrática, a saber, o conflito entre grupos que culmina em uma disputa eleitoral decidida pelo voto do representado. Livre expressão e organização de conflitos políticos da sociedade civil, além de eleições e partidos revelam o caráter competitivo da democracia. Esse seria o jogo da democracia, a saber, um jogo de competição entre grupos em oposição. Um jogo agonístico, em suma. A representação, como identificação entre representante e representado, aparece aqui como componente fundamental do jogo. A crise das democracias contemporâneas tem que ser percebida como fundamentalmente política para que seja corretamente compreendida, ou seja, como uma crise da forma política a partir do âmbito político. A crise é uma incapacidade de manutenção da forma política da democracia como um

¹ Doutor em Ciência Política pela Universidade Federal de Minas gerais. Professor da Universidade Federal de São João Del Rei. E-mail: cabenj@ufsj.edu.br

jogo. Ao fim, apontaremos três motivos para a crise: o primeiro seria a incapacidade dos cidadãos de se compreenderem como identidades ou como um “nós” em conflito. Todo o conflito constitutivo da democracia desaparece e ela se torna apenas um procedimento ritualístico de disputa. O segundo ocorreria a partir da própria formação de identidades em disputa. A crise se daria pela impossibilidade dessas identidades ou distintos “nós” participarem de uma relação agonística ou de conflito regulado como um jogo de competição. A crise seria a incapacidade de contenção do conflito. Por fim, uma figuração da crise seria a impossibilidade de indivíduos se perceberem como identidades. Ocorreria, portanto, uma situação pré-política e essa seria exatamente a razão da crise. Essas seriam as razões da crise. Começemos com uma breve descrição da situação da democracia brasileira, mostrando como ela compartilha com outras democracias no mundo uma situação de crise.

2 Crise da democracia

A recente crise que se abateu sobre as democracias no mundo não é algo incomum na história dessa forma política. De certo modo, pode-se descrever a democracia como a história de suas crises. Não é diferente no caso da democracia brasileira. Depois de um período de relativa estabilidade desde a promulgação da Constituição de 1988, a política brasileira entrou em uma crise sem precedentes: a crise econômica de 2008, as manifestações de 2013, uma atuação nunca vista do poder judiciário, tomando decisões controversas e polêmicas, principalmente em torno da politização do tema da corrupção. Por fim, um *impeachment* que levou ao fim um governo de esquerda que estava no poder havia treze anos (Santos, 2017, p. 159-187). E como fruto dessa radicalização política crescente, contribuindo para acentuá-la ainda mais, a eleição de um governo que ostensivamente criticava abertamente alguns valores

políticos que aparentemente eram consensuais durante todo o período da retomada democrática (elogios ao período da ditadura civil-militar de 1964, crítica ao judiciário, à imprensa, ao Congresso Nacional, acusações à lisura do processo eletivo, etc). Descobriu-se que tal consenso, de fato, era apenas uma ilusão.

As causas e motivos desse declínio do que parecia ser um caminho virtuoso da democracia no Brasil são objeto de intenso debate. Como dissemos, o fenômeno da crise da democracia no Brasil não é um fenômeno isolado². Contudo, o Brasil expressa de forma específica, a partir de suas características próprias, o processo conturbado das democracias no mundo. Considerá-lo um caso isolado é se negar a entender o que constitui essa crise e quais são suas razões. Portanto, se há algo particular, isso se dá dentro de um processo bem mais amplo de âmbito mundial. Entender, então, a crise da democracia brasileira implica olhar o mais geral, de âmbito mundial, e o mais específico, de cunho nacional. É nessa intersecção que a crise brasileira pode ser explicada e compreendida. Sendo assim, entender a crise da democracia brasileira implica entender a crise da democracia enquanto tal. Passemos, então, ao âmbito mais geral.

3 Uma abordagem política da política

Antes de iniciarmos a discussão sobre a crise da democracia, é necessário esclarecer o lugar de uma análise da democracia e consequentemente de uma análise política em geral. O que será feito aqui é uma análise política da democracia. Uma análise política da democracia deve vir primeiro em relação a uma análise puramente moral da

² Nos últimos anos, houve a publicação de uma série de livros com esse tema. Entre os que tiveram mais destaque, cabe citar Levitsky e Ziblatt (2018), Mounk (2019) e Przeworski (2020). Todos os títulos fazem referência à crise da democracia e todos eles se interrogam sobre as razões. De todo modo, essa lista sobre a crise das democracias aumenta a cada ano.

democracia ou a uma análise jurídica da democracia. Tais visões partem de uma norma externa, seja jurídica ou moral e, então, vão à questão política, apontando o modo correto de regular o que é político. Uma análise da política deveria partir da noção de diferença e de suas figurações. Somente assim, então, a questão normativa da democracia ficará esclarecida. A questão normativa da democracia deve se situar no âmbito propriamente político.

A questão aqui não seria contrastar uma visão normativa, supostamente inapropriada para o tratamento do fenômeno político, com uma visão supostamente realista de descrição da política. É impossível abordar o fenômeno político sem caminhar no âmbito de alguma reivindicação normativa. Uma teoria política da democracia possui necessariamente aspectos normativos e descritivos. O mais importante a destacar é que uma abordagem política da democracia não parte de uma visão puramente moral da política ou de uma visão jurídica da política, mas de uma perspectiva política da política. Isso significa partir de uma diferença entre identidades e compreender a norma que constitui as identidades e sua relação como norma propriamente política.

Sendo assim, uma teoria política da política deve descrever os fenômenos políticos a partir da diferença e pensar a norma do campo político como uma norma historicamente dada. Não se trata somente de uma questão de separação dos campos político, moral e jurídico. Trata-se de uma questão de estrutura mesma da política a ser pensada na imanência: uma diferença que constitui o que é político só pode encontrar seu sentido no próprio campo político. Cabe, então, iniciar pela diferença. Isso significa situar o que é político como uma diferença. Começar pela diferença é iniciar no âmbito do conflito ou, pelo menos, da possibilidade sempre presente do conflito.

4 Diferença e conflito

Partimos, então, do conflito para o entendimento da política, o que significa aqui pensar a política como disputa. O campo do que é político é fundamentalmente polêmico. A abordagem da política pela tradição do agonismo ou, mais precisamente, da democracia pela visão agonística situa o problema. O primeiro passo é a diferença, mais precisamente, uma relação de diferença. Contudo, uma relação primeira de diferença não implica necessariamente antagonismo. Uma relação de diferença pode ser antagonica, agônica ou, no limite, indiferente. Há, no mínimo, essas três possibilidades para a relação entre duas identidades ligadas por uma diferença. Estamos definindo o campo da política como aquele da diferença como conflito, portanto, como antagonismo ou agonismo.

Embora não haja exatamente um acordo sobre o que seria uma concepção agonística da política³, o que se destaca aqui é a centralidade do conflito como ponto de partida. É em torno dessa tradição que são afirmados o dissenso e a divergência como o que é constitutivo da política. Se grande parte da tradição pensa a política como um espaço de consenso, ou seja, da unidade⁴, a visão agonística buscaria no conflito o

³ Na teoria política contemporânea, Chantal Mouffe (1993, 2005a), a partir de seus escritos, fez o termo “agonístico” ocupar um lugar de destaque. A política, mais amplamente, é pensada como o campo dos antagonismos, como compreendida em seu *On the Political* (Mouffe, 2005b). A questão mais abstrata é a relação entre identidade e diferença, como analisada, entre outros, por Connolly (1991). Para além do campo político, embora também incluído, está a análise de Huizinga do amplo domínio do *ágon* (ἀγών) em sua relação com a triade jogo-festividade-ritual (Huizinga, 2008, p. 36).

⁴ A ideia primeira de um acordo a partir de uma unidade primeira está bem enraizada na tradição do pensamento político. Um dos textos inaugurais da reflexão sobre política, já no início, apresenta a política (*politiké*), ou seja, aquilo relativo à cidade (*polis*), como o lugar dessa ideia: “na medida em que todas as comunidades visam algum bem, a comunidade mais elevada de todas e que engloba todas as outras visará o maior de todos os bens. Essa comunidade é chamada ‘cidade’, aquela que toma a forma de uma comunidade de cidadãos” (Aristóteles, 1998, p. 49). A cidade (*polis*), a forma mais elevada de comunidade (*koinomía*), é a identidade primeira sem a qual as próprias noções de acordo e conflito não teriam sentido. Não por acaso, como observa Arendt, para Aristóteles, aqueles com os quais se estabelece uma relação de

que é primeiro. Contrapondo-se à ideia de simetria e equilíbrio que domina a tradição do pensamento político, o agonismo tem seu ponto de partida no que é assimétrico e tensional, pois inicia sua investigação no campo do conflito. Sendo assim, uma pergunta surge: como a política pode ser descrita se compreendida como conflito? Quais seriam seus traços fundamentais? Qual é a forma da política se ela for basicamente conflito?

Devemos, então, analisar o conflito e entender como ele ocorre, portanto, descrever o que é o conflito. É necessário pensar em uma forma mais abstrata e ampla do conflito. O conflito ocorre quando há, no mínimo, duas posições em disputa, quando há dois polos que se opõem, de algum modo, sobre algum ponto específico. A oposição que o conflito pressupõe, portanto, consiste em duas posições distintas. Para que haja o conflito é necessário haver uma diferença, uma distinção entre posições. A diferença é necessária e é o primeiro momento, mas isso não é suficiente. Além da diferença é necessário que haja oposição. É necessário que haja posições que sejam distintas e opostas. Portanto, é necessário que a diferença se apresente como oposição, que a diferença seja percebida como uma diferença que aparece como oposição. Para que haja oposição deve haver, no mínimo, uma relação entre duas identidades suficientemente distintas, com aspectos antagônicos que marcariam a tensão. O conflito não apenas pressupõe, do ponto de vista lógico, mas, na verdade, constitui identidades distintas e opostas ou, por outro lado, identidades distintas e opostas constituem o conflito. Não há conflito sem identidades, distintas e opostas, e não há identidades, a não ser duas identidades literalmente idênticas, que não possam levar a conflitos. Sendo assim, o conflito é uma diferença que marca uma oposição.

conflito (de inimizade, no limite), escravos e bárbaros, estão fora da cidade (*polis*), porque incapazes de uma vida propriamente política (Arendt, 1998, p. 27).

Se partimos, portanto, do conflito, o que surge é uma relação entre identidades, uma relação primeira de oposição. O conflito é uma relação, um tipo específico de relação. Em uma definição tão abstrata como essa, pode-se perceber a ligação necessária entre a existência de um “nós” e consequentemente o surgimento de um polo contrário. Não há como falar de identidade sem falar de diferença e vice-versa, porque identidade e diferença são dois lados necessários de uma mesma forma. Portanto, não existe um “nós” sem uma diferença e somente se define um “nós” por uma relação de diferença. Uma identidade só se define por uma diferença e enquanto diferença. É desse modo que podemos perceber, então, como as relações de conflito (diferença) e de identidade são aspectos indissociáveis. A existência de um “nós” implica relações de identificação que o constituem, ao mesmo tempo, e no mesmo movimento, em que são estabelecidas relações de alteridade. Essas relações de alteridade podem (ou não) se tornar relações de oposição e, portanto, conflito. Não há “nós” sem um outro, que pode, quando em oposição, estender-se de uma relação de adversários até, no limite, uma relação de inimizade. O que está negado é a indiferença⁵.

O campo da política é precisamente a relação de diferença entre identidades, ou seja, uma diferença que é primeira⁶. Só seria possível não partir da diferença se houvesse a negação dessa diferença como primeira, situando-a em um plano secundário. O “nós” é especificamente o

⁵ Simmel (1964, p. 14) percebe muito bem esta dualidade mutuamente dependente contrastada com a indiferença: “ambas as formas de relação — a antitética e a convergente — são fundamentalmente distintas da mera indiferença de dois ou mais indivíduos ou grupos”.

⁶ O que é primeiro, portanto, é uma relação de diferença, pois é nessa diferença que se situa o político. Quando Schmitt (1996, p. 26-28) faz da distinção do político a oposição amigo/inimigo, ele está dando um conteúdo específico a uma distinção mais fundamental que é uma diferença. Além disso, ele situa o político no ponto máximo da tensão, o que o leva, no limite, a eliminar o conflito, pois a relação aqui é de anulação do outro. Como muitos já observaram, Schmitt não é o pensador do conflito, mas da supressão do conflito pela figura da inimizade. Só há política quando há uma relação de diferença que permanece como diferença. Os dois limites, portanto, da política são a indiferença e a inimizade, pois então não haveria relação propriamente.

resultado de tal relação em seus variados aspectos, não havendo nenhuma substância para além das relações aqui. Não há substância na política, mas apenas relações. O campo da política é, então, aquele das relações que constituem um “nós”, a partir de uma oposição (conflitos, oposição, divergência e dissenso). O político é, portanto, uma diferença, mais especificamente, um campo de relações de diferença. Nesse sentido, a política é o espaço da assimetria. É, portanto, da diferença que se parte para se pensar a política, pois política é conflito.

Toda relação de diferença, portanto, implica uma relação de identidade e vice-versa. Só posso saber quem eu sou na medida exata em que me distingo do que é diferente de mim e só posso saber o que não sou na medida em que eu tenho como referência minha relação com meu igual. O que é primeiro é sempre uma relação, pois há sempre uma dualidade de fundo. Não apenas o “eu não sou” é uma relação entre diferentes (diferença que contrasta com uma identidade) como, menos óbvio, o “eu sou” é uma relação entre iguais (identidade que contrasta com uma diferença). Se obviamente diferença é dualidade, identidade, por sua vez, aqui de modo menos óbvio, também é dualidade. Portanto, diferença é dualidade assim como identidade é dualidade.

Se o que é político se situa no espaço de diferença a partir de um “nós”, então, o que se evita aqui é a relação entre indivíduos. Indivíduos não fazem política, porque ela é uma relação entre identidades, ou seja, parte-se sempre de um “nós”. O que é denominado “indivíduo” é, de fato, uma confluência de identidades.

5 Democracia: problema de definição

Não é possível falar de crise da democracia, no Brasil ou em qualquer outro país no mundo, sem uma definição do termo. Entretanto, o que parece ser uma questão de simples delimitação conceitual é apenas

a porta de entrada para um debate complexo e interminável sobre a própria noção de democracia. Pode-se tentar descrever o que é a democracia ou como ela deveria ser, qual a história da democracia ou qual será o seu futuro, quais seus valores fundamentais ou as instituições que a compõem.

A discussão sobre a democracia, seja do ponto de vista descritivo ou normativo, envolve problemas complexos e inúmeros aspectos que podem ser tomados como centrais. Há um debate interminável em torno das visões que tentam justificar uma forma que a democracia deveria ter ou para determinar qual seria sua descrição mais correta. A própria divisão entre uma abordagem descritiva e uma abordagem normativa, além das justificativas para tal separação, já é um campo aberto do debate.

Podemos dizer que a democracia é participação efetiva dos cidadãos nas decisões públicas, podemos restringir a democracia ao seu modo eleitoral, podemos definir democracia como eleições e existência de oposição ou, de modo mais formal, como existência de uma pluralidade de grupos, podendo também exigir que ela implique um limite à diferença de renda ou que combata a pobreza. Os resultados são diversos: democracia pode significar que ser cidadão implica participar ativamente nas decisões coletivas ou, por outro lado, que o ponto central seja a proteção do indivíduo e a limitação do governo, possibilitando até mesmo a abstenção em decisões políticas, quando o indivíduo assim o quiser. Decisões democráticas podem significar um processo amplo e abrangente de deliberação ou uma escolha por votação onde a vontade do representado é reduzida apenas a uma anuência a um nome. Podemos também tentar traçar uma certa gênese dessa forma política, tendo como referência a experiência histórica da Revolução Francesa ou da Guerra Americana de Independência, cujo resultado foi o governo representativo eleitoral, situado majoritariamente no campo do liberalismo político. As eleições, de início restritas, foram continuamente

sendo ampliadas em direção à participação da quase totalidade da população adulta. Os cidadãos desses Estados possuem direitos de proteção como indivíduos e o poder de votar e ser votado. Do final do século XIX em diante, a questão da igualdade material entra em cena e o “problema social” toma a frente nos debates.

Esse é o pano de fundo do debate sobre a democracia. A democracia, portanto, pode ser compreendida como a confluência de horizontes de três tradições originalmente distintas e que apresentam princípios diversos, mas que foram unidas em uma forma política concreta. Nesse sentido, as democracias são uma composição da tradição liberal de direitos e governo limitado, somada à ideia de representação, na forma de um governo representativo baseado em eleições disputadas por partidos que competem por votos de eleitores, cujo número atinge praticamente a totalidade dos cidadãos adultos. Além disso, há uma disputa permanente sobre a distribuição da riqueza guiada por uma ideia de igualdade material. Não queremos aqui esgotar todas as características da experiência democrática, contudo, designamos tais traços como estruturais. Podemos denominar tais tradições de liberalismo, representação por meio de eleições e igualitarismo.

Sendo esses os traços básicos do que se denominaria democracia na discussão atual, não sem razão, a nomeação dessa forma política aparece de modo variado como democracia liberal, democracia representativa, democracia eleitoral, governo representativo, Estado democrático de direito, democracia social, etc. Esses adjetivos, de forma correta, iluminam um ou outro aspecto da forma política denominada democracia. O que deve ser novamente destacado é que essas noções estruturantes da democracia se baseiam em princípios distintos, portanto, potencialmente em conflito. Elas podem ser conjugadas e compor uma forma relativamente estável ou, ao contrário, podem estabelecer um conflito que leve instabilidade à forma.

Em uma primeira descrição do problema da crise, pode-se afirmar que a possibilidade de uma crise da democracia está situada, portanto, em sua própria estrutura, na própria forma política democrática, no que poderia ser descrito como âmbito dos princípios. Isso porque os princípios das três tradições que compõem a democracia podem entrar em conflito. Mas não é esse tipo de crise que nos interessa aqui.

6 Democracia como conflito sobre igualdade e inclusão

Se as tradições que estão na base da experiência democrática não são necessariamente coerentes entre si, devido à diferença de princípios, contudo, podemos perceber essa forma política como um processo contínuo de inclusão, ou seja, um processo permanente de constituição de um “nós” baseado na igualdade política entre os cidadãos. Podemos, então, afirmar que um traço distintivo da democracia é a igualdade tomada primeiramente como igualdade política. A história da democracia é uma ampliação constante da inclusão na forma política como ampliação do número de cidadãos e âmbitos de cidadania. De modo mais esquemático, como cidadão de direitos civis, cidadão participante em eleições e cidadão como portador de bens econômicos. Essas três formas de inclusão não são necessariamente coerentes e não ocorreram de forma linear, mas marcaram a expansão da cidadania compondo a forma contemporânea da democracia.

Podemos denominar esse impulso fundamental da democracia de inclusão ou pertencimento à forma política como igualdade política. A democracia é, portanto, uma forma política que tem como traço primeiro uma exigência de inclusão como igualdade política. Essa exigência de inclusão é um traço permanente na democracia, exatamente o traço limite desta forma política. Como um elemento determinante da forma política democrática, tal aspecto não pode ser abandonado sem o

necessário fim desta forma. Tudo pode ser discutido e criticado em uma democracia, menos a igualdade política que exatamente marca o traço principal desse jogo específico.

Se democracia é inclusão como igualdade política, isso não elimina o fato de um conflito permanente sobre o significado exato de tal igualdade na democracia. Ao contrário, por ser a igualdade na democracia um traço central é que ela é um tema essencial do conflito. A inclusão exigida a partir dessa igualdade decorre diretamente da forma da democracia. De todo modo, exatamente pelo fato de a democracia ser fundamentalmente igualdade política é que a igualdade permanece sempre como um problema.

Há uma tensão permanente aqui: por ser fundamentalmente igualdade política, a democracia está claramente inserida no âmbito da igualdade. Contudo, a igualdade nunca será apenas igualdade política, havendo sempre uma tensão sobre o seu significado. Isso implica dizer que a disputa sobre o sentido da igualdade é uma questão permanente. Democracia, então, mais precisamente, seria a disputa sobre a igualdade a partir da igualdade política. Isso implica uma disputa permanente sobre o sentido da igualdade e sua realização. Por isso, o debate contínuo sobre igualdade como um elemento que poderia ser tomado, por um lado, como formal ou material ou, por outro lado, como sendo de natureza econômica (inclusive na forma de consumo) ou jurídica, ou ainda no âmbito simbólico. São várias as possibilidades de igualdade e a polêmica sobre sua definição é exatamente a vida da democracia, não sendo possível, portanto, eliminá-la. O que permanece, contudo, é a busca pela inclusão como movimento constante dessa forma política, ou seja, a busca pela inclusão como igualdade e pela igualdade.

Como o campo da política é aquele da diferença de identidades, será em torno dos vários âmbitos da igualdade que ocorrerão as disputas na democracia. Em um “nós” democrático, a regra comum é a igualdade

política. O que é específico da identidade desse “nós” democrático é sua igualdade fundante que é primeiramente política, mas que, pelo próprio movimento da igualdade, apresenta sempre uma possibilidade de ocupar vários âmbitos, avançando para espaços os mais distintos, fundamentalmente materiais e simbólicos. Não há limites para esse avanço da igualdade em uma democracia, pois tal igualdade não é apenas uma característica entre outras, mas sua própria estrutura. A igualdade é o ponto de partida da democracia⁷.

Sendo o fundamental aqui o fato de a democracia ser uma forma política, portanto, existindo como uma diferença a partir de um “nós”, o conflito é permanente. A democracia, então, é não apenas a forma da igualdade política, mas o reconhecimento do conflito definidor do que é a política dentro da própria forma política. O conflito na democracia não é simplesmente o conflito para a realização da igualdade, mas também o conflito para a determinação do que é igualdade e das diversas igualdades possíveis. Democracia poderia, portanto, ser mais precisamente definida como o conflito sobre os sentidos da igualdade a partir da igualdade política entre diferentes.

7 Representação e eleições

Se, de modo mais abstrato, podemos então definir a democracia como o conflito sobre os sentidos da igualdade, institucionalmente e historicamente, a democracia toma a forma concreta de um governo representativo por eleições. Sendo assim, um espaço destacado da expressão dos conflitos nas democracias, que são governos

⁷ Qual seria, então, o lugar da diferença na democracia? A diferença, como dissemos, é o ponto de partida do que é político. Na democracia, a diferença, portanto, está presente. O que é distintivo da diferença na democracia é que ela está dentro do campo da igualdade. A diferença aparece na democracia em sua máxima tensão, quase na forma de um paradoxo: somente por ser igual é que percebo com nitidez como sou diferente ou, de outro modo, somente ao perceber minha diferença me dou conta do âmbito da igualdade na qual me situo.

representativos, é aquele das eleições⁸. As eleições, nesse sentido, constituem o âmbito propriamente institucional do conflito. As eleições tentam dar forma e regular os conflitos, embora nunca os eliminem. A eleição é, portanto, um campo da institucionalização dos conflitos constitutivos da sociedade para a composição de um governo representativo. Se as eleições efetivamente expressam, de algum modo, os conflitos da sociedade, o que elas fazem é tornar o conflito uma disputa dentro de uma regra específica. Um possível antagonismo é colocado diante da possibilidade de se transformar em agonismo. Aqui reside a força e a importância das eleições nas democracias. Por outro lado, se os conflitos realmente existentes na sociedade não forem expressos pelas eleições, então temos uma possibilidade de crise.

Nas democracias representativas eleitorais, os conflitos que constituem a sociedade devem majoritariamente se expressar na disputa entre grupos e culminar na competição entre partidos nas eleições. Como forma política, portanto, como processo que dá forma ao conflito, as eleições são um momento central das democracias. Se as eleições forem de fato representativas, elas reconfiguram majoritariamente os conflitos fundamentais da sociedade por meio da representação. Eleições e representação, portanto, são dois aspectos de um mesmo processo.

Se nem todos os conflitos, de fato, chegam a ter uma figuração nas eleições, pelo menos os mais importantes devem se expressar através delas, pois, se não for o caso, coloca-se em risco a própria legitimidade do processo. Representar é identificar, legitimidade é identificação⁹. A

⁸ Embora haja muito debate sobre o lugar das eleições e dos partidos nas democracias contemporâneas, eleições e partidos ainda são centrais. Democracia é uma disputa sobre a igualdade e seus sentidos por via eleitoral. De todo modo, a centralidade das eleições para as democracias permanece uma interrogação, como analisa muito bem Przeworski (2021, p. 149): “mas será que a democracia está restrita a eleições competitivas? Esse é um assunto sobre o qual há ampla divergência”. Manin (1997, p. 132-160) realiza uma análise exemplar do que é uma eleição e de seu lugar singular nas democracias, ver o capítulo 4, *Uma aristocracia democrática*.

⁹ Em outros termos, a relação entre representação, identificação e legitimidade é analisada no capítulo intitulado *A controvérsia mandato-independência* de Pitkin (1967, p. 144-167).

competição eleitoral, então, reflete e, ao mesmo tempo, dá forma aos conflitos reais existentes na sociedade. A legitimidade do sistema político é sua capacidade de forma, sua capacidade de dar forma aos conflitos existentes na sociedade como disputa entre partidos que se expressa na disputa eleitoral. Por isso, a força do sistema político, como instituição que toma para si o conflito, reside exatamente em sua capacidade de representação. Porque se legitimidade é capacidade de forma, não há capacidade de forma que abranja a sociedade sem representação¹⁰. O desafio permanente das democracias representativas eleitorais, portanto, reside em sua capacidade de tornar os conflitos políticos abrangentes da sociedade uma disputa entre partidos de forma regulada. Isso significa dar forma ao conflito social como conflito político limitado ou dar forma política ao conflito social como uma disputa entre partidos. Em suma, uma disputa segundo regras, portanto, um jogo (Huizinga, 2008, p. 50-51). O risco das democracias é que esse conflito não seja capaz de ser regulado, ou seja, o problema sempre presente é a incapacidade do sistema propriamente institucional em dar forma aos conflitos políticos da sociedade como um todo.

Podemos então compreender com mais precisão o que é a democracia representativa eleitoral, do ponto de vista do conflito. Democracia representativa eleitoral é uma disputa segundo regras, ou seja, um jogo. A especificidade desse jogo é a competição entre partidos por votos dos cidadãos em eleições, em torno de identidades da sociedade, sendo a mais fundamental de toda aquela que se constitui a partir da igualdade. Essa competição entre partidos, portanto, deve expressar os conflitos mais fundamentais da sociedade, ou seja, quando a competição é efetiva, os partidos de fato representam. Exatamente por

¹⁰ Analisando autores centrais do pensamento moderno que tiveram a representação como tema, como Hobbes, Sieyès, Madison, Mill, Weber, Schmitt e Schumpeter, entre outros, Runciman (2008, p. 60) afirma: “a representação permanece a ideia fundacional da política moderna de um modo que a teoria política contemporânea frequentemente esqueceu ou escolheu ignorar”.

ser um jogo, a disputa é uma competição entre adversários e não inimigos, pois o limite do jogo, ou seja, o fim do jogo é a figura do inimigo.

A democracia é uma dualidade estrutural, é uma divisão constitutiva. Um modo possível como essa divisão ocorre é o jogo. A figura do inimigo é o limite do jogo, pois significa seu fim. A democracia representativa eleitoral é a forma política que explicita e atualiza a dualidade, sendo impossível resolvê-la. Chegando em seu ponto máximo a cada eleição, essa divisão, que é permanente, é explicitada e tornada evidente. A divisão não é resolvida pelas eleições, mas explicitada pelas eleições. A continuação do jogo é a capacidade de manter os dois partidos da disputa em relação, ao mesmo tempo em que tal disputa entre partidos expresse os conflitos mais amplos da sociedade, ou seja, que tais partidos, de fato, representem. A continuação do jogo é a capacidade de manter a forma política da disputa entre partidos com eleições. Isso significa capacidade de manter a forma, portanto, legitimidade. A legitimidade da democracia representativa eleitoral é sua forma agonística¹¹. Isso significa também dizer que os dois partidos permanecem no jogo somente e enquanto tiverem um horizonte comum da igualdade política.

8 Razões da crise

Compreender a democracia como jogo, portanto, como uma forma de competição segundo regras, leva a situar a crise na própria forma, ou seja, a crise como expressão de uma incapacidade de manutenção da forma. A crise é, portanto, precisamente uma crise de legitimidade. De modo mais preciso, a crise se situa na incapacidade da continuação do jogo, o que significa o fim da competição. A crise é o

¹¹ Essa ideia é analisada por Przeworski (2021, p. 135-156) especificamente em “eleições como métodos de processamento de conflitos” no capítulo *A paz civil*.

abandono do jogo enquanto disputa regulada e decidida pelo eleitor através do voto, ou seja, a crise aponta para o fim do jogo. Partindo da política como conflito, a crise é, em suma, a impossibilidade de dar uma determinada forma ao conflito, a saber, o jogo eleitoral competitivo decidido pelo eleitor, como democracia representativa eleitoral, tendo como pressuposto a igualdade política. Não por acaso, é a questão eleitoral que acaba por surgir como pano de fundo para a caracterização da crise. O primeiro sinal da crise, portanto, aparece no modo de um problema eleitoral, seja como impedimento de participação nas eleições, seja como retirada do poder, por vias não eleitorais, de alguém eleito (Santos, 2017, p. 11-32).

Sendo a crise a incapacidade da continuação do conflito regulado, ou seja, como jogo, quais seriam as configurações da crise? Fundamentalmente, como já indicamos, a crise ocorre quando não há mais disputa. Isso acontece quando não há competição real, tornando a eleição meramente ritualística. O eleitor não tem mais poder de dar forma ao conflito a partir de seu “nós”, pois eleições não seriam mais relevantes. A ausência de competição efetiva dos partidos aparece como a vitória de apenas um dos lados, pois o outro está impedido de chegar ao poder pelo próprio jogo eleitoral ou de algum outro modo, seja por causa do judiciário, de processo de *impeachment*, etc.

A crise também pode ocorrer pelo fato de a intensidade do conflito levar a uma incapacidade de sua expressão dentro das regras. O conflito simplesmente destrói o próprio jogo, que pressupõe o reconhecimento da igualdade, levando ao fim da regulação. O conflito se torna um conflito aberto e ocorre fora das instituições. A disputa eleitoral entre partidos não consegue mais dar forma ao conflito. É o fim do jogo eleitoral partidário como expressão dos conflitos. O adversário se torna o inimigo.

Uma terceira possibilidade seria a individualização do conflito, ou seja, o fato do conflito ser expresso e compreendido como problema entre indivíduos, portanto, aquém da formação de identidades políticas. Isso significa dizer que o conflito se situaria ainda em um nível pré-político. Não haveria um “nós”, mas apenas um “eu” que age segundo sua própria lógica individual. São essas, em suma, as três razões da crise da democracia representativa eleitoral.

O que é característico de algumas soluções apresentadas para a crise é considerar o fim da crise como o fim do conflito. A crise da democracia, então, seria a existência de uma divergência intensa e a terapêutica recomendada para a cura seria o fim do próprio conflito. Essa forma de pensar parte da visão de que política é sempre, no fundo, consenso, portanto, a solução seria o acordo como fim do conflito. Como aqui se parte da política como conflito, o objetivo a ser buscado não pode ser o fim do conflito, pois isso significaria simplesmente o fim da própria política. Ir além da crise da democracia como conflito só pode ocorrer no campo mesmo do conflito. O problema não é o conflito, mas sua forma específica. A direção de uma saída para a crise, portanto, implica não tentar extinguir o conflito, mas dar-lhe forma dentro da disputa eleitoral. Por isso, a crise séria é sempre uma crise de legitimidade, o que significa o enfraquecimento ou até mesmo o fim da capacidade de forma. A forma aqui é a forma do conflito segundo regras que é o jogo sério da democracia, ou seja, agonismo, tendo a igualdade como pressuposto ou limite da forma. O agonismo é, portanto, necessariamente a forma do conflito na democracia.

Compreendendo a democracia representativa eleitoral como uma forma institucional do conflito, a disputa tem que ser expressa majoritariamente em competição partidária e essa, por sua vez, será, então, decidida nas eleições. Como dissemos, a eleição ocupa um lugar central nesse jogo. A eleição é uma das regras fundamentais desse jogo e aquele que decide a disputa é o eleitor que escolhe seu representante. O

eleitor, ao decidir o conflito, toma parte como ator fundamental nesse mesmo conflito. Ele faz parte do conflito e, ao fazer parte, dá forma a esse mesmo conflito. Representante e representado, eleito e eleitor, constituem a forma do conflito que é o jogo da democracia. A forma, portanto, é constituída pela disputa entre dois partidos, fundamentalmente, pela eleição e pela escolha através do voto do representado que é o eleitor.

Se há uma estrutura básica do jogo da democracia, se há uma estrutura da forma, essa seria, como dissemos, uma competição entre, no mínimo, dois partidos, portanto, uma dualidade estrutural de oposição em torno da igualdade. Quem decide a disputa é o eleitor que, nesse ato, se torna representado e vinculado ao representante, instituindo uma identificação. A legitimidade da democracia representativa, portanto, reside na sua capacidade de manutenção da forma do conflito como jogo de competição eleitoral. Legitimidade é capacidade de forma, sendo, nesse caso, capacidade de continuação da disputa eleitoral como capacidade de manutenção do jogo.

Foi feita uma descrição de como ocorre o conflito nas democracias e sua crise, a saber, o fim do conflito regulado como jogo. Apresentamos os modos pelos quais a crise aparece. Ressaltamos, contudo, a permanência do conflito nas democracias porque política é conflito. A representação pela eleição não resolve e termina o conflito, mas direciona o conflito. Mas se o conflito é o que é a política, qual seria a razão das figurações da crise na democracia, a saber, o conflito fora do jogo e o fim da disputa? Para responder essa pergunta devemos voltar ao principal movimento constitutivo da democracia, a saber, a busca pela igualdade que se traduz primeiramente como igualdade política. É o movimento pela igualdade política que torna a necessidade de inclusão o traço tão característico e fundamental das democracias. Democracia é o conflito permanente por inclusão como igualdade tornada forma

política. Sendo assim, a fonte específica do conflito na democracia é o movimento de inclusão por igualdade.

Referências

- ARENDDT, Hannah. *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- ARISTÓTELES. *Política*. Edição Bilingue. Lisboa: Vega, 1998.
- CONNOLLY, William. *Identity/Difference: democratic negotiations of political paradox*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. London: Routledge & Kegan Paul, 1949.
- LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- MANIN, Bernard. *The principles of representative government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- MOUFFE, Chantal. *The Democratic Paradox*. London, New York: Verso, 2005a
- MOUFFE, Chantal. *On the Political*. London, New York: Routledge, 2005b.
- MOUFFE, Chantal. *The Return of the Political*. London: Verso, 1993.
- MOUNK, Yascha. *O povo contra a democracia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- PITKIN, Hanna. *The concept of representation*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1967.
- PRZEWORSKI, Adam. *Por que eleições importam?* Rio de Janeiro: EDUERJ, 2021.
- PRZEWORSKI, Adam. *Crises da democracia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- SANTOS, W. *A democracia impedida: o Brasil no século XXI*. Rio de Janeiro: FGV, 2017.

Democracia como jogo agonístico e sua crise

SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. Berlin: Duncker & Humblot, 1996.

SIMMEL, G. *Conflict & The Web of Group-Affiliations*. New York: The Free Press, 1964.

Configuração contemporânea dos Direitos Humanos: consciência, institucionalização e seus limites

*Gilberto Tedeia*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.104.04>

1 Introdução

O texto divide-se em dois momentos. O primeiro momento delinea contornos e momentos de diferentes crises. O segundo tece-se sob o desafio de conduzir a filosofia política ao protagonismo do debate, tessitura com pretensões didáticas pois mediante enunciação de questões, fio tecido nas partes 2 e 3 e, na quarta, fio a desfiar alguns limites do próprio ponto de partida, as tais crises.

O texto retoma um recorte histórico que viabiliza o desmanche de sistemas de saúde, educação e previdência públicas, e ataca o direito de acesso por políticas compensatórias, ainda que focalizadas isso é não-universalizadas, um ataque fundado na recusa ao Estado de instrumentos e políticas públicas porque para financiá-las seria necessário taxar grandes fortunas, e taxar mais ainda a transmissão de herança de grandes fortunas, e tais taxações acabariam por intervir no direito de propriedade consolidado historicamente pelas regras de transmissão de direito de uso.

¹ Cursou graduação, bacharelado, licenciatura, mestrado e doutorado em Filosofia pela FFLCH-USP, é docente de várias matérias do curso de Filosofia/IH/UnB, participa de Grupos de Estudo nas áreas de Filosofia Política, Filosofia Brasileira e Psicanálise Lacaniana, sócio da ApoLa-Internacional. E-mail: praticaradicalescolar@gmail.com

A recusa de políticas compensatórias porque são intervenções que feririam o direito adquirido mediante histórico de aquisições legítimas de qualquer coisa também viabiliza monopólio na extração dos lucros de exploração comercial desse bem cuja propriedade é o que resta de “história social”.

Com o perfil de apoiadores do desmanche tendente a majoritário, a duras penas barrado em 2022, eis-nos numa interessante esquina da história, a quadra macropolítica do enigma de propostas que visam ao desmanche de direitos sociais tidas na conta de votadas e defendidas pelos que perderão tais direitos a serem desmanchados.

2.

As propostas de como lidar com a situação de carecimentos enfrentados pelos segmentos populacionais reduzidos à miséria material diferencia modelos de se pensar o direito na relação com a economia, na relação com a miséria à qual é relegada parte da população descartada como inempregável pelos circuitos de produção e circulação de riquezas socialmente produzidas. Em sua concretude, esse é o cenário que reduz a temática dos direitos humanos desse contingente de inempregáveis e seus dependentes à condição de um debate ou desnecessário ou inócuo.

Afinal, aos que já se comovem com a situação dos mais desfavorecidos e proponham alternativas que lidem com essa desigualdade historicamente construída, a crítica à indiferença institucional e coletivamente articuladas para com a sorte daqueles que não têm o que comer é redundante (seria repetir o já posto por Fiori, 1997 e Kurz, 1992, por exemplo).

Por outro lado, essa mesma crítica é inútil como argumento jurídico-político a quem restrinja a legitimidade ao único horizonte histórico admitido, que é o horizonte da história da transmissão de

Configuração contemporânea dos Direitos Humanos: consciência, institucionalização e seus limites

propriedade, da transmissão dos direitos de uso e exploração comercial de uma coisa qualquer sempre segundo interesses pessoais de seu proprietário (aqui, o horizonte é o libertário estadunidense nos embates com seu grande outro local, o comunitarista, mais até que o igualitarista rawlsiano).

Falar em limites e obstáculos para a realização dos Direitos Humanos em um congresso de filósofos é redundante do ponto de vista técnico, o que não falta em eventos para especialistas são especialistas nos mais diversos recortes conceituais sobre um dado tema. Mas, por outro lado, a quadra conjuntural das eleições majoritárias, coincidente com a agenda de encontros da ANPOF em anos pares, convoca o trabalho de se pensar a política — pois, como lembra a professora doutora Cecília Almeida, é nos momentos de crise que a filosofia política luta pelo protagonismo do debate. E é isso que o texto a seguir se propõe, repor constelação de questões em debate.

3.

De saída retome-se da sociologia jurídica weberiana o processo de racionalização formal que está na origem do direito positivo, tido por Weber como processo que vai para além do conteúdo do próprio direito e que coloca o direito como dependente tanto de decisões humanas quanto da positividade da sua instituição. Surge a pergunta: o que garante validade às normas jurídicas? A resposta a esta pergunta traz, já que (conquista moderna) o direito depende apenas de vontade humana, a validade da norma assentada na validade do processo pelo qual as regras são promulgadas.

A longo prazo, quando se assenta a validade da norma sobre a validade do processo pela qual é aprovada, a consequência é a perda da força do processo de valoração, é o crescimento da tendência que

identifica universo do direito sob recorte puramente formal, recorte que elimina qualquer imperativo ético ou interesse comum ou supraindividual, portanto, um recorte que recusa a racionalidade substancial como fundamento do direito (cf. Weber, 1986, p. 217).

O pensamento filosófico pós-68 francês pode servir para cruzar o marco divisório da relação entre formalismo jurídico e propostas de ressubstancialização do direito, tendo-se por fio condutor a questão democrática e os direitos humanos.

Segundo outro sociólogo, Alain Touraine, a desproletarização das relações sociais fez emergir novos movimentos sociais, a configurarem novas formas de militância não-verticalizadas, com pautas políticas às voltas com o mundo vivido, com estilos de vida e com a autonomia individual, novos movimentos formando redes flexíveis de participação e representação que configuram uma “revolução silenciosa” tocada pelas “novas classes médias” (em Touraine, 1969, o *début* desse macrorrecorte).

Dito de modo resumido, nos termos desse desenho social trazido por Touraine, desloca-se a posição institucionalizada em sindicatos e partidos e inaugura nova dinâmica democrática movida por uma “revolução silenciosa”. Que revolução silenciosa é esta? A que busca nova configuração para a sociedade política, que move a sociedade civil em sua resistência ao mundo vivido colonizado, que move a sociedade civil na luta pela invenção de novos estilos de vida pautada pela autonomia individual e responsabilidade moral individual.

O que é feito da militância neste cenário? É uma militância desinteressada por organizações burocráticas verticalizadas, é uma militância formada por redes móveis e flexíveis que assumem a forma da democracia direta e que configura novos canais de representação política e de participação política.

Com Castoriadis, no seu Instituição imaginária da sociedade (1974), autonomia é o estabelecimento das próprias leis, o poder de se

Configuração contemporânea dos Direitos Humanos:
consciência, institucionalização e seus limites

autorregular, o poder de se autogovernar abrindo mão de significações imaginárias que nos imporiam representações instituídas, que nos aprisionariam em práticas instituídas. Esta invenção, este reencontro da autonomia, é também a invenção de uma democracia direta, é a invenção de um poder coletivo que tem a forma da democracia radical.

Ao lado do abandono do modo marxista clássico de se pensar as contradições sociais, do abandono de propostas de superações de problemas pensados sob a contradição fundamental entre capital e o mundo do trabalho, assiste-se, nos anos 80, à internalização, pela militância política, da democracia como “valor universal”, e à internalização, pelo pensamento político e filosófico dominantes, dos valores republicanos e dos direitos humanos.

O ponto de partida é, com base nos princípios da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, a mobilização e defesa das liberdades fundamentais de reunir, circular, associar, ter uma religião, expressar a opinião, ser proprietário e a garantia à segurança. Por esta via, apresenta-se o que poderia ser dito garantias transcendentais da dinâmica democrática, tomando esses direitos não apenas como histórica e socialmente contingentes, nem tampouco como resultado de relações de forças ou de produção capitalistas racionalizadas ou institucionalizadas, nem sequer apenas como direitos da pessoa, mas sim direitos humanos como uma condição para se estruturar o espaço público, e tomar esses direitos como condição para que se estabeleça a sociedade civil (*cf.* Lefort, 1981, *passim*).

Nestes termos, o direito social, a liberdade de imprensa, a liberdade de associar-se, incluindo a sindical, a liberdade de fazer greve, o direito ao trabalho, tornam-se incluídos nestes “princípios geradores da democracia” trazidos pelas garantias transcendentais da dinâmica democrática que estabelece a sociedade civil, estruturando o espaço público.

Na esteira destes “princípios geradores da democracia”, abre-se um novo campo de reivindicações formuladas na linguagem dos Direitos Humanos, a reivindicação das minorias, das mulheres, dos desfavorecidos socialmente, sem se restringir esse debate às noções de justo, lícito ou legítimo, tampouco a desqualificá-los como injustos, ilícitos ou ilegítimos.

Em breve contraponto, veja-se uma tese libertária estadunidense que funda e legitima a décadas certo desdém pelos direitos sociais, comuns ou supraindividuais, desdém redobrado ao que pavimente tratamento justo e institucional dos direitos.

Trata-se de uma tese de Nozick (2011), em *Anarquia, Estado e utopia*, que restringe o justo ao figurino das regras da transmissão da propriedade terem sido respeitadas ou não.

É só isso que será o justo: se as regras de transmissão foram respeitadas ou não — o que implica negar ao Estado, atenção a esse passo, é negado ao Estado O DIREITO A e LEGITIMIDADE DE intervir no uso e transmissão de um bem qualquer mediante propostas de redistribuição de bens, de políticas de quotas de bolsas de estudo a bolsas de renda mínima, direitos inalienáveis de povos originários ou quilombolas a seu território ou políticas públicas as mais básicas nas áreas de educação e saúde.

Por que atacar bolsas ou universidade pública ou o direito a um sistema de saúde e previdência públicas?

Porque, para financiá-las, o Estado interviria e atacaria o direito de propriedade adquirido e consolidado historicamente pelas regras de transmissão, atacaria o direito de uso, usufruto e exploração comercial de qualquer coisa que seja resultado de aquisições legítimas.

Esse é um caso extremo trazido sob a lente do argumento desenrolado por Nozick na sua obra acima referenciada, porém não emerge resultado muito diverso sob trilha formalista kelseniana a fundar

Configuração contemporânea dos Direitos Humanos:
consciência, institucionalização e seus limites

o direito sobre o próprio direito, também a esvaziá-lo de pretensão valorativa, substancial, de conteúdo ou fim extrajurídico.

Isso não é só um problema filosófico-jurídico, torna-se um problema político quando teses como essas tornam-se a “Nova Ordem Mundial” a partir dos anos 80, com entrada em cena de Thatcher e Reagan (*cf.* Fiori, 1997) a impulsionarem e consolidarem — por seus staffs mediante diktats aos mercados, propostas político-econômicas macroestruturais de médio e longo prazo como agenda para os Estados-nação sob sua influência geopolítica —, para citar apenas seu tripé básico, a privatização, a desregulamentação e a abertura comercial.

Passemos ao cenário nacional: são as teses pautadas pela dimensão formalista acerca do direito de propriedade que legitimam, no debate político e na gestão estatal, o horizonte que organiza os desenhos institucionais das políticas públicas financiadas pelas agências governamentais, a operarem todas sob a lógica do grande proprietário em detrimento do usuário comum ou dos direitos sociais (*cf.* Paulani, 2003).

São essas teses que sustentam os ataques à empregabilidade, os ataques a serviços públicos como a universidade pública, gratuita e de qualidade, ataques a direitos adquiridos como os trabalhistas e previdenciários.

Primeiro com o toyotismo, em seguida, com a automação em larga escala em diferentes áreas e serviços, a desindustrialização e deslocalizações produtivas produz cidades fantasmas e, grande fenômeno urbano sobretudo nas periferias, produz populações de “inimpregáveis” reduzidos ou ao desalento ou a expedientes, “viração”, como se diz, buscando se inserir, sempre de modo precário e provisório, no mercado de trabalho em diferentes combinações de trabalho informal, ilícito e ilegal.

Essa população e esse público, para nossa surpresa, eis que após as eleições do primeiro turno de 2018, a encontramos a subscrever a pauta

política que só agrava a sua situação, a subscrever o desdém ante propostas que pretendem ao menos atenuar os impactos de tais mudanças estruturais.

Como lidar com isso e por que os ataques a políticas igualitárias ou aos direitos humanos não encontram resposta à altura, que não seja apenas dita, mas também escutada?

Talvez uma pista esteja na entrevista de Marilena Chaui (2018), no volume *Em defesa da educação pública, gratuita e democrática*. Lá, na página 510, uma entrevista de 2002 com o título *A filosofia sai da caverna* traz no derradeiro parágrafo um diagnóstico acerca da relação da filosofia e dos filósofos brasileiros com as questões contemporâneas.

A relação é atravessada sobretudo pelo silêncio. Suspeita-se que tal silêncio possa ser explicado pelo perfil ideológico progressista ou de esquerda meio que senso comum entre os profissionais da área, por estarmos numa quadra histórica marcada por grandes indefinições quanto ao que seja, basicamente, o que seja “esquerda”.

4.

A indefinição acerca ao que seja “esquerda” levaria à indefinição e silêncio dos filósofos acerca das questões contemporâneas.

Repare tratar-se de entrevista realizada em 2002. Agora, 20 anos depois dessa “indefinição e silêncio” dos “filósofos”, em Goiânia-2022, em um Congresso a reunir milhares de especialistas na área de filosofia, quantas foram as comunicações e conferências voltadas a questões contemporâneas de modo entrelaçado pela história da filosofia política, de modo entrelaçado com essa grande invenção grega invenção grega que foi a política, conforme lembra Marilena pouco antes do final do texto?

Não se sabe a extensão, seja em outubro de 2022 ou no outubro de 2026 por vir, da dominação de uma plataforma que não é dominante

Configuração contemporânea dos Direitos Humanos:
consciência, institucionalização e seus limites

mediante fake news, tampouco é fruto da dominação de uma plataforma mediante desinformação acerca das pessoas ou acerca das consequências do que elas defendem. É uma opção política que leva multidões à negação deliberada da invenção grega da política, à negação deliberada também do alcance dessa invenção nas partes que formam a política, que são a ética, a lógica e a ciência.

Reforce-se o “deliberada” na formulação acima. Nunca foi acaso nem mania tola por parte disso que se nomeia ‘ultradireita’ os seus ataques à política, à ciência e à lógica — sempre foi projeto bem construído conforme peças vão se encaixando ao que parece ser o acaso da mão invisível das conexões para liberações de verba que também podemos nomear de ultradireita.

Que tecem os arroubos emitidos por grupos enfurecidos da “turma do contra a favor”? Aonde se pretende chegar com uma ideologia que recusa o pacote completo dos elementos estruturantes do que chamamos de razão ocidental e defende um caminho que implica mais caos social, que implica destruição da soberania nacional (o 8/jan foi um ensaio com ares de rojão molhado ou?) em meio a frases encharcadas de ressentimento do fundamentalismo religioso por sua vez recheado pela teologia da prosperidade privada para “poucos serão os eleitos”?

Esses são alguns dos impasses postos pela contemporaneidade às periferias em quebradas de Estados tão distantes no espaço quanto as brasileiras, as alemãs ou as estadunidenses. Seriam esses impasses o fruto maduro do desdém e combate de partes relevantes destas invenções gregas do político como disputa e conflito?

O percurso tecido possibilita finalmente a formulação da questão a cada olhar e escuta para que busque seu modo próprio de trabalhar, pela via da filosofia política, sempre segundo a preferência de cada especialista em filosofia, trabalhar a seguinte pergunta: o que podemos entender, enquanto especialistas, sobre esse impasse tão presente para

nós, impasse presentificado como defesa do atropelo com requintes de crueldade tanto da questão democrática quanto dos direitos humanos? Mais precisamente, que podemos inteligir quanto à escolha deliberada de pautas e caminhos que negam os interesses materiais de quem vota nelas e da comunidade política na qual se insere?

Referências

CASTORIADIS, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil, 1974.

CHAUÍ, Marilena; SANTIAGO, Homero (Orgs.). *Em defesa da educação pública, gratuita e democrática*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

FIORI, José Luis. *Os moedeiros falsos*. Petrópolis: Vozes, 1997.

KURZ, Robert. *O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

LEFORT, Claude. *L'invention démocratique: les limites de la domination totalitaire*. Paris: Fayard, 1981.

NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e utopia*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

PAULANI, Leda Maria. “*Brasil Delivery*”. Reportagem, n. 44, mai., páginas 22-24, 2003.

WEBER, Max. *Sociologie du droit*. Paris: Vrin, 1986.

A concepção de direitos humanos a partir de Hannah Arendt: o totalitarismo e a promessa da política

Karla Pinhel Ribeiro¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.104.05>

O Direito não tem em si nenhuma Existência, muito mais que isso, sua própria Essência é a Vida das Pessoas, visto de um ponto mais especial².
Savigny

1 Introdução

O propósito deste artigo é trazer a contribuição de Hannah Arendt para a compreensão da natureza e dos limites dos direitos humanos como um sistema de proteção do ser humano contra a violência e a injustiça desde a perspectiva moral até a política jurídica.

Na primeira seção, tratamos dos estudos de Arendt sobre direitos humanos. Na segunda seção, tratamos dos estudos de Arendt sobre totalitarismo e nacionalismo bem como a relação desses conceitos no que concerne aos direitos humanos.

Identificando-se os limites, mas ao mesmo tempo, a necessidade deste sistema, chega-se à conclusão da importância da efetivação dos direitos humanos, pela tradição histórica normativa, pela diplomacia,

¹ Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Pós-Doutoranda em Direito pela UniCuritiba. E-mail: karlapinhelribeiro@gmail.com

² No original: *Das Recht hat kein Dasein für sich, sein Wesen vielmehr ist das Leben der Menschen selbst, von einer besonderen Seite angesehen.*

pela implementação doméstica por parte dos Estados e pela apropriação da linguagem de direitos humanos pela sociedade civil.

2 Hannah Arendt sobre os Direitos Humanos

Os estudos de Hannah Arendt sobre os direitos humanos podem ser considerados um marco do século XX na procura de compreender a natureza e os limites dos direitos humanos como um sistema de proteção do ser humano contra a violência e a injustiça.

Em as *Origens do Totalitarismo* (1951), Hannah Arendt (1989, p. 333) afirma que:

O conceito de direitos humanos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades humanas e relações específicas — exceto que ainda eram humanos. O mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano.

Hannah Arendt chamou *desestatização* o novo fenômeno de massa na história contemporânea, e pessoas sem Estado o grupo mais sintomático na política contemporânea. Dessa mesma maneira, o refugiado pode ser chamado para corporificar, mais do que qualquer outro, o problema da cidadania cosmopolita e da democracia transnacional.

O que torna essas duas noções tão inquietantes é que cada uma delas indica uma tensão a qual está no coração das contradições no mundo de hoje. Pode o cidadão ser verdadeiramente cosmopolita, ou é necessário que esteja ligado a uma comunidade particular, na qual os cidadãos têm direitos e deveres que os distingam de outros não cidadãos? Pode a democracia ser separada do Estado-nação, ou esta é relacionada ao menos com uma comunidade política, a qual não pode possuir uma dimensão exclusiva?

A concepção de direitos humanos a partir de Hannah
Arendt: o totalitarismo e a promessa da política

Em nosso tempo o debate sobre o indivíduo e o planeta, a universalidade dos direitos humanos e a solidariedade humana tornaram-se mais imediatos e visíveis do que o *status* de toda identidade coletiva e de organizações, de classe para nação, de Estado para instituições internacionais.

Nenhuma situação é mais ilustrativa destas contradições e incertezas do que a do refugiado. Se o mundo fosse regulado por uma só autoridade, não haveria refugiados; ninguém deveria, nem precisaria ir para o exílio. O que resulta no fenômeno dos refugiados, de fato, é que, de um lado, os Estados-nações são divididos entre si por tensões e conflitos, perseguições e exclusões, e, de outro lado, os Estados-nações não estão completamente fechados para o mundo lá fora; a imigração, seja legal ou clandestina, freqüente ou rara, é mesmo nunca possível e as ligações transnacionais — étnicas, religiosas, ideológicas, profissionais ou humanitárias — levam indivíduos ou grupos para seus respectivos territórios através de suas margens. O fenômeno dos refugiados é baseado na dupla natureza — interestatal e transnacional — do sistema mundial.

Mas não seria realmente um problema teórico e prático se todos os refugiados encontrassem um refúgio ou se fossem todos enviados de volta para seus países de origem. O problema real, que torna os refugiados vítimas do sistema internacional e suas contradições, é mais e mais freqüente o caso de “refugiados sem refúgio” ou de “refugiados em órbita”, vagando pelos caminhos como clandestinos.

É porque os refugiados são cidadãos de lugar nenhum que eles podem ser em potência cidadãos do mundo. Isso pode ser entendido porque ninguém pode privá-los de seus direitos de homem e de mulher, mas também que nenhuma comunidade é capaz de garantir-lhes estes direitos.

3 Totalitarismo, nacionalismo e direitos humanos

Hannah Arendt (1989, p. 30) em as *Origens do Totalitarismo* afirma que:

[...] o colapso da comunidade judaica alemã foi precedido pela fragmentação em numerosas facções, cada qual acreditando que seus direitos humanos seriam protegidos por privilégios especiais — o privilégio de ter sido veterano da Primeira Grande Guerra, ou de veterano, ou do soldado morto em combate pela pátria. Cada grupo julgava constituir uma exceção. A aniquilação física dos indivíduos de origem judaica parece então estar sendo precedida pela destruição moral do grupo e pela autodissolução comunitária, como se o povo judeu devesse sua existência exclusivamente aos outros povos e ao ódio que deles emanava.

Diante dessa afirmação, sobre o Caso Dreyfus, Arendt (1989, p. 101) considera:

Dreyfus podia ou devia ter sido salvo apenas à base de uma coisa. As intrigas de um Parlamento corrupto, a estéril podridão de uma sociedade em colapso e a sede de poder do clero deveriam ter sido enfrentadas diretamente pelo austero conceito jacobino de uma nação baseada nos direitos humanos — essa visão republicana da vida comunal que afirma que (nas palavras de Clemenceau), quando se infringem os direitos de um, infringem-se os direitos de todos. Confiar no Parlamento ou na sociedade era perder a luta antes de começá-la. Primeiro porque os recursos dos judeus não eram, de modo algum, superiores aos da rica burguesia católica; segundo, porque todas as camadas da sociedade, desde as famílias clericais e aristocratas do Faubourg Saint-Germain até a pequena burguesia anticlerical e radical, estavam simplesmente demasiado desejosas de ver os judeus formalmente removidos do corpo político. Julgavam poder dessa forma livrar-se de uma possível contaminação. A supressão dos contatos sociais e comerciais com os judeus parecia-lhes um preço que bem valia a pena pagar. Além disso, como indicam as declarações de Jaurès, o Caso era visto pelo Parlamento como uma oportunidade ímpar para reabilitar, ou melhor, recuperar sua tradicional reputação de incorruptibilidade. Por último, mas certamente não menos importante, no apoio a *slogans* como “Morte aos judeus” ou “A França para os

A concepção de direitos humanos a partir de Hannah
Arendt: o totalitarismo e a promessa da política

franceses”, descobria-se uma fórmula quase mágica para reconciliar as massas com o tipo de governo e sociedade existentes.

Finalmente, Clemenceau convenceu Jaurès de que a violação dos direitos de um homem era a violação dos direitos de todos. Mas, se foi bem-sucedido quanto a Jaurès, é porque os transgressores eram inveterados inimigos do povo desde a Revolução: a aristocracia e o clero. Foi *contra* os ricos e o clero, e não *a favor* da república, não *a favor* da justiça e da liberdade, que os trabalhadores saíram às ruas. É verdade que tanto os discursos de Jaurès como os artigos de Clemenceau cheiravam à antiga paixão revolucionária pelos direitos humanos. Também é verdade que essa paixão era suficientemente forte para reagrupar o povo na luta, mas antes tiveram de convencer-se de que o que estava em jogo não era apenas a justiça e a honra da república, mas também seus próprios interesses de classe. Na verdade, grande número de socialistas, dentro e fora do país, ainda considerava um erro imiscuir-se (como diziam) nas brigas intestinas da burguesia, ou cuidar de salvar a república (Arendt, 1989, p. 107).

O caso do infeliz capitão Dreyfus havia mostrado ao mundo que, em cada judeu nobre e multimilionário, havia ainda algo do antigo pária sem nação, para quem os direitos humanos não existem, e de quem a sociedade teria prazer de retirar os seus privilégios. Ninguém, contudo, teve maior dificuldade em compreender esse fato que os próprios judeus emancipados. “Não lhes basta”, escreveu Bernard Lazare,

[...] rejeitar toda a solidariedade com seus irmãos estrangeiros; têm ainda de atacá-los com todos os males que sua covardia inventa. Não se contentam em ser mais jingoístas que os franceses nativos; como todos os judeus emancipados do mundo, romperam, por vontade própria, com todos os laços de solidariedade. De fato, eles foram a tal ponto que, para as três dúzias de homens na França dispostos a defender um dos seus irmãos mártires, haveria milhares dispostos a montar guarda na Ilha do Diabo, ao lado dos mais fanáticos patriotas do país.

Precisamente por haverem representado papel tão insignificante no desenvolvimento político dos países em que viviam, a igualdade jurídica transformou-se, para eles, num fetiche, parecendo-lhes constituir a base indiscutível de sua eterna segurança (Arendt, 1989, p. 110).

A abolição da escravatura acirrou os conflitos internos em vez de solucionar as dificuldades existentes. Isso ocorreu especialmente na Inglaterra, onde os “direitos dos ingleses” não foram substituídos por uma nova orientação política que pudesse ter proclamado os direitos do homem. Assim, a abolição da escravatura nas possessões britânicas em 1834 e a discussão que precedeu a Guerra Civil Americana encontraram na Inglaterra uma opinião pública altamente confusa — solo fértil para as várias doutrinas “naturalistas” que surgiram nessas décadas.

A primeira delas foi representada pelos poligenistas que, acusando a Bíblia de ser um livro de piedosas mentiras, negavam qualquer relação entre as raças humanas; seu principal feito foi a destruição da ideia da lei natural como elo de ligação entre todos os homens e todos os povos. Embora sem estipular uma superioridade racial predestinada, o poligenismo isolou arbitrariamente todos os povos, resultado do profundo abismo gerado pela impossibilidade física da compreensão e comunicação humanas. O poligenismo, ao explicar porque “o Leste é o Leste e o Oeste é o Oeste, e nunca os dois se encontrarão”, ajudou a evitar casamentos inter-raciais nas colônias e a promover a discriminação contra indivíduos de origem mista, que, segundo o poligenismo, não são verdadeiros seres humanos, pois não pertencem a raça alguma; ao contrário, cada homem “misto” é uma espécie de monstro porque nele “cada célula é o palco de uma guerra civil” (Arendt, 1989, p. 164).

Quando a ralé europeia descobriu a “linda virtude” que a pele branca podia ser na África, quando o conquistador inglês da Índia se

tornou um administrador que já não acreditava na validade universal da lei mas em sua própria capacidade inata de governar e dominar, quando os matadores de dragões se transformaram em “homens brancos” de “raças superiores” ou em burocratas e espiões, jogando o Grande Jogo de infundáveis motivos ulteriores num movimento sem fim, quando os Serviços de Informações Britânicos (especialmente depois da Primeira Guerra Mundial) começaram a atrair os melhores filhos da Inglaterra, que preferiam servir a forças misteriosas no mundo inteiro a servir o bem comum de seu país, o cenário parecia estar pronto para todos os horrores possíveis. Sob o nariz de todos estavam muitos dos elementos que, reunidos, podiam criar um governo totalitário à base do racismo. Burocratas indianos propunham “massacres administrativos”, enquanto funcionários africanos declaravam que “nenhuma consideração ética, tal como os Direitos do Homem, poderá se opor” ao domínio do homem branco.

Afortunadamente, embora o governo imperialista britânico descesse a certo nível de vulgaridade, a crueldade teve um papel secundário entre uma Grande Guerra e outra, e sempre se preservou um mínimo de direitos humanos. Foi essa moderação em meio à pura loucura que preparou o caminho para o que Churchill chamou de “liquidação do Império de Sua Majestade” e que pode vir a transformar a nação inglesa numa Comunidade de povos ingleses (Arendt, 1989, p. 199).

O conflito latente entre o Estado e a nação veio à luz por ocasião do próprio nascimento do Estado-nação moderno, quando a Revolução Francesa, ao declarar os Direitos do Homem, expôs a exigência da soberania nacional. De uma só vez, os mesmos direitos essenciais eram reivindicados como herança inalienável de todos os seres humanos e como herança específica de nações específicas; a mesma nação era declarada, de uma só vez, sujeita a leis que emanariam supostamente dos Direitos do Homem, e soberana, isto é, independentemente de qualquer

lei universal, nada reconhecendo como superior a si própria. O resultado prático dessa contradição foi que, daí por diante, os direitos humanos passaram a ser protegidos e aplicados somente sob a forma de direitos nacionais, e a própria instituição do Estado, cuja tarefa suprema era a de proteger e garantir ao homem os seus direitos como homem, como cidadão — isto é, indivíduo — e como membro de grupo, perdeu a sua aparência legal e racional e podia agora ser interpretada pelos românticos como a nebulosa representação de uma “alma nacional” que, pelo próprio fato de existir, devia estar além e acima da lei. Consequentemente, a soberania nacional perdeu a sua conotação original de liberdade do povo e adquiriu uma aura pseudomística de arbitrariedade fora da lei (Arendt, 1989, p. 206).

Em sua essência, o nacionalismo é a expressão dessa perversa transformação do Estado em instrumento da nação e da identificação do cidadão com o membro da nação. A relação entre o Estado e a sociedade foi determinada pela luta de classes, que havia suplantado a antiga ordem feudal. Permeou a sociedade um liberalismo individual que acreditava, erradamente, que o Estado governava meros indivíduos, quando na realidade governava classes, e que via no Estado uma espécie de entidade suprema, diante da qual todos os indivíduos tinham de curvar-se.

Parecia ser o desejo da nação que o Estado a protegesse das consequências de sua atomização social e, ao mesmo tempo, garantisse a possibilidade de permanecer nesse estado de atomização. Para poder enfrentar essa tarefa, o Estado teve de reforçar todas as antigas tendências de centralização, pois só uma administração fortemente centralizada, que monopolizasse todos os instrumentos de violência e possibilidades de poder, poderia contrabalançar as forças centrífugas constantemente geradas por uma sociedade dominada por classes. A essa altura, o nacionalismo tornou-se o precioso aglutinante que iria unir um Estado centralizado a uma sociedade atomizada e, realmente, demonstrou ser a

única ligação operante e ativa entre os indivíduos formadores do Estado-nação.

O nacionalismo sempre conservou essa íntima lealdade ao governo e nunca chegou a perder a sua função de manter um precário equilíbrio entre a nação e o Estado, de um lado, e entre os cidadãos de uma sociedade atomizada, do outro. Os cidadãos nativos de um Estado-nação frequentemente olhavam com desprezo os cidadãos naturalizados, aqueles que haviam recebido seus direitos por lei e não por nascimento, do Estado e não da nação; mas nunca chegaram ao extremo de propor a distinção pangermanista entre *Staatsfremde*, alienígenas do Estado, e *Volksfremde*, alienígenas da nação, que foi mais tarde incorporada à legislação nazista. Como o Estado permaneceu instituição legal mesmo em sua forma pervertida, a lei controlava o nacionalismo; e, como este havia surgido da identificação dos cidadãos com o seu território, era delineado por fronteiras definidas.

Muito diferente foi a primeira reação nacional de povos cuja nacionalidade não havia ainda ultrapassado o estágio de mal definida consciência étnica, cujo idioma não havia ainda saído daquela fase de dialetos por que passaram todas as línguas europeias antes de se prestarem a fins literários, cuja classe camponesa não havia assentado raízes e não estava à beira da emancipação, e para os quais, conseqüentemente, a qualidade nacional parecia ser muito mais um sentimento privado e portátil, inerente à própria personalidade do indivíduo, do que uma questão do interesse público e da civilização. Se tentavam igualar o orgulho nacional das nações do Ocidente, constatavam não ter país nem Estado — nem sequer realizações nacionais — e podiam apenas apontar para si mesmos, ou seja, para o seu idioma — como se a língua, em si, já fosse uma realização — ou para a sua alma — eslava, germânica ou sabe Deus o quê. No entanto, num século que ingenuamente julgava que todos os povos eram virtualmente nações, só isso restava aos povos oprimidos da Áustria-Hungria e da

Rússia czarista, onde não existiam condições para a realização da trindade ocidental de povo-território-Estado, onde as fronteiras mudavam constantemente durante séculos e as populações permaneciam em movimento migratório mais ou menos contínuo. Essas massas não tinham a menor ideia do significado dos conceitos *pátria* e *patriotismo*, nem a mais vaga noção de responsabilidade comunitária limitada. Era este o problema do “cinturão de populações mistas” (Macartney) que, estendendo-se do Báltico ao Adriático, de Danzig a Trieste, encontrou a sua melhor expressão da Monarquia Dual.

O nacionalismo tribal surgiu dessa atmosfera de desarraigamento. Alastrou-se não apenas entre os povos da Áustria-Hungria, mas também, embora em nível mais alto, entre os membros da infeliz *intelligentsia* da Rússia czarista. O desarraigamento foi a verdadeira fonte daquela “consciência tribal ampliada”, que, na verdade, significava que os indivíduos desses povos não tinham um lar definido, mas sentiam-se em casa onde quer que vivessem outros membros de sua “tribo”. “Somos diferentes”, dizia Schoenerer, “por não gravitarmos em direção a Viena, mas por gravitarmos para onde quer que vivam outros alemães”. O que caracterizou os movimentos de unificação étnica é que nunca tentaram ao menos alcançar a emancipação nacional mas, imediatamente, em seus sonhos de expansão, transcenderam os estreitos limites da comunidade nacional e proclamaram a comunidade de um povo que permaneceria como fator político ainda que os seus membros estivessem espalhados por toda a terra. Do mesmo modo, e em contraste com os verdadeiros movimentos de libertação nacional de povos pequenos, que sempre começavam com uma exploração do passado nacional, não se detiveram para “explorar” o passado, mas projetaram a base de sua comunidade num futuro, em cuja direção o movimento deveria marchar.

O nacionalismo tribal, alastrando-se entre todas as nacionalidades oprimidas da Europa oriental e meridional, assumiu novo

aspecto organizacional — os movimentos de unificação — entre aqueles povos que dispunham, ao mesmo tempo, de alguma forma de país natal, como a Alemanha e a Rússia, e de grandes populações dispersas no exterior, como era o caso dos alemães e eslavos em outros países. Em contraste com o imperialismo de ultramar, que se contentava com a relativa superioridade da missão nacional ou da tarefa do homem branco, os movimentos de unificação étnica partiam da reivindicação absoluta de escolha divina. Já se disse muitas vezes que o nacionalismo é um substituto emocional da religião, mas só o tribalismo dos movimentos de unificação étnica ofereceu nova teoria religiosa e novo conceito de santidade. A função e a posição religiosa do czar na Igreja greco-ortodoxa não seriam suficientes para levar os pan-eslavistas russos a descobrir a natureza e a essência cristãs do povo russo, o qual, segundo Dostoiévski, era o próprio “são Cristóvão das nações” que levava Deus diretamente aos problemas deste mundo. Foi devido às pretensões de serem os russos o “único povo divino dos tempos modernos” que os pan-eslavistas abandonaram suas antigas tendências liberais e, apesar da oposição e de certa perseguição do governo, tornaram-se fiéis defensores da Rússia Sagrada.

A inverdade dessa teoria é tão notável quanto a sua utilidade política. Deus não criou nem os homens — cuja origem é obviamente a procriação — nem os povos — que passaram a existir como resultado da organização humana em grupos sociais. Os homens são desiguais segundo sua origem natural, sua diferente organização e seu destino na história. Sua igualdade é apenas uma igualdade de direitos, isto é, uma igualdade de objetivo humano; contudo, atrás dessa igualdade de objetivo humano, existe, segundo a tradição judaico-cristã, uma outra igualdade, expressa no conceito de uma origem comum que está além da história humana, da natureza humana e dos objetivos humanos — a origem comum do Homem místico e inidentificável, o único que foi criado por Deus. Essa origem divina é o conceito metafísico no qual pode

basear-se a igualdade de objetivo político, o objetivo de estabelecer a humanidade na terra. O positivismo e o progressismo do século XIX perverteram a finalidade dessa igualdade humana quando tentaram demonstrar o que não pode ser demonstrado, isto é, que os homens são iguais por natureza e diferem apenas pela história e pelas circunstâncias, de modo que podem ser igualados, não por direitos, mas por circunstâncias e pela educação. O nacionalismo e o seu conceito de “missão nacional” perverteram, por sua vez, o conceito nacional da humanidade como família de nações, transformando-a numa estrutura hierárquica onde as diferenças de história e de organização eram tidas como diferenças entre homens, resultantes de origem natural. O racismo, que negava a origem comum do homem e repudiava o objetivo comum de estabelecer a humanidade, introduziu o conceito da origem divina de um povo em contraste com todos os outros, encobrendo assim com uma nuvem pseudomística de eternidade e finalidade o que era resultado temporário e mutável do engenho humano.

Ainda hoje é quase impossível descrever o que realmente aconteceu na Europa a 4 de agosto de 1914. Os dias que antecedem e os que se seguem à Primeira Guerra Mundial não são como o de um velho período e o começo de um novo, mas como a véspera de uma explosão e o dia seguinte. Contudo, esse argumento de retórica é tão inexato como todas as outras, porque a calma dolorosa que sobrevém à catástrofe perdura até hoje. A primeira explosão parece ter provocado uma reação em cadeia que, desde então, nos engolfou e que ninguém tem o poder de estancar. A Primeira Guerra Mundial foi uma explosão que dilacerou irremediavelmente a comunidade dos países europeus, como nenhuma outra guerra havia feito antes. A inflação destruiu toda a classe de pequenos proprietários a ponto de não lhes deixar esperança de recuperação, o que nenhuma crise financeira havia feito antes de modo tão radical. O desemprego, quando veio, atingiu proporções fabulosas, sem se limitar às classes trabalhadoras, mas alcançando nações inteiras,

A concepção de direitos humanos a partir de Hannah
Arendt: o totalitarismo e a promessa da política

com poucas exceções. As guerras civis que sobrevieram e se alastraram durante os vinte anos de paz agitada não foram apenas mais cruéis e mais sangrentas do que as anteriores: foram seguidas pela migração de compactos grupos humanos que, ao contrário dos seus predecessores mais felizes, não eram bem-vindos e não podiam ser assimilados em parte alguma. Uma vez fora do país de origem, permaneciam sem lar; quando deixavam o seu Estado, tornavam-se apátridas; quando perdiam os seus direitos humanos, perdiam todos os direitos: eram o refugio da terra. Nada do que estava sendo feito, por mais incrível que fosse e por mais numerosos que fossem os homens que conheciam e previam as consequências, podia ser desfeito ou evitado. Cada evento era definitivo como um julgamento final, um julgamento que não era passado nem por Deus nem pelo Diabo, mas que parecia a expressão de alguma fatalidade irremediavelmente absurda.

Antes que a política totalitária conscientemente atacasse e destruísse a própria estrutura da civilização europeia, a explosão de 1914 e suas graves consequências de instabilidade haviam destruído a fachada do sistema político — o bastante para deixar à mostra o seu esqueleto. 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. Era precisamente a aparente estabilidade do mundo exterior que levava cada grupo expulso de suas fronteiras, antes protetoras, a parecer uma infeliz exceção a uma regra sadia e normal, e que, ao mesmo tempo, inspirava igual cinismo tanto às vítimas quanto aos observadores de um destino aparentemente injusto e anormal. Para ambos, esse cinismo parecia sabedoria em relação às coisas do mundo, mas na verdade todos estavam mais perplexos e, portanto, mais ignorantes do que nunca. O ódio, que certamente não faltara ao mundo, antes da guerra começou a desempenhar um papel central nos negócios públicos de todos os países, de modo que o cenário político, nos anos enganadoramente calmos da década de 20, assumiu uma atmosfera

sórdida e estranha de briga em família à *Strindberg*. Nada talvez ilustre melhor a desintegração geral da vida política do que esse ódio universal vago e difuso de todos e de tudo, sem um foco que lhe atraísse a atenção apaixonada, sem ninguém que pudesse ser responsabilizado pelo estado de coisas — nem governo, nem burguesia, nem potência estrangeira. Partia, conseqüentemente, em todas as direções, cega e imprevisivelmente, incapaz de assumir um ar de indiferença sadia em relação a coisa alguma sob o sol.

Com o surgimento das minorias na Europa oriental e meridional e com a incursão dos povos sem Estado na Europa central e ocidental, um elemento de desintegração completamente novo foi introduzido na Europa do pós-guerra. A desnacionalização tornou-se uma poderosa arma da política totalitária, e a incapacidade constitucional dos Estados-nações europeus de proteger os direitos humanos dos que haviam perdido os seus direitos nacionais permitiu aos governos opressores impor a sua escala de valores até mesmo sobre os países oponentes. Aqueles a quem haviam escolhido como refugio da terra — judeus, trotskistas etc. — eram realmente recebidos como o refugio da terra em toda parte; aqueles a quem a perseguição havia chamado de indesejáveis tornavam-se de fato os *indésirables* da Europa.

E o fato é que esse tipo de propaganda factual funcionou melhor que a retórica de Goebbels, não apenas porque fazia dos judeus o refugio da terra, mas também porque a incrível desgraça do número crescente de pessoas inocentes demonstrava na prática que eram certas as cínicas afirmações dos movimentos totalitários de que não existiam direitos humanos inalienáveis, enquanto as afirmações das democracias em contrário revelavam hipocrisia e covardia ante a cruel majestade de um mundo novo. A própria expressão “direitos humanos” tornou-se para todos os interessados — vítimas, opressores e espectadores — uma prova de idealismo fútil ou de tonta e leviana hipocrisia.

A concepção de direitos humanos a partir de Hannah
Arendt: o totalitarismo e a promessa da política

Assim mesmo, os Tratados das Minorias protegiam apenas nacionalidades das quais existia um número considerável em pelo menos dois Estados sucessórios, mas não mencionaram, deixando-as à margem de direito, todas as outras nacionalidades sem governo próprio, concentradas num só país, de sorte que, em alguns desses Estados, os povos nacionalmente frustrados constituíam 50% da população total. O pior aspecto dessa situação não era o fato de que se tornava natural às nacionalidades serem desleais com o governo que lhes fora imposto, e aos governos oprimirem suas nacionalidades do modo mais eficiente possível, e sim que a população nacionalmente frustrada estava firmemente convencida — como, aliás, todo o mundo — de que a verdadeira liberdade, a verdadeira emancipação e a verdadeira soberania popular só podiam ser alcançadas através da completa emancipação nacional, e que os povos privados do seu próprio governo nacional ficariam sem a possibilidade de usufruir dos direitos humanos. Essa convicção, baseada no conceito da Revolução Francesa que conjugou os Direitos do Homem com a soberania nacional, era reforçada pelos próprios Tratados das Minorias, os quais não confiavam aos respectivos governos a proteção das diferentes nacionalidades do país, mas entregavam à Liga das Nações a salvaguarda dos direitos daqueles que, por motivos de negociações territoriais, haviam ficado sem Estados nacionais próprios, ou deles separados, quando existiam (Arendt, 1989, p. 240).

Minorias haviam existido antes, mas a minoria como instituição permanente, o reconhecimento de que milhões de pessoas viviam fora da proteção legal normal e normativa, necessitando de uma garantia adicional dos seus direitos elementares por parte de uma entidade externa, e a admissão de que esse estado de coisas não era temporário, mas que os Tratados eram necessários para criar um *modus vivendi* duradouro — tudo isso constituía novidade na história europeia, pelo menos em tal escala. Os Tratados das Minorias diziam em linguagem

clara aquilo que até então era apenas implícito no sistema operante dos Estados-nações, isto é, que somente os “nacionais” podiam ser cidadãos, somente as pessoas da mesma origem nacional podiam gozar de toda a proteção das instituições legais, que os indivíduos de nacionalidade diferente precisavam de alguma lei de exceção até que, ou a não ser que, estivessem completamente assimilados e divorciados de sua origem. Os discursos interpretativos sobre os tratados da Liga das Nações, pronunciados por estadistas de países sem obrigações com as minorias, eram ainda mais claros: aceitavam como natural que a lei de um país não pudesse ser responsável por pessoas que insistiam numa nacionalidade diferente. Confessavam assim — e logo tiveram oportunidade de demonstrá-lo na prática, com o surgimento dos povos sem Estado — que havia sido consumada a transformação do Estado de instrumento da lei em instrumento da nação; a nação havia conquistado o Estado, e o interesse nacional chegou a ter prioridade sobre a lei muito antes da afirmação de Hitler de que “o direito é aquilo que é bom para o povo alemão”. Mais uma vez, a linguagem da rale era apenas a linguagem da opinião pública, expurgada da hipocrisia e do comedimento (Arendt, 1989, p. 242).

Para Hannah Arendt, a melhor forma de determinar se uma pessoa foi expulsa do âmbito da lei é perguntar se, para ela, seria melhor cometer um crime. Se um pequeno furto pode melhorar a sua posição legal, pelo menos temporariamente, podemos estar certos de que foi destituída dos direitos humanos. Pois o crime passa a ser, então, a melhor forma de recuperação de certa igualdade humana, mesmo que ela seja reconhecida como exceção à norma. O fato — importante — é que a lei prevê essa exceção. Como criminoso, mesmo um apátrida não será tratado pior que outro criminoso, isto é, será tratado como qualquer outra pessoa nas mesmas condições. Só como transgressor da lei pode o apátrida ser protegido pela lei. Enquanto durem o julgamento e o pronunciamento da sua sentença, estará a salvo daquele domínio

arbitrário da polícia, contra o qual não existem advogados nem apelações. Para ela, o mesmo homem que ontem estava na prisão devido à sua mera presença no mundo, que não tinha quaisquer direitos e vivia sob ameaça de deportação, ou era enviado sem sentença e sem julgamento para algum tipo de internação por haver tentado trabalhar e ganhar a vida, pode tornar-se quase um cidadão completo graças a um pequeno roubo. Mesmo que não tenha um vintém, pode agora conseguir advogado, queixar-se contra os carcereiros e ser ouvido com respeito. Já não é o refúgio da terra: é suficientemente importante para ser informado de todos os detalhes da lei sob a qual será julgado.

4 Considerações finais

A partir de Hannah Arendt, em sua obra *Origens do Totalitarismo* (1951) é possível afirmar que o conteúdo dos direitos humanos não é mais somente determinado através do apelo da razão e da lei natural. Os textos de direitos humanos têm sido negociados e adotados nacionalmente e internacionalmente pelos Estados e organismos internacionais.

Estes textos têm uma certa força moral baseada no contexto de sua adoção; e um significado legal porque foram adotadas por governos.

Entretanto, a promessa dos direitos humanos permanece ainda a ser realizada. A existência de relatórios diários de abusos, injustiças e a negação de direitos básicos de subsistência não deixam dúvidas de que vivemos em um mundo de violações aos direitos humanos.

Os relatórios expõem os piores casos, que permanecem frustrados diante de governos que falham em sua promessa de proteger suas populações de crimes contra humanidade, limpeza étnica, genocídios e crimes de guerra. As políticas internacionais de direitos humanos ficam longe de ações efetivas em situações de crises como essas.

Por outro lado, discutimos os direitos humanos para a tortura, direito à vida, detenção, liberdade de expressão, comida, saúde, moradia, educação, trabalho e não-discriminação, refugiados, indígenas, pobreza, paz e degradação ambiental para que possamos compreender e defender a importância dos direitos humanos para a proteção dos seres humanos e do planeta como um todo.

Os direitos humanos são políticos porque os Estados têm um assento no Conselho de Direitos Humanos da ONU, onde os governos discutem e isso é política internacional.

Os direitos humanos são um caminho para mudar o mundo. Através da implementação de seus padrões por parte de governos, mas também pela sociedade para assim gerar a cultura dos direitos humanos onde o conceito de respeito pela dignidade humana é internalizado.

Indivíduos e grupos irão continuar a se sentir empoderados pela linguagem dos direitos humanos, e seus mecanismos fazem crescer a solidariedade e o respeito pelos direitos humanos.

A proteção dos direitos humanos é um processo dinâmico de desenvolvimento de demandas e de mudança de visões sobre o que requer os direitos humanos.

Os direitos humanos hoje consistem em uma concepção global de justiça. Eles derivam simplesmente de um senso de injustiça e de um sentimento de solidariedade.

Referências

ARENDDT, Hannah. *On violence*. New York: A Harvest Book Harcourt, Inc., 1969.

ARENDDT, Hannah. *Macht und Gewalt*. Trad. Gisela Uellenberg. München: Piper Verlag, 1970.

A concepção de direitos humanos a partir de Hannah
Arendt: o totalitarismo e a promessa da política

ARENDT, Hannah. *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: A Harvest Book Harcourt, Inc., 1966.

ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

RIBEIRO, Karla P. *O paradoxo da lei*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Florianópolis: UFSC, 2007.

RIBEIRO, Karla P. *O conceito de Gewalt na filosofia do direito de Walter Benjamin a partir da perspectiva de Hannah Arendt e Walter Benjamin*. Tese (Doutorado em Filosofia). São Paulo: USP, 2016.

RIBEIRO, Karla P. Violência e poder em Hannah Arendt. In: *Cadernos Arendt*, Vol. 1, 2020.

RIBEIRO, Karla P. Direitos humanos internacionais: fundamentos e desafios. In: *Relações Internacionais no Mundo Atual*. Vol. 1. Curitiba: Instituto Memoria, 2018.

Cosmopolitismo e direito de hospitalidade no século XXI

Luiz Paulo Rouanet¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.104.06>

Não existe filosofia, existe apenas o filosofar
I. Kant

Não só há outros caminhos para a filosofia, mas a
filosofia, se é que há uma, é o outro caminho
J. Derrida²

Camiñante, no hay camino, se hace camino al caminar
Calderón de la Barca

1 Introdução

O que procurarei fazer aqui é um levantamento do estado da questão no que concerne ao cosmopolitismo e ao direito de hospitalidade. O tema não é novo, é claro, e foi recentemente objeto de um dossiê na *Revista Ethic@*³. Desse número temático, destacarei em particular o artigo de Maria de Lourdes Borges. Como leitura de fundo, além dos textos de referência de Kant (*Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* e *À paz perpétua*), utilizarei o abrangente

¹ Professor do Departamento de Filosofia da UFSJ.

² KANT, I. *Lógica*. Trad. bras. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro (trata-se de uma aula de Kant); DERRIDA, J. O direito à filosofia do ponto de vista cosmopolítico. In: *A paz perpétua: um projeto para hoje*. Org. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 21.

³ *Ethic@*, v. 19, n. 2, 2020, Dossiê Cosmopolitismo. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/issue/view/3135>. Acesso em: 09 out. 2022. Agradeço ao prof. Bruno Cunha pela indicação.

livro de George Cavallar, *Kant's embedded cosmopolitanism* (Cavallar, 2015).

Iniciarei com uma análise de algumas passagens dos livros citados de Kant. Em seguida, comentarei a contribuição da colega brasileira citada. Em terceiro lugar, destacarei alguns pontos do trabalho de Cavallar. Em quarto lugar, irei me posicionar em relação à pertinência e atualidade das sugestões de Kant para o mundo contemporâneo, e em especial, sobre a questão do direito de hospitalidade, aplicado à questão da imigração.

2 Kant sobre o cosmopolitismo e o direito de hospitalidade

O texto fundamental de Kant que deve ser levado em conta para o tratamento desta questão é o “Terceiro artigo definitivo para a paz perpétua”, a saber, que “O direito cosmopolita deve ser limitado às condições da hospitalidade universal”⁴. Não se trata tanto de um direito de ser recebido enquanto refugiado, questão que, aparentemente, não se colocava na época de Kant, como de um “direito de ir e vir”, ou seja, de uma espécie de liberdade negativa: o direito de não ser impedido ao se deslocar para outro país. Nas palavras de Kant, “o direito de um estrangeiro, por ocasião de sua chegada no solo de outro, de não ser tratado de maneira hostil” (*ZeF* 358). E acrescenta: “Este pode mandá-lo embora, se isso puder ocorrer sem a sua ruína, mas enquanto ele se comportar pacificamente em sua posição, não pode ser tratado de maneira hostil”. Termina aí, porém, a base para pensar em um suposto direito dos refugiados. Já a expressão “se isso puder ocorrer sem a sua ruína” é ambígua ou, no mínimo, pouco clara. Além disso, a expressão seguinte “enquanto ele se comportar pacificamente em sua posição” é

⁴ Sigo aqui a tradução de Bruno Cunha, em KANT, I., *À paz perpétua*: um projeto filosófico. Trad. Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes, 2020. Na sequência irei me referir apenas à paginação da edição estabelecida, no corpo do texto.

bastante vaga. Por exemplo, se essa pessoa estiver passando fome ou algum outro tipo de necessidade grave, terá que se conformar a essa situação, agindo “pacificamente”?

O direito de hospitalidade, tal como formulado por Kant, parece apontar mais para a liberdade de comércio, o “direito” do comerciante de se deslocar aos países vendendo ou comprando produtos sem ser importunado do que a um direito de assistência ou de auxílio em caso de perseguição política ou de necessidade econômica. A continuação do texto parece confirmar essa interpretação. Kant se refere a um “direito de visita”. Assim, na sequência do texto, afirma:

Não existe nenhum *direito de hóspede* pelo qual se possa fazer essa reivindicação [...], mas há um direito à visita, que diz respeito a todos os seres humanos, de se apresentar à sociedade, em virtude do direito de posse comum à superfície da terra sobre a qual, como superfície esférica, eles não podem se dispersar infinitamente, mas têm enfim de tolerar uns próximos aos outros, pois originariamente ninguém tem mais direito do que o outro de estar em um lugar da Terra (*Ibidem*, grifos de Kant).

Em última instância, esse “direito de hospitalidade” ou “direito de visita” depende da boa vontade dos habitantes e dos governos locais. Trata-se antes de uma disposição, mas de forma alguma uma obrigação. Chamando a atenção para atos de banditismo, seja em terra — nos desertos, por exemplo —, seja no mar, os atos de pirataria, Kant conclui o parágrafo, no entanto, em um tom otimista: “Dessa maneira partes distantes do mundo entram pacificamente em relações umas com as outras, que em última instância tornam-se públicas e legais e assim o gênero humano pode se aproximar finalmente de uma constituição cosmopolita” (*Ibidem*). Não parece haver base, a partir do que diz Kant anteriormente, para essa conclusão otimista.

Na continuação, no entanto, Kant faz uma crítica ao comportamento dos países europeus, ao que mais tarde se chamaria de colonialismo. Assim,

Se se compara com isso a conduta *inospitaleira* de estados civilizados de nossa parte do mundo, em especial dos estados comercitantes, a injustiça que eles demonstram na *visita* a países estrangeiros e povos [...] vai além do abominável. América, os países negros [SIC], as ilhas das especiarias, o Cabo etc., eram para eles, depois de sua descoberta, países que não pertenciam a ninguém, pois seus habitantes contavam como nada (*Ibidem*, grifos de Kant).

Kant defende as restrições impostas por países como a China e o Japão, que limitavam ou impediam (no caso do Japão) a entrada de estrangeiros (*ZeF* 359). Em relação à China, a guerra do ópio e a guerra dos boxers deixariam claro como essa influência podia, de fato, ser nefasta.

Kant conclui a exposição do Terceiro artigo definitivo defendendo a ideia de um direito universal, mesmo que não escrito, a ser tomado como modelo para todo o mundo. Dessa forma, diz:

Uma vez que agora, com o estabelecimento consistente de uma comunidade (mais estrita ou mais ampla) entre os povos da Terra, chegou-se tão longe que a violação do direito em *um* lugar da Terra é sentida em *todos*, então a ideia de um direito cosmopolita não é um modo fantástico e exagerado de representação do direito, mas um complemento necessário do código não escrito, tanto do direito do Estado quanto do direito das gentes, para o direito público dos seres humanos ee assim para a paz perpétua da qual, apenas sob esta condição, podemos nos lisonjear de nos encontrarmos em uma contínua aproximação (*ZeF* 360, grifos de Kant).

Como se vê, não se pode acusar Kant de ser simplesmente ingênuo. Tem consciência de que se trata apenas de um ideal, de um fim para o qual se destina a humanidade, enquanto tendência e aspiração, não de uma realidade empírica.

Que Kant não se iluda sobre a realização efetiva desses ideais fica claro, já em texto escrito cerca de dez anos antes, em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Ali, ao final, no comentário à Nona Proposição, diz o seguinte:

Seria uma falsa interpretação de meu propósito crer que, com a ideia de uma história universal, que tem em certo sentido um fio condutor *a priori*, pretendi rejeitar a elaboração de uma história concebida de um modo simplesmente *empírico*, constitui apenas um pensamento acerca do que uma cabeça filosófica (que, de resto, deve estar muito informada no plano histórico) poderia investigar ainda de um outro ponto de vista (*Idee*, 9ª. proposição, *in fine*)⁵.

Esse cosmopolitismo, e mesmo o direito de hospitalidade, só poderão ser de fato alcançados em um momento em que se superar o “estado de natureza” entre os Estados. Essa questão deve se ligar também ao segundo artigo definitivo para a paz perpétua, a saber, “O direito das gentes deve ser fundado em um federalismo de Estados livres” (*ZeF* 354). Não examinarei isso aqui.

Um exame mais completo da questão envolveria uma análise mais pormenorizada desses dois textos de Kant. Também teria que se estabelecer uma relação com a *Metafísica dos costumes*⁶.

3 Comentário brasileiro

Maria de Lourdes Borges tem artigo de título bastante semelhante ao meu: *Direito cosmopolita e direito dos refugiados em Kant* (2020). Na primeira parte de seu artigo, a autora examina textos de Kant relacionados. Além dos já citados, lembra *Teoria e prática*, no qual Kant

⁵ Utilizo aqui a tradução de Artur Morão, em KANT, I. *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. Trad. Artur Morão. Disponível em: www.lusosofia.net. Agradeço ao prof. Fernando da Costa Mattos pela indicação. A trad. brasileira deve ser consultada.

⁶ Para uma análise mais completa de *À paz perpétua*, relacionando-a com o corpo de sua doutrina política, cf. Rouanet, 1994.

alude a uma “Constituição cosmopolita”. Em suas palavras, “No opúsculo *Teoria e prática* (1793), Kant aventa a possibilidade de um único Estado mundial, uma Constituição cosmopolita (*Weltbürgerliche Verfassung*)” (Borges, 2020, p. 270)⁷.

Na terceira seção de seu texto, Maria Borges aborda a questão dos refugiados: “É possível um direito dos refugiados em Kant?” (Borges, 2020, p. 273). Após analisar algumas interpretações, como a de Kleingeld, a autora conclui que, embora a letra do texto kantiano não permita afirmar com certeza que haja um “direito dos refugiados” em Kant, o espírito do texto e da filosofia de Kant atravessa os séculos para fundar um direito dos refugiados em nossa época. Desse modo:

Ainda que a letra do texto não nos dê essas respostas, o espírito de sua filosofia cosmopolita acaba por percorrer séculos, dando seus frutos no século XX. Em 1951, na Convenção de Genebra é assegurado um *Estatuto dos Refugiados*, segundo o qual os Estados se comprometem a não expulsar aqueles indivíduos que pedem asilo por motivo de ameaça ou perseguição no seu país de origem, baseada em raça, religião, nacionalidade, grupo social ou posição política (Borges, 2020, p. 277).

Interessante notar que, pelo menos na passagem citada, não se menciona a referência a asilo por motivo humanitário, privação grave, ameaça à segurança alimentar etc. Seria preciso consultar o documento original para verificar se ele de fato não contém essas disposições.

Uma pesquisa ulterior se faz necessária para verificar, entre os documentos produzidos pela ONU desde então, o que de fato se prevê em relação a direito dos refugiados. Em todo caso, no que se refere a Kant, a autora conclui com estas palavras:

Parece-nos que o espírito do texto kantiano acaba por se impor no tempo, levando à existência de um direito de hospitalidade, válido em

⁷ KANT, I. *Théorie et pratique et Droit de mentir*. Trad. L. Guillermit. Paris: Vrin, 1988. O título completo do texto de Kant é “Sobre a expressão corrente: pode ser que seja justo em teoria, mas na prática não vale nada”.

todos os lugares da Terra, sem as amarras — e a possível injustiça interna — dos Estados nacionais (Borges, 2020, p. 277).

4 O cosmopolitismo na visão de Cavallar

George Cavallar (2015) fornece uma visão bastante completa sobre o cosmopolitismo de Kant, relacionando-o ainda com o campo da educação e efetuando um levantamento histórico sobre o cosmopolitismo na visão de antecessores, contemporâneos e sucessores de Kant. Aqui, irei reter apenas alguns pontos que podem ajudar a situar e relacionar o cosmopolitismo de Kant com a questão do “direito de hospitalidade”.

Cavallar adota uma metodologia que mescla elementos analíticos com elementos históricos. Logo no início de seu livro, deixa claro que “este estudo tentará mostrar que a teoria do cosmopolitismo de Kant é resultado de sua própria filosofia prática sistematicamente desenvolvida, não mera repetição ou cópia de crenças iluministas amplamente compartilhadas” (Cavallar 2015, p. 1)⁸. Em trabalho anterior, citado, procurei mostrar como *À paz perpétua*, texto de Kant de 1795, constituía o coroamento de sua filosofia política (Rouanet, 1994).

O autor passa a descrever tipos de cosmopolitismo, não sem antes propor uma definição: “Cosmopolitismo é a crença ou teoria de que todos os humanos, independentemente de raça, gênero, religião ou afiliação política pertencem, ou devem pertencer, a uma só comunidade” (Cavallar, 2015, p. 4). Os tipos de cosmopolitismo que ele propõe (seguindo outros autores) são: dos *direitos humanos* (ou *moral*), *político*, *cultural*, *econômico* ou *comercial* (típico do século XVIII) e *epistemológico* (Cavallar, 2015, p. 4-5). Efetua, além disso, uma distinção entre formas *fortes* (*strong*) e atenuadas (*thin*) de cosmopolitismo.

⁸ Tradução minha (LPR).

Cavallar passa a descrever, então, a mudança de perspectiva sobre a filosofia de Kant, centrada, inicialmente, em uma leitura epistemológica e, no limite, positivista, a qual privilegiava, de maneira quase exclusiva, a *Crítica da razão pura* em detrimento de outras obras, inclusive a *Crítica da razão prática*. Há uma “virada” na interpretação de Kant, devida principalmente à escola de Marburg, e que considera a tese do “primado da razão prática”. Não é o lugar de examinar essa questão, mas pode-se remeter à leitura clássica de Gerard Krüger (*Critique et morale chez Kant*, na tradução francesa)⁹. Ao finalizar seu livro, Krüger faz um apelo à “responsabilidade filosófica”, visão que só faz sentido na perspectiva dessa primado. Devo dizer que compartilho dessa visão.

Em todo caso, é nesse contexto que ocorre uma retomada dos escritos políticos e históricos de Kant, antes tidos como pouco ou menos relevantes que os escritos epistemológicos.

Cavallar volta-se então, na terceira seção de sua introdução, para a questão de saber se, de fato, Kant era cosmopolita, e de que tipo. Em primeiro lugar, o argumento genético, ou biográfico, de que ele passou a maior parte, senão toda sua vida, na mesma cidade, pode ser refutado dizendo-se que Königsberg era uma cidade bastante cosmopolita. A outra acusação de que Kant era racista, é mais delicada. Encontra-se elementos de racismo, ou racismo aberto em suas obras anteriores a 1770, mas gradualmente essa posição muda. Lembre-se o ensaio, que Cavallar não menciona, sobre “O suposto conceito de raças entre os homens”¹⁰. Pelo contrário, Kant passa a atacar formas de determinismo e particularismo de cunho racial, como as de Herder¹¹.

⁹ Cf. LIMA VAZ, C. *Escritos filosóficos IV*, para uma descrição e defesa da tese do “primado da razão prática”.

¹⁰ KANT, I. *Von der verschiedenen Razen der Menschen (VvRM)*.

¹¹ KANT, I. Recensionen von J. G. Herders *Idee zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (RezHerder)*.

No entanto, não é possível, nem é nosso objetivo, defender Kant contra qualquer ataque. Cavallar considera que a posição madura de Kant não é expressamente racista, mas pode ser vista como eurocêntrica e paternalista, no sentido de considerar a população europeia como superior, em desenvolvimento e habilidades, a outros povos, tidos como infantis ou atrasados. Não posso endossar ou negar essa posição do autor, sem maior aprofundamento. Por enquanto, sustentarei que Kant, a partir da obra citada sobre o conceito de raça humana, defenderia não haver “raças”, em sentido estrito. Tenho que suspender meu juízo aqui, até que seja possível efetuar novo exame do texto proposto.

O autor deixa de lado essas questões biográficas e passa a efetuar uma “reconstrução” do cosmopolitismo de Kant. A posição que defenderá é a de que o cosmopolitismo de Kant apresenta três aspectos: ele é interno (*embedded*, entranhado?), dinâmico e pedagógico (Cavallar, 2015, p. 13). Essa ideia de um cosmopolitismo “entranhado”, segundo o autor, remonta a Rousseau. De fato, o filósofo genebrino defendia uma espécie de patriotismo, com a realização de festas cívicas, refeições comunitárias (flerte com o ideal espartano, também defendido por Sócrates e Platão)¹². Encontra eco na posição contemporânea, primeiramente defendida e depois abandonada, por Habermas, de um “patriotismo constitucional”.

Esse cosmopolitismo de Kant, ainda segundo Cavallar, seria compatível com formas de universalismo. No texto *Ideia de uma história universal*, o qual analisei brevemente acima, essa ideia aparece no conceito de “direito de visita”, ou “direito de hospitalidade”. Kant não nega a ideia de Estados nacionais, de soberania, de autodeterminação, e de decisão sobre o direito de residência de estrangeiros.

O aspecto dinâmico do cosmopolitismo de Kant, segundo o autor, estaria expresso no caráter propositivo, e não meramente utópico do

¹² O que levou J. G. Merquior a qualificar Rousseau de “anarcaísta”. Cf. Merquior, 1990.

pensamento de Kant. Esse aspecto dinâmico também se encontra no terceiro elemento de seu cosmopolitismo, que é o pedagógico. Trata-se da educação do indivíduo, contraposta, ou complementar, à formação da espécie, alvo da história (Cavallar, 2015, p. 14)¹³.

A conclusão do livro de Cavallar (2015, p. 15), antecipada na Introdução, é a seguinte:

Este livro conclui que o projeto prático-metafísico geral de Kant é a formação estética, política, moral e religiosa (*Bildung*) da espécie humana, de tal modo que, por meio da liberdade, possa-se aproximar, de maneira assintótica, do “Reino de Deus” na Terra.

No primeiro capítulo, ao tratar dos cosmopolitismos de Kant, afirma que também nele pode se identificar diferentes formas de cosmopolitismo: “epistemológico, econômico ou comercial, moral, religioso, político e cultural” (p. 23). As outras formas de cosmopolitismo talvez sejam mais autoexplicativas, mas vale a pena mencionar a primeira forma, a epistemológica. Nas palavras de Cavallar (p. 23), “Cosmopolitismo *epistemológico* ou *cognitivo* se refere ao cidadão do mundo que tenta transcender o ‘egoísmo da razão’, a disposição de testar o próprio julgamento à luz da razão dos outros”. Tem a ver como uma forma de imparcialidade. Vê-se um pouco disso no cosmopolitismo de John Rawls, por exemplo, que não é abordado no estudo de Cavallar.

5 A atualidade do cosmopolitismo de Kant e o direito de hospitalidade

Embora tenha procurado ampliar o exame empreendido por Maria Borges, incorporando elementos do trabalho de Cavallar (mas

¹³ Também Derrida (2004, p. 15-16) se recusa a ver Kant como defensor de um otimismo ingênuo e de um universalismo abstrato: “se Kant baseia essa esperança (que permanece uma esperança) no desígnio ‘supremo da natureza’ [...], essa esperança é tudo salvo a expressão de um otimismo confiante e sobretudo de um universalismo abstrato”.

deixando outros de fora, como os Pauline Kleigeld e outros citados por ela), tendo a concordar, fundamentalmente, com a posição que defende ao final de seu artigo. Em outros termos, com a ideia de que o cosmopolitismo de Kant teve seus frutos tardios, seguindo antes o espírito do que a letra dos textos kantianos.

Concordo também com Cavallar, no sentido de que o cosmopolitismo, aí incluída a concepção de paz perpétua, constituem o coroamento do projeto “prático-metafísico” de Kant, para usar suas palavras.

O que falta fazer é comparar o espírito do texto kantiano com a letra — e o espírito — dos documentos da ONU que tratam da questão dos refugiados, e dos imigrantes, em geral. A imigração, forçada ou voluntária, é um dos grandes problemas de nossa época. Cada vez menos as fronteiras nacionais são capazes de conter pessoas que buscam, simplesmente sobreviver, ou viver em condições melhores do que aquelas que encontram em seus países de origem. Pode-se considerar esse pertencimento a determinado país o Estado como parte daquilo que Rawls chamou de “loteria natural”. O fato de se nascer em determinadas condições, por exemplo, de privação, miséria, ameaça física, violência em geral é uma questão de acaso, e não deve ser determinante nos projetos de vida das pessoas, ou pelo menos, não deveriam ser. Para que isso não seja assim, é preciso que se considere o direito das pessoas em geral, e não simplesmente os habitantes deste ou daquele país, ou pertencentes a esta ou aquela classe.

Os artigos 13 e 14 da *Declaração universal dos direitos humanos*, da ONU, preveem que:

Artigo 13

1. Todo ser humano tem direito à liberdade de locomoção e residência dentro das fronteiras de cada Estado.
2. Todo ser humano tem o direito de deixar qualquer país, inclusive o próprio e a esse regressar.

Artigo 14

1. Todo ser humano, vítima de perseguição, tem o direito de procurar e de gozar asilo em outros países.

2. Esse direito não pode ser invocado em caso de perseguição legitimamente motivada por crimes de direito comum ou por atos contrários aos objetivos e princípios das Nações Unidas¹⁴.

Como se vê, o texto da Declaração vai além do que previa o texto de Kant. O direito de hospitalidade preconizado por Kant é bastante mais restrito. Isto me leva a minhas considerações finais.

6 Considerações finais

Vimos que, pelo menos em parte, houve a incorporação de ideias defendidas por Kant, seja em *À paz perpétua*, seja em *Ideia de uma história universal*, seja ainda em outros textos. Não é o único caso. Para citar apenas outro exemplo, os textos de Jean-Jacques Rousseau, em particular *Do contrato social*, o *Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens*, influenciaram as novas gerações e, de certo modo, estão por trás da Revolução Francesa. As ideias de John Locke, entre outros, influenciaram a chamada Revolução Americana.

Então, a filosofia não é tão inútil assim. É claro que não preciso dizer isto para esta audiência. Mas tendo a pensar, também, que a filosofia tem como meta se realizar e, com isso, se dissolver. Mas a tarefa do filósofo é pensar novas condições, não limitadas ao presente. Na expressão de John Rawls, “É tarefa do estudante de filosofia olhar para as condições permanentes e os interesses reais de uma sociedade democrática justa e boa”¹⁵. É isto que tentamos fazer, fazer da filosofia um

¹⁴ Disponível em: <https://institutolegado.org/blog/declaracao-universal-dos-direitos-humanos-integra>. Acesso em: 10 out. 2022.

¹⁵ RAWLS, John. *Cinquenta anos após Hiroshima*. Trad. própria. Disponível em: <https://www.geocities.ws/eticaejustica/hiroshima.pdf>. Cf. Rawls, 1999b.

caminho para uma sociedade melhor. Otimismo? Rawls chamava de “realismo utópico” (Rawls, 1999b).

Referências

BORGES, M. L. Direito cosmopolita e direitos dos refugiados em Kant. In: *Ethic@*, v. 19, n. 2, 2020.

CAVALLAR, Georg. *Kant's embedded cosmopolitanism*. History, Philosophy, and Education for World Citizens. Berlim/Boston: De Gruyter, 2015.

DERRIDA, J. O direito à filosofia do ponto de vista cosmopolítico. In: *A paz perpétua: um projeto para hoje*. Org. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2004.

KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Ricardo R. Terra e Rodrigo Naves. Ed. bilíngue. São Paulo: Brasiliense, 1985.

KANT, I. *Gesammelte Werke*. 12. Bd. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977.

KANT, I. *Lógica*. Trad. Bras. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

KLEIGELD, Pauline. *Kant and cosmopolitanism*. Nova York: Cambridge University Press, 2012.

LIMA VAZ, H. C. S.J., *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosofia 1*. 7. ed. São Paulo: Loyola, 1999.

MERQUIOR, J. G. *Rousseau e Weber: Dois estudos sobre a teoria da legitimidade*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.

RAWLS, J. *Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press, 1999a.

RAWLS, J. *Collected Papers*. Org. Samuel Freeman. Cambridge: Harvard University Press, 1999b.

ROUANET, L. P. *À paz perpétua: estudo sobre o pensamento político de Kant*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH-USP, 1994.

Repensar a política: uma tarefa filosófica¹

Marco Antônio Sousa Alves²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.104.07>

1 Introdução

O que a filosofia tem a oferecer para a política? Se entendemos a ação política como uma ação transformadora do mundo, uma construção coletiva, marcada por divergências e conflitos, tendemos a valorizar nesse domínio a habilidade com a palavra, o poder de convencer e mobilizar as pessoas, a capacidade de liderar e uma espécie de senso prático, ou seja, um saber colocar para frente um projeto, um fazer acontecer, concretizando determinados sonhos e dando vida a certos ideais. Essas virtudes não são comumente associadas aos(as) filósofo(a)s, que tendem a ser visto(a)s com desconfiança. Ele(a)s são frequentemente considerados inúteis ou pernicioso(a)s. Inúteis, porque se limitam a colocar questões e refletir sobre temas de pouca aplicação prática, envoltos em problemas distantes daqueles que se colocam de maneira mais imediata para a ação política. E constantemente são pernicioso(a)s, pois assumem uma postura crítica, indócil, colocando em questão nossas crenças mais sedimentadas e nossos consensos mais firmes, minando a força mobilizadora e o envolvimento necessários para a concretização de

¹ Uma primeira versão deste trabalho foi apresentada em 28 de janeiro de 2021, em uma mesa redonda dedicada ao tema “Filosofia e Política”, no âmbito do IV Encontro de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG. Agradeço aos colegas que debateram comigo na ocasião, Ernesto Perini e Guaracy Bolívar.

² Professor Adjunto de Teoria e Filosofia do Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Subcoordenador do Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD/UFMG). Doutor em Filosofia pela UFMG, com estágio de pesquisa na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS/Paris). E-mail: marcofilosofia@ufmg.br

qualquer projeto político. Em suma, a política parece uma atividade que pode ser mais bem conduzida sem a presença incômoda, prejudicial e desnecessária do(a) filósofo(a).

Esse não é um tema nada novo na história da filosofia. Nesse sentido, basta recordar as célebres páginas do livro VI da *República* de Platão, quando Sócrates apresenta a metáfora da cidade como um navio (Platão, *Rep.* VI, 488a-489c). Sócrates compara o filósofo ao verdadeiro comandante, que domina a arte da navegação, enquanto os demais membros da tripulação, equiparados aos chefes políticos, nada mais fariam do que lutar entre si, disputando o poder sem que detivessem o conhecimento necessário para bem conduzir a embarcação. Essa argumentação socrática procura justamente fazer frente à crítica de que os filósofos seriam inúteis, alheios às disputas pelo poder e incapazes de governar. Nessa defesa, o filósofo aparece como alguém que assume uma posição mais elevada e paira sobre as disputas propriamente humanas, ultrapassando os interesses momentâneos e a pequena política da luta pelo poder para ter em vista apenas a verdade e o bem. Em suma, o filósofo procura justificar sua importância se apresentando como alguém que vê melhor e mais longe, que domina o conhecimento necessário e possui a virtude exigida para realizar o bem comum. Nesses termos, ele reivindica para si um papel político de destaque, assumindo diretamente o governo, por cima dos interesses mesquinhos e das vozes divergentes e incautas da multidão ignorante.

Não é difícil perceber que a visão platônica flerta perigosamente com uma espécie de sonho autoritário, com a busca por uma perfeição política e social que se constrói às custas da liberdade e da participação dos governados. Ao invés de participar e contribuir para a construção da vida em comum, o filósofo platônico demonstra desdém pela briga política e aguarda simplesmente que tenha sua sabedoria reconhecida e investida de plenos poderes. Em certo sentido, o filósofo não deseja se contaminar com a disputa pelo poder. Ele não procura propriamente

convencer seus concidadãos. Ao contrário, ele ambiciona governar sozinho, detendo um poder praticamente absoluto, no qual toda divergência é vista como expressão da ignorância e do erro.

Caminhando em outro sentido, podemos recolocar a questão platônica sobre a importância da filosofia e o papel do(a) filósofo(a) na vida política em outros termos. Pretendemos defender neste texto uma outra posição e uma outra atitude filosófica. Não cabe mais ao(a) filósofo(a) se colocar como o(a) detentor(a) de um saber mais elevado sobre a verdade e o bem. Ele(a) deve descer desse pedestal ilusório e participar da construção política como mais uma voz entre outras. Deve falar, mas, sobretudo, deve saber ouvir e respeitar as diferenças. Ele(a) deve, em certo sentido, contaminar-se com as disputas humanas e tomar posição. Mas sua participação não se resume a isso, a uma mera voz a mais, sem nenhuma qualificação. Sua principal função talvez seja oferecer novas perspectivas e abrir horizontes. Não deve se colocar como o(a) dono(a) da verdade, mas como aquele(a) que pode oferecer ferramentas de pensamento produtivas, que pode contribuir na difícil tarefa de elaborar e esclarecer os conceitos que estão arraigados em nós e que empregamos em nosso pensar e agir no mundo.

Feitas essas observações iniciais, é preciso esclarecer o propósito deste trabalho. Nosso objetivo é refletir sobre o papel da filosofia diante dos desafios políticos de nosso tempo. Pretendemos defender um tipo de postura, um *ethos*, e uma agenda, ou seja, um conjunto de desafios a serem enfrentados e uma aposta de caminho a ser seguido. Trata-se de uma proposta extremamente ambiciosa, que requer uma advertência fundamental. Este texto tem uma natureza assumidamente ensaística, uma breve experiência de pensamento que retira seu valor menos daquilo que ela efetivamente concretiza e mais daquilo que ela sugere ou faz ver. Longe de um estudo exaustivo e aprofundado, a proposta deste ensaio se resume a apresentar um projeto, um plano de ação em suas linhas gerais.

Não se trata de oferecer um caminho preciso ou uma rota bem definida, mas de apontar em determinada direção.

2 Revoluções paradigmáticas, crises e o novo mundo

Em certo sentido, a ação política sempre foi objeto da reflexão filosófica. Entretanto, há momentos em que a filosofia é mais exigida e faz-se ainda mais urgente. Trata-se de momentos de maior incerteza e de mudanças paradigmáticas, em que nossas concepções políticas se tornam ultrapassadas, nosso vocabulário parece não mais descrever adequadamente os fenômenos emergentes e não dispomos mais de ferramentas conceituais bem ajustadas e capazes de compreender e orientar de maneira eficiente a ação política. Esses momentos são vivenciados de maneira angustiante, marcados por uma sensação de empobrecimento das ideias políticas e de falta de perspectivas. Velhas respostas tendem a ser requeitadas e implementadas anacronicamente. Soluções aparentemente fáceis, mas ingênuas e perigosas, tendem a ganhar espaço, fazendo com que a disputa política ganhe em intensidade, mas perca em qualidade. Essa crise é um contexto propício para a emergência de líderes antissistema e para aventuras autoritárias. Em pouco tempo, instituições que levaram séculos para serem erguidas podem simplesmente desmoronar.

Podemos fazer um paralelo entre as crises políticas e as revoluções científicas. Segundo Thomas Kuhn (1998), um paradigma científico entra em crise e pode ceder lugar a um novo paradigma quando se mostra incapaz de explicar adequadamente a uma série de dados observacionais. Nessa situação, pode ocorrer, então, uma revolução científica, na qual um paradigma emergente consegue impor-se e prevalecer sobre o paradigma então dominante. Nesses momentos de crise ou transição paradigmática, a demanda por reflexões filosóficas aumenta e faz-se ainda mais importante. As elaborações oferecidas pela

filosofia da ciência são fundamentais nesse processo e fazem parte de um novo esforço de normalização.

Algo similar também parece ter lugar na política. Em momentos de crise e reviravolta política, a demanda por uma filosofia política aumenta. Espera-se que a reflexão filosófica possa oferecer novos conceitos, um novo vocabulário, fixando as bases que permitirão erguer um “novo normal”. Assim como na ciência, a transição paradigmática na política produz incerteza e exige, para sua superação, um novo esforço de normalização.

Nossa percepção é de que vivemos hoje uma crise na “política normal”, um momento de revolução e emergência de novos paradigmas. Passamos atualmente por um período de política extraordinária, marcado por incertezas, nostalgias e experimentações perigosas. De acordo com Achille Mbembe (2020), o mundo atual é caracterizado por um processo de “saída da democracia”, no qual somos cada vez mais excitados por estímulos excessivos, que fomentam ações radicais e superficiais, fazendo emergir novas cruzadas morais e promovendo fantasias primárias de extermínio, separações e enclaves purificados. Segundo o pensador camaronês, nossa época “se define pela separação, pelos movimentos de ódio, pela hostilidade e, acima de tudo, pela luta contra o inimigo” (Mbembe, 2020, p. 76).

A crise da democracia liberal faz emergir posturas nostálgicas, extremamente receosas e pouco confiantes em relação ao futuro, ou então posturas entusiastas, que sonham com soluções simples e mágicas, promovendo utopias autoritárias e segregacionistas. Talvez o grande desafio de nossa geração seja reverter esse processo de “saída da democracia”, o que exigirá de nós bem mais do que a repetição dos velhos modelos, moldados na tradição liberal, em busca de uma improvável volta ao passado. Nesse sentido, convém recordar a lição deixada por Hannah Arendt (2012, p. 12) ao tentar compreender o totalitarismo na

primeira metade do século passado, ressaltando a necessidade de pensarmos o novo na política:

A convicção de que tudo o que acontece no mundo deve ser compreensível pode levar-nos a interpretar a história por meio de lugares-comuns. Compreender não significa negar nos fatos o chocante, eliminar deles o inaudito, ou, ao explicar fenômenos, utilizar-se de analogias e generalidades que diminuam o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa, antes de mais nada, examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós — sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso. Compreender significa, em suma, encarar a realidade sem preconceitos e com atenção, e resistir a ela — qualquer que seja.

Ainda seguindo as trilhas de Hannah Arendt, devemos levar a sério o risco da redução da ação, do desmoronamento do espaço público e do definhamento da política. Em *Da violência*, Arendt dobra sua aposta na capacidade de auto-organização não-violenta dos seres humanos por meio de acordos e instituições políticas. Em suma, poder é compreendido por Arendt (1985, p. 41) como a capacidade humana de agir em concerto, como o resultado de uma ação coletiva que morre quando as palavras são vazias e os atos são brutais. A violência, entendida como uma ação individual, instrumental e vigorosa, tem a capacidade de destruir o poder, de impor uma obediência imediata que elimina o espaço do diálogo e da ação conjunta. A violência, aos olhos de Arendt (1985, p. 33), surge sempre que o poder fraqueja, quando o diálogo está em perigo e a ação conjunta fracassa. Embora seja capaz de destruir, a violência é incapaz de construir, produzir ou ampliar o poder. Arendt defende a importância de sempre lutarmos para ligar o poder à ação em comum.

A aposta de Arendt, que gostaria de reter aqui, é de que a política, para se manter viva, depende de um permanente investimento no diálogo, no convencimento e na ação coletiva. Por mais precários e provisórios que sejam os acordos obtidos e as ligações estabelecidas, são eles que permitem que a convivência humana aconteça sem que

estejamos sempre recorrendo à violência e à guerra aberta e declarada. A instrumentalização do outro e a violência são, nesse sentido, forças que matam ou comprometem a política.

Algumas questões difíceis e incômodas se colocam para nós hoje. Podemos ainda sonhar com o refazimento dos laços? Seremos capazes de agir em conjunto, de estabelecer consensos e de fixar uma base comum para a convivência humana? Temos o direito de acreditar que a verdade, o bom senso e a preservação de si e da Terra prevalecerão? E o que a filosofia tem a oferecer para a realização dessa grande e difícil tarefa?

3 Como a filosofia pode contribuir para a política?

Em primeiro lugar, entendemos que o(a) filósofo(a) deve redimensionar sua eventual contribuição para a política, assumindo uma postura mais humilde e cooperativa. É importante evitar a posição do “intelectual universal”, que fala do alto de um suposto saber superior, que acredita ser capaz de ver mais fundo e além, iluminando a massa ignorante. Em contraposição a essa postura arrogante e autoritária, além de ingênua, Foucault (2011) propõe a figura do “intelectual específico”, que não se identifica com o grande escritor, jurista ou filósofo, mas sim com o cientista ou o profissional que coloca em questão seu campo de atuação. Filosofia não é uma superciência. Ao invés de ditar verdades a partir de uma visão supostamente privilegiada e total, o intelectual específico problematiza um campo do saber a partir de dentro, ou seja, partindo das práticas e dos discursos operantes em nossos regimes de saber. Sem se colocar acima dos demais, o intelectual específico procura estabelecer um diálogo direto e horizontal com todos, especialmente com os especialistas na área, atento para a “política da verdade”, desenvolvendo uma crítica do regime de verdade e de seus efeitos de poder.

Propomos aqui defender a filosofia como um trabalho eminentemente de engenharia conceitual. Não se trata de descobrir o que as coisas são em sua essência, mas de forjar ferramentas e abrir outras perspectivas para podemos pensar juntos. Mais do que revelar verdades ou ditar caminhos, a filosofia cria conceitos e abre horizontes. Nesses termos, Deleuze e Guattari (2010) aproximaram a filosofia de uma atividade essencialmente criadora. O fazer filosófico está mais próximo da invenção, de uma atividade intelectual radicalmente criativa. Não se trata de uma contemplação daquilo que é, mas de uma fabulação ou fabricação.

Nesse sentido, mas de maneira um tanto mitigada, Luciano Floridi (2019) defende uma perspectiva construcionista, pensando a filosofia como uma atividade que não pode ser assimilada ao realismo, enquanto uma descoberta da realidade ou uma descrição daquilo que está dado, nem a um construtivismo ingênuo, entendido como pura invenção ficcional ou prescrição daquilo que gostaríamos que fosse o caso, sem nenhum comprometimento com o real. Para o filósofo italiano, filosofar é, sobretudo, projetar conceitos, atuar como um *designer* a partir de possibilidades dadas. Os objetos da investigação filosófica possuem uma exterioridade, de modo que não cabe ao filósofo(a) criar a própria realidade sobre a qual se debruça. A construção conceitual realizada pela filosofia possui, portanto, um caráter situado, a partir de algo simplesmente dado. Não há outro lado ou posição idealizada, privilegiada, que nos permite olhar para a nossa realidade de fora dela. Somos forçados a pensar a partir de dentro. Estamos sempre envolvidos, imersos no mundo. Projetamos conceitos para orientar nossa ação, ao mesmo tempo em que temos de agir. De acordo com a imagem oferecida por Floridi (2014, p. x), somos forçados a construir a jangada enquanto nadamos, em pleno mar.

Seguindo nessa trilha, o papel da reflexão filosófica pode ser entendido como a realização de um trabalho conceitual. Criar conceitos

é mais do que simplesmente cunhar novos termos ou dar nome às coisas. Trata-se de estabelecer um novo vocabulário sim, mas, sobretudo, de alterar nossos modos de pensar, modificar nossas grades de inteligibilidade, mudar nossa percepção ou a maneira como real aparece para nós. Estamos falando de algo com dimensão epistemológica e ontológico-transcendental, que afeta a constituição dos objetos de nossa experiência. Trata-se de uma atividade extremamente importante, de um ponto de vista político, posto que, sem ferramentas conceituais adequadas, não conseguimos descrever o nosso mundo corretamente, muito menos agir eficazmente no sentido de transformá-lo e torná-lo aquilo que gostaríamos que fosse.

A engenharia conceitual pode ser entendida como a arte de identificar problemas e contribuir para soluções explicativas. Mas o horizonte dos problemas enfrentados pela filosofia é marcado pela radicalidade e pela exigência crítica. Não se trata apenas de tomar os objetos pelo seu valor de face. É importante colocar em questão sua origem, sua natureza, seus contornos, seu processo de construção. Em suma, a filosofia envolve uma tarefa crítica, na medida em que coloca em questão o próprio modo de constituição dos objetos dados à nossa experiência. Ela pergunta pelas condições de possibilidade, por que aquilo que nos constitui e, também, pelos limites que nos são constitutivos, assim como pelas possibilidades de ultrapassagem ou de virmos a ser radicalmente outros em relação àquilo que somos agora.

No exercício de sua tarefa, a filosofia é, frequentemente, obrigada a nadar contra a corrente, a investir contra hábitos linguísticos arraigados. Mas, segundo Floridi (2014, p. x), ela precisa fazer isso com disciplina e método, sem afobação e desespero, equilibrando acurácia e compreensibilidade. Ou seja, precisamos reinventar nossos modos de pensar, mas não podemos fazer isso de maneira inconsequente, saltando no vazio. O novo só poderá surgir, com sentido, se estiver apoiado, em alguma medida, no velho. Devemos vencer as formas cristalizadas de

pensar (*common sense*) sem mergulhar no escuro (*non sense*). Isso significa que toda construção conceitual é, em sentido mais próprio, uma reconstrução, um rearranjo, uma inovação parcial.

Seguindo neste caminho, podemos pensar a filosofia como uma investigação pelo significado, nos termos colocados por Moritz Schlick no célebre ensaio *O futuro da filosofia*, publicado originalmente em 1932. Ao constatar, do ponto de vista dos resultados obtidos, a radical diferença entre o empreendimento científico e o filosófico, ele sustenta a existência de uma grande incompreensão acerca da natureza da filosofia. Schlick (2004) defende que não há descobertas na filosofia e nem compete ao(à) filósofo(a) elaborar um conjunto de proposições verdadeiras sobre o mundo. Em outras palavras, a filosofia não busca propriamente a verdade. Trata-se de uma busca pelo significado, uma elaboração do sentido daquilo que pensamos. Antes de proferir qualquer enunciado verdadeiro, é preciso primeiro saber do que se está falando. A filosofia, de acordo com o filósofo alemão, assume uma tarefa preliminar, preparatória. Antes de erguer qualquer teoria científica, é preciso primeiro limpar a área, retirar o mato ou a confusão e preparar o terreno para que proposições verdadeiras possam ser formuladas. Dessa forma, a filosofia assume uma tarefa desafiadora e de grande valor, necessária para todas as ciências, que surgem apenas na medida em que esse trabalho prévio atingiu certa maturidade. E a importância do labor filosófico, de acordo com Schlick (2004, p. 119), ultrapassa o domínio da ciência e perpassa qualquer atividade intelectual ou da vida ordinária, onde quer que encontremos significados vagos ou confusos, incluindo a reflexão política.

Pensando nesses termos, entendemos que compete à filosofia assumir uma tarefa extremamente ingrata, dando forma e sentido a ideias e palavras ainda confusas. O trabalho da filosofia por ser entendido como uma cartografia, uma vez que lhe cabe explorar e mapear uma terra nova, ainda desconhecida. Mas esse mapeamento não é simples

descoberta, mas também construção. Ao identificar, formular, esclarecer e interpretar problemas, a filosofia realiza um empreendimento criativo. O(a) filósofo(a) não se limita a compreender a realidade, mas a construir e melhorar o mundo em que vivemos. Há uma dimensão prática nessa atividade, que pretendemos explorar mais a seguir.

4 Demandas e apostas

A filosofia parece fazer mais falta justamente nos domínios em que reinam, de forma mais plena, a confusão e a incompreensão. Quanto maior o déficit conceitual, mais o trabalho filosófico é requerido. Em termos práticos, a demanda pela filosofia fica mais visível nos “vazios regulatórios”, ou seja, na ausência de princípios claros para guiar nossas ações e escolhas, sejam elas políticas, éticas ou legais. A tarefa é gigantesca. Há uma infinidade de velhas e novas questões a serem exploradas. Nas linhas que se seguem, pretendemos apontar para alguns problemas políticos atuais que chamam mais nossa atenção e necessitam urgentemente de um maior aprofundamento filosófico e de novas elaborações conceituais.

Em primeiro lugar, precisamos repensar o funcionamento do poder hoje, identificando as táticas, os mecanismos, os instrumentos, os sujeitos e os objetivos que movem os múltiplos dispositivos em operação. Esse trabalho pode ser levado adiante nos termos de uma “análise do poder”, tal como Michel Foucault (1997) concebeu, entendido como um esforço de descrever o regime de poder, a maneira como operam as relações de poder e os sujeitos que são atravessados e constituídos no seio dessas relações. Não se trata de colocar em questão o que é o poder, mas sim o “como” do poder, o modo como funciona. Essa tarefa exige um olhar atento para aquilo que se passa em nosso tempo, nos termos de um “jornalismo radical” (Foucault, 2001, p. 1302) ou uma “história do presente” (Foucault, 1975, p. 40).

Nossa aposta é de que não é possível compreender e enfrentar adequadamente os desafios da atualidade sem considerar a emergência das novas tecnologias da informação e da comunicação e o processo de plataformização, que tem uma dimensão social e econômica, conformando o novo capitalismo de vigilância (Zuboff, 2020), mas possui também uma dimensão mais profunda, modificando nossa percepção da realidade. Como sustenta Floridi (2014), vivemos cada vez mais *onlife*, uma experiência híbrida marcada por uma mistura indistinguível do *on-line* e do *offline*, e experimentamos um processo radical de reontologização pelas dinâmicas informacionais, conferindo ao mundo os contornos de uma inédita “infosfera”.

Nesse contexto, impõe-se uma radical revisão dos conceitos políticos que herdamos da tradição jurídica e do pensamento liberal, como as noções de soberania, lei, cidadania, norma, personalidade, contrato, liberdade de expressão, privacidade, espaço público, governo, entre outras. Precisamos retomar a crítica ao discurso jurídico do poder elaborada por Foucault (1976), buscando reelaborar nosso vocabulário para descrever de maneira mais adequada o modo como o poder opera na contemporaneidade. Critica-se, sobretudo, o direito e a filosofia política do ponto de vista conceitual, entendendo que os limites lexicais existentes deixam dimensões extremamente importantes da experiência atual na sombra. O desafio é desativar o jogo de ocultação e legitimação em andamento, que impede que vejamos com clareza e que critiquemos com acuidade uma determinada configuração das relações de poder. Segundo Foucault (1988, p. 83), quanto mais imperceptível, mais tolerável e eficiente tende a ser o poder, pois menor será a resistência ou menos eficientes serão nossas reações.

Nesse sentido, convém descrever as formas emergentes de governo, no sentido cunhado por Foucault (2004) de condução das condutas. Na infosfera, somos governados ou conduzidos em nossas ações de novas formas, mais insidiosas e pervasivas. Traçando linhas de

atualização a partir das ferramentas oferecidas por Foucault, Antoinette Rouvroy e Thomas Berns (2015) cunharam a noção de “governamentalidade algorítmica”, indo além dos mecanismos disciplinares e dos dispositivos de segurança de natureza biopolítica. É fundamental avançarmos nesse tema para podermos compreender de forma mais precisa os novos desafios para a liberdade, a constituição de si e a construção política na contemporaneidade.

Precisamos refletir criticamente, com mais profundidade, sobre as relações entre tecnologia e política. Devemos rejeitar o determinismo tecnológico, que reduz todo fenômeno social e político a uma mera consequência necessária, decorrente desta ou daquela nova tecnologia. Por outro lado, merece igual rejeição o mero instrumentalismo, a visão de que as tecnologias são em si mesmas neutras, permitindo bons ou maus usos. É preciso considerar o papel conformador de nossa experiência que certas tecnologias possuem. Não usamos simplesmente uma plataforma digital, nós vivemos imersos em um mundo plataformizado. Grande parte de nossa experiência contemporânea é mediada por tecnologias da informação e da comunicação. As grandes plataformas digitais não devem ser vistas apenas como intermediárias ou facilitadoras das relações sociais, posto que possuem um papel fundamental na conformação dos ambientes nos quais trabalhamos, interagimos, consumimos, entretemos, em suma, vivemos. É preciso investigar a fundo as eventuais relações existentes entre um mundo cada vez mais plataformizado, governado algorítmicamente, e a ascensão de novos autoritarismos.

Uma atenção especial deve ser direcionada para os processos de reordenação de nosso ecossistema informacional. Vivemos um intenso processo de desintermediação e de reintermediação da informação (Araújo, 2023). Não é verdade que a informação circula no mundo contemporâneo de maneira livre, espontânea, sem qualquer mediação. Se a mídia tradicional perde espaço, sabemos que novas plataformas de

rede social e mensageria instantânea ocupam esse espaço e possuem um importante papel mediador, que é frequentemente negado ou ocultado. Por vezes, temos a impressão de viver uma radical desordem informacional, uma espécie de selvageria discursiva na qual tudo vale, qualquer um pode dizer qualquer coisa, toda autoridade desmorona e prevalece uma falta de confiança generalizada. Sem procedimentos bem estabelecidos de seleção, classificação e valorização discursiva, reina uma sensação de caos. Esse é o cenário no qual emergem os fenômenos da desinformação, do negacionismo científico e da pós-verdade. Hordas virtuais são movidas por discursos de ódio, pelo pânico moral e por uma radical perda da confiança nas instituições, alimentadas por teorias conspiratórias e ações orquestradas em grande escala de poluição informacional.

Alguns efeitos políticos dessa desordem são percebidos de maneira cada vez mais clara. Afetos segregativos adquirem destaque e intensificam a destruição da coesão social. Um fenômeno recente vem despertando a atenção: a intensificação das disputas políticas em um mundo cada vez mais dividido, radicalizado e propenso a atos de intolerância, ódio e violência. É cada vez mais claro que isso se deve, ao menos em parte, ao novo modo como nos informamos e nos comunicamos, encastelados no interior de bolhas digitais. Não se trata de defender um determinismo tecnológico, como se a tecnologia fosse ela mesma antidemocrática, mas sim de analisar as condições sociais e o contexto cultural e econômico que fazem com que as novas tecnologias assumam determinada configuração e favoreçam certos usos. É cada vez mais consensual que a democracia dificilmente sobreviverá sem uma boa compreensão desses fenômenos emergentes e uma regulação adequada das grandes plataformas.

Uma tarefa filosófica de grande importância política no mundo contemporâneo se impõe: repensar as autoridades, compreender as novas formas de mediação informacional e rever conceitos como esfera

pública e meios de comunicação. Precisamos investigar mais a fundo as novas formas de vigilância pós-panóptica (Lyon, 2018) e o avanço do capitalismo segundo novos imperativos, baseados na extração de dados e na predição e modificação comportamental (Zuboff, 2020). Para podermos lidar com essas questões, faz-se necessário um aporte filosófico, sobretudo de uma filosofia política capaz de introduzir um novo vocabulário e de forjar conceitos que nos permitam compreender e lidar de maneira adequada com os desafios de nosso tempo.

5 Considerações finais

Os desafios políticos atuais são imensos e o que não falta é trabalho para a filosofia. A cunhagem de um novo vocabulário e a elaboração de novos conceitos é cada vez mais urgente em um mundo marcado pelo espanto, pela incompreensão e por ações erráticas e perigosas. Diante de tanta confusão, respostas simplistas e anacrônicas ganham espaço, posturas autoritárias prosperam e ameaçam severamente a construção de uma sociedade mais democrática.

O primeiro passo talvez seja reconhecer a crise paradigmática vivida pela política hoje. Especialmente no espectro político mais progressista, prevalece hoje um sentimento de falta de perspectivas, de ausência de utopias e de projetos transformadores ou revolucionários. Ao reconhecermos que vivenciamos um momento de transição paradigmática, devemos assumir a tarefa de colocar radicalmente em questão nossas maneiras de pensar e agir. Precisamos nos reinventar, abrir novos horizontes. É natural que, diante de tantas e tão graves ameaças, sejamos tentados a querer preservar aquilo que foi construído, a tentar garantir o mínimo de civilidade. Mas precisamos ultrapassar essa nostalgia do passado e enfrentar os desafios de nosso tempo com ideias radicalmente novas. É preciso ousar ser outro.

Mas, paradoxalmente, quanto mais precisamos da filosofia, mais ela tende a ser desacreditada. A necessidade do trabalho filosófico parece inversamente proporcional ao ódio e ao desprezo direcionado a ela. Aqueles que ganham com a confusão rejeitam qualquer luz. Desde Sócrates, sabemos que o trabalho filosófico de esclarecimento conceitual é extremamente incômodo e exige coragem, especialmente em um mundo cada vez mais autoritário e avesso a verdadeiras experiências transformadoras.

Referências

ARAÚJO, Carlos Alberto Ávila. Disintermediation of information: A new phenomenon of study for information science. In: *Annals of Library and Information Studies*, v. 70, 2023.

ARENDT, Hannah. *Da violência*. Trad. Maria Cláudia Drummond Trindade. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* 3. ed. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010.

FLORIDI, Luciano. *The 4th Revolution: How the Infosphere Is Reshaping Human Reality*. Oxford University Press, 2014.

FLORIDI, Luciano. *The Logic of Information: A Theory of Philosophy as Conceptual Design*. Oxford University Press, 2019.

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

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 13. ed. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. “*Il faut défendre la société*”: cours au Collège de France, 1976. Paris: Seuil / Gallimard, 1997.

FOUCAULT, Michel. Le monde est un grand asile [1973]. In: *Dits et écrits I*, 1954-1975. Paris: Gallimard, 2001, p. 1301-1302.

FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population*: cours au Collège de France, 1977-1978. Paris: Seuil / Gallimard, 2004.

FOUCAULT, Michel. A função política do intelectual [1976]. In: *Ditos e Escritos VII: Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina*. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. 5. ed. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 1998.

LYON, David. *The Culture of Surveillance: Watching as a Way of Life*. Cambridge: Polity Press, 2018.

MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2020.

PLATÃO. *A República*. 10. ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

ROUVROY, Antoinette; BERNS, Thomas. Governamentalidade algorítmica e perspectivas de emancipação: o díspar como condição de individuação pela relação? In: *Revista Eco Pós*, v. 18, n. 2, 2015.

SCHLICK, Moritz. O futuro da filosofia. Trad. Leonardo de Mello Ribeiro. In: *Abstracta*, v. 1, n. 1, 2004.

ZUBOFF, Shoshana. *A era do capitalismo de vigilância: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder*. Trad. George Schlesinger. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.

Violência política: arbítrio e o avesso dos direitos¹

Maria Cecília Pedreira de Almeida²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.104.08>

1 Introdução

O tema é desafiador. Este trabalho é parte de um projeto de pesquisa iniciado há pouco tempo. Visa contribuir para a compreensão deste fenômeno que, embora por algum tempo tenha permanecido adormecido, nunca foi definitivamente ultrapassado. Ele trava alguns diálogos interdisciplinares que muitas vezes fogem da área restrita do conhecimento filosófico, mas, ao mesmo tempo, não parece ser passível de compreensão prescindindo dele: o problema da violência política no Brasil.

O Brasil tem experimentado diversos episódios de violência política ao longo de sua história: a Conjuração Baiana, Canudos ou Pinheirinho são apenas alguns de vários e tristes exemplos. A democracia é comumente tratada como o regime político no qual o povo tem voz ativa e decide autonomamente seus destinos. Em um Estado democrático de direito mesmo esta voz é limitada por algo elaborado, em tese, pelo próprio povo: a lei. É o direito que determina a ação e a omissão do Estado, bem como a sua medida e seu *modus operandi*. Segundo uma corrente da tradição do pensamento filosófico, o direito representaria um

¹ Parte deste texto em versão modificada foi publicado pelos *Cadernos da Escola do Legislativo Assembleia de Minas Gerais*, v. 25, n. 43, 2023.

² Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Professora do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília/UnB. E-mail: mcpa@unb.br

índice de racionalidade conferido ao poder político. A racionalidade refrearia a simples e cega vontade, e, para alguns pensadores, basearia a moralidade e unificaria e distinguiria o gênero humano. O apelo a preceitos racionais é algo indissociável da construção do Estado moderno. As leis positivas seriam parte importante dessa construção, pois possibilitam o conhecimento dos comportamentos aceitáveis e facilitam também a previsibilidade de ações e práticas. O interesse do trabalho visa compreender a violência política como a continuidade do arbítrio dentro do Estado democrático de direito. Em outras palavras, a hipótese é investigar, a partir sobretudo dos referenciais teóricos de Carl Schmitt, Hannah Arendt e Giorgio Agamben, como certos institutos jurídicos permanecem no Estado de Direito e servem para legitimar a violência política. Seria possível, sob esta ótica, interpretar certos institutos jurídicos como avessos do direito, ou seja, como legados do arbítrio e da vontade do governante?

Trata-se de problema de inegável atualidade tendo em vista a recente ascensão da extrema-direita no Ocidente. O que pode ser interessante é analisar este problema não sob uma perspectiva filosófica *stricto sensu*, ou seja, sob um ponto de vista universal, mas, retomando os passos de uma tradição crítica brasileira, examinar uma faceta do caso brasileiro. A empreitada aqui não traz novidade. Trata-se de compreender como um Estado perfeitamente informado pelos mesmos princípios que guiam as nações ditas desenvolvidas, princípios iluministas, princípios que informam as declarações de direitos e as constituições de países democráticos mundo afora, como o Brasil pode estar tão longe da realização desses ideais? Para examinar este quadro, parece útil retomar os passos de alguns grandes pensadores que procuram desvendar certos traços da formação brasileira. O tema já foi analisado pela por vários intelectuais brasileiros, e não pretendo sequer me aproximar do exame engenhoso, original e profundamente perspicaz de Roberto Schwarz, por exemplo, que analisou à sua maneira alguns dos

problemas aqui trazidos em vários de seus textos, dentre eles, o seu já clássico ensaio *As ideias fora do lugar*, de 1973, mas que permanece profundamente atual.

Não há tempo para retomar de forma pormenorizada a análise brilhante de Schwarz (2000, p. 18), mas vale lembrar aqui a sua essência: “adotadas as idéias e razões européias, elas podiam servir e muitas vezes serviram de justificação, nominalmente “objetiva” para o momento de arbítrio que é da natureza do favor”.

Considerando que o Estado brasileiro tem uma Constituição Federal, que afirma que cada homem e mulher deve ter o direito de exercer a cidadania livremente, em especial, como preconiza o inciso VIII, segundo o qual “ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política”; que os direitos e garantias individuais insculpidos no art. 5º da Carta Magna são considerados “cláusulas pétreas” em seu art. 60, §4º, IV, ou seja, que não podem ser objeto de modificação nem mesmo por proposta de emenda constitucional, torna-se evidente a disfunção, que não é nova, mas que agora se apresenta com uma intensidade assustadora.

Não são poucos os momentos históricos e jurídicos em que esta disfunção operada pelas noções de liberdade e igualdade, tidas como um legado das Luzes, de um lado, e a força bruta ou a violência estatal, de outro, se desvelam de modo flagrante, não sendo possível dizer tratar-se de meras exceções que confirmam a regra; antes, trata-se de um verdadeiro *modus operandi* do aparato estatal, praticamente desde a sua instauração, que ao agir formalmente sob o signo da legalidade, e por isso, teoricamente, dentro de certos princípios constitucionais imperativos, na verdade apenas dissimula e torna mais difícil a verificação e a denúncia de estados de coisas flagrantemente contrários à justiça, aos direitos e à dignidade humanas.

É claro que esse estado de coisas tem sido objeto de investigação por parte da filosofia política: não há dúvidas que as análises de Agamben sobre o conceito de exceção ou de Schmitt sobre o conceito de decisão, caem como uma luva para a realidade vivida em território nacional. O que parece ser digno de nota, é que o caso brasileiro tem uma singularidade que torna a vigência do primado do arbítrio, da violência e da exceção ainda mais persistente e poderosa, pois a nossa constituição mesma tem essa marca: o descompasso entre as ideias ilustradas ditas liberais e a realidade que normaliza a barbárie, conforme nos conta Roberto Schwarz (2000, p. 17):

O escravismo desmente as idéias liberais; mais insidiosamente o favor, tão incompatível com elas quanto o primeiro, as absorve e desloca, originando um padrão particular. O elemento de arbítrio, o jogo fluido de estima e auto-estima a que o favor submete o interesse material, não podem ser integralmente racionalizados. [...] No processo de sua afirmação histórica, a civilização burguesa postulava a autonomia da pessoa, a universalidade da lei, a cultura desinteressada, a remuneração objetiva, a ética do trabalho etc. — contra as prerrogativas do Ancien Régime. O favor, ponto por ponto, pratica a dependência da pessoa, a exceção à regra, a cultura interessada, remuneração e serviços pessoais.

Fica claro que o favor, “nossa mediação quase universal”, serve como disfarce involuntário da violência, ainda segundo Schwarz (2000, p. 16). Essa análise não se aplica apenas ao plano sociológico, cultural ou dos costumes. Especificamente no plano político-jurídico, a lógica que se estabelece é igualmente a da dissimulação e do disfarce: a lei formalmente adequada, emanada de autoridade competente e inculpada corretamente no ordenamento jurídico paradoxalmente pode dificultar ou impedir o acesso à reparação e à justiça real. Trata-se de verdadeiro simulacro espectral, por meio do qual o Estado cria a norma geral e abstrata, que deve corresponder a um dever-ser no mundo dos fatos, mas tal realidade jurídica invoca apenas um simulacro, uma vez que este dever-ser nunca será consumado. Em outras palavras, o ordenamento

jurídico brasileiro bem como o modo de operar o direito é especialmente concebido para criar uma miragem, um reflexo que em nada muda o estado de coisas, mas que, paradoxalmente, permite uma simulação de que o direito está procurando sanar os conflitos sociais ou injustiça generalizada. Este esquema é especialmente visível no caso da declaração e criação de certos direitos sociais: a norma jurídica criada pelo Estado produz uma simulação, sendo que o que invariavelmente perdura é o seu oposto.

Dadas as dimensões continentais do problema, talvez seja útil circunscrever o problema, numa faceta que se coloca diante de nós de modo irremediavelmente dialético. Nesse primeiro momento vamos entender a violência política não apenas como atos de força ou coerção cometidos entre particulares, mas também como atos da violência estatal contra os seus cidadãos, que se desdobram na bem conhecida violência policial, na violência ambiental, na violência de agentes públicos nos diversos serviços prestados pelo Estado e indiretamente até na violência doméstica. Em outras palavras: além do que se manifesta diante de nossos olhos como o braço armado do Estado, isto é, os abusos da força policial no trato com indivíduos suspeitos ou encarcerados, é importante reconhecer também como violência tudo aquilo que provoca sofrimento social: a má qualidade do serviço público, a espera ou a falta da saúde pública que culmina na morte de milhares, a indigência do sistema educacional, dentre outras pequenas e grandes coisas.

Neste momento, nos interessa explicitar que apesar de nossa tão conhecida e difundida gentileza ou cordialidade, historicamente somos um país marcado por uma violência instauradora e fundadora: por ela perpassam o estabelecimento de fronteiras, a escravização de seres humanos, a destruição ambiental, as mudanças e instaurações de regimes políticos. Dito de outro modo, não há grande novidade quando afirmamos que o autoritarismo ou o protofascismo tem profundas raízes históricas no Brasil. Sendo quem somos, e sabendo como sabemos do que

se trata, interessa não só inquirir as causas deste infeliz fenômeno, mas também e, sobretudo, investigar as pistas deixadas por nossa experiência intelectual para a compreensão e talvez, ainda que timidamente, para a superação deste estado de coisas.

2 Fundação e violência

Embora já seja muitos entendam a sociedade brasileira como uma sociedade autoritária, é interessante notar que, historicamente, as ideias de liberdade e igualdade têm uma acolhida efetiva e quase efusiva por aqui. O próprio Sérgio Buarque, no seminal *Raízes do Brasil*, pondera que trazemos nossas formas de vida de outro lugar (cf. p. 160) e que “as ideias da Revolução Francesa encontram apoio em uma atitude que não é estranha ao temperamento nacional” (p. 184). Assim, seria lícito perguntar: qual seria a particularidade da recepção brasileira a essas ideias mais do que festejadas pelo Iluminismo europeu? Mais do que isso: por que esses ideais dificilmente rompem a barreira da abstração e se tornam efetiva força normativa? Retomando a lógica de um simulacro espectral, a noção de um Estado de Direito desenvolvido ou mal desenvolvido, também está presente na obra de Sérgio Buarque de Holanda. Ela não decorre de que sejamos um povo “mal formado”, e que a democracia no Brasil nunca tenha passado de um “lamentável mal entendido” (p. 160) (embora seja verdade), mas que vivemos sob uma situação singular, que nem tudo estaria perdido, que ainda seria possível uma transformação efetiva, pois “estariamos vivendo [...] entre dois mundos: um definitivamente morto e outro que luta por vir à luz” (p. 180).

Marilena Chauí também se debruça sobre a questão do autoritarismo brasileiro, vinculando-o mesmo a um mito. No já clássico texto *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*, o mito fundador e

originário é aquele que dá origem às representações que tecemos sobre nós mesmos e recupera

[...] um vínculo interno com o passado como origem, isto é, com um passado que não cessa nunca, que se conserva perenemente presente e por isso mesmo não permite o trabalho da diferença temporal e da compreensão do presente enquanto tal (2014, p. 151).

Esta é a “visão do paraíso”, visão edênica de uma terra una, homogênea, fértil, de riquezas naturais abundantes e feliz, pela ação criadora de Deus e da Natureza. Há o mito segundo o qual o Brasil seria “a obra de Deus, isto é, a Natureza, a palavra de Deus, isto é, a História, e a vontade de Deus, isto é, o Estado” (Chauí, 2014, p. 194).

Ainda com Marilena Chauí (2014, p. 167), vemos que quando se trata da identidade nacional, esta se define por “faltas e privações”, e seria constituída “na perspectiva do atraso ou do subdesenvolvimento, é dada pelo que lhe falta, pela privação daquelas características que o fariam pleno e completo, isto é, desenvolvido”. Estas ausências e privações na constituição mesma do país, a saber, de sua precariedade enquanto nação, podem nos ajudar a entender a ausência e a hipertrofia do Estado em suas várias faces. E também alguns de seus excessos.

Compreender a centralidade do papel do direito nessa fundação é algo de fundamental importância, pois sobretudo no período colonial, a realidade é criada pela lei e pelo regulamento, como destacou Raymundo Faoro (2001, p. 173):

Desde o primeiro século da história brasileira, a realidade se faz e se constrói com decretos, alvarás e ordens régias. A terra inculta e selvagem [...] recebe a forma do alto e de longe, com a ordem administrativa da metrópole.

A violência permanente no Brasil pode ser vista dialeticamente a partir de nossa fundação: ela é “sinuosa” (Holanda, 2014, p. 62) e se manifestou desde a “conquista” de um território imenso e hostil, com a

imposição de uma “lavoura de tipo predatório” (Holanda, 2014, p. 77), e depois, como se sabe, com a escravização de seres humanos. Trata-se de reconhecer que houve grande esforço no conhecimento e aplicação de ideias liberais no Brasil, o que culminou na própria construção do ordenamento jurídico brasileiro, mas essas ideias liberais, como já mostrou Roberto Schwarz, estão não só fora de lugar, como são permanentemente conspurcadas, retrovertidas, deformadas, deturpadas, distorcidas e viciadas pela permanência do arbítrio.

A violência é sinuosa porque ela nunca se reconhece a si mesma: o Estado afirma uma coisa e pratica outra; neste caso é a própria noção de confiança (que praticamente nunca realmente existiu por aqui) que se abala e se esgarça. Diferentemente do fenômeno totalitário do início do século XX, no qual houve um reconhecimento e julgamento de atos e crimes praticados durante a Guerra, aqui passamos e vivemos ainda um horror próximo de um holocausto permanente, mas sem porta-vozes, sem consciência e sem julgamentos formalizados ou ações efetivas que venham a cessá-lo. Para que não se pense que há exagero nessa afirmação, consulte-se o Anuário de Segurança Pública de 2022, que mostra que no país foram assassinados em 2021 47.503 pessoas: isto significa que o Brasil concentra 20,4% das mortes violentas ocorridas no planeta, concentrando apenas 2,7% dos habitantes. Em 2020, em 102 países morreram mais de 232 mil pessoas, e aqui foram quase 48 mil mortes. Como afirma o documento produzido pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública:

[...] É na comparação internacional que mais fica patente o quão distante estamos de qualquer referência civilizatória da humanidade e que, por trás da ideia de nação pacífica, vivemos uma profunda e covarde crise de indiferença e de embrutecimento das relações sociais cotidianas.

Os dados revelam que em números absolutos o Brasil ocupa o primeiro lugar no número de homicídios, sendo o oitavo país mais

violento do mundo, seguido por Índia e México . Como se sabe, destas vítimas, no Brasil 77,9% são negras, 50% têm entre 12 e 29 anos, e 91,3% são homens. Segundo o relatório, 76% das mortes foram provocadas por armas de fogo. Isto sem contar que em 2021 a violência extrema também se manifestou em 65.225 desaparecimentos e 14.353 suicídios, que também estão em crescimento.

Tudo isso em um “Estado democrático de Direito”, sob a égide de uma Constituição Federal, cujo epíteto é justamente “A Constituição Cidadã”, que garante formalmente o direito à vida, à integridade física, à saúde e à educação. É evidente, portanto, apesar da plenitude dos direitos sociais e políticos, notar o descompasso que permanece no que tange à plena realização de nossa democracia. Eis aí um bom exemplo do que nos referíamos como simulacro espectral: o Estado cria a norma jurídica geral e abstrata que coíbe certos comportamentos ou protege certos bens ou direitos, mas ao fazê-lo parece ao mesmo tempo criar uma espécie de permissão para que tudo se dê de modo diametralmente diferente ao que prevê esta norma. Ela procura remediar, mas insensivelmente cria o seu espectro oposto. Para além desses exemplos, podemos lembrar do caso da Operação Lava-jato, e seus impactos no direito e na política brasileira. Este fato jurídico que produziu efeitos de primeira ordem na política brasileira, como a prisão de um ex-presidente da República, ainda produz desdobramentos sensíveis. Dada a quadra histórica em que nos encontramos, será mais prudente analisar isso numa outra oportunidade.

Referências

ARANTES, Paulo. *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira*. Dialética e dualidade segundo Roberto Schwarz e Antonio Candido. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1992.

ARANTES, Paulo. A fratura brasileira do mundo. In: *Zero à esquerda*. São Paulo: Conrad, 2004.

BIGNOTTO, Newton. *O Brasil à procura da democracia: da proclamação da República ao século XXI (1889-2018)*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

BRASIL. *Constituição Federal (1988)*. Disponível em: www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 01 dez. 2022.

BRASIL. *Fórum Brasileiro de Segurança Pública*. Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2022.

CANDIDO, Antonio. Dialética da malandragem (Caracterização das Memórias de um Sargento de Milícias). In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 8, 1970.

CARVALHO, José Murilo de. Brasileiro: cidadão? In: *Pontos e Bordados*. Escritos de história e política. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

CARVALHO, José Murilo. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

CHAUÍ, M. Brasil: mito fundador e sociedade autoritária. In: *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. BH: Autêntica, São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2014.

COSTA, Emília Viotti da. *A abolição*. São Paulo: Unesp, 2010.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder*. Porto Alegre: Globo, 2001.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 2014.

NABUCO, Joaquim. *Que é o abolicionismo?* São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

NABUCO, J. *O Abolicionismo*. Senado Federal, 2003.

SCHWARZ, Roberto. *Ao vencedor as batatas: Forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. 6. ed. São Paulo: Editora 34, 2000.

TERRA DE DIREITOS e JUSTIÇA GLOBAL. *Violência Política e Eleitoral no Brasil: panorama das violações de direitos humanos de 2016 a 2020*. Coord.

Violência política: arbítrio e o avesso dos direitos

Élida Lauris, Sandra Carvalho, Gláucia Marinho e Darci Frigo. Curitiba: Terra de Direitos e Justiça Global, 2020. Disponível em: terradedireitos.org.br/violencia-politica-e-eleitoral-no-brasil/. Acesso em: 01 dez. 2022.

TERRA DE DIREITOS e JUSTIÇA GLOBAL. *Violência Política e Eleitoral no Brasil: panorama das violações de direitos humanos entre 2 de setembro de 2020 e 02 de outubro de 2022*. 2. ed., 2022. Disponível em: terradedireitos.org.br/violencia-politica-e-eleitoral-no-brasil/. Acesso em: 01 dez. 2022.

Direitos humanos interculturais, preconceito e análise retórica das pré- persuasões: da cultura literária de Richard Rorty à hipótese do contato parassocial de Edward Schiappa

Narbal De Marsillac¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.104.09>

Dois empresários podem não gostar de judeus num mesmo grau. Um deles guarda seus sentimentos para ele mesmo e pode contratar judeus da mesma forma que contrata qualquer outro empregado — talvez porque ele queira ganhar a boa vontade para a sua empresa ou loja na comunidade judaica. O outro pode manifestar seu desapareço na sua política de contratação e se recusar a contratar judeus. Os dois homens são preconceituosos, mas apenas um deles pratica discriminação.

Gordon W. Allport

Os estudiosos não têm conhecimento de nenhuma grande sociedade que tenha sido capaz de prescindir totalmente da discriminação.

Yuval Noah Harari

¹ Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Paraíba – UFPB e ex-presidente da Sociedade Brasileira de Retórica – SBR, gestão 2019/2020. Desenvolveu pesquisa sob a supervisão do professor Edward Schiappa no *Massachusetts Institute of Technology* – MIT.

1 Introdução: Direitos Humanos, Preconceito e Análise Retórica das Persuasões

Com o interessante título *Não Deixando Ninguém para Trás*, um documento da ONU propõe tratar, dentre vários assuntos, do tema do preconceito e da discriminação e como estes servem como barreiras para a inclusão social (*Leaving no one behind* ou LNOB, 2019)². Apesar do mérito reconhecido do estudo, sobretudo com dados estatísticos que comprovam o aumento assustador do preconceito e da discriminação no mundo, em momento algum se delineia um esboço do que se entende por preconceito e de como ele se relaciona com a discriminação. Em muitos momentos do texto, os vocábulos são usados como sinônimos. Em linhas gerais, podemos dizer que o *princípio da não-discriminação* é fundamento último de toda teoria dos direitos humanos. Não é à toa que os documentos internacionais que tratam desses direitos, de uma forma ou de outra, ressaltam a importância do tratamento igualitário universal: *todos os seres humanos nasceram livres e iguais em dignidade e direitos*, diz o artigo primeiro da Declaração Universal de Direitos Humanos. Seu segundo artigo ratifica esse dever de tratamento equitativo entre todos e todas quando propugna que *não deve ser feita distinção de nenhum tipo entre pessoas*. É o artigo 7, no entanto, que proíbe explicitamente toda forma de discriminação. Como também o reconhece o próprio documento citado:

O princípio da não-discriminação se aplica ao longo de todo Direito Internacional de Direitos Humanos e legalmente obriga governos a respeitar, proteger e cumprir os direitos humanos. Aquele princípio é inerente a todos os grandes tratados de Direitos Humanos e é o foco principal de inúmeras convenções, incluindo o Pacto Internacional para a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial, a Convenção sobre os Direitos das Pessoas Portadoras de Deficiência, O Pacto Internacional sobre a Proteção dos Direitos de Todos os Trabalhadores

² Cf. www.undg.org, acesso em: 10 set. 2019.

Direitos humanos interculturais, preconceito e análise retórica
das pré-persuasões: da cultura literária de Richard Rorty à hipótese...

Migrantes e de suas Famílias e o Pacto Internacional para a Eliminação
de Todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher (106)

Assim, a política de promoção da dignidade humana e da igualdade entre todos e todas presente nos documentos que tratam de direitos humanos tem claramente uma preocupação em efetivar essa não-distinção entre pessoas pela proibição da discriminação. Todavia, usando uma expressão de Thomas Mann (1996), *habitou-se aqui a se habituar ao preconceito* em suas primeiras manifestações. Para esclarecer isso, precisamos nos perguntar: o que é discriminação? O que é preconceito? Como se diferenciam? Partindo do pressuposto de que sempre partimos de pressupostos, podemos afirmar que nada é mais originário do que a persuasão gerada pelos pressupostos das nossas mais íntimas convicções e pela nossa usual preferência unilateral pelo que nos é próprio (Gadamer, 2004, p. 370), ou como quis Allport (1958, p. 45): “nós preferimos o que nos é familiar”. Qualquer hipótese contrária dependerá, por sua vez, da força persuasiva de seus próprios pressupostos e assim por diante. Pensar assim já é fazer análise retórica, ou seja, problematizar as persuasões ou premissas compartilhadas, abandonando um suposto pano de fundo unificado, o solo comum composto pelos mesmos pressupostos, os mesmos campos pré-persuasivos³. Ou seja, uma eventual contestação do caráter originário da persuasão em torno de nossas premissas mais fundamentais dependeria da própria capacidade persuasiva de suas premissas supostamente mais originárias. Assim, somos continuamente persuadidos de que não somos persuadidos e, sim, que nossas certezas mais fundamentais são mais verdadeiras, melhores,

³ Campos pré-persuasivos são os conjuntos coordenados e razoavelmente coerentes que abrigam as pré-persuasões compartilhadas pelos interlocutores que não se sentem obrigados a justificá-las diante de seus pares, formando *comunidades de justificação*, para Rorty (2001), e *comunidades de comunicação*, para Apel (2000). Contingentes para o primeiro e necessárias e apriorísticas para o segundo. Mas o fato é que, independentemente se são universais ou não, a disposição para se deixar persuadir por x e não por y vai depender da aceitação prévia dessas campos (cf. De Marsillac, 2021)

menos metafísicas e, portanto, descomprometidas com escolhas pessoais e que, com isso, “percebemos” como as coisas são em si mesmas ou como universalmente devem ser (Rorty, 1994, p. 135). A percepção anteposta à persuasão cristaliza o mundo supostamente constituído de essências imutáveis e a nós mesmos enquanto dotados da essência de conhecer essas mesmas essências no mundo (Rorty, 1994; Goodman, 1990).

Bem diferente disso, Rorty já havia sugerido que deveríamos nos livrar o quanto antes da “imagem do humano como essencialmente conhecedor de essências” (Rorty, 2009, p. 364) porque, como propõe, práticas sociais consolidadas nos tornam cruéis (1994, p. 179). Preconceitos são práticas sociais consolidadas e recorrentes que são tanto mais arraigados quanto menos são percebidos como resultado de longos processos persuasivos fundamentais. Em outras palavras, preconceitos são mais persuasivos do que percepções. E, portanto, podem ser revertidos por processos persuasivos opostos. A análise retórica das pré-persuasões propõe justamente suspender o juízo pela *epoqué retórica* própria de quem reconhece tratar-se de persuasões e não de percepções de como as coisas são em si mesmas, ao mesmo tempo em que compreende a si mesmo e ao mundo circundante como resultado de um *círculo retórico-hermenêutico* sempre específico entre persuasões e pré-persuasões (De Marsillac, 2021). Nesse sentido, para fazer uma análise retórica das pré-persuasões basta a internalização subversiva desse conceito de que estamos sempre imbuídos de preconceito⁴. Ou seja, estar persuadido de algo é estar pré-persuadido pelas razões que o justificam. Ou, como dissemos, sempre há pressupostos e toda percepção tem sua força persuasiva circunscrita à força pré-persuasiva de suas condições.

⁴ Se pré-compreensões, pré-persuasões e preconceitos são inevitáveis, importa aqui evitar pela *epoqué retórica* e pelo *círculo retórico-hermenêutico* o preconceito que inferioriza o outro ou a outra e, neste sentido, desumaniza o olhar pela correspondente dessensibilização e falta de solidariedade e empatia.

Nessa perspectiva, o que é o preconceito ou a discriminação? Em que consistem?

Como se pode facilmente concluir do exemplo que Allport cita sobre os dois empresários preconceituosos no início das presentes linhas, preconceito não é a mesma coisa que discriminação. São conceitos próximos mas distintos. No primeiro caso, o fator distintivo é a crença (na inferioridade dos judeus simplesmente por serem judeus), no segundo, essa mesma crença converte-se em atitude. Mas nos dois casos há preconceito, mas só no segundo, discriminação⁵. A atenção exagerada que a segunda recebeu dos diferentes documentos sobre direitos humanos diminuiu a importância do primeiro quando falamos sobre o tema. Mas, na verdade, não é exagero algum dizer que *preconceito mata!* Não só mata, destrói vidas, exclui e inferioriza, porque a própria pessoa que o sofre também o internaliza como comprovam várias pesquisas (William; Neighbors; Jackson, 2003; Pascoe; Richman, 2009; Karlsen; Nazroo, 2002). Ou como esclarece Allport (1958, p. 139):

Pergunte a si mesmo o que aconteceria a sua própria personalidade se você ouvisse várias e várias vezes que você é preguiçoso, apenas uma criança, que as pessoas esperam que você roube, e que tem sangue inferior. Suponha que essa opinião é imposta a você pela maioria dos seus co-cidadãos. E suponha que nada que você poderia fazer mudaria essa sua condição, porque aconteceu de você ter pele preta. Ou suponha que você ouça diariamente que de você se espera que seja astuto, afiado e bem sucedido nos negócios, que você não é bem vindo em Clubes e Hotéis, que se espera que você não vá se misturar com os outros, mas apenas com judeus e, então, se agir assim, você será redondamente culpado por isso. E imagine se nada que você pudesse fazer mudaria essa opinião, porque aconteceu de você ser judeu. A reputação de alguém, verdadeira ou falsamente, não pode ser martelada, martelada, martelada, martelada, na cabeça de alguém sem atingir seu caráter. Uma criança que se vê rejeitada e atacada por todos os lados não poderá provavelmente desenvolver dignidade e equilíbrio como suas

⁵ Não se está aqui a falar sobre o conceito de discriminação positiva quando se diferencia para proteger a parte mais frágil ou mais necessitada, cf. Souza Cruz, 2003

características extraordinárias. Pelo contrário, ela vai desenvolver defesas. Como um anão num mundo de gigantes ameaçadores, ela não pode lutar em igualdade de condições. Ela é forçada a ouvir o escárnio e o riso e se submeter ao abuso...Seu amor-próprio natural pode, sob os persistentes golpes do desprezo, tornar seu espírito menor e fazê-la se odiar a si mesma.

Aquele ou aquela que sofre o preconceito passa a sofrer com baixa autoestima e a sentir-se impotente ou menos competente que os demais, mais propenso a ter problemas de saúde, de obesidade, de uso e abuso de drogas, suicídio, etc. (Kaiser; Major; Mckoy, 2004). Porque *medos imaginários causam sofrimento real* (Allport, 1958, p. 9) e é exatamente o que constatamos em qualquer parte do planeta. Pela perspectiva do preconceito, estamos ainda na idade da pedra (Allport, 1958, p. 9). Não seria de todo errado compreender os direitos humanos, portanto, enquanto direito fundamental de não sofrer com qualquer forma de preconceito, inclusive de discriminação. Mas a preocupação em evitar apenas esta última, tão comum quando pensamos em direitos humanos, não evita os malefícios que as pessoas também sofrem todos os dias e em todos os lugares por causa do primeiro.

Ou seja, como dissemos, o que fica claro é que o preconceito está relacionado com persuasões de fundo ou pré-persuasões que, na medida em que são internalizadas como percepções e, neste sentido, como descrições fáticas a respeito de como as coisas são em si mesmas, enrijecem nossas formas de compreensão de mundo e de nós mesmos, limitando-nos ao que nos é familiar e impossibilitando a reflexão propriamente crítica, deixando-nos determinar exclusivamente pela ordem inercial das nossas pré-persuasões o que enrijece e, em certa medida, fossiliza nossas formas de vida (Wittgenstein, 1969) e nos torna mais insensíveis ao distinto, aprisionando o preconceituoso no dogmatismo, no autoritarismo e na sua empobrecida e patética unidimensionalidade, para usar a expressão de Marcuse (2007). Mais do que persuadi-lo a ser mais tolerante e compreensivo, a análise retórica

das pré-persuasões propugna antes pelo caráter de escolha que há nas nossas versões de mundo (Goodman, 1990), apontando para a possibilidade permanente de revisitarmos nossos campos pré-persuasivos e fazermos redescrições quíça mais interessantes de nós mesmos, dos outros humanos e do planeta em que habitamos.

A presente pesquisa, portanto, procurará apresentar as relações entre direitos humanos e preconceitos, num primeiro momento, e notadamente os malefícios da indistinção entre preconceito e discriminação nos textos em geral que promovem a desconsideração das diferentes manifestações pré-discriminatórias que tanto naturalizam inferioridades entre seres humanos, para, em seguida, tratar dos benefícios humanizantes, persuasivos e pré-persuasivos, que propostas como a da cultura literária de Richard Rorty e, num terceiro momento, da hipótese do contato parassocial de Edward Schiappa, podem trazer para a promoção e efetivação de uma concepção de direitos humanos mais inclusiva e respeitosa com todas e todos porque desde sua origem se reconhece, por razões éticas fundamentais, inevitável e culturalmente plural (Candiottto, 2016; Candau, 2008).

2 Direitos Humanos Interculturais e Preconceito

De acordo com o vocabulário adotado por Allport (1958), o fenômeno social se configura como um somatório de *in-groups* que implicam a existência, por sua vez, dos *out-groups*. Normalmente, aceitamos o primeiro porque somos primeiramente aceitos e reconhecidos e, neste sentido, nos sentimos protegidos em nossa identidade (Allport, 1958, p. 36). Em geral, as famílias são os primeiros *in-groups* que participamos (Allport, 1958, p. 43), depois temos os vizinhos, a cidade, o Estado, a Nação, a religião, o partido, o viés político de esquerda ou direita, o sexo ou o gênero, o time de futebol, e, finalmente, a humanidade que consiste na lealdade mais difícil de se

alcançar (ALLPORT, 1958: 43). Hoje é bastante fácil perceber a formação desses *in-groups* nas redes e mídias digitais. Em todos eles há o que Allport previu há mais de 60 anos: grupos mais inclusivos perdem a coesão (*cohesiveness*). Quanto mais coesos, menos inclusivos e mais elitistas porque o contato se torna cada vez mais comum. Em contrapartida, quanto mais inclusivos, menos coesos, tendendo a se fragmentar em outros tantos *in-groups* justamente pela raridade do contato, diz Allport (1958, p. 43):

A família de alguém ordinariamente constitui o menor e o mais firme dos *in-groups*. É provavelmente por essa razão que nós normalmente achamos que os *in-groups* se tornam cada vez mais fracos na medida em que se torna mais amplo seu círculo de inclusão. O sentimento comum de que a potência de um membro se torna menor na medida em que a distância do contato pessoal cresce mais.

Nessa perspectiva, os direitos humanos pretensamente universais são monoculturais e excludentes (Perelman, 1996) porque traduziriam uma grande coesão social do *in-group* ocidental que se manteve enquanto tal na mesma medida em que se julgou detentor da verdade, do bem, da justiça. Como também ensina Allport, todos tendem a preferir seus próprios *in-groups*, diz ele:

Embora nós pudéssemos não perceber nossos próprios *in-groups* excepto enquanto contrastam com os *out-groups*, os *in-groups* são ainda assim primários. Vivemos neles, por eles e, algumas vezes, para eles. A hostilidade contra os *out-groups* ajuda a manter a força do nosso sentido de pertencimento, mas não é uma exigência. Por causa de sua importância fundamental para a nossa própria sobrevivência e auto-estima tendemos a desenvolver uma parceria e um etnocentrismo em relação aos nossos *in-groups*...*O que é familiar é preferido. O que é alienígena é visto de alguma forma como inferior, pior* (Allport, 1958, p. 42, grifo nosso).

Assim, dada uma certa *excentricidade do ocidente* suscitada pela permanente e destinal inclusão do outro (colonial) que o processo de

globalização (contra-hegemônico)⁶ pode nos trazer (Santos, 2010, p. 99; Bauman, 1999, p. 21; Santos, 2002, p. 32; Habermas, 2002; Wolkmer, 2006) as preocupações e categorias conceituais iniciadas com Allport em 1954 e seu *sentimento de lealdade à humanidade* (1958, p. 42)⁷, aprofundadas, logo em seguida por Horton and Wohl (1956) não só podem, mas devem ser estendidas e aplicadas também a uma compreensão ou teoria de direitos humanos mais inclusiva pelo seu caráter reconhecidamente retórico-persuasivo e intercultural (Santos, 2003). Ou seja, esses mesmos direitos também se configuram hoje como verdadeiros *endoxa* ou *topoi* de ampla aceitação (Berti, 2001), não requerendo, com isso, qualquer tipo de fundamentação, como antes se pensou, muito menos de sua imposição política (Bobbio, 1992), mas antes da *adaptação contínua do orador ao auditório*, que, no âmbito dos direitos humanos interculturais, é sempre plural e heterogêneo (Perelman, 1996; Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2002; De Marsillac, 2020). Rorty (2009, p. 366) ensina que “crenças tão intrinsecamente persuasivas tornam desnecessárias sua justificação”.

Quando foram publicados os *Studies in Prejudice* em 1950, num contexto ainda de pós-guerra e de entusiasmo renovado com a Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948, parecia bastante evidente que todo aquele, até então, recente desrespeito massivo aos direitos humanos e toda forma de barbárie da primeira metade do século XX estavam de uma forma ou de outra relacionados diretamente ao preconceito e não à discriminação propriamente dita. O objetivo do estudo foi não só meramente descritivo, mas propositivo e sugeria evitar

⁶ Entendida como *conjuntos diferenciados de relações sociais* (Santos, 2010, p. 437), a globalização pode servir a processos de exclusão, de silenciamento e de produção de não-existência, quando serve a universalismos monoculturais, insensíveis à idiossincrasias, à dor e à miséria do outro; mas também, à inclusão, quando construída a partir de diálogos interculturais (Santos, 2010, p. 445).

⁷ *In verbis*: “sense of loyalty to humanity”, apesar de reconhecer que: “the common feeling that the potency of the membership becomes less as the distance from personal contact grows larger” (43)

a possibilidade de novas formas de recrudescimento do ódio irracional de um ser humano por outro ser humano através da re-educação (Horkheimer; Flowerman, 1950). Nesses estudos, foram questionadas as razões que levam determinadas pessoas a se tornarem preconceituosas e outras não. Como quis Horkheimer (1950, p. 4): “o que há na psicologia do indivíduo que o torna “preconceituoso” ou “sem preconceito”, e que o faz responder mais ou menos de forma provável à agitação de um Goebbels ou um Gerald K. Smith?”.

Ou, em outras palavras, se o racionalismo e o Iluminismo modernos erradicaram ou, ao menos, deslegitimaram toda forma de superstição e a psicanálise deixou clara a importância da infância na vida adulta das pessoas, o que poderia, afinal, fazer-nos abandonar toda forma de preconceito que está na base da chamada personalidade autoritária? O fato de se proibir ou coibir legalmente a discriminação elimina ou evita o preconceito? Ou, a criminalização da discriminação é capaz *per se* de gerar sociedades mais tolerantes e menos preconceituosas? Como, afinal de contas, relacionar discriminação e preconceito? E como evitá-los?

Fica claro perceber que não há propriamente *discriminação*, por exemplo, quando se fala sobre o preconceito que se tem com amigos ou familiares e até se faz piadas sobre isso em ambientes privados. É o que Allport (1958, p. 14) chamou de *antilocução*. Uma forma recreativa do preconceito. Assim, o racismo, a misoginia, a homo ou a transfobia, a xenofobia, etc, “recreativos” são aparentemente inocentes e sem efeitos nocivos, mas são eles que ajudam a naturalizar desigualdades e a nos persuadir intimamente ou a nos pré-persuadir de forma silenciosa a respeito da inferioridade de um determinado conjunto de seres humanos que passam a ser vistos como menos humanos que nós ou sub-humanos (Rorty, 2005, p. 214). São essas crenças, reiteradas cotidianamente na piada despreocupada e despreziosa, que nos levam a aceitar persuasiva e tacitamente como normais situações sociais de subalternização do outro por qualquer motivo (raça, credo, opção sexual,

gênero, divergência política, origem, condição financeira, língua materna, aspectos físicos como: tatuagens, deformidades, queimaduras, obesidade, etc). Aqui cabe denunciar o papel nocivo e viperino do bullying e dos memes. O primeiro pode ser considerado como uma espécie de meme prático ou meme traduzido em ação. E o meme propriamente dito como “contraparte cultural de um gene” (Rorty, 2005, p. 230), essas caricaturas aviltantes e estereotipadas do outro servem como arma discursiva na disputa pelo espaço, como bactérias ou gorilas disputando território, ou, como quis Rorty (2005, p. 230): “o triunfo de uma cultura sobre outra pode ser visto como o triunfo de memes”. É através dessa retórica dos memes que se normaliza a inferiorização e a barbárie, supostamente legitimadas pela inocência do chiste.

Mas também não há *discriminação* quando se evita conviver com pessoas indesejadas, morar nos mesmos bairros ou condomínios, atitude que o psicólogo social americano chamou de *esquiva* (1958, p. 15). Até mesmo o nome pode ser objeto de preconceito e não de discriminação, assim como a própria cor da pele, podendo vincular a pessoa a uma origem geográfica específica e estereotipá-la. Não há *discriminação* quando mulheres aceitam empregos sem negociar os salários como, em geral, fazem os homens (Babcock; Laschever, 2003), porque como diz a pesquisa: *the women just don't ask*. Da mesma forma, não há discriminação quando imigrantes que não falam a língua do país em que escolheram viver seus sonhos ou que falam mal ou, simplesmente, que falam com sotaque, aceitam subempregos ou menores salários. Da mesma forma, ex-presidiários, portadores de necessidades especiais ou de doença incurável, amputados, homossexuais, viciados, bêbados, prostitutas, drogados, etc. Todos poderiam testemunhar como sofrem com o preconceito e como se sentem menos importantes, sem necessariamente sofrerem com a discriminação.

Dessa forma, a noção de preconceito ganha importância na reflexão sobre esses direitos fundamentais porque passa a ser melhor

indício e meio de medida do respeito mais efetivo à dignidade das pessoas e à igualdade porque antecede a discriminação. Se esta é subnotificada como apontam brilhantemente Kaiser e Major (2006) muito mais o é o preconceito que, por sua sutileza, mascara a gestação persuasiva inicial de monstruosidades. Agimos como quem nega a proximidade da víbora e da real possibilidade de sermos picados porque não vemos seu corpo, mas só sua cabeça. Todo genocídio começa num preconceito recreativo, originalmente tido por inofensivo, assim como todo desrespeito massivo aos direitos humanos. Diz Allport (1958, p. 15):

Foi a antilocução de Hitler que levou os alemães a evitar seus vizinhos judeus e os amigos de outrora. Essa preparação tornou mais fácil decretar as leis discriminatórias de Nuremberg que, a sua vez, fez parecer natural queimar sinagogas e atacar judeus nas ruas. O degrau último nessa progressão macabra foram os fornos de Auschwitz.

Além disso, justamente por ser menos constatável que a discriminação e consistir, em suas primeiras formas, em crença, pura e simplesmente, o preconceito pode persistir indetectado por muito tempo nos valores e pré-persuasões de uma pessoa, de um grupo ou de toda uma sociedade e até se institucionalizar em normas e costumes. É o chamado *preconceito educado* (*polite prejudice*) que mantém-se subnotificado na vida social (Allport, 1958)⁸. Daí a importância da clarificação dos conceitos e da análise retórica das pré-persuasões. Essa distinção entre discriminação e preconceito atende bem ao que Schiappa (2003), em seu livro sobre análise retórica das definições, chamou de *políticas de significação*, na medida em que mais do que descrever realidades ou prescrever comportamentos, a função das definições é suscitar consensos. A análise retórica desses conceitos deve justamente explicitar

⁸ Como vimos antes, também Gadamer (2004, p. 369) tratou do tema procurando mostrar que nem todo preconceito é necessariamente ruim e que sua deslegitimação se deu em virtude do Iluminismo que passou a ter preconceito contra o próprio preconceito. O pensador alemão o dividiu em *de estima* ou *de autoridade* e *por precipitação*.

esse processo, expondo as escolhas políticas por detrás dele, evitando sua aceitação acrítica e apressada. Não se trata aqui de perguntar: como é de fato determinada realidade? Ou, o que é algo? Mas antes, como se chegou a esse acordo tão amplamente aceito sobre como categorizamos as coisas? Reconhecendo-se assim sempre seu caráter retórico-persuasivo, circunscrito e histórico. Talvez a pergunta mais importante seja: como se deu a adaptação de quem elaborou o discurso que define e conceitua a quem o lê ou ouve? Pelo que vimos, a ênfase na discriminação traduz uma preocupação quase que exclusiva com o fator atitudinal do processo de formação do preconceito (Allport, 1958, p. 12). As outras manifestações sociais do preconceito, a antilocução e a esquiva, justamente por se limitarem à crença e à escolha privada e serem, portanto, de difícil apuração, foram subsumidas à discriminação e desconsideradas num contexto normalmente privatista das teorias do Direito em geral. O que traduz, numa perspectiva mais ampla, uma escolha política em preservar o espaço privado ou a própria consciência dos indivíduos do controle do Estado. A pergunta que fica é: como, então, diminuir o preconceito e, assim, evitar sua ascensão à discriminação, ao ataque físico e ao extermínio? A cultura literária proposta por Rorty e, mais ainda, a hipótese do contato parassocial de Schiappa são persuasivos e consistentes meios de diminuir o preconceito pelo contato e, com isso, criar um ambiente mais propício de respeito aos direitos humanos entendidos como mais inclusivos por serem interculturais.

3 A cultura Literária de Richard Rorty

Desde de seu monumental *Philosophy and Mirror of Nature* de 1979, Rorty já havia apontado para a necessidade de abandonarmos a noção moderna de mente como instância em nós capaz de espelhar o mundo. O pensador americano defendia a necessidade de uma filosofia edificativa (*Edifying Philosophy*) em detrimento de uma filosofia

sistemática tradicional (2009, p. 365). Esta última preocupada ainda em encontrar verdades e a primeira preocupada simplesmente em manter o debate e a conversação. Ou como ele mesmo ironicamente define: “filósofos edificantes têm que condenar a própria noção de ter uma visão, enquanto evitam ter uma visão sobre ter uma visão” (Rorty, 2009, p. 371). Isto é, antes de perguntar sobre o que há lá fora, deveríamos nos perguntar como nos tornamos seres humanos melhores? (Rorty, 2009, p. 360). Sua sugestão, inspirada no Wittgenstein tardio (1969), é pensar a linguagem como um conjunto de ferramentas mais do que propriamente um meio de descrever definitivamente o mundo. Na verdade, a própria “verdade” evitaria a responsabilidade pela escolha da descrição de mundo adotada por nós e que causa, ainda hoje, tanto sofrimento (Rorty, 2009, p. 363).

Nesse sentido que para Rorty descrições alternativas ou redescrições de nós mesmos e do mundo são sempre possíveis. O que evidencia seu caráter de escolha e não de dado. Neutralidade é, assim, para ele, “avoid responsibility for choosing” (Rorty, 2009, p. 361). Somos antes *choosers* do que *knowers*⁹ (Rorty, 2009, p. 364). Com isso, o pensador americano visa suscitar entre nós um senso de contingência (*Sense of Contingency*), ou seja, o reconhecimento de nossa radical historicidade. Como quem diz: uma folha levada pelo vento não pode se deslocar mais rápido do que o próprio vento. Se somos contingentes, nossas mais caras ideias e conceitos não podem pretender ser descrições transhistóricas e necessárias a respeito das coisas no mundo. Por isso, Rorty foi acusado de relativista, irracionalista ou neosofista, mas o que ele na verdade ensina é uma profunda modéstia e o reconhecimento que somos seres transitórios e que, com isso, são igualmente transitórias as nossas filosofias (inclusive esta). A questão, portanto, deixa de ser pensar a filosofia como epistemologia ou preocupada em saber como as coisas

⁹ Somos antes escolhedores do que conhecedores.

de fato são e passar a pensar a filosofia como uma reflexão sobre quais os tipos de mundo queremos ter ou quais os tipos de pessoas queremos ser.

É nesse sentido que Rorty, com sua crítica anti-essencialista, antifundacionalista e antirepresentacionista e seu radical nominalismo e historicismo, aponta para a anterioridade da imaginação sobre a razão, da solidariedade sobre a objetividade, da cultura literária sobre a cultura filosófica e religiosa. Sua questão central passa a ser como aumentar a empatia e o sentimento de co-pertencimento a uma mesma família humana, livre de toda forma de preconceito, pela expansão da lealdade? Como pergunta Rorty (1990): “devemos reduzir o círculo por lealdade ou expandi-lo por justiça?”. Segundo o estadunidense, é o senso de contingência que verdadeiramente pode nos libertar das amarras de vocabulários metafóricos ultrapassados e que hoje são incapazes de suscitar progresso moral, entendido como empatia e solidariedade cada vez mais amplas (Rorty, 1999, p. 82).

Se para ele no passado a redenção veio de Deus ou dos deuses, depois da razão, *logos* ou da filosofia enquanto metafísica, hoje a salvação vem da literatura. É ela que pode nos salvar por permitir o contato com uma variedade cada vez mais ampla de outros seres humanos e de suas histórias e suscitar em nós a consciência de nossa própria historicidade e contingência. Re-humanizar-se, assim, é tornar-se capaz de ouvir a história triste do outro a partir do lugar contingente do outro. O Diário de Anne Frank ou os relatos de Primo Levi e Viktor Frankl sobre a vida nos campos de concentração nazistas nos ajudam mais a nos humanizar do que todos os tratados de ética do passado. Ou seja, o que está em jogo aqui é um tipo de ética sem princípios (Rorty, 1999, p. 72) presente em todas as tradições mítico-religiosas do passado até as mais recentes. Consiste em sensibilizar através do mito, da fábula, da parábola, do teatro, do conto, do romance, do cinema, etc. (Staquet, 2000). Porque a história/estória traz com ela o contexto, a carnalidade. Na tradição retórica, trata-se do recurso à hipotipose ou descrições mais amplas e

demoradas de um fato ou episódio que visa produzir presença (Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2002; PERELMAN, 1993; Schiappa, 1999). Nesse sentido, Rorty (2009, p. 381) propõe, pela cultura literária e pela antropologia cultural o resgate de uma sentimentalidade propriamente humana que desincentive os discursos ou vocabulários que possam servir de condição para pretensões incondicionadas. Segundo a análise retórica das pré-persuasões, sua proposta cria campos pré-persuasivos humanizantes por serem mais aptos a suscitar compreensão a respeito da condição de vulnerabilidade do outro (Melkevik, 2006) e persuasões mais tolerantes que fariam deploráveis ou risíveis os discursos de Goebbels ou de Gerald K. Smith, de Hitler ou de Stalin, de Trump ou de Bolsonaro.

4 A Hipótese do Contato Parassocial

Um primeiro dado que precisa ser recuperado, como dissemos, é que não houve violação massiva aos direitos humanos no passado que não tenha partido fundamentalmente de um preconceito. É este que está na base de todo desrespeito e de toda desconsideração pela dignidade do outro. Todos os indesejados do Estado são assim considerados porque sofrem de alguma forma com o preconceito que os discrimina dos demais. Assim, pobres, negros, judeus, homoafetivos, mulheres, portadores de necessidades especiais, imigrantes, pessoas trans, etc, sofreram e ainda sofrem a dor de serem considerados menos segundo critérios de normalidade vigentes, verdadeiros “monstros humanos” anormais, no dizer de Foucault (2002, p. 69).

Contra isso, aparentemente nessa mesma linha de uma ética narrativa e não-principiológica, se insere a proposta de Edward Schiappa. Para entendê-la, é preciso considerar que o que é sugerido por Rorty está próximo do que Allport chamou de *contato* (1958, p. 250). Segundo ele, o contato não-casual, com objetivos comuns e sob determinadas regras

pode diminuir o preconceito. No caso da cultura literária, o contato é com as personagens de uma história, de um filme, de um conto. O contato como meio possível de se reduzir o preconceito e o eventual desrespeito por aquele indivíduo ou grupo que é considerado como *um outro* por qualquer motivo (Pettigrew, 1998, p. 65) tem sido estudado amplamente desde 1954 com a publicação da obra de Allport *A Natureza do Preconceito* (1958). A gama de teóricos que, em diferentes perspectivas, confirmam a hipótese é tão grande e variada (Everett, 2013) que ela hoje se configura num verdadeiro *topos* contemporâneo. Como o bem definiu Aristóteles, *topos*, ou no plural, *topoi*, são Opiniões de aceitação geral dos mais sábios, da maioria ou de todos (Aristóteles, 2005, p. 348; Aristóteles, 1959; Vieweg, 1991; Ferraz Jr., 1997)¹⁰ que servem de ponto de partida para raciocínios que o Estagirita chamou de dialéticos. Diferentes dos raciocínios apodícticos que partem de premissas necessárias, os dialéticos, por sua vez, partem de premissas meramente opinativas ou amplamente aceitas enquanto tais. Ou seja, persuadem a partir do que já fomos persuadidos ou do que estamos pré-persuadidos. No caso em questão, como não se tem certeza, mas probabilidades, expectativas e esperanças, não há que se falar em raciocínios do primeiro tipo, apodícticos, e sim reconhecidamente dialéticos, tópicos, retóricos e, sobretudo, meramente prováveis¹¹.

Para Schiappa (2005, p. 92), estudos recentes revelam que o contato midiático que exclui o *face a face*, tais como: rádio, televisão, cinema e séries e, mais recentemente, *Facebook*, *WhatsApp*, *Instagram*, *Snapchat*, *Twitter*, *Tik&Tok*, etc. (Crisp; Turner, 2013), parecem poder surtir, se respeitadas algumas condições, os mesmos efeitos persuasivos

¹⁰ *In verbis*: “Opiniões de aceitação geral são aquelas que se baseiam no que pensam todos, a maioria ou os sábios, isto é, a totalidade de sábios, ou a maioria deles, ou os mais renomados e ilustres entre eles”.

¹¹ Pettigrew (1998, p. 66) chega a sustentar que pessoas preconceituosas evitam o contato intergrupar, o que dificulta e inviabiliza os resultados, daí dizer que *a hipótese falha quando se dirige aos procedimentos*.

benéficos no processo de redução do preconceito e no aumento da disposição de aceitar pessoas, posicionamentos ou práticas distintas das consideradas usuais. O que, em si, revela um poderoso meio de defesa e promoção do respeito àqueles direitos.

Nós descrevemos uma comunicação em massa equivalente à Hipótese de Contato de Allport que chamamos de Hipótese de Contato Parassocial (HCP). Se pessoas processam a comunicação midiática de massa de uma maneira similar à interação interpessoal, então é válido explorar se as funções socialmente benéficas do contato intergrupual são análogas no contato parassocial (Schiappa, 2005, p. 93).

Naturalmente, não é todo contato parassocial que pode diminuir o preconceito, muito pelo contrário. Como bem ensina Han (2022), quando fala da *infocracia* e mais especificamente da *infodemia*, ou seja, do adoecimento causado pela digitalização e pela correspondente radicalização do narcisismo, do preconceito e da expulsão do outro. O contato casual (Allport, 1958, p. 251) que passa, num primeiro momento pela competição, depois pela acomodação e, finalmente, pela assimilação pode sempre retroceder aos estágios iniciais e suscitar embates, toda sorte de violência e intensificar preconceitos entre grupos. O exemplo mais clássico é o dos judeus na Alemanha que tinham sido, em grande medida, assimilados, mas que, com o recrudescimento do preconceito instigado justamente pelo contato casual e pela prática da antilocução (eram comuns as piadas e “memes” envolvendo judeus no início do século passado), acabou no extermínio bárbaro de milhões de inocentes, inclusive crianças. Segundo Allport (1958, p. 266), são quatro as condições do contato que devem ser respeitadas para a efetiva redução do preconceito intergrupos: a) que os grupos sejam tratados e respeitados de forma igualitária; b) que se tenha metas comuns; c) que os grupos cooperem entre si; d) que haja apoio das leis e das autoridades (cf. Pettigrew, 1998, p. 65).

Assim, quando pensamos em direitos humanos notadamente interculturais (Santos, 2010; Wolkmer, 2006; Habermas, 2002), precisamos pensá-los como tradução, nas palavras de Allport (1958, p. 42), do esforço em *não violar o crescimento do sentimento de lealdade à humanidade*¹² ou nas palavras de Rorty (1995), de justiça como lealdade expandida, mas, ao mesmo tempo, por sua amplitude, ficam dependentes de estratégias e técnicas que incentivem o contato intergrupar que de alguma forma crie ou amplie esse sentimento de co-pertencimento que favorece a auto-estima e o respeito pelos outros. A pergunta é: *como ter um in-group tão amplo que abarque toda humanidade e, ainda assim, preservar a coesão e um mesmo sentimento de nós?*¹³.

Se de fato é impossível solucionar esse paradoxo pelas *teorias tradicionais do contato intergrupar*, porque partem do pressuposto do contato face a face, impossível em âmbitos mais amplos, segundo Schiappa, são perfeitamente viáveis pela *hipótese do contato parassocial*, ou seja pelo contato mediado, por ter os mesmos efeitos do contato direto, já que *as pessoas se usam dos mesmos processos cognitivos de relação comunicativa para ambos contextos, midiático e interpessoal* (Schiappa, 2008, p. 97). Vários estudos de campo onde se aplicaram a TCI (Teoria do Contato Intergrupar) e a HCP (Hipótese do Contato Parassocial) demonstraram a redução do preconceito contra gays (Schiappa, 2006)¹⁴, contra negros (Jackman; Crane, 1986), contra pessoas portadoras de necessidades especiais (Yuker; Hurley, 1987), contra idosos (Caspi, 1984), etc. Nesse sentido, a proposta de Schiappa para reduzir

¹² *In verbis*: “Lealdades são, psicologicamente falando, extensões do self” (Allport, 1958, p. 47)

¹³ Ou, nas próprias palavras de Allport: “Can Humanity Constitute an In-group?” (Allport, 1958, p. 43. *Sic*)

¹⁴ O professor do MIT Edward Schiappa reuniu um conjunto de alunos a quem foram distribuídos questionários prévios sobre o sentimento que eles tinham em relação a homens gays. Num segundo momento, foram exibidos todos os capítulos da série Will & Grace. No final, os mesmos alunos responderam novamente o mesmo questionário que demonstrou uma redução significativa do preconceito inicial.

preconceitos é *ênfatizar o que todos e todas têm em comum* (Everett, 2013)¹⁵ através do contato parassocial, ampliando o *nós*, como também o defendeu Rorty (2005, p. 213) quando se propôs falar de direitos humanos, diz ele:

Para que os brancos sejam mais gentis com os negros, os homens com as mulheres, os sérvios com os muçulmanos, ou os heterossexuais com os homossexuais, para ajudar nossa espécie a unir-se no que Rabossi chama de “uma comunidade planetária” dominada por uma cultura dos direitos humanos.

Dessa forma, como vimos, similar a Rorty (2006; 1999) que já havia proposto, para a eliminação de toda forma de crueldade e de desrespeito contra um ser humano, uma *cultura literária* e a adoção de novos vocabulários (RORTY, 1994, p. 33), Schiappa (2003) sugere, não a partir do dado do mundo, mas de sua construção linguístico-comunicacional e persuasiva, a possibilidade de se usar os meios de comunicação digital como ferramenta de viabilização de contato *parassocial* e, por conseguinte, de ampliação do sentimento de pertencimento e de reconhecimento mútuo, ampliando as eventuais reduções de preconceito e a aceitação de todos e de todas antes considerados *outsiders* e desqualificados enquanto tais. O que dá aos direitos humanos, à sua defesa e promoção uma esperança renovada, pela também renovada esperança de se persuadir as pessoas a perceber *homofilias e similaridades* entre os contactantes (Schiappa, 2005, p. 96) e suscitar, assim, entre eles um processo retórico-persuasivo de identificação, de co-pertencimento e de solidariedade pela diminuição do preconceito em todas as suas formas.

¹⁵ Nas palavras de Everett: “*Emphasize commonalities*”

5 Considerações finais

Assim, entender o preconceito como um longo processo persuasivo que vai da *antilocução ao extermínio*, passando pelo que Allport chamou de *esquiva, discriminação e ataque físico* (1958: 15), nos ajuda a perceber como as reflexões, em geral, sobre direitos humanos, ao se reportarem exclusivamente ao conceito de discriminação (inclusive nos documentos oficiais desde a Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948) não veem como relevantes aquelas fases anteriores do processo de crescimento do preconceito num dado grupo social, evitando, assim, o recrudescimento do que pode *separar a população e definir quem vai morrer e quem vai viver* (Foucault, 1998). Ou seja, falar de uma cultura de direitos humanos passa a ser, assim, falar da eliminação de toda forma de estereótipos que desqualificam pessoas e reconhecer que todo desrespeito a esses mesmos direitos é fruto de alguma forma de categorização negativa e, portanto, de preconceito. O que torna a defesa e promoção dos direitos humanos mais árdua e interminável do que outrora se imaginou porque, como dizia Allport (1958, p. 9): *é mais fácil esmagar um átomo do que um preconceito*. Cabe-nos, entretanto, tentar. Assim, a retórica e, mais precisamente, a análise retórica das pré-persuasões e sua constatação de que *percepções são persuasões bem sucedidas* e que, portanto, preconceitos são mais persuasivos do que percepções, ou seja, podem ser permanentemente revistos a partir da adoção de campos pré-persuasivos que suscitem mais solidariedade e empatia, a cultura literária e a hipótese do contato parassocial reforçam nossa esperança de termos, no futuro, um mundo menos preconceituoso, mais humanizado e inclusivo onde todos e todas possam efetivamente viver e sonhar da mesma forma, ao mesmo tempo em que se dispõem a ouvir e se sensibilizar com as histórias tristes uns dos outros, constituindo a própria humanidade o *in-group* mais

fundamental por traduzir a lealdade compartilhada de uma mesma família humana.

Referências

- ALLPORT, Gordon. *The nature of prejudice*. Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company, 1958.
- APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia 2: O A Priori da Comunidade de Comunicação*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000.
- ARISTÓTELES. Tópicos. In: *Órganon*. Trad. Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2005.
- ARISTÓTELES. *Arte Retórica e Arte Poética*. Trad. Antonio Pinto de Carvalho. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1959.
- BAUMAN, Zygmunt. *Globalização: As Consequências Humanas*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- BERTI, E. Atualità dei Diritti Umani. In: *Ars Interpretandi. Annuario di Ermeneutica Giuridicca*, n. 6, 2001.
- BOBBIO, N. *A Era dos Direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- CANDAU, V. Direitos Humanos, Educação e Interculturalidade: As Tensões entre Igualdade e Diferença. In: *Revista Brasileira de Educação*, v. 13, n. 37, 2008.
- CANDIOTTO, C. A Ética dos Direitos Humanos diante do Desafio do Pluralismo Cultural. In: LIMA, Cesar Bueno de; GUEBERT, Mirian Célia (Org.). *Teoria dos Direitos Humanos em Perspectiva Interdisciplinar*. Curitiba: PUCPRESS, 2016.
- CASPI, A. Contact hypothesis and inter-age attitudes: A field study of cross-age contact. In: *Social Psychology Quarterly*, 1984.
- CRISP, R.; TURNER, R.N. Imagined intergroup contact: Refinements, debates and clarifications. In: G. Hodson; M. Hewstone (Eds.). *Advances in intergroup contact*. New York: Psychology Press, 2013.

Direitos humanos interculturais, preconceito e análise retórica
das pré-persuasões: da cultura literária de Richard Rorty à hipótese...

EVERETT, J.A.C. Intergroup Contact Theory: Past, Present and Future. In: *In-Mind Magazine*, n. 17, 2013.

FERRAZ Jr., Tercio Sampaio. *Direito, Retórica e Comunicação: Subsídios para uma Pragmática do Discurso Jurídico*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 1997.

FOUCAULT, M. *Os Anormais*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GADAMER, H. *Verdade e Método I: Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

GOODMAN, Nelson. *Maneras de Hacer Mundos*. Trad. Carlos Thiebaut. Madrid: Balsa de Medusa, 1990.

HABERMAS, J. *A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política*. Trad. George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

HAN, BYUNG-CHUL. *Infocracia*. Madrid: Taurus, 2022.

HORKHEIMER, Max; FLOWERMAN, Samuel (Ed.). *Studies in Prejudice*. The American Jewish Committee, 1950.

HORTON; WOHL. Mass-Communication and para-social interaction. In: *Psychiatric*, n. 19.

JACKMAN, M.; CRANE, M. Some of my best friend are black...: Interracial friendship and white's racial attitudes. In: *Public Opinion Quarterly*, n. 50.

KAISER, C.; MAJOR, B. A Social Psychological Perspective on Perceiving and Reporting Discrimination. In: *Law & Social Inquiry*, v. 31, n. 4, 2006.

KAISER; MAJOR; McKOY. Expectations about the future and the Emotional Consequences of perceiving prejudice. In: *Personality and Social Psychology Bulletin*, v. 20, n. 2, 2004.

KARLSEN; NAZROO. The Impact of Ethnic Identity and Structure: The Impact of Ethnic Minority people. In: *Sociology of Health and Illness*, v. 2, n. 1, 2002.

MANN, T. *The Magic Mountain*. Trad. John E. Woods. Reed Business Information, Inc, 1996.

- MARCUSE, Herbert. *One-Dimensional Man*. New York: Routledge, 2007.
- DE MARSILLAC, N. Direitos Humanos e Comunidade Internacional de Espíritos. In: *Ethica*, Vol. 1. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 2007.
- DE MARSILLAC, N. Justiça, Globalização e Conhecimento Retórico. In: CARVALHO, M.; FIGUEREDO, V. (Org.). *Filosofia Contemporânea: Ética e Política Contemporânea*. São Paulo: ANPOF, 2013.
- DE MARSILLAC, N. Jogos Retórico-Argumentativos e Direitos Humanos Interculturais. In: CARVALHO, M.; NASCIMENTO, M; WEBER, T. *Justiça e Direito*. Coleção XVI Encontro ANPOF: ANPOF, 2015.
- DE MARSILLAC, N. Direitos Humanos e Retórica Pós-Moderna. In: *Revista Brasileira de Direito (RBD)*, v. 13, n. 3, 2017.
- DE MARSILLAC, N. *Retórica e Direitos Humanos*. Curitiba: Appris, 2020.
- DE MARSILLAC, N. Percepção ou Persuasão: Análise Retórica das Pré-Persuasões. In: *Revista Rhetor*, v. 11, n. 1, 2021.
- MELKEVIK, B. Vulnérabilité, droit et autonomie: Un essai sur le sujet de droit. In: RAULIN, A. *Situations d'Urgence et Droits Fondamentaux*, col. Économie Plurielle. Paris: L'Harmattan, 2006.
- PASCOE; RICHMAN. Perceived Discrimination and Health: a Meta-Analytic Review. In: *Psychological Bulletin*, v. 135, n. 4, 2009.
- PERELMAN, C. *Retóricas*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- PERELMAN, C. É Possível Fundamentar os Direitos Humanos. In: *Ética e Direito*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- PERELMAN, C.; OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado da Argumentação: A Nova Retórica*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- PETTIGREW, T. Intergroup Contact Theory. In: *Annual Review of Psychology*, v. 49, 1998.
- RÉGIS, A. *Intervenções nem sempre humanitárias: O Realismo nas relações Internacionais*. João Pessoa: Universitária/UFPB, 2006.

Direitos humanos interculturais, preconceito e análise retórica
das pré-persuasões: da cultura literária de Richard Rorty à hipótese...

- RORTY, R. *Contingência, Ironia e Solidariedade*. Trad. Nuno Ferreira da Fonseca. Lisboa: Presença, 1994.
- RORTY, R. *La Justicia como Lealtad Ampliada*. Trad. Rafael del Águila. Barcelona: Paidós, 1998.
- RORTY, R. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books, 1999.
- RORTY, R. Utopias Globais, História e Filosofia. In: *Pluralismo Cultural, Identidade e Globalização*. Trad. Renato Mendes. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- RORTY, R. *Verdade e Progresso*. Trad. Denise Sales. Barueri: Manole, 2005.
- RORTY, R. O Declínio da Verdade Redentora e a Ascensão da Cultura Literária. In: *Ensaio Pragmatistas*. Trad. Heraldo Aparecido Silva. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- RORTY, R. *Philosophy as Cultural Politics*. New York; Cambridge University Press, 2007.
- RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Os Processos de Globalização. In: *A Globalização e as Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez, 2002.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Reconhecer para Libertar: Os Caminhos do Cosmopolitismo Multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Gramática do Tempo: Para uma Nova Cultura Política*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2010.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Se Deus fosse um Ativista de Direitos Humanos*. São Paulo: Cortez, 2013.
- SHIAPPA, E. *The beginnings of rhetoric theory in classical greece*. Yale University Press, 1999.
- SHIAPPA, E. *Defining reality: Definitions and the politics of meaning*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2003.
- SCHIAPPA, E. GREGG, P.; HEWES, D. The parasocial contact hypothesis. In: *Communication Monographs*, v. 72, n. 1, 2005.

SHIAPPA, E. Can one tv show make a difference? Will and Grace and the parasocial contact hypothesis. In: *Journal of Homosexuality*, v. 51, n. 4, 2006.

SHIAPPA, E. *Beyond representational correctness: rethinking criticism of popular media*. Albany: State University of New York Press, 2008.

SEAMBA, R. *A África tem Voz?* In: CRUZ, Domingos (Org.). *África e Direitos Humanos*. Jundiá: Paco-Editorial, 2014.

SOUZA CRUZ. *O Direito à Diferença: As Ações Afirmativas como Mecanismo de Inclusão Social de Mulheres, Negros, Homossexuais e Pessoas Portadoras de Deficiência*. Belo Horizonte: Del Rey, 2003.

STAQUET, Anne. *La Morale et Ses Fables. De l'Éthique Narrative à l'Éthique de la Souveraineté*. Québec: Éditions du Grand Midi, 2000.

YUKER, H. & HURLEY, M. Contact with and attitudes toward persons with disabilities: The measurement of intergroup contact. In: *Rehabilitation Psychology*, v. 32, n. 3, 1987.

VIEHWEG, Theodor. *Topica y Filosofia del Derecho*. Trad. Jorge Seña. Barcelona: Gedisa, 1991.

WILLIAM; NEIGHBORS; JACKSON. Racial Ethnic Discrimination and Health: Findings from Community Studies. In: *Public Health*, v. 93, n. 2, 2003.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. Publisher: Blackwell Publishers, 1969.

WOLKMER, A. Pluralismo Jurídico, Direitos Humanos e Interculturalidade. In: *Revista Sequência*, n. 53, 2006.

O fundamento da política nos escritos de Henrique Cláudio de Lima Vaz

Patrícia Reis¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.104.10>

Tentar encontrar o sentido de certas ideias é algo com o qual os seres humanos se deparam no decorrer de suas vidas. Tal tarefa é observada de modo mais frequente aos estudiosos da filosofia. Henrique Cláudio de Lima Vaz afirma que o sentido é, para o ser humano, a questão posta pela necessidade de traduzir a verdade do ser na verdade do conhecer. Ademais, afirma que o sentido desenha a face humana da verdade e nossa aspiração inata é a de que o sentido de que damos às coisas e aos eventos corresponda à verdade do seu ser (Vaz, 1994, p. 9).

Intimamente relacionado com a noção de sentido é a de fundamento que, por sua vez, assemelha-se com a de origem, justificação, raízes, entre outros. Diante dessas ideias, nos questionamos sobre o fundamento da política. Existiria um fundamento ou múltiplos fundamentos para esse saber e prática? Seria ele (ou eles) atemporal (ais)? É viável ou compensador tratar disso ou procurar por ele? Podemos afirmar a existência de fundamentos legítimos ou ilegítimos? Poderiam eles ser legítimos numa determinada época e não em outra? Tentaremos, no decorrer deste artigo, responder tais indagações.

A fim de que possamos desenvolver esses pontos, já deixamos claro ao nosso leitor que estamos tratando o fundamento da política

¹ Doutora em Filosofia pela UFMG, professora da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Brasil. E-mail: patricia.carvalhoreis@hotmail.com

como um parâmetro, uma referência para tal saber e prática. Ademais, percebemos que, em determinado momento histórico, podemos observar a predominância de um fundamento específico. Ao mesmo tempo, e como observamos com frequência, nada impede que alguns pensadores, numa mesma época, desenvolvam teorias com fundamentos diferentes para a política. Ademais, em determinado momento, pode prevalecer um fundamento específico.

Podemos afirmar que alguns autores da Antiguidade, como Aristóteles e Platão, consideravam que a política estava intimamente relacionada com a ética — esta tal como pensada por eles. Para Aristóteles, por exemplo, a filosofia devia descobrir, primeiro, a maneira de levar as pessoas à felicidade — que era associada com a virtude —, e, depois, a forma de governo e as instituições sociais capazes de assegurar aquela maneira de viver.

Assim, para Aristóteles, a política não se constrói em torno da relação entre indivíduo e poder, mas entre as virtudes dos cidadãos e a ordem da comunidade, que por sua vez, tinha como referência a ordem do universo, o cósmos. Nesse momento, predominava uma racionalidade que Vaz denomina de nomotética e que servia como referência objetiva tanto para a ética como para política (Vaz, 2013, p. 147).

Como na Antiguidade não havia uma separação rígida entre o indivíduo e a comunidade, a questão fundamental da antiga filosofia prática clássica, no âmbito da vida social, era a determinação dos requisitos essenciais que asseguravam ao ser humano, como cidadão, exercer na sociedade política os atos próprios da vida virtuosa. A passagem abaixo, de Aristóteles (1985, p. 94, 1281 a), ilustra bem esse pensamento:

É evidente, portanto, que uma cidade não é apenas uma reunião de pessoas num mesmo lugar, com o propósito de evitar ofensas recíprocas e de intercambiar produtos. Estes propósitos são pré-requisitos para a existência de uma cidade, mas isto não obstante, ainda que todas estas

condições se apresentem este conjunto de circunstâncias não constitui uma cidade; esta é uma união de famílias e de clãs para viverem melhor, com vistas a uma vida perfeita e independente.

Em decorrência disso, a política, para Aristóteles, não tem relação com a ciência política na acepção moderna do termo — que enfatiza o momento da formação de um corpo político e de sua legitimidade — mas uma ética política (Vaz, 2002, p. 356-357).

Segundo Vaz (2013, p. 110), na Modernidade, a distinção entre *praxis* e *téchne* tende a desvanecer-se e o primeiro domínio submetido à *téchne* será justamente o político, com a consumação da cisão entre ética e política. Mas o que isso quer dizer, exatamente? Qual seria o papel da política na Modernidade? O que significa, de modo preciso, pensar a política como técnica?

Para Vaz, alguns pensadores, ao considerarem a política como técnica, se baseiam no modelo de racionalidade hipotética, na qual os seres humanos estabelecem quais são os princípios que devem nortear tanto a política quanto a ética. É como se o sujeito criasse a noção do que é justo, bom etc. e, mais do que isso, a própria noção de comunidade. Segundo tal raciocínio, tal comunidade é apenas um meio para que o indivíduo consiga seus objetivos. E, ao fazerem isso, priorizam, no que diz respeito à fundamentação da política, a noção de indivíduo como portador de necessidades.

Admitimos que, em alguns aspectos, a política pode ser pensada como técnica. Segundo Vaz (2013, p. 157), o problema parece ocorrer quando certas teorias reduzem a política a isso:

Assim, a Política não pode ser considerada como uma forma peculiar de *téchne*, ou simplesmente como arte de persuadir e comandar segundo os critérios de verossimilhança e da força, tal como o proclamara o ensinamento sofisticado criticado por Platão. Como *praxis*, a Política deve ser julgada segundo os critérios de autorrealização do homem ou do seu ser em razão de si mesmo (Vaz, 2013, p. 157).

De acordo com Jurgen Habermas, Maquiavel² inovou em relação aos pressupostos da tradição e trouxe a técnica para a política. Entretanto, seu pensamento não chegou a ser influenciado pelo rigoroso método de conhecimento de Descartes e pelo método de pesquisa Galileu. Hobbes, por sua vez, foi o primeiro a estudar as “leis da vida civil” com o propósito de colocar a ação política como uma ciência aos moldes da mecânica (Habermas, 2013, p. 109-114).

Seguindo uma expressão de Vaz, podemos afirmar que Hobbes foi um pensador inaugural, uma vez que trouxe um novo paradigma de se pensar a política. Norberto Bobbio — autor citado com certa frequência por Vaz — enfatiza isso quando afirma que, antes de Hobbes, os tratados se baseavam em Aristóteles e no direito romano. O filósofo inglês, ao rejeitar tais autoridades, faz tábula rasa do que era pensado como fundamento da política (Bobbio; Bovero, 1987, p. 36-37). Podemos afirmar que apesar de Hobbes e de outros pensadores utilizarem o contrato social como obra do intelecto e não sustentarem que isso ocorreu na prática, eles defendem ideias que são consequências deste constructo mental.

Não podemos negar que os filósofos contratualistas, mesmo que com ideias divergentes, propuseram combater uma ordem estabelecida e justificar uma nova. A título de exemplo, algumas de tais teorias se baseavam na ideia de igualdade entre os sujeitos numa época em que as sociedades eram marcadas pela distinção social. Ademais, apresentavam um novo fundamento da política, diferente do teológico. Além disso,

² Assim como Habermas, para Vaz, um dos primeiros pensadores a tratar a Política como técnica foi Maquiavel, teórico e homem político com o qual mostra expressamente suas divergências. Percebemos que Vaz visualiza apenas o Maquiavel maquiavélico, e não o republicano. Ressaltamos que outros pensadores, como, por exemplo, Newton Bignotto (1991), apresentam outro olhar sobre as ideias de Maquiavel ao enfatizarem suas ideias republicanas. Para o propósito deste nosso trabalho, observamos que certas afirmações de Maquiavel (2010, p. XXIX) — como a de que a política é uma ciência autônoma — divergem frontalmente do que Vaz propõe. Ao mesmo tempo, conseguimos ver nos escritos de Maquiavel outros pontos relacionados com a junção entre ética e política.

muitos desses autores apresentavam pensamentos contra o absolutismo político, e a favor de certas liberdades, como civis, religiosas e econômicas, entre outras. Nesse sentido, não podemos deixar de reconhecer que há ideias importantes defendidas por eles e algumas, inclusive, também presentes no pensamento de Vaz.

Mas, um dos pontos em que o filósofo mineiro mostra sua discordância em relação aos modelos contratualistas é, como já afirmamos, relativo à prioridade que eles dão ao sujeito — separado da comunidade — como responsáveis pela formação da sociedade política — seja o sujeito de necessidades (no caso de Hobbes), seja ao indivíduo que apresenta um nível mais elevado de moral (Rousseau)³. E, mais do que isso, a teoria contratualista pensa o sujeito como capaz, ele mesmo, de criar princípios concernentes à ética e à política, nos moldes do modelo empírico-matemático.

Segundo Bobbio, apesar da disparidade dos autores compreendidos sob as insígnias da mesma escola, podemos falar de uma escola do direito natural moderno, que são os já mencionados autores contratualistas. Na passagem abaixo, o filósofo italiano nos oferece mais elementos dessa corrente de pensamento:

Os jusnaturalistas defendem, pela primeira vez com tal ímpeto na história da jurisprudência, a ideia de que a tarefa do jurista não é a de interpretar regras já dadas, que enquanto tais não podem deixar de ressentir das condições históricas na qual foram emitidas, mas é aquela — bem mais nobre — de descobrir as regras universais da conduta, através do estudo da natureza do homem, não diversamente do que fez o cientista da natureza, que finalmente deixou de ler Aristóteles e se pôs

³ Segundo ainda Bobbio, para Spinoza, assim como para Hobbes, o pacto social consiste num acordo para a constituição de um poder comum. Entretanto, o que diferencia esses dois filósofos contratualistas é que, enquanto para Hobbes, o pacto de união pode ser configurado como um contrato em favor de um terceiro, para Spinoza — e nisso ele antecipa Rousseau — o próprio pacto de união prevê a transferência do poder natural de cada um para a coletividade da qual fazem parte. Ademais, o fim primordial da política para Spinoza, diferentemente de Hobbes, tem relação com a liberdade, o direito de pensar por si mesmo, e não a segurança (Bobbio; Bovero, 1987, p. 62-74).

a perscrutar o céu [...] mesmo que os juristas continuem a comentar as leis, o jusnaturalista não é um intérprete, mas um descobridor (Bobbio; Bovero, 1987, p. 22-23)⁴.

Um pouco adiante, Bobbio ressalta que o jusnaturalismo foi acusado de ter a vontade de estudar o mundo da história com os mesmos instrumentos conceituais com os quais os físicos estudaram o mundo da natureza. Em decorrência disso, diferentemente do método tradicional do jurista, que extrai suas próprias soluções da análise dos precedentes autorizados e das sugestões oferecidas pelo estudo da história, o método geométrico — o adotado pelos teóricos do contratualismo — busca o caminho meramente racional da origem e do fundamento do Estado (*Idem*, p. 32-34).

Ao pensar nos diferentes filósofos contratualistas, Louis Dumont afirma que a teoria de Hobbes é representativa, absolutista e insiste na sujeição. A de Rousseau é coletiva e insiste na liberdade. Apesar de terem essa diferença, apresentam uma semelhança mais profunda, a qual se observa na própria tessitura das duas teorias: ambas postulam uma descontinuidade entre o homem natural e o homem político. Desse modo, para as duas teorias, o contrato social assinala o nascimento real da humanidade propriamente dita (Dumont, 1985, p. 101).

Complementando esse pensamento, Bobbio ressalta que, no modelo tradicional (paradigma aristotélico), diferentemente do modelo racional (paradigma contratualista), o ponto de partida é a sociedade natural originária, a família, que é uma forma específica, concreta, historicamente determinada, da sociedade humana. Portanto, nesse modelo, entre a sociedade primitiva e originária, e a sociedade última e perfeita que é o Estado, há uma relação de continuidade ou de evolução

⁴ Como nos lembra este intérprete, Vico foi um antagonista do direito natural (p. 30). Ademais, segundo Bobbio (p. 62), a teoria do contrato social já está presente em pensadores da Antiguidade, como Platão e, também, nos legisladores da Idade Média, mas somente com os jusnaturalistas é que ela se torna uma passagem obrigatória da teoria política.

ou de progressão, no sentido de que, do estado de família ao estado civil, o ser humano passou através de fases intermediárias que fazem do Estado o desaguadouro natural, o ponto de chegada necessário de uma série de etapas mais ou menos obrigatórias (Bobbio; Bovero, 1987, p. 38-49).

Por outro lado, no modelo racional, há uma dicotomia: o momento pré-político e o momento político; e a passagem de uma fase para outra se deve a uma convenção. Portanto, nesse modelo, há uma transformação qualitativa e não quantitativa. Em outras palavras, ao contrário do modelo aristotélico que procede do círculo menor por meio de uma pluralidade de graus intermediários, o modelo jusnaturalista é dicotômico: ou o estado de natureza, ou a sociedade civil (*Idem*, p. 38-49; p. 87).

Um pensador que influencia bastante o pensamento de Vaz em vários aspectos é Hegel. Michelangelo Bovero, ao fazer uma distinção entre o modelo de Hegel e de Marx (ressalvadas, é claro, as diferenças entre suas ideias) e o modelo jusnaturalista, nos elucida alguns pontos. Segundo ele, como já mencionado, o jusnaturalismo institui a possibilidade de pensar o indivíduo independentemente da política, rompendo, assim, com a tradição aristotélica. Por outro lado, o modelo hegeliano-marxiano institui a possibilidade de pensar o político independentemente do social e vice-versa.

Ao tentar deixar mais claro esse pensamento, esse intérprete afirma que, enquanto o modelo jusnaturalista coloca como relação fundamental aquela do indivíduo/coletivo, o modelo hegeliano-marxiano enfatiza duas figuras do coletivo: social e político, e apresenta a autonomia de cada uma delas. Como complementa, os atributos “político” e “civil”, originariamente coincidentes, derivando respectivamente da palavra grega “*polis*” e da latina “*civitas*”, tendem a se distinguir. Como consequência, o sujeito social se duplica na figura do cidadão privado ou do civil burguês e na do cidadão propriamente dito.

De modo convergente com esse raciocínio, a sociedade como sociedade civil se separa do Estado como Estado político (Bobbio; Bovero, 1987, p. 138-150)⁵.

Seguindo ainda os passos de Bobbio, Hegel inovou ao apresentar o ponto de vista organicista e não atomista e isso se relaciona com a figura da comunidade popular, entendida como totalidade viva e histórica, cujo sujeito não é mais o indivíduo ou uma soma dos indivíduos, mas uma coletividade, um todo orgânico. Tal inovação, por sua vez, exigia novos instrumentos conceituais.

Como nos lembra Vaz, as teorias de direito natural moderno tentam estabelecer o fundamento racional e universal ao sistema das normas jurídicas. Diferentemente dessas teorias, para Hegel, o contrato como fundamento ou princípio de legitimação estatal não é um fundamento legítimo. Bobbio nos lembra também que a racionalidade buscada por Hegel para pensar a política não é o cálculo hobbesiano, mas a razão objetiva que se revela nas instituições históricas e que, como tal, não está acima, mas dentro da história⁶.

Compreender o papel da história no pensamento de Hegel é algo que nos parece importante para entendermos melhor o pensamento de Vaz no tocante à política. Nas palavras de Vaz, Hegel tentou retomar a universalidade nomotética, integrando-a na perspectiva do Estado moderno e derivando a ordem da Natureza para a teleologia da História (Vaz, 2013, p. 147). Numa outra passagem, Vaz afirma que Hegel tenta restaurar o horizonte da antiga universalidade nomotética substituindo

⁵ Nas palavras de Bobbio, o ensaio juvenil de Hegel, de 1802, *Sobre os diversos modos de tratar cientificamente o direito natural*, faz uma crítica radical as filosofias do direito que o precederam, de Grócio a Kant e Fichte (p. 14).

⁶ Segundo a interpretação de Bobbio (1987, p. 36-41; p. 73; p. 121-125), para Hegel, o contrato como fundamentação da política não é algo que nunca existiu, apenas uma quimera, mas um dos traços salientes e distintivos, de um tipo histórico de sistema político, como o do Império Romano e do sistema feudal, períodos de decadência, em que houve a supremacia do direito privado.

a ordem eterna da *physis* pela ideia do Estado como “unidade substancial e fim em si mesmo absoluto e imóvel, no qual a liberdade alcança o seu supremo direito” (Vaz, 2013, p. 170).

Poderíamos nos questionar o que significaria, de fato, esse resgate da racionalidade nomotética por Hegel, baseado no modelo historicocêntrico. Segundo o filósofo mineiro, ocorria, nas primeiras décadas do século XIX, quando o pensamento de Hegel atinge sua maturidade, o desenvolvimento acentuado do saber científico e da constituição da ciência história moderna. E é nesse momento que a matriz historiológica, que passaria a reger os universos simbólicos do homem ocidental, se sedimenta. Em decorrência disso, o homem ocidental passa a buscar na leitura da história — desde a história do universo e da vida nas teorias da evolução até a história das crenças e instituições nas teorias da cultura — as categorias interpretativas que vão permitir a reformulação das suas certezas básicas, dos seus valores, do seu saber, da sua vida social e política. Como conclui Vaz, Hegel, por ter tentado construir a mais rigorosa e mais ampla arquitetura filosófica sobre essa matriz historiológica, é considerado o pensador inaugural de nosso tempo (Vaz, 1982, p. 61-76)⁷.

Sônia Viegas, num artigo citado por Vaz, nos dá algumas explicações sobre o pensamento de Hegel ao nos mostrar a ruptura que as ideias desse filósofo apresentaram para o seu tempo. Segundo essa intérprete, Descartes situa-se como representante de um momento da evolução do Espírito, que é o momento da conquista da subjetividade. Segundo ainda Viegas, Descartes observa que a recuperação da relação eu-mundo devolve ao *cogito* a empiricidade que ele perdera — empiricidade que se revela maior que o eu singular, abrange a cultura, mas sacrifica a ciência e a metafísica. Posteriormente, Kant salva a

⁷ Como nos lembra Ribeiro (2012, p. 89), em Hegel, a subjetividade marca de forma definitiva sua dimensão histórica.

metafísica, mas perde a história. Hegel, num momento seguinte, é quem superará isso (Viegas, 1977, p. 46-54).

Vaz ainda afirma que Hegel tentará a síntese da antiga concepção da vida ética de origem aristotélica com a liberdade no sentido moderno (kantiano e fichtiano). Como ele complementa, a “Filosofia do Direito é a tentativa mais rigorosa de se unir moral e política no movimento dialético da ‘*Sittlichkeit*’ ou da vida ética concreta” (Vaz, 2014, p. 222-223). Num outro escrito, retoma essa ideia afirmando que a teoria hegeliana do Estado representa, do ponto de vista por ele considerado, o intento mais vasto e mais ambicioso para recuperar a unidade ontológica da ética e da política, deslocando da natureza para a história (ou para o terreno do Espírito objetivo, segundo a terminologia de Hegel), o seu fundamento conceitual (Vaz, 2013, p. 172).

Por outro lado, segundo o filósofo mineiro, vivenciamos a exaustão teórica dessa matriz historicocêntrica e, ao mesmo tempo, não existe, no pensamento contemporâneo, a busca de um horizonte ontológico para a ordem da liberdade comparável em amplitude e profundidade com o intento hegeliano. E é justamente por isso que, para Vaz, Hegel continua um interlocutor válido: porque seu problema fundamental — o de encontrar um novo fundamento universal para a liberdade — continua a desafiar-nos (Vaz, 2013, p. 147, p. 178-179)⁸.

Mas se, para Vaz, a matriz historicocêntrica já mostra seu esgotamento, o que poderia ocupar o seu lugar? Vaz não nos dá uma resposta pronta sobre isso, mas faz, sim, sugestões. Acreditamos que a citação abaixo seja a principal fonte para pensarmos na universalidade nomotética proposta por ele. Em outras palavras, consideramos que as categorias mencionadas abaixo são aquelas que poderiam ocupar o lugar da história proposto por Hegel:

⁸ Na *Antropologia Filosófica* (p. 402), Vaz apresenta discordâncias em relação a Hegel, em especial, na ideia que o filósofo alemão tem de pessoa.

[...] será talvez necessário retomar o pensamento de uma ordem própria da liberdade como *ordo amoris* (segundo a acepção agostiniana), ou seja, como ordem na qual a primazia absoluta e o princípio ordenador são atribuídos ao livre reconhecimento do outro, ao consenso em torno do melhor ou do mais justo, à virtude enfim, como *télos* imanente da liberdade (Vaz, 2013, p. 179-180).

Ao tentarmos interpretar essa passagem, está claro para nós que, para Vaz, não é um contrato hipotético que deve fornecer as explicações da sociedade política e, por conseguinte, da justiça e do bem. Também não é a história, tal como pensada por Hegel.

Ao que nos parece, alguns princípios como o reconhecimento, o consenso, a virtude é que devem servir como paradigma, ou melhor, como fundamento, para as sociedades políticas e, por conseguinte, para a liberdade. Como ele complementa, segundo as ideias presentes na citação acima, o universo político emana do universo ético e nele a legitimação do poder é estritamente correlativa às condições efetivas do exercício dos deveres e do gozo dos direitos (Vaz, 2013, p. 179).

O termo “talvez” da citação acima confirma que Vaz sugere noções que poderiam nos servir como referência, mas não afirma categoricamente quais seriam elas. Ele sabe que nosso conhecimento é limitado e, ao mesmo tempo, o contexto histórico pode fazer com que outros pensamentos ganhem destaque. Basta lembrarmos que, na Antiguidade, vigorou a racionalidade nomotética baseada na cosmologia. Por muito tempo, também, vigorou a racionalidade teológica. Após esse período, o contrato social, por meio da racionalidade hipotética, passou a ter predominância. E Hegel, no século XIX, ao tentar resgatar a racionalidade nomotética, trata da teleologia da história.

Assim, apesar de o ser humano não ter condições de afirmar o que deva, definitivamente, servir como fundamento para a política, pode pensar, com base num modelo de racionalidade que extrapola o mundo fenomênico, o que pode, num determinado momento histórico,

legitimamente ocupar esse lugar. Se interpretamos corretamente as ideias de Vaz, pensamos que ele defende que os seres humanos podem pensar as noções de bem e de justo — e, portanto, estabelecer normas de convívio, assim como ciências que tratam desses assuntos — no momento histórico em que vivem, com base em certos critérios racionais que transcendem o empírico e que, por isso, não se baseiam exclusivamente na satisfação de suas necessidades subjetivas. Não que isso seja sem importância. O problema parece ser o do papel ocupado por tais questões.

Nesse sentido, inspirando-nos no pensamento de Ribeiro, consideramos que o ser humano, apesar de ser finito e mortal, limitado e passível de engano, tem condições de combater os pseudoabsolutos que podem povoar o horizonte simbólico da sociedade (Ribeiro, 2012, p. 78). E, a nosso ver, mais do que isso, como Vaz dá a entender, podemos pensar em universais legítimos que podem ocupar o lugar do Absoluto, o que é diferente de criá-los segundo o modelo matemático. Também não se limitam à história.

Nos inspirando em algumas reflexões de Cláudia Maria Rocha de Oliveira, observamos que Vaz se dedicará a pensar numa possível articulação entre História e Absoluto. E como essa intérprete nos lembra, o Absoluto afirmado por Lima Vaz não segue exclusivamente as ideias de Platão, de Hegel ou de São Tomás de Aquino. Segundo seus termos:

Ao partir de um contexto histórico concreto que se revela aporético, o que Lima Vaz propõe é descobrir um caminho que, ao articular os movimentos horizontal e vertical, supere a oposição entre Absoluto e história, e consiga lançar luzes sobre aporias concretas (Oliveira, 2023).

Como podemos perceber, Vaz critica o antropocentrismo⁹ e, ao mesmo tempo, defende a presença do ser humano que tem consciência

⁹ Na página 197 do texto *Ética e Ciência*, presente nos *Escritos de Filosofia II*, observamos a utilização deste termo por Vaz. Lembramos que esse texto tem relação a um outro artigo de

da sua individualidade e pode enunciar e portar valores que transcendem o seu ser e que são conforme o Bem. São esses valores que podem ocupar legitimamente o lugar de universal numa determinada sociedade e que deveriam fundamentar saberes e práticas como a Ética e a Política.

Ao pensar na contemporaneidade, Vaz (2013, p. 202) faz o seguinte questionamento: “Onde encontrar o lugar de uma racionalidade ética no universo de uma razão não já contempladora da ordem, mas instauradora de uma ordem?”. Para nós, existem algumas possibilidades de responder — ou de reformular — tal pergunta. De um lado, nos conscientizarmos da nossa finitude e, assim, em vez de nos vermos como criadores da ordem, nos deixarmos ocupar o lugar de contempladores dela. Por outro lado, considerarmos que somos capazes, sim, de criar a ordem que trata da racionalidade ética e, portanto, somos capazes de sermos mais do que seus contempladores.

Talvez a via mais aceitável seja entre essas duas opções. Mais precisamente, consideramos que, apesar de nossas limitações e finitudes, é possível imaginar, enunciar e portar valores (e não criá-los conforme um método matemático) que, num determinado contexto, possam ocupar o lugar do universal legítimo para a ética e, por conseguinte, para a política.

Mas, como ressaltamos, esse modo de tentar achar fundamentos para a ética e a política não deve se basear num modelo empírico-matemático, uma vez que esses saberes e práticas têm relação com a liberdade e, por isso, não seguem a lógica de um saber operacional. Nas palavras de Oliveira (2023, p. 6), a racionalidade moderna presente em algumas teorias éticas abre caminho para a afirmação de uma relação instrumental com os indivíduos.

Vaz, *O ethos da atividade científica*, publicado na REB, v. 34, 1974. Outro artigo que nos chamou atenção em que Vaz utiliza o termo antropocentrismo é: *Sentido e não-sentido na crise na modernidade*, da *Revista Síntese Nova Fase*, v. 21, n. 64, 1994.

Feitas essas considerações e já nos preparando para a conclusão, poderíamos nos questionar como tais ideias abstratas poderiam ajudar a pensar a nossa realidade política, o nosso cotidiano na esfera pública, na cidade. Ou seja, de que adianta refletirmos sobre o fundamento da política em determinadas épocas ou nos escritos de determinados pensadores?

Uma possível resposta parece ser a conscientização de que a política em suas diferentes manifestações é fruto de ideias como as mencionadas acima. Outra, mais inquietante, é lembrar que, ao mesmo tempo que podemos enunciar universais legítimos para fundamentar a política, falsas ideias baseadas em simulacros de verdade e de sentido podem ocupar esse lugar. Nessa situação, em vez da liberdade, o que pode surgir é a violência, prática que não parece distante das nossas realidades políticas atuais. Segundo Vaz, ela pode ser tornar cada vez mais evidente devido a algumas peculiaridades da nossa época. Uma delas diz respeito ao fato de ainda estarmos presos à racionalidade hipotética como fundamento da política.

Referências

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.

BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.

BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

HABERMAS, Jurgen. A doutrina clássica da política em sua relação com a filosofia social. In: *Teoria e Praxis: estudos de filosofia social*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2013.

O fundamento da política nos escritos de Henrique Cláudio de Lima Vaz

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. “Henrique Cláudio de Lima Vaz” última versão de outubro de 2023. In: *Enciclopédia da Filosofia Brasileira*, editada pelo Grupo de Trabalho em Pensamento Filosófico Brasileiro. Disponível em: <https://www.editorafi.org/catalogo-de-verbetes/henrique-cl%C3%A9udio-de-lima-vaz>. Acesso em: 29 nov. 2023,

RIBEIRO, Elton Vitoriano. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Loyola, 2012.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2014.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Democracia e dignidade humana. In: TOLEDO, Cláudia; MOREIRA, Luiz (Orgs.). *Ética e Direito*. São Paulo: Loyola, 2002.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e Ciência. In: *Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2013.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e Direito, In: *Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2013.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e Razão. In: *Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2013.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Por que ler Hegel hoje? In: *Boletim SEAF*, n. 1, 1982.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Sentido e não-sentido da crise da modernidade. In: *Síntese Nova Fase*, v. 21. n. 64, 1994.

VIEGAS, Sônia Maria Viegas. De Descartes a Hegel: Destino da Moral Provisória. In: *Síntese*. v. 4, n. 10, 1977.

Violência Política contra a Mulher

*Paula Gabriela Mendes Lima*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.104.11>

1 Introdução

Nos últimos cinco anos, a população brasileira se surpreendeu com notícias constantes de ameaças, agressões, assassinatos — como o de Marielle Franco — e com os relatos de diversas outras condutas do Estado ou de cidadãos comuns cujo objetivo era impedir, obstaculizar ou restringir direitos políticos. O espanto decorria da finalidade dessas ações que era depreciar agentes políticos; silenciar manifestações políticas de apoio a esses agentes ou a partidos; violar, reduzir ou aniquilar a efetividade dos direitos dos cidadãos de votarem ou serem votados. Claro que isso não é um fenômeno novo, mas parece que todas essas notícias e relatos acionaram no cidadão brasileiro um alerta: há na nossa democracia espaço para múltiplas estratégias de violência política. Acreditávamos que esse espaço estava limitado e cuidado pelas nossas instituições legais e políticas, pela nossa constituição federal, pela consciência do nosso povo que vivencia a democracia, etc., mas hoje se escancarou o fato de o que temos não é (e talvez nunca foi) suficiente para impedir uma violência política constante e cotidiana.

Em outubro de 2022, no XIX Encontro Nacional da Anpof – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia, realizado na cidade

¹ Professora de Filosofia do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Direitos Humanos da Universidade Federal de Goiás (UFG) e Consultora Legislativa da Assembleia Legislativa do Estado de Minas Gerais (ALMG). Doutora em Filosofia Política pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e Mestre em Direito pela mesma instituição. E-mail: lima.paulagabriela@gmail.com

de Goiânia, o GT Filosofia e Direito buscou pensar e (re)pensar sobre o que é a violência política e quais são seus elementos, formas de manifestação, meandros, bem como refletir sobre o contexto político e legal atual. A principal preocupação era nomear esse fenômeno de forma mais clara e dar visibilidade a todas formas estruturais de violência, opressão e supressão de direitos políticos que ocorrem no espaço público, a fim de contribuir com os avanços dos debates sobre suas formas de prevenção e enfrentamento.

O objetivo desse texto é apresentar um pouco do resultado desse debate, pois parece que é de fundamental importância divulgar algumas ideias e dar luz a centelhas de inspiração para novos caminhos sobre o tema. O texto que se segue, denominado *Violência Política contra a Mulher*² visa, nessa linha, destaca a possibilidade da democracia ter espaços onde a violência política é estrutural. Para tanto, observa-se que a violência política, na perspectiva do gênero, manifesta-se na história política do Brasil e é reflexo de uma determinada antropologia da mulher e de processos resultantes da linguagem e estrutura de dominação masculina dos atuais modelos de espaços públicos.

2 Visão Geral do Fenômeno

Os movimentos feministas atuais apontam para a importância de dar visibilidade a uma categoria política que parece nova: a violência política contra a mulher. Este é um novo termo para um fenômeno que sempre existiu, pois se trata de condutas cuja finalidade é impedir, obstaculizar ou restringir os direitos políticos das mulheres, incluindo-se nas condutas quaisquer distinção, exclusão, restrição ou depreciação com base no estereótipo de gênero. Nomear esse fenômeno e conceituá-

² Parte deste texto foi publicado no Cadernos do Legislativo em janeiro/junho de 2023. Disponível em: <https://cadernosdolegislativo.almg.gov.br/cadernos-ele/issue/view/100/64>.

lo na perspectiva da filosofia política ou da teoria política, objeto deste trabalho, é fundamental para esse objetivo de dar visibilidade e para elucidá-lo como um dispositivo a partir da qual sistemas jurídicos e políticos devem ser instigados a se movimentarem para a criação de novas estruturas.

A violência política contra a mulher é uma das formas de manifestação de violência e como tal precisa ser referenciada, pois a violência, como nos lembra Judith Butler na obra *A força da não-violência*, é uma categoria que é sempre interpretada. Não é que ela seja só uma mera interpretação subjetiva e arbitrária. Ao contrário, a violência é interpretada porque aparece sempre em relação a um quadro de referência. No *Dictionnaire de la Violência*, organizado por Michela Marzano (2011), quadro são categorizados a partir de verbetes para que compreendamos a violência em situações como abandono, dominação masculina, apartheid, automutilação, barbárie, colonialismo, ditadura, genocídio, inquisição, perversão, pedofilia, racismo, terrorismo, tortura, tirania, dentre outros.

A observação da semântica desses termos demonstra que, para pensar a violência, é preciso refletir sobre a natureza de cada forma específica de sua manifestação, pensando sobre o que é essa violência, quem é “violento” e quais são os seus propósitos”. O caminho não parece ser uma apropriação direta do fenômeno em si, mas, como afirma Butler, deve-se passar pelos esquemas conceituais que orientam o uso do termo e analisar como essas orientações operam. É a partir deste pressuposto que se caminhará na construção de uma possível conceituação para o termo violência política contra a mulher.

Trata-se apenas de uma sugestão inicial de definição — que nesta comunicação será apresentada de forma breve —, pois é importante que haja maiores reflexões na constituição de um conceito político que está

vivo na sociedade atual e que exige uma composição semântica elaborada de forma dialética, coletiva e observando experiências vivenciadas.

A sugestão proposta parte de uma escolha, pois a violência política contra a mulher possui diversas variáveis e não se busca dar conta de todas elas. Não será o foco, por exemplo, as variáveis do direito penal ou do direito eleitoral, ou mesmo o campo da violência de Estado. Em que pese a suas devidas importâncias, não será o enfoque que orienta este trabalho. Propõe-se uma breve investigação de pontos que não estão tão evidentes, mas que ajudam a constituir os esquemas conceituais e o quadro de referência que funda a natureza dessa violência na qual a condição de sexo emerge como determinante.

Pretende-se conduzir este quadro de referência da violência política contra a mulher a partir de duas orientações, quais sejam, a de que essa violência é a manifestação da natureza ambígua e violenta constitutiva do ser mulher e é a manifestação dos atuais modelos de espaços públicos. A primeira orientação citada refere-se a uma perspectiva antropológica da mulher que busca destacar aquilo que parece uma variável não tão evidente no discurso sobre a violência política contra a mulher. Para a sua apresentação, segue-se como inspiração o percurso apontado por Marilene Chauí (1985, p. 23-62) no artigo *Participando do Debate sobre Mulher e Violência*, mas ele será percorrido com uma perspectiva conceitual um pouco diversa, como será visto.

A perspectiva antropológica destaca que, para além da violência fundada na sub-representação, nos assédios, nas agressões e até na ausência real de políticas sociais para mulheres, há uma violência estrutural na sociedade que se expressa no fato de que ainda hoje o lugar social da mulher é como objeto e não como um efetivo sujeito político ou sujeito de direito. Ela é o Outro, o lado negativo da diferença

sujeito/objeto da história, constituindo-se, por isso, como um grupo que vive no campo de força da violência.

A violência está na base do lugar social da mulher construído historicamente e que é como ela se constitui. A violência também se assenta na ambiguidade ou, para utilizar uma perspectiva de Claude Lefort, nos paradoxos do processo de formação do ser mulher. A mulher reflete, como se verá, as assimetrias da sua história social e política e também de sua individuação, a qual resulta num estar no mundo e, simultaneamente, estar fora dele. É um estar num mundo de dominação masculina e, ao mesmo tempo, ser ontologicamente o que vem contestá-lo. Tal paradoxo será concebido neste trabalho como uma possibilidade teórica para abrir as portas de reflexões sobre a natureza violenta e ambígua do ser mulher, sendo essa a mesma natureza da violência política enquanto fenômeno ambíguo e complexo que é.

A segunda orientação do trabalho de pesquisa refere-se às críticas de Seyla Benhabib (2021), na obra *Situando o Self: gênero, comunidade e pós-modernismo na ética contemporânea*, sobre os modelos de espaços públicos e perpassa o fato de que, na experiência política, as mulheres têm permanentemente seus direitos políticos restritos, negligenciados ou ofendidos por condutas sutis (ou não) que são violentas para o livre gozo da mulher dos espaços políticos. Essas condutas violentas estão enraizadas no próprio procedimento e princípios que operam o espaço público e político, o qual se funda em discursos de justiça e não de boa vida, bem como em distinções rígidas entre público e privado. Isso torna o espaço público um local que, em si, é violento e agressivo à mulher.

Repito que se trata de uma sugestão de percurso para a conceituação da violência política contra a mulher. Ela visa debater os meandros desta categoria de violência política para que ela seja objeto de estudos e construções de novos direitos e novas políticas. Segue-se,

então, na busca da compreensão deste conceito que já causa um grande estampido³.

3 A violência como manifestação do ser mulher

As questões que propulsionam este trabalho estão na investigação sobre porque tantas mulheres fazem política nos seus cotidianos, nos seus grupos, nas suas comunidades, mas não exercem cargos públicos, políticos ou de autoridades. Muitas nem vislumbram a possibilidade de candidaturas; outras se candidatam, mas não chegam a ter votação suficiente para o exercício desses cargos. As questões também estão na observação de que as mulheres que conseguem um cargo eletivo têm muita dificuldade de estar no espaço público como autoridade, muitas desistem pelo excesso de vulnerabilidade que esse lugar as coloca, outras adoecem e muitas não resistem à agressividade do modelo atual do nosso espaço político.

A nossa hipótese é que a resposta para essa investigação está no fato de que há uma violência cotidiana estruturada na sociedade e que, muitas vezes, não é tão evidente, mas obstaculiza permanentemente o

³ O estampido refere-se às grandes manifestações e à visibilidade negativa das condutas de violência política contra a mulher no Brasil. Tal estampido já gera reflexos concretos nos sistemas jurídicos e políticos, em prol da constituição de estruturas para sua prevenção. Destaca-se a decisão do Supremo Tribunal Federal, em 2018, que determina a distribuição do financiamento de campanhas eleitorais realizada de forma proporcional aos candidatos de acordo com o gênero, respeitando o mínimo de 30 % para mulheres. Cite-se, também, que, em 2021, tem-se a publicação da Lei 14.192/21, que implementou a previsão de prevenção, repressão e combate à violência política contra a mulher. Ela prevê mudança no código penal no caso de assédio, constrangimento, humilhação, perseguição ou ameaça, por qualquer meio, à candidata ou detentora de mandato eletivo, assim como na hipótese de menosprezo à mulher ou à sua cor, raça ou etnia, com a finalidade de impedir ou dificultar a sua campanha eleitoral ou o desempenho do mandato ao qual foi eleita. Neste mesmo ano, tem-se a promulgação da Emenda Constitucional nº 111/2021, que trouxe dispositivos para contagem em dobro para as mulheres e para os negros pra fins de distribuição de fundo partidário. E a atual determinação do Tribunal Superior Eleitoral para que seja realizada a distribuição de recursos eleitorais às mulheres e às pessoas negras, repassadas até a data da prestação de contas parcial de campanha, para evitar a entrega tardia, o que prejudicaria a campanha desses candidatos.

gozo efetivo dos direitos políticos das mulheres. Ela não se manifesta apenas nos atos ilegais nos termos definidos pelo ordenamento jurídico, especialmente nos códigos eleitoral e penal, mas se manifesta, também, em condutas habitualmente vivenciadas e que são normalizadas. Tais condutas que violam, reduzem ou aniquilam a efetividade dos direitos de as mulheres votarem ou serem votadas, dos direitos políticos de participação e ação política no espaço público e, ainda, que obstaculizam, negligenciam ou silenciam questões referentes a experiência feminina no espaço público.

Essa violência será aqui nomeada como violência política contra a mulher e nos preocupa o fato de se constituir como um fenômeno que parece entrar num espaço da sutileza ou do não-dito e, por isso, ela não parece sempre tão evidente. Na obra *“Sempre foi sobre nós: relatos da violência política de gênero no Brasil”* (Carolina, 2022, p. 24-25), organizado por Manuela D’Ávila, estão reunidos relatos reais de mulheres com importante atuação política que têm em comum o fato de viverem no campo de força da violência. Chama atenção o fenômeno da sutileza das condutas por elas descritas nessa obra, bem como uma certa dificuldade em reconhecer que essa violência acontece em vários momentos, que é agressiva, mas não é perceptível de forma tão explícita.

Ao ser convidada para compor a obra, afirma a deputada federal Áurea Carolina (2022, p. 24-25) que:

De repente, me caiu a ficha. Por mais que eu falasse com frequência sobre o assunto em debates públicos e entrevistas para a mídia, nunca havia refletido em profundidade sobre as violências que sofri desde que comecei a exercer cargos públicos. É como se eu viesse repetindo no modelo automático que passei e ainda passo por situações de violência, mas sem ligar uma chave interna que me alertasse sobre a gravidade disso. Foi um susto! [...] Sinto que desenvolvi uma espécie de armadura emocional [...].

Áurea Carolina é cientista social, educadora popular, com trajetória na luta de direitos e, no seu cotidiano, está vulnerável à manifestação explícita da violência política contra a mulher. Mas, como visto no seu relato, essa forma de violência é um dispositivo nem sempre identificado, pois parece decorrer de um problema de raízes mais estruturais na nossa sociedade. Trata-se de um dispositivo, diz Manuela D’Avila (2022, p. 11): *“utilizado sem piedade contra todas nós. A violência pode ter o nosso rosto e aparenta ser sobre nossa vida, mas não tem como objetivo apenas uma de nós e sim desencorajar todas”*. É uma violência que deve ser observada por uma perspectiva antropológica da mulher.

A violência política contra a mulher expressa a forma como a figura feminina é construída ao longo do nosso processo histórico-social e como ela se constitui no seu processo de formação. Ela explicita o lugar de inferioridade, opressão e silenciamento da mulher ao longo da história da humanidade, bem como manifesta a constituição da mulher como o Outro na sua experiência de individuação. Para compreender melhor este fenômeno, é preciso apreender a experiência da mulher ao longo do tempo histórico, o que será apresentado de maneira breve.

A história da mulher pode ser descrita aqui a partir do período da civilização da Grande Deusa. Há muitas expressões artísticas dessa época com informações da pré-história, apresentando um ambiente de cultura de paz primitiva, de vida coletiva e de observação de ciclos naturais. Tem-se artefatos de cultos das grandes deusas, culto de corpos grávidos ou que representam o culto da fertilidade. A mulher era sacralizada e associada ao corpo fértil e à fertilidade da terra.

No período Neolítico, aproximadamente 10 mil anos a.C., há registros de sociedades eminentemente agrárias, donde decorre a importância da terra, dos ciclos da natureza, dos ciclos das estações que representavam a circularidade da agricultura, a ciclicidade da vida natural e a relação circular com a formação humana (infância, juventude,

maturidade e velhice). Essas sociedades se organizavam de forma integrada no espaço natural. Tudo era simbolizado como um cosmo orgânico. Sobre elas, Engels (1982, p. 21-25), em *Origem da família, da propriedade privada e do Estado*, sublinhou o fato de que nelas não existiam instituições classistas, as mulheres ocupavam uma posição relevante, gozando de grande liberdade e independência, em flagrante contraste com o papel subordinado e degradante que lhes destinou a sociedade de classes. Eram sociedades fundadas em cidades sem muralha, não se esperava a guerra, o conflito, não tinham cultura militar.

Na Antiguidade Grega, inicia-se uma outra relação com a mulher, pois há uma nova organização social e política sendo instituída. Nela, é fundamental definir quem são os gregos. O grego é o ideal e sua identidade se construía em relação a diferenciação com os bárbaros e estrangeiros. Eles dividiam a sociedade em gregos/não gregos, em gregos/*barbarum* (Magalhães, 2013). O grego era o lado positivo, perfeito, localizado no centro da sociedade, eles representavam o ideal de povo educado com o seu idioma grego que lhe permitia acessar arte, ciência e vida política. Eles eram considerados inteligentes, fortes e cultos. Do outro lado, tem-se os bárbaros, o lado negativo, na periferia da sociedade, considerados pejorativamente. Eram simbolizados pelo barbarismo e pela animalidade, eram rudes. Além disso, bárbaros eram os antepassados primitivos que ainda eram muito ligados à *physis*, a natureza. O grego, que se compreendia pelo logos, era o presente.

Para esta pesquisa, cabe questionar onde está a mulher nesta operação? A mulher está no lado negativo, do não-grego. A sua condição feminina a aproximava do barbarismo, da animalidade, da escravidão da reprodução, da conexão com *physis* (animais, plantas e deuses). A sabedoria de algumas mulheres não era necessariamente ligada à linguagem racional. Elas não representam o lado positivo, da cultura, da ciência e da política. Não há, por exemplo, textos de mulheres pensadoras filósofas, mas poucos textos excepcionais e esparsos, por exemplo, de

Hipátia, que é astrônoma e matemática; e de Safos de Lesbos, poetiza que fala sobre o amor e a filosofia da alma.

As mulheres na civilização grega, ensina a professora Raquel Gazolla, da Universidade de São Paulo, eram lembradas a partir de três paradigmas: como dona de casa, reprodutoras da raça grega — a exemplo de Xantipa, mulher de Sócrates —; como companheiras ou cortesãs e prostitutas — cita-se Trinéia, cortesã bela e rica ou Aspácia; ou como escravas. A professora cita que há textos que representam como o homem grego pensa a mulher e neles elas são representadas por figuras animais, como o poema de Semonides de Amorgos (século 7 a.C), que escreve sátiras sobre a mulher e a assemelha a “porca, raposa, cão, raça marinha, asno, lontra, égua, cavalo, macaco, abelha”, etc. Para a professora, a valorização das mulheres na mitologia grega, neste período, refere-se à afeição a um princípio abstrato de feminidade e não ao reconhecimento da grandeza e uma mulher em si. Nesta civilização, as mulheres estão sempre a margem, marginalizadas, próximas à com situações descritas aos barbarismos.

O processo de diferenciação gregos/bárbaros seguiu-se com o expansionismo (Magalhães, 2013, p. 48) mas com outro paradigma. O lado grego deixa de ser representado pelo cidadão da pólis grega e a condição do lado positivo passa a ser reivindicada aos romanos (Magalhães, 2013, p. 49-54). Esse lado torna-se o *Humanitas* e manifesta o lado da dignidade própria do homem, distinto e superior aos outros seres.

Humanitas é uma determinada totalidade que retratava a civilização romana e, o outro lado, “não-humano” e negativo, continuava a ser representado pelo simbolismo dos *barbarum*. Nesse período, os bárbaros são aqueles que não apreendiam a cultura romana e eram considerados preguiçosos e grosseiros. Assentia-se, entretanto, a possibilidade dessa condição ser transformada, o que é uma considerável

mudança em relação à perspectiva grega. Acreditava-se ser viável o aperfeiçoamento humano e o seu conseqüente deslocamento do ser do lado negativo para o lado positivo da assimetria *humanitas/barbarum*. Abre-se, nesse contexto, a possibilidade de aperfeiçoamento da personalidade das mulheres para que elas recebam tratamentos humanos. E pode-se verificar neste início da Idade Média alternativas de mudanças para a situação das mulheres, ainda que se refiram a um grupo específico delas.

Após, os lados *humanitas* e *barbarum* sofreram diversas diferenciações, conforme o contexto. *Humanitas* percorreu representações simbólicas, caracterizando, por exemplo, o lado positivo do Imperador Romano e o lado *divinitas*, formado por um corpo místico com autofundação espiritual e política. Na alta Idade Média, *humanitas* era a comunidade de fiéis em que se incluía através do batismo (Magalhães, 2013, p. 52-53). O lado *barbarum*, negativo, simbolizava os bárbaros, os estrangeiros, os criminosos, os magos, os hereges e aqueles que, excluídos da condição de homem, não se submetiam a proteção jurídica de seus direitos, pois nem eram considerados sujeitos.

Pergunta-se, novamente, onde e como estavam as mulheres nessas retomadas da Idade Média. As mulheres que, no início desse período começam um processo de igualização decorrente de seu aperfeiçoamento e da sua possibilidade de aproximação do *divinitas*, reivindicam no final do medievo a condição de humanidade e de sujeito ocupante do lugar positivo das assimetrias sociais. Entretanto, o que se tem é que os homens eram definidos como seres mais próximos de Deus e mais abertos à perfectibilidade do que as mulheres. Elas tinham, em efeito, pouco espaço e eram consideradas seres mais decaídos.

Marca, também, o período medieval o processo de cristianização dos contos de fadas, estruturas simbólicas que se tornam recursos linguísticos para se afirmar a condição feminina. Ao contrário dos mitos,

os contos são fáceis de serem lidos e fazem sentido para qualquer pessoa. Eles trazem recursos internos e mensagens que apresentam e invadem o contexto social e o inconsciente feminino, provando transformações e possibilidade de fantasias sobre o ser mulher. Chimamanda Ngozi no texto *O perigo de uma história única* (Adichie, 2019) narra sua experiência em que parece se observar limitada em sua perspectiva social e política e em seus desejos por causa da influência de histórias fantasiosas que fizeram parte do seu processo de formação. E os contos têm esse efeito social de fixar uma subordinação moral da mulher. Eles se revelam portadores de múltiplos sentidos e, em todos esses sentidos emergem visões sobre do papel desempenhado pelos personagens na sociedade. Eles revelam uma forma de ver o mundo em que a mulher se caracteriza de determinada forma e utilizam um recurso em que a figura feminina está sempre num lugar de redenção e salvação de um homem.

“*Cria-se fadas e cria-se bruxas*”, afirma Martha Robles (2019, p. 228-229), referindo a este período do final do medievo em que se observa o lapso conhecido como caça às bruxas. Nesse tempo, destaca-se a elaboração do *Malleus Maleficarum* (ou o famoso Martelo das Bruxas) (Kramer; Sprenger, 2020) pela Igreja Católica, mesma instituição responsável pela cristianização da representação das mulheres no universo dos contos de fadas. A Igreja era, naquele momento, o vértice político e espiritual da sociedade, constituindo-se como fonte de fundação cultural, social e jurídica. Estava instituindo um sistema normatizador de condutas que determinou a bruxaria como crime sob o seu controle.

No *Malleus Maleficarum* a mulher é representada como um objeto de intervenção do Estado que, repito, é orientado pela Igreja Católica e é definida como um ser conectado à natureza, à carne, ao sexo e ao prazer. Tem-se nele um arranjo entre os discursos jurídico, médico e teológico para fins de controle da mulher. O que será repetido na modernidade, como será visto, no discurso da clínica.

Além disso, verifica-se que ele criminalizou, especialmente, as situações relacionadas à sexualidade da mulher, o que contribuiu tanto para um discurso negativo sobre a relação da mulher com o prazer quanto para a definição de comportamentos considerados padrões de feminilidade na modernidade como ser recatada, disciplinada e contida.

A caça às bruxas, orientado pelo *Malleus Maleficarum*, é um reflexo do ataque à sexualidade feminina de diversas formas terríveis e múltiplas. A vagina era alvo de buscas da marca do diabo, marca das bruxas. Também é reflexo a utilização de outros instrumentos de silenciamento sexual como o cinto de castidade. Inventado na Idade Média, era uma trava para o corpo feita de metal para trancar a vagina da mulher. Era utilizada pelos maridos quando iam viajar ou partiam para guerra. Eles trancavam as mulheres e levavam as chaves. O cinto impedia o ato sexual, mas também tornava difícil a higiene, causando diversos problemas de saúde. Parecia, na verdade, um instrumento doméstico de tortura.

Esse silenciamento da vagina e a repressão da sexualidade feminina visam atingir o psicológico das mulheres fortemente e criar obstáculos para a construção da mulher como sujeito desejante. A mulher segue sendo, historicamente, objeto de desejo e não sujeito desse desejo. Naomi Wolf descreve em seu livro *Vagina, uma biografia* pesquisas sobre a relação entre essa situação e a dificuldade da mulher para falar em público, rebelar-se e até mesmo para se posicionar e para se afirmar como sujeito. Ela cita a mutilação genital feminina e as agressões sexuais nas guerras como uma estratégia de manter as mulheres silentes e inertes, evitando-se a formação de grupos fortes femininos de contra-ataque.

Além disso, as ofensas à mulher a partir de sua condição sexual são realizadas de forma simultâneas à criação de regras de feminilidade já citadas. Instituiu-se socialmente a figura da mulher boa, virgem, pura,

recatada, disciplinada, contida, etc. e, em contraste, institui-se a mulher má ou ingovernável, sexualizada, líder de movimentos de resistência, que fala alto e forte. Este é um dos fortes paradoxos ou ambiguidades que constitui a mulher em seu processo de formação.

Esse discurso cristianizado na Idade Média é continuado, de certa forma, na modernidade pelo discurso da clínica, especialmente marcado por como médicos e psicanalistas veem e retratam a representação da mulher. Simone de Beauvoir chega a afirmar sobre isso que discutir psicanálise é como discutir religião, pois ambas se fundam em conceitos rígidos e em definições sobre o corpo e a sexualidade feminina. A mulher, no discurso da clínica, é, para a filósofa, descrita como o Outro, o sexo que deve ser analisado com referência ao sexo principal: o sexo masculino. A mulher é o segundo sexo. E Simone Beauvoir realiza uma crítica contundente a esse discurso em que a inferioridade feminina é proposta, grosso modo, pela psicanálise em decorrência da inveja do pênis. Diz a autora que não se trata de inveja do pênis, mas do conjunto da situação, do estar embaixo, dos privilégios dos machos. “O falo só tem valor porque simboliza uma soberania que se realiza em outros campos” (Beauvoir, 2019, p. 68). Para ela, a psicanálise não é um ramo do conhecimento capaz de fundar um discurso sobre o ser mulher, pois ela não estuda ou busca compreender efetivamente o ser mulher e a sexualidade feminina.

Entretanto, em que pesem as críticas realizadas, fato é que o discurso da clínica fortaleceu na modernidade o debate sobre o controle dos corpos femininos. Ao criar definições sobre a mulher a partir do discurso sobre a sexualidade, a clínica visa falar da regulação do corpo, de regimes de visibilidade, de definição de formas de alianças e círculos de afetos e desejos. Falar, também, de instituições, hierarquias, normas sociais e sujeições. O discurso clínico sobre a mulher parece unir medicina e moral. Parece, no fundo, ser uma continuação da religião por outros meios. Ele traz classificações, categorias, patologias e perpetua

sombras de moralidade teológica sobre nossos corpos, criam normativas sobre nossos desejos.

É uma modalidade guiada pela economia, contribuindo para o discurso capitalista sobre o trabalho, a disciplina, a produção linear, muito bem regulada pela medicalização da vagina que, em regra, diminui o contato da mulher com a sua ciclicidade e com a sua libido e gozo. É guiada pela política, pois traz bastantes normas de hierarquias de sujeição patriarcal, mantendo a mulher numa posição inferior ou sempre em movimento de uma sexualidade que é masculina.

A filósofa Lucy Irigaray, em *Ce sexo qu n'en est pas un* (2017) afirma que a sexualidade feminina sempre foi pensada a partir de parâmetros masculinos. Da mulher e do seu prazer nada é dito, diz Irigaray. Seu destino é o da falta, da atrofia do sexo e da inveja do pênis. É a falta em relação ao único sexo reconhecido como válido. Ela tentaria se apropriar dele: pelo amor do pai-marido, pelo desejo de ter um filho-pênis, pelo acesso aos valores culturais de direito ainda reservados aos machos e, por isso, sempre masculinos. A mulher não viveria o seu desejo senão como uma espera de poder enfim possuir algo equivalente ao sexo masculino.

A mulher, nesse contexto, continua Irigaray, perde sua ontologia, sua essência, sua determinação ou definição. Seu sexo, que não um sexo, é contado como não-sexo. Negativo, avesso, reverso do único sexo visível e morfológicamente designável: o masculino. Este é um ponto que parece crucial, pois perceber a mulher como um não-sexo é a perceber, novamente, como um não-homem, como o Outro, como o lado negativo que pode ser dominado, civilizado, domado, violentado, aniquilado ou posto socialmente como mercadoria e que se mantém à espera do consentimento e da validação do homem.

Esse contexto histórico é, para Simone de Beauvoir, o acontecimento que justifica a inferioridade e submissão da mulher na

sociedade. No Primeiro Tomo da obra *Segundo Sexo*, ela realiza um percurso sobre Fatos e Mitos relacionados ao ser mulher, apresentando perspectivas da área da economia, da biologia e da psicologia e demonstrando os preconceitos de quem escreveu, bem como as conclusões forçadas dos fatos. Ela conclui que todas são teorias insuficientes e não há uma ciência que efetivamente diga e comprove que a mulher é inferior. Trata-se de um fato histórico, especialmente criado pelo discurso masculino.

Os homens, diz ela, sempre detiveram todos os poderes concretos e julgaram útil manter as mulheres dependentes e submissas. Eles criaram mitos, tabus menstruais, justificações das ações femininas apenas na natureza, no mistério e nada disseram sobre o erotismo e a sexualidade feminina. Seus códigos se estabeleceram ao longo do tempo contra elas e elas foram se constituindo concretamente como o Outro. Isso era de fundamental interesse dos homens, das suas pretensões ontológicas e morais. Diz ela que:

[...] o certo é que hoje é muito difícil às mulheres assumirem concomitante sua condição de indivíduo autônomo e o seu destino feminino. [...] É, provavelmente, mais confortável suportar uma escravidão do que trabalhar para se libertar (Beauvoir, 2019, v. 2, p. 339).

Neste trecho, há pontos importantes da hipótese de Beauvoir sobre a ideia de escravidão e liberdade da mulher, pois, para ela, o ser mulher é uma existência com possibilidade de escolha e de produção da própria vida. Mas essa liberdade de produção está em situação, está situada na sua relação com o outro, com o corpo e com o contexto histórico. Não cabe aqui aprofundar nesta ideia, mas reforçar o debate teórico, repito, sobre a construção histórica da inferioridade, submissão, opressão e silenciamento, o que faz com que a mulher não se coloque automaticamente como sujeito político.

Essa situação da mulher ou do feminino não é imutável, mas ela é ainda mais reforçada pelo “fundo comum sobre o qual desenvolve toda a existência feminina singular” (Beauvoir, 2019, v. 2, p. 7). No segundo tomo de *O segundo Sexo*, Beauvoir descreverá esse fundo comum, enunciando as ambiguidades do processo de formação do ser mulher. Ela expõe os processos de cada fase da vida como a infância, a juventude, a iniciação sexual, o casamento, a maternidade, a vida social e a velhice.

Na infância, diz ela, até os três ou quatro anos, não há diferença entre o homem e a mulher, mas, depois, iniciam-se mudanças no tratamento das crianças, tem-se descobertas do corpo, a menina começa a sentir a vergonha de seus desejos, ela tem medo, percebe diferenças, vivencia recalques na vida sexual e, muitas vezes, tem que lidar com abusos. Beauvoir sugere como fundamental trabalhar com a menina o se aceitar com complacência e sem vergonha.

A adolescente percebe e sente que sua existência feminina vai lhe trazer restrições em relação aos meninos, ela percebe a sua inferioridade, sente-se inquieta e envergonhada. A jovem, prossegue Beauvoir, começa o processo de esperar o homem, conhece as fragilidades físicas femininas, sabe de sua impureza menstrual e percebe que há diferenças de espaço de mundo dos meninos, preparados para investir e criar o futuro, e das meninas. Isso produz nela um processo de angústia do feminino e, diz a filósofa, também um desvelamento dos maiores complexos de inferioridade, recalques e normatividade em relação a bons comportamentos e à positividade social em ser passivas e dóceis. As mulheres “precisam ser femininas”, como se isso fosse uma condição natural da ontologia do seu ser.

A partir dessa perspectiva, as mulheres enfrentam as situações do casamento e da maternidade, da vida social e da velhice em que, apresenta Simone de Beauvoir, encontra-se um panorama sintético e repetitivo de seu condicionamento econômico, social e histórico em

relação ao que foi definido como “mundo feminino”. Trata-se um grande paradoxo, pois as mulheres “pertencem ao mesmo tempo ao mundo masculino e a uma esfera em que esse mundo é contestado”. Ela está dentro e fora, pois experimenta cotidianamente o paradoxo de pertencer à assimetria sujeito/objeto social, mais como objeto do que como sujeito efetivo de seus processos individuais, sociais e políticos.

Como afirma Simone de Beauvoir (2019) isso tudo faz com que as mulheres sejam herdeiras de um pesado passado e com que haja uma busca enorme delas para se forjar um novo futuro. Entretanto, o presente ainda é de a situação da mulher ser constituída a partir da ambiguidade e da violência. Ela permanece no paradoxo de subsistir nas incertezas e indeterminações como um sujeito que, na maioria das situações e na sua efetividade, é objeto, bem como compreende-se como lado negativo do discurso político e jurídico dominante, de não-homem, como um segundo sexo ou um sexo que não é sexo. Lado negativo que funda o status social da mulher e que é o mesmo lado que a submete à força permanente da violência.

Destaco que o lado negativo da violência pode ser observado na leitura do ensaio “*Da Violência*”, de Hannah Arendt (2006), que contribui para pensar a violência política contra as mulheres, grupo vulnerável que possui em comum a situação de ser um Outro. Apesar de defender que a violência exige um instrumento para a sua manifestação, há uma perspectiva interessante sobre a violência como fenômeno político que auxilia a compressão desta pesquisa em que a violência é conceituada como a manifestação de uma estrutura social e antropológica do ser mulher.

Para Arendt, a violência caracteriza-se por um valor negativo e deve ser compreendida em contraste com o poder. Na segunda parte do ensaio citado, a filósofa afirma que as questões sobre a violência permanecem obscuras no campo da política, sendo que tradicionalmente

os teóricos políticos articulam política, poder e violência como fenômenos correlatos e não em contraste. Mas Arendt propõe que o poder seja desvinculado da ideia de dominação e mando, diferenciando-o da ideia de força e violência.

Poder é a “capacidade humana não somente de agir mas de agir em comum acordo (Arendt, 2006, p. 123) Ou seja, o poder é um dispositivo positivo relacionado à possibilidade de serem tomadas decisões coletivas sobre a existência pública de uma coletividade. É um atributo de um grupo capaz de exercer e reconhecer direitos e agir na prática política. A violência, ao contrário, é um dispositivo com valor negativo, pois se refere à ausência desse poder de agir para a construção de algo comum. Ela é sobrepujança de um grupo mais forte que realiza determinada opressão ou mando em relações entre classes ou interpessoais.

Por isso, afirma Arendt (2006, p. 127), que *“onde o poder se desintegra as revoluções são possíveis, mas não obrigatórias”*. A revolução, a guerra, a violência ocupam o espaço da ausência do poder, do reconhecimento de direitos e da abertura para os processos políticos coletivos. Um poder jamais vai se sustentar a longo prazo se fundado apenas na violência e, por isso, o poder é correlato à essência do governo, mas não à violência. Poder e violência são fenômenos distintos e a violência sempre pode destruir o poder.

A eficiência da violência e sua força de opressão contra grupos independe da quantidade de pessoas que a realiza, pois, como exemplifica Arendt, apenas um homem com sua metralhadora já é capaz de agredir e matar milhares de pessoas. Mas há uma intensidade na efetividade da violência coletiva que reflete na coerência de um grupo com forte vínculo. Desenvolvem-se sentimentos fraternos que engendram segurança a este grupo, que, muitas vezes, sente-se

autorizados a agir de forma explícita ou não contra algo negativo que ele considerem desestruturante.

Essa violência parece estar introjetada no corpo político quando se pensa nas tensões, obstáculos e resistência ao gozo dos direitos políticos pelas mulheres. Há algo nesse corpo que rechaça a assimetria entre homens e mulheres como uma relação de igualdade, convertendo essa diferença em hierarquia e desigualdade com fins de dominação, de exploração e opressão. Isso é um processo histórico que está na fundação da constituição do ser mulher na sociedade, como vimos. O corpo político converte a diferença em desigualdade e a desigualdade em relação entre superior e inferior.

Esse é um dos processos que parece estar na base da violência política contra a mulher, em que a violência se manifesta como uma ação que trata um ser humano não como sujeito, mas como objeto, caracterizando-se pela inércia, pela passividade e pelo silêncio, de modo que a atividade e a fala do outro são impedidos, anulados ou invalidados ou não convalidados. Essa violência está na estrutura social moderna fundada no patriarcado, ou melhor, na dominação masculina (Collin, 2011).

Essa dominação masculina estrutural espelha a expectativa coletiva de sujeição da mulher e a opressão do patriarcado mediadas por homens e mulheres. A violência perfeita, afirma Marilena Chauí, acontece quando há a obtenção da interiorização da vontade e da ação alheia pela vontade e pela ação da parte dominante. Há uma perda da autonomia não percebida e nem reconhecida e o Outro identifica a sua vontade com a de quem domina.

Isso parece acontecer naturalmente com as mulheres no campo político e social e se justifica pelo percurso de sua antropologia e história narrados brevemente neste texto. Isso reflete cotidiano de violência perfeita no espaço público, o que elucidada este espaço como um local onde

a violência política contra a mulher acontece permanentemente. Parece natural o lugar negativo, de inferioridade, de silenciamento, de repetição de discursos masculinos das mulheres entre outras condutas que tornam a cada dia mais insustentável a presença do ser mulher na política.

Este primeiro percurso para a conceituação da violência política contra a mulher deve ser complementado com reflexões sobre esse espaço público e os processos vividos nele de dominação masculina. É o que se pretende apresentar na próxima seção do texto.

3 A violência manifesta no espaço público

Alguns conceitos que orientam a violência política contra a mulher foram apresentados acima e cabe agora pensar, ainda que brevemente, em como essas orientações operam. Este trabalho não visa dar conta de todas as operações sociais, mas segue no esforço de construir um quadro de referência dessa violência, o que se propõe fazer a partir do pressuposto de que a violência política contra mulher é, também, uma manifestação dos atuais modelos de espaços públicos. Ou seja, propõe-se adentrar num debate estrutural a fim de demonstrar como os espaços destinados ao exercício dos direitos políticos, paradoxalmente, reforçam os obstáculos ao reconhecimento e gozo desses direitos pelas mulheres.

Ressalto que não será uma exposição da distinção em si entre homens e mulheres na vida política, apesar de compreender que há discrepâncias de fato e de valoração entre eles. Essa diferença é tanto arraigada quanto invisibilizada, como se procurou demonstrar, mas este trabalho opta por observar a violência política contra a mulher a partir do debate sobre a forma como se operacionaliza o cotidiano do espaço público, vendo-a como um aspecto do que apresentamos como critério não evidente dessa violência.

Seyla Benhabib (2021) contribui com esta proposta, pois em *Situando o Self: gênero, comunidade e pós-modernismo na ética contemporânea* ela traz importantes hipóteses teóricas sobre a presença de grupos vulneráveis, elucidados como o Outro, nos espaços públicos. Benhabib é uma filósofa turca, que se filia à tradição da teoria crítica e quer denunciar as formas ocultas de opressão social. Sua proposta é radicalizar a democracia ou democratizar a democracia a partir de um discurso ético. De forma bastante simplória, pode-se dizer que ela articula feminismo e teoria crítica a partir de um modelo de democracia em que haja conexão entre o universalismo e o particularismo, ou, mais especificamente, pode-se dizer que se trata do esforço de realizar uma conexão entre a filosofia universalista dos direitos com a presença das particularidades concretas (Benhabib, 2021, p. 48) culturais, étnicas, de gênero, etc.

Benhabib parece trazer luz ao que elucidamos como questões não tão evidentes, pois ela compreende que a proposta de inclusão do homem na universalidade de direitos, diz, sobre um lado considerado humano, sujeito de direitos, e paradoxalmente, diz também de um lado negativo, não-humano, composto por diversas particularidades concretas. A tentativa de inclusão universal de um lado resulta numa exclusão de um outro lado e é preciso ver este paradoxo, mantendo a tradição universal e, ao mesmo tempo, reconhecendo as singularidades concretas do Outro.

Ela enfrenta essa questão, fazendo uma crítica à filosofia a partir de um marcador de gênero. Para ela, a filosofia ou a teoria moral e política moderna invisibilizou o espaço da mulher ao longo da história, empurrando-a para o espaço privado e da natureza. A mulher estaria à margem da história da filosofia, que tem como enfoque do discurso o sujeito masculino e racional. A filósofa propõe trazer o marcador de gênero para a filosofia, investigando como ele pode ser posto como uma questão política-filosófica e como suas demandas podem ter efetivo reconhecimento nos espaços públicos.

Seyla Benhabib buscar construir e ampliar o espaço público, propondo que ele se abra como um espaço para diversas vozes, para um universalismo que seja mais sensível ao contexto e mais inclusivo. Para tanto, constrói um modelo de democracia fundado no que ela chamou de universalismo interativo. O que ela denomina como “situar o self” é o percurso filosófico que realiza para enfrentar crítica à filosofia fundada na razão e simultaneamente construir uma operação de resgate do universalismo a partir da construção de uma proposta de universalismo interativo.

Este trabalho, entretanto, não visa apresentar a teoria do universalismo interativo. O objetivo é avançar junto com Benhabib especificamente em seu percurso crítico, o qual funda suas proposições. Quer-se explicitar as discussões da filósofa sobre os modelos de espaço público. Esse debate leva Benhabib ao desenvolvimento de teorias e teses propositivas que não serão exploradas neste trabalho. Mas são as discussões críticas que em si nos auxiliam a pensar a forma como a dominação masculina se movimenta nos espaços constitutivos para o reconhecimento do bem comum e dos direitos.

Os principais aspectos da discussão estão na contestação dos fundamentos dos modelos de espaços públicos que não refletem e não abrem espaço para a experiência feminina, por serem marcados por uma gramática política masculina e para o reconhecimento de sujeitos masculinos. Focar-se-á em alguns aspectos apontados por Benhabib, quais sejam, a crítica de que esses espaços se justificam em discursos de justiça e não de boa vida, bem como em distinções rígidas entre público e privado; e em princípios de neutralidade.

Apesar de acompanhar o pensamento de Habermas em diversos pontos, para a filósofa, a ética do discurso fundada no modelo procedimental é insuficiente. Ela formula uma série de objeções a ela, mas reafirma que tais objeções não são capazes de rejeitá-la como uma

teoria importante para a democracia. Diz Benhabib que Habermas tem como pressuposto que o sujeito da ação não é um agente moral isolado que estabelece máximas universais, o que não poderia justificar uma validação intersubjetiva. A ética comunicativa habermasiana demanda a reformulação das máximas universais a partir de procedimentos intersubjetivos de argumentação para fins de obtenção de um acordo comunicativo. “A universalização é como um teste de acordo comunicativo” que se inicia com a pergunta: “quais princípios de ação podemos todos reconhecer ou concordar como sendo válidos ao emprendermos um discurso prático ou uma busca mútua por justificação?” (Benhabib, 2021, p. 80).

A ação comunicativa é um discurso compartilhado e, para a filósofa, exige como pressuposto a abertura para princípios como o do respeito universal. Observa-se que respeito é uma conduta e um sentimento adquirido no decorrer do processo de comunicação. Ele requer “o desenvolvimento de um sentimento de valor próprio e de apreço dos outros” (Benhabib, 2021, p. 88). Entretanto, este é um princípio da vida boa que não é considerado como de relevância fundamental na ética comunicativa.

A neutralidade defendida, especialmente pelos modelos liberais, nos procedimentos de busca de consensos nos espaços públicos exige a separação entre o justo e a vida boa, considerando o princípio da justiça como o fundamento desse espaço. O justo seria interesses universais como igualdade e liberdade, enquanto a vida boa seria escolhas individuais sobre o bem viver, escolhas e estruturas da vida privada. Para ela, essa neutralidade não é possível e essa separação proposta é uma ficção, pois trata-se de perspectivas complementares e não excludentes.

Excluir o princípio da vida boa dos espaços públicos, para Benhabib, é limitar o debate ao discurso racional masculino que exclui demandas e vozes de alguns grupos. Perde-se, com isso, a perspectiva real

de pluralidades de valores e de experiências de formas de ser no mundo. O próprio fato de se buscarem máximas consensuais é limitante e reproduz de uma lógica discursiva. “O consenso por si só não pode jamais ser critério de algo, seja de verdade, seja de validade moral; antes, é sempre a racionalidade do procedimento para a obtenção de acordo que é interesse filosófico” (Benhabib, 2021, p. 103). Ou seja, o importante é que haja consenso sobre o procedimento, mas não que este consenso seja unicamente o resultado esperado.

Seyla Benhabib sugere que o consenso como resultado afasta a preocupação com a inclusão de diversas vozes no processo e que tal pode gerar paradoxos, incertezas e riscos. Força-se uma perspectiva de direito ou bem comum que não reflete efetivamente a diversidade de valores de vida boa que há numa sociedade, sendo um padrão da sociedade marcada pela dominação masculina. Para ela, “*a universalização não é apenas um procedimento formal, mas envolve também a projeção utópica de um modo de vida no qual reinam respeito e reciprocidade*” (Benhabib, 2021, p. 105). Envolve a capacidade de considerar o ponto de vista dos outros envolvidos nas demandas e de racionar a partir de seu ponto de vista.

Essa capacidade é posta por Seyla Benhabib como algo que não é o padrão, pois as orientações dos procedimentos seguem a normatividade de um raciocínio moral que espelha um determinado discurso. Neste ponto, Benhabib apresenta a controvérsia gerada pela obra de Carol Gilligan, que ressignifica padrões de paradigmas apresentados por Thomas Kuhn e contribui com a construção de uma nova perspectiva sobre essa normatividade.

Sem adentrar em todas as controvérsias levantadas por Benhabib, fato é que Carol Gilligan na obra *Uma voz Diferente* apresenta suas pesquisas empíricas sobre como os juízos morais são construídos e defende a tese de que:

[...] o juízo moral das mulheres é mais contextual, mais imerso nos detalhes de relacionamentos e narrativas. Isso mostra uma maior propensão para assumir o ponto de vista do ‘outro particular’, e que as mulheres mostrariam ter mais perícia em revelar os sentimentos de empatia e simpatia exigido para tanto (Benhabib, 2021, p. 303).

Essa hipótese decorre do esquema de Gilligan que rebate o experimento de Lawrence Kohlberg, refazendo os seus pressupostos, pois tal experimento exclui amostragens de discursos femininos em não leva em conta exemplos concretos de situações. Kohlberg argumenta que não há diferença moral cognitiva no que concerne os raciocínios sobre justiça, por exemplo. Gilligan descontrolou este argumento, questionando a validade da base de dados de Kohlberg as orientações dos seus marcos teóricos no campo da psicologia.

Para ela, há diferenças cognitivas decorrentes do processo de formação de homens e mulheres. Os homens perseguem processo de individuação mais egóicos, enquanto as mulheres, constituídas como o Outro, individualizam-se num processo em que a presença e o cuidado com o outro são fundamentais. Apesar dos reclames de tal processo para a constituição da mulher como sujeito, ele proporciona à construção da mulher numa perspectiva contextual e relacional. Diz Benhabib:

A contextualidade, a narratividade e a especificidade do juízo moral das mulheres não é sinal de fraqueza ou deficiência, mas a manifestação de uma visão de maturidade moral que considera o self como um ser imerso em uma rede de relações com outros. De acordo com essa concepção, o respeito às necessidades de cada um e a mutualidade de esforços para satisfazê-las amparam o desenvolvimento e o crescimento morais.

A filósofa defende, apoiando-se nas pesquisas de Carol Gilligan, que há dispositivos diferentes nos juízos normativos de homens e mulheres, sendo que a consideração da perspectiva masculina é insuficiente e limitante para a experiência de um espaço público mais inclusivo. A própria ausência de compreensão dessa distinção nas teorias

de justiça e nas teorias de procedimentos de construção de consensos políticos suscitam o silêncio de vozes, de demandas e condutas que manifestam a violência política contra a mulher por considerarem suas perspectivas inferiores ou marginais aos discursos dominantes.

Seyla Benhabib seguirá esta direção propondo um novo modelo democrático de espaço público em que princípios de justiça e boa vida se complementem, em que haja consideração dos juízos morais das mulheres e em que se sigam percursos de imaginação política do Outro a partir da metodologia inspirada na categoria da mentalidade alargada, apresentada por Hannah Arendt. Novamente, alerta-se que não cabe aqui aprofundar nessa direção propositiva de Benhabib, mas a filósofa inicia sua aproximação ao pensamento arendtiano, realizando uma crítica que parece importante para a compreensão de que um modelo de espaço público que é apenas fundado na dominação masculina é, em si e de forma explícita ou não, um espaço de violência política contra a mulher.

A mulher pode estar no espaço público ou político, mas isso não significa que há efetiva deliberação e participação. Pois não basta a simples participação, ela precisa ouvir e ser ouvida, estabelecer propostas, participar de projetos intersubjetivos e não ficar apenas na ficção de sua participação. É preciso contar com espaços democráticos que possam ser espaços de emancipação, abertos para uma racionalidade intersubjetiva e inclusiva, fundada na pluralidade de valores, nos conflitos de valores e de interesses na vida social.

Mas, afirma Benhabib, os modelos atuais de espaço público delineiam domínios políticos estritos e distinguem questões entre o que é “público” e o que é “privado”. Ela afirma que, ao conceituar “espaço público”, Hannah Arendt equivocadamente propõe que seja um espaço de demandas públicas e sociais em que o homem aja em concreto, o que inviabiliza certas atividades e questões importantes para a minoria de

serem postas, pois absorvidas pelo que ela considera como domínio privado. Isso, para Seyla Benhabib, é um dos pontos do pensamento arendtiano que tem como consequência a exclusão da “questão das mulheres” e sua inabilidade de relacionar a exclusão das mulheres da política a essa concepção de espaço público, agonística e dominada por homens”. Arendt estaria se aproximando aqui de um modelo liberal que concebe as relações políticas de forma semelhante às relações jurídicas, excluindo o que já foi apresentado como juízos de vida boa e reforçando, com isso, discursos de dominação masculina.

As críticas acima apresentadas parecem contribuir com a hipótese de que os espaços públicos em que o gozo dos direitos políticos é exercido são, em efeito, âmbitos de dominação masculina e de violência política contra a mulher. Veja que se deve considerar esse âmbito de maneira ampla,

[...] englobando: todos os ramos da administração pública direta e indireta; formulação e execução de políticas públicas; campanhas eleitorais; casas parlamentares e recintos para o exercício de mandatos democraticamente conquistados; também devem ser considerados os espaços que compõem a sociedade civil, como: sindicatos partidos políticos; associações profissionais; organizações comunitárias; organizações não governamentais (Benhabib, 2021, p. 197)

Mas, mesmo nessa amplitude, o que se tem são espaços que prosseguem a lógica dos modelos de espaço público objeto de crítica por Seyla Benhabib. São espaços que operam, na sua base, a partir da dominação masculina e da violência política contra a mulher. Apoiar-se a filósofa, que aposta na capacidade de alteração dessa lógica operacional, sendo fundamental para tal mudança, hoje, deslocarmos a mulher de objeto de desejo para sujeito desejante, para sujeito dos seus processos históricos sociais e individuais. Mas isso só é possível se se abrir o debate sobre novas estruturas de fundamentação e justificação para a política e para o direito.

4 Breves reflexões finais

Este texto é uma provocação para pensarmos sobre o que é, em si, a violência política contra a mulher. Ele buscou sugerir uma conceituação dessa categoria política de violência a partir de duas perspectivas: a violência política contra mulher é a manifestação, de um lado, de uma antropologia da mulher e, de outro, da dominação masculina que predomina nas estruturas dos modelos atuais de espaços públicos. Sem hierarquizar outras variáveis importantes para a compreensão desse conceito, apresentou-se a violência política contra a mulher como algo que está na sutileza, no não dito expressamente sempre, mas que é estrutural. Ela é um reflexo do lugar social da mulher ao longo da história e da forma como foram construídos os espaços públicos, bem como as teorias da justiça e da política, que os fundamentam e justificam.

A mulher não está no campo da força da violência por motivos biológicos, econômicos ou psicológicos. Trata-se de uma construção do homem ao longo do tempo e isso é contornável e remediável. Cabe repetir e repetir permanentemente este ponto para o Outro e para o Nós. Cabe dar visibilidade a todas formas estruturais de violência, opressão e supressão da mulher. É preciso nomear, falar e se apropriar das possibilidades de mudança histórica, a fim de dar à mulher o seu lugar efetivo de sujeito político. Na verdade, à mulher nada é dado, tudo deve ser conquistado e esta foi a tentativa deste pequeno texto: lutar para dar visibilidade à violência política contra a mulher a fim de que avancem debates sobre formas de prevenção e enfrentamento.

Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

- ARENDR, Hannah. Da violência. In: ARENDR, Hannah. *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- BEAUVOIR, Simone de. *Segundo sexo*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.
- BEAUVOIR, Simone de. *Segundo sexo*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.
- BENHABIB, Seyla. *Situando o self: gênero, comunidade e pós-modernismo na ética contemporânea*. Brasília: Editora UnB, 2021.
- BUTLER, Judith. *A força da não-violência: um vínculo ético-político*. São Paulo: Boitempo, 2021.
- CAMPBELL, Joseph. *Deusas: os mistérios do divino feminino*. São Paulo: Palas Athenas, 2015.
- CAROLINA, Áurea. Por nós e a partir de nós. In: D'ÁVILA, Manuela. *Sempre foi sobre nós: relatos da violência política de gênero no Brasil*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2022.
- CHAUÍ, Marilena. Participando do debate sobre mulher e política. In: CARDOSO, Ruth (Org.). *Perspectivas antropológicas da mulher*. Vol. 4. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- CHAUÍ, Marilena. *Sobre a violência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- COLLIN, François. Violência Política. In: MARZANO, Michela. *Dictionnaire de la violence*. Paris: Presses Universitaires France, 2011.
- D'ÁVILA, Manuela. *Sempre foi sobre nós: relatos da violência política de gênero no Brasil*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2022.
- DOLTO, Françoise. *Sexualité féminine: la libido génitale et son destin féminin*. Paris: Folio essais, 1999.
- ENGELS, Friedrich. *Origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.
- IRIGARAY, Lucy. *Este sexo que não é só um sexo: a sexualidade e status social da mulher*. São Paulo: Senac, 2017.

Violência Política contra a Mulher

- LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexto: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relime Dumará, 2001.
- LUHMANN, Niklas. *Mujeres, hombres e George Spencer Brown*. México: Ediciones La Biblioteca, 2015
- KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O martelo das feiticeiras: Mallus Malleficarum*. Rio de Janeiro: Rosas do Tempo, 2020.
- MAGALHÃES, Juliana Newenschwander. *A formação do conceito de direitos humanos*. Curitiba: Juruá, 2013.
- MARZANO, Michela. *Dictionnaire de la violence*. Paris: Presses Universitaires France, 2011.
- MATOS, Marlise. Violência política sexista e uma PEC no caminho da construção da igualdade: nova categoria de violência contra as mulheres no Brasil. In: RAMOS, Marcelo Maciel; NICOLI, Pedro Augusto Gravatá; ALKMIN, Gabriela. *Gênero, sexualidade e direitos humanos: perspectivas multidisciplinares*. Belo Horizonte: Initia Via, 2017.
- ROUBLES, Martha. *Mulheres, mitos e deusas: o feminino através dos tempos*. São Paulo: Aleph, 2019.
- SAFFIOTI, Heleieth. Violência de gênero: o lugar da práxis na construção da subjetividade. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.
- SILVA, Tiago Dias. Violência. In: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antônio Glauton Varela; MULLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odílio Alves (Orgs.). *Dicionário Hannah Arendt*. São Paulo: Edições 70, 2022.
- STROMQUIST, Liv. *A origem do mundo: uma história cultural da vagina ou a vulva vs patriarcado*. São Paulo: Quadrinhos e Cia, 2018.
- WOLF, Naomi. *O mito da beleza: como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.
- WOLF, Naomi. *Vagina, uma biografia*. São Paulo: Geração Editorial, 2013.

Violência política e Estado Democrático de Direito: uma análise jurídico-política

Rodrigo Ribeiro de Sousa¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.104.12>

1 Introdução

A *Lei de Defesa do Estado Democrático de Direito* (Lei Federal nº 14.197/21), embora tenha inovado a ordem jurídica brasileira ao introduzir o crime de “violência política” no Código Penal, deixa dúvidas quanto a seu potencial de coibir eficazmente as práticas sociais de violência política mais observadas no Brasil contemporâneo, que expressam uma recusa no reconhecimento do direito de todos os cidadãos à livre expressão de seu pensamento político. Partindo da análise dogmática do novo tipo penal introduzido na legislação federal, que revela o caráter limitado da disciplina jurídica das condutas de violência política, o objetivo do presente capítulo é o de investigar os possíveis fatores que determinam as práticas sociais de violência política, que se estendem para muito além das hipóteses tipificadas no Código Penal, bem como propor alternativas à abordagem institucional do problema da violência política no país. A hipótese em análise é de que a violência política brasileira decorre de uma ampla rejeição, no Brasil, do

¹ Professor da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), com estágio de doutoramento na *Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne*. Bacharel em Direito e em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Coordenador do Laboratório de Estudos do Setor Público (LESP) da UNICAMP e do Observatório de Políticas Públicas Municipais (OPP) da UNICAMP.
E-mail: rrsousa@unicamp.br

princípio da igualdade política, evidenciando o caráter autoritário da sociedade brasileira.

2 A tipificação penal da violência política na *Lei de Defesa do Estado Democrático de Direito*

No dia 1º de setembro de 2021, foi promulgada a Lei Federal nº 14.197/21, que acrescentou o título XII – “Dos crimes contra o Estado Democrático de Direito” ao Código Penal Brasileiro, e revogou a Lei Federal nº 7170/83, conhecida como *Lei de Segurança Nacional*. Resultado da aprovação do Projeto de Lei nº 2462/91, de autoria do então deputado Hélio Bicudo, a nova lei criou tipos penais específicos para a defesa do Estado Democrático de Direito.

A nova lei tipifica, assim, crimes como “abolição violenta do Estado Democrático de Direito” (art. 359-L), “golpe de Estado” (art. 359-M), “interrupção do processo eleitoral (art. 359-N)”, entre outros, tendo o diploma geral previsto, no art. 359-P, o crime de “violência política”, assim tipificado:

Violência política

Art. 359-P. Restringir, impedir ou dificultar, com emprego de violência física, sexual ou psicológica, o exercício de direitos políticos a qualquer pessoa em razão de seu sexo, raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional:

Pena – reclusão, de 3 (três) a 6 (seis) anos, e multa, além da pena correspondente à violência.

Como se observa da leitura do texto legal, o tipo penal limitou-se a criminalizar as condutas de restringir, impedir ou dificultar, com emprego de violência, o exercício dos direitos políticos em razão de sexo, raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional. Não foi feita, nesse sentido, menção à preferência partidária ou política no rol dos “elementos normativos do tipo”, deixando o legislador de coibir

expressamente, portanto, uma das principais práticas de violência política observadas atualmente no Brasil, que culminam em crimes de homicídio cometidos por eleitores ou simpatizantes de um determinado candidato ou grupo político contra eleitores de outro grupo, partido ou candidato².

Também não foi prevista como conduta típica do crime de violência política a desqualificação dos eleitores por meio de declarações preconceituosas, como a realizada pelo então presidente da República, Jair Bolsonaro, em transmissão ao vivo pelas redes sociais no dia 5 de outubro de 2022, ao comentar os resultados do primeiro turno das eleições gerais de 2022, quando afirmou que a vitória de seu oponente nos estados da Região Nordeste deveu-se à “taxa de analfabetismo alta ou mais grave nesses Estados”, que “estão há 20 anos sendo administrados pelo PT”, tendo o então candidato afirmado, ainda, que “onde a esquerda entra, leva o analfabetismo, leva a falta de cultura, leva o desemprego, leva a falta de esperança”³.

Tais exemplos apontam para a insuficiência da tipificação do crime de “violência política” realizada pela *Lei de Defesa do Estado Democrático de Direito*, que deixa dúvidas quanto à sua efetividade para impedir as práticas de violência política mais comuns no Brasil contemporâneo, quais sejam, a violência praticada em razão da contrariedade entre visões políticas ou simpatia partidária do eleitor e

² Entre tantos casos, são exemplos desse tipo de conduta o assassinato do tesoureiro do Partido dos Trabalhadores (PT) Marcelo Arruda, morto no dia de seu aniversário por Jorge Guarinho, policial penal federal simpatizante do então presidente Jair Bolsonaro (cf. g1.globo.com/pr/oeste-sudoeste/noticia/2022/07/10/guarda-municipal-e-morto-a-tiros-na-propria-festa-de-aniversario-em-foz-do-iguacu.ghtml. Acesso em: 01 dez. 2023) e o assassinato de José Roberto Gomes Mendes, eleitor de Bolsonaro, morto no Município de Itanhaém (SP) por seu colega de residência, Luiz Antonio Ferreira da Silva, após uma discussão motivada por razões políticas (www.correiodopovo.com.br/not%C3%ADcias/geral/ang%C3%BAstia-profunda-diz-amigo-de-homem-morto-a-facadas-em-briga-por-pol%C3%ADtica-no-litoral-de-sp-1.902278. Acesso em: 1 dez. 2023).

³ Cf. <https://istoe.com.br/para-bolsonaro-nordeste-e-centro-de-analfabetismo-e-falta-de-cultura/>. Acesso em: 1 dez. 2023.

aquela cometida por declarações preconceituosas entre adversários, que expressam uma recusa a reconhecer o direito alheio a um posicionamento político divergente. Condutas como essas têm por pressuposto, nesse sentido, uma rejeição da universalidade do princípio da igualdade e evidenciam, em última análise, o caráter autoritário da sociedade brasileira, principal dificuldade para desenvolvimento do Estado Democrático de Direito no Brasil.

3 Sociedade autoritária

De fato, como observa Marilena Chaui em *Mito fundador e sociedade autoritária* (2013b, p. 55), o autoritarismo é um traço característico da sociedade brasileira, que possui raízes em todas as esferas da vida social, não se constituindo apenas como um desvio acidental ou um traço exclusivamente político, mas uma marca decorrente da “cultura senhorial”, que transforma as relações sociais e intersubjetivas em relações de mando e obediência.

Ao analisar uma expressão específica de autoritarismo no Brasil, o integralismo brasileiro, em *Apontamentos para uma crítica da ação integralista brasileira*, na tentativa de desvendar o “enigma do discurso integralista”, Marilena Chaui observa que, embora tenhamos a tendência de compreender o integralismo como algo pueril, isto é, uma expressão teórica inconsistente e fraca, tal discurso possui grande sucesso político, algo que só pode ser compreendido se nos dispusermos a interpretá-lo historicamente. A autora põe em movimento, nesse particular, a exortação espinosana segundo a qual mesmo as formulações mais absurdas e contraditórias devem ser objeto de um esforço interpretativo, e não de desprezo. Para não adotarmos uma atitude dogmática, não devemos “ridicularizar as ações dos homens, não as lamentar, não as detestar, mas adquirir delas verdadeiro conhecimento” (Espinosa, 1997, §4, p. 440). Assim, como enfatiza Chaui (2019, p. 24-26), a realidade

histórica deve servir de baliza para a avaliação dos discursos, de modo a colocar em evidência a que classe o discurso se dirige, pois são os homens que fazem a história, em condições determinadas, ainda que não o saibam. No caso dos ideólogos autoritários, a construção dos discursos é feita de modo que tais condições não apareçam. Graças a esse ocultamento, uma teoria tão fraca, banal, incoerente e inconsistente, caracterizada, por exemplo, pela imitação seletiva de expressões do fascismo europeu, pode subsistir baseada em conclusões com total ausência de premissas. Para Chauí, nesse sentido, o integralismo extrai a sua força do fato de, como toda ideologia, procurar negar o real, convertendo-se em um “imaginário”, pois o que o falso tem de mais positivo é precisamente o fato de ser imaginário. Assim, ao apresentar-se como um discurso teoricamente fraco, ele é dotado de grande eficácia prática.

Tentativas semelhantes têm sido feitas no Brasil contemporâneo. Setores mais autoritários da sociedade — distanciados do poder político desde a redemocratização — esforçam-se para instituir uma “democracia iliberal”⁴, manifestação mais recente do autoritarismo brasileiro. Valem-se, entre outras, de ameaças imaginárias como a “instituição do comunismo” e o risco de restrição das práticas religiosas cristãs para, a partir de um discurso fraco e contraditório sob o ponto de vista teórico, despertar o medo e mobilizar as massas em busca de apoio para seu projeto político.

Há, nesse sentido, claro recurso a práticas ideológicas, compreendidas estas nos termos da formulação de Marx e Engels (1998) em *A ideologia alemã*, como “prática social de ocultamento” que, no caso brasileiro, visa a acobertar as raízes sociais desse autoritarismo, fundadas

⁴ A expressão é aqui utilizada nos termos propostos por Fareed Zakaria (1997), no sentido de um regime que, não obstante baseado em eleições livres, busca o abandono ou a supressão dos direitos fundamentais previstos na Constituição e assegurados pelo direito internacional.

na negação histórica do direito à igualdade, camuflando a realidade por meio de um discurso repleto de lacunas e falso do ponto de vista lógico.

Com efeito, como enfatiza Chauí, o discurso ideológico aparenta ser coerente e racional porque entre suas partes há “brancos” ou “vazios” intencionalmente inseridos para dar-lhe coerência, de modo que ele seja coerente não *apesar das* lacunas, mas *por causa* das lacunas ou *graças a* elas. O que caracteriza o nosso autoritarismo é, assim, uma forma autoritária de pensar, que recorre a certezas decretadas antes e fora do pensamento, e não apenas por pensamentos que nascem de formas autoritárias de agir. É próprio da lógica do pensamento autoritário a necessidade de encontrar um saber previamente existente sobre o qual possa se apoiar e manipular fatos para que possam servir de exemplos à teoria previamente escolhida (Chauí, 2019, p. 27-28). Há, assim, segundo Chauí (2019, p. 27), uma lógica peculiar na importação de ideias pelo pensamento autoritário brasileiro, que se diferencia da descrita por Roberto Schwarz em *As ideias fora do lugar* (1973), na medida em que a importação de ideias em busca de um “nada obsta” da autoridade teórica estrangeira não se dá em razão de um modo autoritário de agir, mas sim de um modo autoritário de pensar que recorre a certezas decretadas antes do pensamento.

Recurso poderoso para a manutenção do autoritarismo, traço singular da sociedade brasileira, a ideologia não é, contudo, prática exclusiva da mais recente onda de populismo de direita, constituindo-se, na verdade, em um processo contínuo adotado pelas elites brasileiras para encobrir nosso total desprezo pela igualdade, valor fundante da democracia, e promover uma verdadeira “neutralização política do povo”.

4 Neutralização política do povo e oligarquização do Estado Democrático de Direito

Em que pese nossa Constituição declarar, logo em seu art. 1º, que o Brasil se constitui em um *Estado Democrático de Direito*, vale dizer, uma *república*⁵, os aspectos institucionais de estruturação de nosso sistema político presentes na própria Constituição apontam que, na verdade, o que os constituintes brasileiros pretenderam instituir foi um *governo representativo*, destinado a conter a força da igualdade política, e não necessariamente uma democracia, fundada na isonomia.

De fato, de acordo com Hélène Landemore, os governos representativos contemporâneos foram originalmente concebidos como formas de governo de elite em contraste com o governo dos cidadãos comuns. Entre os “pais fundadores” da nação americana, James Madison, por exemplo, temia a tirania da maioria tanto quanto ele rejeitava as antigas ordens monárquicas. Mas o mais importante para Madison é que a república americana fosse caracterizada, em contraposição às antigas democracias, pelo afastamento do povo da participação no governo. A república arquitetada pelos fundadores deveria ser fundada, assim, não no poder do povo, mas sim no poder das elites eleitas (Landemore, 2020, p. 3-4).

É o que afirmam os autores d’O federalista, ao defender, no artigo LXIII, a instituição de um senado como forma de refrear os ânimos do povo contra a tirania de suas próprias paixões:

Assim como nos governos livres a opinião serena e ponderada da comunidade deve, em última instância, prevalecer sobre as ideias de

⁵ O Estado Democrático de Direito, ao conter as ideias de império da lei e de submissão do poder político ao poder popular pode ser identificado ao conceito de república, a *res publica*, coisa pública ou coisa do povo, que se refere aos “regimes constitucionais”, nos quais as leis e disposições do governo derivam de princípios que conferem forma à sociedade, protegendo-a “de todo interesse particular ou transitório, de toda vontade caprichosa ou arbitrária” (cf. Cardoso, 2004. p. 45-66).

seus governantes, também há momentos especiais nos negócios públicos em que o povo, estimulado por uma paixão anormal, ou uma vantagem ilícita, ou iludido pelos embustes ardilosos de homens de má-fé, pode reclamar medidas que mais tarde ele próprio não hesitará em lamentar e condenar. Nesses momentos críticos, será salutar a interferência de um corpo moderado e respeitável de cidadãos, para deter essa corrida desorientada e evitar a desgraça que o povo prepara para si próprio, até que a razão, a justiça e verdade possam recuperar seu poder sobre o espírito do povo. De quanta angústia pungente o povo de Atenas não teria sido poupado se seu governo contivesse tão prudente salvaguarda contra a tirania de suas próprias paixões? (Hamilton, Madison; Jay, 1987, p. 406).

Os fundadores da república americana defendiam explicitamente, nesse sentido, um regime em que a competência e a virtude dos líderes fossem centrais, no qual o talento e a sabedoria das elites eleitas deveriam ser capazes de “refinar” as opiniões do povo, que era considerado passional e irracional. Em tal sistema, a representação política seria naturalmente concebida como um filtro capaz de afastar os cidadãos comuns da prática política imediata e de atribuir as funções de governo a um grupo social e economicamente homogêneo, edificando um regime que seria considerado por seus críticos, desde a sua origem, como uma “aristocracia natural” (Landemore, 2020, p. 40).

Concebida com o objetivo de assegurar a dominação de uma elite sobre as demais partes do corpo político e com um compromisso meramente retórico com o poder do povo, a república americana afastou por completo de suas instituições a prática do sorteio, na medida em que esta destina-se justamente a assegurar a igualdade política que seus fundadores tanto almejavam combater.

A engenhosidade do ato de fundação da república americana residiu, assim, como destaca Landemore (2020, p. 4), no fato de que a característica central e distintiva do novo regime não foi apresentada como se tratando da construção de uma oligarquia em oposição a uma democracia, mas sim de um governo “representativo” em detrimento de

um governo “direto”. A consequência dessa ênfase foi justamente sugerir que o governo da elite seria uma solução necessária para o problema do tamanho, e de que a representação deve implicar necessariamente eleições. Esse “deslocamento semântico” escondeu por completo das gerações futuras a existência de outra possibilidade conceitual, há muito conhecida do pensamento republicano, qual seja, o governo representativo exercido de forma indireta por cidadãos comuns, escolhidos total ou parcialmente por sorteio.

Embora mencionassem diversas vezes em seus textos a noção de governo popular, dando a entender que estavam a defender o ideal da soberania popular, os pais fundadores da nação americana visaram, na verdade, como sustenta Landemore (2020, p. 4-5), instituir um governo representativo liberal, impondo, para promover a exclusão do povo, uma clara barreira de poder, que impede que essa forma de governo possa ser interpretada como uma “democracia”. Essa noção continua a ecoar no presente por meio de diferentes metáforas que dominam as teorias políticas contemporâneas. É o caso, por exemplo da noção de “razão pública” de John Rawls, que poderia ser personificada na Suprema Corte dos Estados Unidos, mas que nada mais é senão um pequeno grupo de cidadãos considerados como possuidores de “mentes superiores”, supostamente imunes a pressões político-partidária e capazes de se posicionar acima da disputa, que falaria em termos desapaixonados e emitiria decisões por essência contramajoritárias.

Tal concepção de governo representativo liberal deve ser tomada, no entanto, como um produto de seu tempo, e não está mais em sintonia, com as expectativas democráticas contemporâneas. Ora, as interpretações de Cortes Supremas são visivelmente elitistas e excludentes e suas credenciais democráticas normalmente se baseiam no fato de que as leis por elas interpretadas foram produzidas por elites eleitas. Para que possamos superar essa “barreira de poder” presente nos governos representativos contemporâneos, é fundamental que

realizemos uma abertura do poder a todos, em bases igualitárias, o que pode ser feito, segundo Landemore (2020, p. 12), por meio de um uso mais frequente do sorteio em nossas práticas políticas, a fim de que possamos edificar uma “democracia aberta”, que funcione como uma lente crítica através da qual se possa olhar para as instituições existentes, e que possa também estabelecer um conjunto de diretrizes para o desenvolvimento de novas instituições políticas ou, pelo menos, para que sejam reformadas as instituições existentes .

A neutralização política do povo constituiu-se, nesse sentido, como o grande projeto das elites que instituíram os primeiros governos representativos contemporâneos, fundados com o objetivo de estabelecer uma clara distinção entre os cidadãos ilustres — destinados a governar — e os eleitores — destinados a serem governados.

No caso brasileiro, em que pese os fatores determinantes desse desequilíbrio serem de múltiplas ordens e não possam ser dissociados dos fatores históricos de formação da sociedade brasileira, uma parte relevante do problema parece residir, sob o prisma institucional, no domínio dos partidos políticos por pequenos grupos, que se apropriam da “máquina” interna das agremiações e formam uma elite da qual depende todo o funcionamento do sistema representativo do país. Essa oligarquia burocrática interna, presente em praticamente todos os partidos atualmente ativos no Brasil, dificulta a renovação política e subordina o reconhecimento das candidaturas a uma série de “troca de favores” internos, que retroalimenta as práticas de dominação e perpetua no poder os mesmos próceres, que, não raro, ostentam os mesmos sobrenomes de políticos tradicionais, formando verdadeiras dinastias hereditárias.

Tal prática é favorecida pela previsão, no sistema eleitoral brasileiro, da filiação partidária obrigatória como condição de elegibilidade (art. 14, §3º, inciso V da Constituição da República), o que

impede a formalização de candidaturas apresentadas fora da estrutura partidária, contribuindo para a instrumentalização dos partidos políticos em torno dos propósitos exclusivamente eleitorais, com a consequente redução do papel programático das agremiações e de uma atuação política mais ampla.

Em um caso de tamanha sub-representação, no qual setores majoritários da sociedade são governados sistematicamente por setores minoritários, como garantir que o ideal de não-dominação seja assegurado? Como evitar a evidente “oligarquização da democracia”?

Partindo da constatação da existência, nos governos representativos contemporâneos, de mecanismos voltados a promover uma verdadeira neutralização política do povo e limitar a efetivação dos valores democráticos, Hélène Landemore (2020) propõe, conforme acima enunciado, a utilização mais abrangente da prática do sorteio, a fim de fomentar a igualdade política e empreender uma maior inclusão social. Dessa forma, a ideia de “democracia aberta” proposta pela autora baseia-se, fundamentalmente, nos seguintes elementos: a) representação política baseada em maior utilização do sorteio; b) ampliação dos espaços públicos de deliberação, a fim permitir a edificação de uma democracia deliberativa; c) efetiva soberania popular, com a ampliação da participação dos cidadãos das instâncias decisórias e consequente limitação do poder das elites eleitas; d) instauração de um regime misto, com a utilização concomitante de escolhas por sorteio e escrutínio eleitoral; e) estruturação de grandes assembleias, compostas por cidadãos aleatoriamente selecionados, destinadas à formação de “minipúblicos” abertos, voltados à definição de agenda; f) utilização de tecnologias de informação e comunicação, entre as quais plataformas de *crowdsourcing*, para que os representantes aleatoriamente selecionados possam comunicar-se com os demais cidadãos; g) ausência de dominação por parte das elites políticas.

Ao não propor a completa abolição da eleição no âmbito dos governos representativos contemporâneos, mas tão-somente uma reforma do sistema representativo de modo a incluir de forma mais abrangente a prática do sorteio, tais propostas não ignoram o caráter de identidade cívica proporcionado pela representação política, que, como destaca Bill Brugger (1999, p. 134), fortalece a formação de grupos de cidadãos baseados em ideias comuns ou semelhantes, fomentando uma participação ativa em favor do debate público, sem reduzir o diálogo ao consenso.

Tais elementos são, nesse sentido, totalmente compatíveis com uma teoria política republicana, baseada no ideal de não-dominação, de modo que a recuperação de argumentos desenvolvidos por autores de diferentes matrizes do republicanismo pode auxiliar na compreensão dos problemas apontados pela autora como marcas características dos governos representativos contemporâneos.

Por tais motivos, para além da necessária explicitação dos elementos ideológicos que permitem a neutralização política do povo e a perpetuação de práticas autoritárias, parece-nos promissora a adoção das “inovações democráticas” propostas por Landemore (2020), a fim de combater a “oligarquização da democracia” no Brasil, que limita a participação política dos cidadãos comuns a um envolvimento episódico e superficial, restrito ao solitário momento do voto, constituindo-se como o mais extenso e cruel instrumento de violência política no Brasil, ao afastar, em pleno regime dito “democrático” as possibilidades de efetiva participação do povo nos atos de soberania.

5 Considerações finais

Da análise dos diferentes tipos penais introduzidos na legislação brasileira pela *Lei de Defesa do Estado Democrático de Direito*, em

especial o crime de “violência política”, previsto no artigo 359-P do Código Penal, pode-se constatar que diversas práticas sociais de violência no contexto político brasileiro na contemporaneidade não foram incluídas na disciplina legal, o que evidencia a limitação do instrumento institucional escolhido para o combate a condutas frequentes de violência política observadas no Brasil. Tais práticas, que expressam uma recusa no reconhecimento do direito alheio a um posicionamento político divergente, têm por pressuposto a rejeição da universalidade do princípio da igualdade política e evidenciam, em última análise, o caráter autoritário da sociedade brasileira, principal entrave para desenvolvimento do Estado Democrático de Direito no Brasil.

De fato, em que pese a Constituição da República tenha declarado, logo em seu art. 1º, que o Brasil se constitui em um *Estado Democrático de Direito*, os aspectos institucionais de estruturação de nosso sistema político presentes na própria Constituição apontam que, na verdade, o que os constituintes brasileiros pretenderam instituir foi um *governo representativo*, destinado a conter a força da igualdade política, e não necessariamente uma democracia, fundada na isonomia. Tal arcabouço institucional, que permite a reprodução do autoritarismo brasileiro por meio de um engenhoso processo de “neutralização política do povo”, no qual setores majoritários da sociedade são governados sistematicamente por setores minoritários, acarreta uma verdadeira “oligarquização da democracia”, que impõe limites à efetivação do ideal republicano da não-dominação.

Para combater a neutralização política do povo e assegurar a efetiva realização dos valores republicanos, as “inovações democráticas” propostas por Hélène Landemore em sua recente obra *Open democracy*, em especial a utilização mais abrangente da prática do sorteio, emergem como promissores caminhos de reforma institucional, capazes de fomentar a igualdade política e superar a exclusão do povo dos atos de soberania, verdadeira causa da violência política no Brasil.

Referências

BIGNOTTO, Newton. Problemas atuais da teoria republicana. In: CARDOSO, Sergio (Org.). *Retorno ao republicanismo*. São Paulo: Humanitas, 2004.

BOURICIUS, Terril. Democracy through multi-body sortition: Athenian lessons for modern day. In: *Journal of public deliberation*, v. 9, n. 1, 2013.

BRUGGER, Bill. *Republican theory in political thought*. London: Macmillan Press, 1999.

CHAUI, Marilena. Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira. In: CHAUI, Marilena. *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo; Belo Horizonte: Autêntica, 2013a.

CHAUI, Marilena. Brasil: mito fundador e sociedade autoritária. In: CHAUI, Marilena. *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo; Belo Horizonte: Autêntica, 2013b.

CHAUI, Marilena. *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 2001.

CARDOSO, Sergio. Por que república? Notas sobre o ideário democrático e republicano. In: CARDOSO, Sergio (Org.). *Retorno ao republicanismo*. Belo Horizonte: Humanitas, 2004.

EHRENBERG, Victor. *The Greek State*. New York: W.W. Norton and Co., 1964.

ESPINOSA, B. *Tratado político*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

GOMME, A. W. *The population of Athens in the fifth and fourth centuries B.C.* Oxford: Oxford University Press, 1933.

HANSEN, M. H. *The Athenian democracy in the age of Demosthenes: structure, principles and ideology*. Oxford: T.J. Press, 1991.

HEADLAM, J. W. *Election by lot at Athens*. Norderstedt: Hansebooks, 2016.

LANDEMORE, Hélène. *Open democracy: reinventing popular rule for the twenty-first century*. Princeton: Princeton University Press, 2020.

Violência política e Estado Democrático de
Direito: uma análise jurídico-política

- MADISON, James; HAMILTON, Alexander; JAY, John. *Os artigos federalistas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.
- MANIN, Bernard. *Principes du gouvernement représentatif*. Paris: Flammarion, 2012.
- NASCIMENTO, Milton M. do. *A farsa da representação política: ensaio sobre o pensamento político de Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- MONTESQUIEU. *O Espírito das leis*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MOWBRAY, Miranda; GOLLMANN, Dieter. *Electing the Doge of Venice: analysis of a 13th century protocol*. Disponível em: www.hpl.hp.com/techreports/2007/HPL-2007-28R1.pdf. Acesso em: 24 jan. 2023.
- PETTIT, Philip. *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- PITKIN, Hanna. *The concept of representation*. Berkeley: University of California Press, 1972.
- REYBROUK, David. *Contra as eleições*. Belo Horizonte: Âyine, 2017.
- ROUSSEAU, J. J. *O contrato social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- SANTIAGO, H. O pensamento político de Marilena Chaui: a invenção do método. In: *Cadernos Espinosanos*, n. 36, 2017.
- ZAKARIA, F. The rise of illiberal democracy. In: *Foreign Affairs*, v. 76, n. 6, 1997.

Resistência e responsabilidade pelo mundo: uma análise da dissidência cívica em Hannah Arendt, Frédéric Gros e Émile Zola

Rosângela Chaves¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.104.13>

1 Introdução

Na seção “O querer” de *A vida do espírito*, Hannah Arendt chama a atenção para o fato de que, dentre as virtudes exaltadas nos ensinamentos de Jesus de Nazaré, como a pobreza e a castidade, dificilmente encontra-se a obediência, o que não impediu de esta se tornar posteriormente, na ética cristã, a “virtude das virtudes”, para usar a expressão de Mestre Eckart. Em contrapartida, a desobediência transformar-se-ia no pecado mortal por excelência (Arendt, 2002a, p. 237).

Como salienta Frédéric Gros, no livro *Desobedecer*, na doutrina cristã que vai dos textos canônicos de Santo Agostinho às regras monásticas de São Bento, o caminho da salvação da alma passa pela humildade (que implica uma postura de inferioridade em relação aos outros), pela sujeição (que implica abdicar da própria vontade) e pela abnegação (que implica abrir mão da afirmação pessoal). Todas essas atitudes requerem resignação e submissão a estruturas de servidão, as

¹ Graduada em Jornalismo pela Universidade Federal de Goiás (UFG), em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás) e em Filosofia – Licenciatura pelo Centro Universitário Claretiano (SP). Mestre e doutora em Filosofia pela UFG. Professora do curso de Direito da Faculdade Católica de Anápolis (GO).

E-mail: rosangelachaves13@gmail.com

quais exigem do fiel uma obediência total, rápida e irrefletida (Gros, 2018, p. 74).

Assim como ocorreu na tradição cristã, a obediência também foi elevada, na tradição política, como uma das principais virtudes, “sem a qual nenhum corpo político poderia sobreviver”, segundo Arendt escreve no ensaio *Responsabilidade pessoal sob a ditadura* (2004, p. 109). No campo da política, essa concepção, aliás, é bem mais longa. Na cidade ideal pensada por Platão no diálogo *A república* (2006, p. 212-213), “a uns, por natureza, cabe ocupar-se com a filosofia e ter o comando na cidade e a outros, abster-se dela e obedecer ao que tem o comando” — e a ordem harmônica da cidade está condicionada a que essa hierarquia natural nunca seja afrontada.

Na *Política*, Aristóteles não vislumbra hierarquias naturais entre cidadãos livres, categoria da qual exclui os escravos, as mulheres e os estrangeiros. Os cidadãos livres devem tanto comandar quanto obedecer. No entanto, não deixa de conferir uma ênfase especial à obediência, levando para o campo da política o exemplo da cavalaria e da infantaria, nas quais a excelência na arte do comando só é alcançada por aqueles que souberam por muito tempo acatar ordens. “Não é possível bem comandar se antes não se tiver obedecido”, sublinha o Estagirita, repetindo um adágio popular à sua época (Aristóteles, 2002, p. 51).

De Agostinho a Lutero, como ressalta Gros (2018, p. 73), deve-se obediência até mesmo a um tirano cruel, e essa obediência revela-se salutar como um instrumento de provação, para a salvação da alma. Nas teorias contratualistas, o pacto social passa pelo livre consentimento dos cidadãos, porém, a necessidade da obediência é condição *sine qua non* para que esse pacto se mantenha, seja a obediência irrestrita ao Estado-Leviatã em Hobbes, seja a obediência à vontade geral em Rousseau ou às autoridades políticas no exercício do poder em Locke, com a ressalva que neste último é previsto o direito de resistência.

Resistência e responsabilidade pelo mundo: uma análise da dissidência cívica em Hannah Arendt, Frédéric Gros e Émile Zola

Discorrendo em *Sobre a violência* acerca da noção — corrente na tradição política — do poder como domínio, a qual tem como corolário a necessidade de obediência por parte de quem é submetido a esse poder, Arendt (1994, p. 33) cita Stuart Mill, segundo quem “a primeira lição da civilização [é] aquela da obediência”. A ideia de que a obediência é necessária ao convívio social, para domesticar o animal que há em nós, também aparece em Kant, que no seu texto *Sobre a pedagogia* aponta a escola como uma instituição necessária porque nela se aprende a obedecer, disciplinando as crianças para que, no futuro, tornem-se cidadãos obedientes à lei (cf. Gros, 2018, p. 28-30).

Por essa perspectiva, conforme ressalva Frédéric Gros, a obediência disciplinar é necessária para afirmar em nós o princípio da humanidade. “A partir do momento em que se trata de contrapor o homem civilizado à selvageria (suposta), a obediência é pensada como o que nos humaniza — e a desobediência é monstruosa” (Gros, 2018, p. 31).

Os totalitarismos do século XX, entretanto, colocaram em xeque a concepção tradicional da obediência como sinônimo de virtude. No seu diário filosófico, Hannah Arendt (2005, p. 863) transcreve uma afirmação do ator, diretor e dramaturgo Peter Ustinov, que ela extraiu da edição de 7 de fevereiro de 1967 do *New York Times*, a qual sintetiza bem essa ruptura: “Por séculos, os homens foram punidos por desobediência. Em Nuremberg, pela primeira vez, eles foram punidos por obediência. A repercussão desse precedente está apenas começando a ser sentida”. O zelo de Adolf Eichmann, no seu papel de agente público a serviço do regime nazista, sempre disposto a cumprir à risca as ordens ditadas pelos seus superiores, expôs o que Gros chama de a “monstruosidade” da obediência.

A ideia de que a obediência é uma virtude política de primeira monta, essencial para a manutenção do corpo político, tem suas raízes históricas, conforme Arendt (2005, p. 833) anota em seu diário, “na

decadência da pólis grega, [na] escravidão e [na] educação recebida” desde então. Mas ela só alcançou tamanha amplitude em virtude de o poder ter passado, ainda na Antiguidade, a ser associado à faculdade da vontade, a qual só opera em termos de comando e obediência.

A primeira parte deste capítulo vai discutir a forma como Arendt analisa a faculdade da vontade e as distorções decorrentes dessa analogia entre querer e poder, o poder sendo também associado a domínio e obediência e não como uma ação coletiva sustentada pelo apoio daqueles que nela se engajam. Na segunda parte, será trazida à tona a discussão da desobediência civil em Arendt e da dissidência cívica em Gros e as suas potencialidades no campo da política. Por fim, na terceira parte, será apresentada a atuação do escritor francês Émile Zola no *affaire Dreyfus* como exemplo de dissidência cívica.

2 Vontade e domínio

No ensaio *Que é liberdade?*, incluído no seu livro *Entre o passado e o futuro*, Arendt manifesta seu desacordo com a tradição da filosofia, que associou a noção da liberdade política ao âmbito da vontade humana. Em pelo menos duas passagens do texto, ela é categórica ao dissociar liberdade e vontade, em termos políticos: na abertura da segunda seção, a autora afirma que “A liberdade, enquanto relacionada à política, não é um fenômeno da vontade” (Arendt, 2002b, p. 197). Algumas páginas antes, ao comentar a ideia de vontade livre em Kant, ela expressa seu estranhamento com o fato de a faculdade da vontade, “cuja atividade essencial consiste em impor e mandar, seja quem deva abrigar a liberdade” (p. 190). Dessas duas afirmações, decorrem dois aspectos importantes com relação aos conceitos arendtianos de liberdade e poder: o primeiro é a concepção de liberdade como sinônimo da ação coletiva no espaço público; o segundo diz respeito ao fato de o vínculo entre

Resistência e responsabilidade pelo mundo: uma análise da dissidência cívica em Hannah Arendt, Frédéric Gros e Émile Zola

liberdade e vontade, no terreno da política, acabar por conduzir, paradoxalmente, a uma concepção do poder como opressão.

Mas antes de analisar essa associação entre vontade, poder e opressão, é essencial compreender a diferença que a autora estabelece entre o *modus operandi* das atividades do pensamento e da vontade, além de percorrer em parte a genealogia que a autora constroi da faculdade da vontade na tradição filosófica.

Na *Vida do espírito* e em outros textos em que reflete sobre o pensar, Arendt (2002a, p. 139) destaca a dualidade que retrata o modo como opera a atividade do pensamento — dualidade que, conforme ela, Sócrates descobriu ser a essência do pensamento e que, para usar as palavras da autora, “Platão traduziu em linguagem conceitual como o diálogo sem som — *eme emauto* — de mim comigo mesmo”. Para que essa conversa do pensamento ocorra, no entanto, uma condição é primordial: é preciso que essas duas partes em que o eu se divide estejam em harmonia, que sejam amigas — na medida em que eu me torno meu próprio adversário, em que há um conflito interior de mim comigo mesmo, em que eu caio em contradição, a concórdia necessária ao diálogo interior se esvai e interrompe a atividade do pensar.

Da mesma forma, a faculdade da vontade também implica uma dualidade, à semelhança do dois-em-um socrático com respeito ao pensamento, mas esse duplo interior que se manifesta dentro do Eu está longe de ser harmonioso. Pelo contrário, sua natureza é conflitiva. O ego volitivo se cinde entre um eu-queiro e um eu-não-queiro, entre uma vontade e uma contravontade, entre um comando e uma resistência, enfim, entre um impulso para obedecer aos ditames da vontade e outro impulso para desobedecer-lhes. Enquanto o humor predominante do ego pensante é a serenidade, o humor predominante da vontade é a tensão, na forma de impaciência, inquietude e preocupação com o futuro (Arendt, 2002a, p. 215).

A preocupação com o futuro é outra característica que distingue a vontade do pensamento, uma vez que essas duas faculdades do espírito atuam em tempos diferentes. Ao passo que o pensar, na sua busca por significado, situa-se em uma espécie de presente atemporal, na lacuna entre o passado e o futuro, segundo Arendt afirma no prefácio de *Entre o passado e o futuro* (2002b), a vontade encaminha nosso espírito para o futuro (Arendt, 2002a, p. 197), um tempo marcado pela incerteza, que pode gerar tanto um sentimento de angústia quanto de esperança.

Um último elemento que é importante destacar e que caracteriza a vontade é o fato de esta não estar aprisionada ao princípio da não contradição — ao qual a faculdade de pensamento está sujeita (caso contrário o pensar se torna impossível, pois exige harmonia do eu consigo mesmo). Por conta disso, ela experimenta uma amplitude muito maior que o pensamento. Em um trecho das *Meditações*, Descartes (1979, p. 118) enaltece essa propriedade da vontade:

Da mesma maneira, se examino a memória ou a imaginação, ou qualquer outro poder, não encontro nenhum que não seja em mim muito pequeno e limitado e que em Deus não seja imenso e infinito. Resta tão-somente a vontade, que eu sinto ser em mim tão grande, que não concebo absolutamente a ideia de nenhuma outra mais ampla e mais extensa: de sorte que é principalmente ela que me faz conhecer que eu trago a imagem e a semelhança de Deus.

Na genealogia que constrói da vontade, Arendt aponta Santo Agostinho como o primeiro filósofo da vontade e situa a descoberta do querer como uma faculdade independente nos escritos de São Paulo e de Epiteto. Para a autora, a *proairesis*, a faculdade de escolha em Aristóteles, não pode ser traduzida como sinônimo de vontade, e sim de livre-arbítrio. Dois atributos essenciais da vontade — a espontaneidade, o poder de começar algo novo, e a autonomia, no sentido de que a vontade é determinada por sua própria natureza e se move de acordo com as suas próprias leis — estão ausentes do livre-arbítrio, que se limita a escolher

Resistência e responsabilidade pelo mundo: uma análise da dissidência cívica em Hannah Arendt, Frédéric Gros e Émile Zola

entre possibilidades já previamente dadas. Perto da amplitude da vontade, como caracterizada por Descartes, a *proairesis* de Aristóteles é por demais restrita: consiste na deliberação dos meios que devemos usar para alcançar determinado fim. Em outras palavras, a liberdade de escolha inerente à *proairesis* circunscreve-se à seleção racional que se faz acerca dos meios a serem empregados (Arendt, 2002a, p. 231-232).

Além do mais, na visão cíclica de tempo em Aristóteles, o futuro, o tempo da vontade, não é um tempo verbal autêntico, como nota Celso Lafer (2003, p. 88), “todo o real procede de uma potencialidade. Neste sentido, todo o futuro é uma consequência do que existia — o passado — que se tornou atualizado por uma escolha”.

Conforme Arendt (2002a, p. 233), o problema da vontade como uma faculdade autônoma apareceu quando os indivíduos passaram a se perguntar se tudo aquilo que dependia apenas deles estava realmente em seu poder. Essa questão não surgiu por acaso — ela estava relacionada à experiência da impotência política, quando a ideia da liberdade abandonou o âmbito da política, no qual estava associada à ação coletiva, para o domínio interior dos seres humanos, o da vontade. Historicamente, a elevação da vontade como o lugar da liberdade, separada do agir coletivo na esfera da política, ocorreu sob o Império Romano, como uma reação a um sentimento de estranhamento em relação ao mundo, resultado da perda da liberdade política daqueles destituídos de uma espaço mundano e da cidadania (Chaves, 2022, p. 208).

O surgimento da noção de interioridade concebida como um refúgio às ameaças ao eu que provêm do exterior (refúgio esse exemplificado na imagem da cidadela interior de Marco Aurélio) é contemporâneo dessa época. Na interioridade a quem ninguém mais tem acesso, a não ser o eu, pode-se alimentar a fantasia de que se é completamente livre. Não é coincidência que um dos principais

defensores dessa ideia de que a liberdade é vivenciada na interioridade do eu, sendo um fenômeno da vontade, foi um personagem que amargou a condição da escravidão na maior parte de sua existência: o filósofo estoico Epiteto.

Às voltas com sua própria interioridade, Epiteto pôde conceber uma vontade onipotente. “Onde está o bem? Na vontade. Onde está o mal? Na vontade. Onde não estão nem um nem outro? No que não está sob o controle da vontade”, escreve ele em seus *Discursos* (*apud* Arendt, 2002a, p. 241). Para Epiteto, só somos livres na medida em que queremos aquilo que está completamente em nosso poder. Assim, a alegada experiência de liberdade em Epiteto, por ser inalcançável no mundo exterior, só se manifesta às custas de uma radical alienação da realidade concreta. No interior do próprio eu, este pode reinar como único senhor e soberano. “Acorrentar-me? Vais acorrentar minha perna sim; mas não a minha vontade; não, nem mesmo Zeus pode conquistá-la”, desafia ele (*apud* Arendt, 2002a, p. 244).

Porém, essa soberania se revela paradoxal: o autodomínio requerido por Epiteto, dada a natureza conflituosa da vontade, sempre inclinada a desobedecer a si mesma, ao invés de levar o eu a uma experiência interior de apaziguamento e harmonia, tão indispensáveis à reflexão, mergulha-o em um embate incessante no seio da sua própria vontade. A soberania interna ocorre às custas de uma luta interior que se insere dentro da lógica da oposição senhor-escravo, de uma opressão que o eu impõe a si mesmo no sentido de dobrar sua vontade, ao obrigar-lhe “a não querer o que não pode obter e deixar de não querer o que não pode evitar” (Arendt, 2002a, p. 244).

Antes de Epiteto, o apóstolo Paulo — a quem Arendt atribui a “descoberta” da faculdade da vontade — já tinha percebido esse dilaceramento interno da vontade. Mas diferente do pensador estoico, Paulo não alimenta ilusões a respeito de uma suposta onipotência do

Resistência e responsabilidade pelo mundo: uma análise da dissidência cívica em Hannah Arendt, Frédéric Gros e Émile Zola

querer. Embora em seus escritos, a vontade apareça pela primeira vez como uma faculdade independente, sujeita às suas próprias leis na medida em que ganha consciência de si mesma ao se opor às inclinações do corpo, ela acaba por se revelar impotente, incapaz de superar seu combate interno entre querer e não querer, o qual só pode ser solucionado por meio da graça divina.

Pela nova lei trazida por Cristo, não basta acatar os mandamentos divinos, é preciso querer obedecer-lhes. O problema, segundo Paulo, é que não fazemos o bem que queremos, mas o mal que não queremos, conforme ele escreve em suas Epístolas (7:19). Em outras palavras, a vontade, em Paulo, quer o bem, por isso exige do eu uma submissão completa às suas ordens, mas, ao mesmo tempo, ela manifesta uma resistência a esse comando que parte de si própria. Como a natureza humana é fraca, apenas a intervenção da graça divina pode resolver esse conflito (Arendt, 2002a, p. 235-237).

Apesar de ter sido pioneiro na percepção da vontade como uma faculdade autônoma, São Paulo, ao abordar o embate interior intrínseco ao querer, não menciona propriamente a vontade. Ele descreve a luta entre o querer e o não querer na forma de um confronto entre a carne e o espírito. É Santo Agostinho — apontado por Arendt como o primeiro filósofo da vontade — que vai situar esse conflito no interior da vontade mesma.

Na visão de Santo Agostinho, a faculdade da escolha não é sinônimo da *proiarsis* de Aristóteles, a deliberação sobre os meios para se chegar a um fim já estabelecido de antemão. Tampouco é o embate entre carne e espírito, como em São Paulo, ou entre um princípio bom e um princípio mau, segundo a concepção maniqueísta. A faculdade da escolha opera mediante um conflito entre querer e não querer, entre *velle* e *nolle*, que são inerentes à própria vontade. Escreve o filósofo em um trecho do Livro VIII das *Confissões*:

A alma manda ao corpo, e este imediatamente lhe obedece; a alma dá uma ordem a si mesma, e resiste! Ordena a alma à mão que se mova, e é tão grande a facilidade, que o mandado mal se distingue da execução. E a alma é alma, e a mão é corpo! A alma ordena que a alma queira; e, sendo a mesma alma, não obedece (Santo Agostinho, 1999, p. 217).

Eis configurada o que Santo Agostinho qualifica como a “monstruosidade” dessa faculdade do espírito: essa dinâmica dilacerante da vontade cindida entre a compulsão de comandar e o ímpeto de resistir ao seu próprio comando. E não há como escapar dessa guerra interior, tendo em vista que ela é intrínseca à vontade. Caso tal conflito fosse solucionado, a vontade deixaria de ser vontade, porque é da sua natureza operar por meio de ordens e todo movimento de ordenar requer uma resistência a ele — a obediência sempre pressupõe a desobediência. Por isso, Santo Agostinho escreve que só pode se conceber a vontade nessa duplicidade conflituosa que consiste na batalha infundável entre querer e não querer.

[...] se a vontade fosse plena, não ordenaria que fosse vontade, porque já o era. Portanto, não é prodígio nenhum em parte querer e em parte não querer, mas doença da alma. [...] São, pois, duas vontades. Porque uma delas não é completa, encerra o que falta à outra (Santo Agostinho, 1999, p. 217).

A solução desse conflito da vontade, em Santo Agostinho, reside no amor a Deus, que recai como um bálsamo apaziguador sobre o espírito, colocando fim às flutuações dessa faculdade (Arendt, 2002a, p. 262). Arendt (2002a, p. 261), por sua vez, apoiando-se em Duns Scotus, aponta que a redenção da vontade só ocorre por meio da ação, quando se deixa de querer e se começa a agir.

Ainda com base na leitura que faz da faculdade da vontade em São Paulo, Epiteto e Santo Agostinho, Arendt retira algumas implicações importantes da associação entre liberdade e vontade e entre poder e soberania. Como foi dito anteriormente, na percepção de Arendt, a

Resistência e responsabilidade pelo mundo: uma análise da dissidência cívica em Hannah Arendt, Frédéric Gros e Émile Zola

identificação da liberdade com a vontade leva à identificação do poder com a opressão ou do domínio de uns sobre os outros — lembrando que a ideia do domínio já surge em Epiteto, para quem só é livre aquele que, por meio da sua força de vontade, ou seja, por meio da coerção exercida pela vontade sobre ela própria, alcança o autodomínio (Chaves, 2022, p. 211).

A relação entre vontade e opressão, no entanto, fica ainda mais patente quando se leva em consideração nem tanto a ideia da vontade dominando-se a si mesma, mas o seu conflito incessante nesse movimento de autocomandar-se e resistir ao seu próprio comando. Conforme Arendt, foi pela experiência da impotência da vontade (e não por sua onipotência, ao contrário do que dizia Epiteto) que se descobriu, por meio das reflexões de São Paulo e Agostinho, a dualidade conflitiva do querer. E essa sensação de impotência geralmente tem como consequência um desejo de opressão, como alerta a autora em *Que é liberdade?*:

Devido à incompetência da vontade, sua incapacidade para gerar um poder genuíno, sua constante derrota na luta com o eu, na qual o poder do eu-posso se exauria, a vontade de poder transformou-se em uma vontade de opressão. Só posso aludir aqui às fatais consequências, para a teoria política, desse equacionamento de liberdade com a capacidade humana da vontade; foi ele uma das causas pelas quais ainda hoje equacionamos quase automaticamente poder com opressão ou, no mínimo, como governo sobre outros (Arendt, 2002b, p. 210).

Na esfera da política, a prevalência da ideia de liberdade vinculada à vontade em detrimento da noção de liberdade experimentada na ação fez com que o ideal da liberdade deixasse de ser o agir virtuoso, inspirado por princípios, para tornar-se soberania — “o ideal de um livre-arbítrio, independente dos outros e eventualmente

prevalecendo sobre eles” (Arendt, 2002, p. 2010)². Conforme Tassin (2007), Arendt compreende a ação livre como espontaneidade, desvincunlando-a do registro de qualquer intencionalidade e, conseqüentemente, da subordinação ao domínio de uma vontade soberana³.

Em *A vida do espírito*, Arendt retoma a distinção feita por Montesquieu entre a liberdade filosófica — que reside na vontade — e a liberdade política para reforçar o caráter do “eu-posso” da ação. A liberdade política manifesta-se no espaço público no qual os cidadãos possam agir em concerto — e é dessa ação coletiva que deriva o poder. Segundo a autora, o poder:

[...] corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo conserva-se unido (Arendt, 2004, p. 36).

E é como uma ação coletiva no espaço da política que Arendt classifica a desobediência civil, que, em conjunto com a ideia de dissidência cívica em Gros, coloca em relevo o ato de desobedecer como uma ação legítima na esfera pública, tema que será tratado a seguir.

3 Desobediência e resistência

No *Discurso da servidão voluntária*, La Boétie se escandaliza com o fato de que “tantos homens, tantas cidades, tantas nações às vezes

² Daí decorrem também as críticas de Arendt a Rousseau e a seu conceito de vontade geral, que podem ser conferidas no ensaio *Que é liberdade?* e também no seu livro *Sobre a revolução* (2009).

³ Na seção sobre “O querer” de *A vida do espírito*, Arendt também explora outra perspectiva no que tange à faculdade da vontade, a vontade experimentada como espontaneidade, a qual vincula-se, por sua vez, à ideia de liberdade relacionada à capacidade humana de dar início a algo novo. Este tema é abordado por nós na seção sobre a liberdade em Arendt no livro *O dia de glória chegou: revolução, opinião e liberdade em Tocqueville e Arendt* (Chaves, 2022).

Resistência e responsabilidade pelo mundo: uma análise da dissidência cívica em Hannah Arendt, Frédéric Gros e Émile Zola

suportem tudo de um Tirano só, que tem apenas o poderio que lhe dão, que não tem o poder de prejudicá-los senão enquanto aceitam suportá-lo” (La Boétie, 1992, p. 74). Frédéric Gros chama a atenção para a inversão que La Boétie provoca com essa frase. No lugar da pergunta tradicional que seria de se esperar de um moralista, questionando como era possível que um tirano fosse cruel a ponto de subjugar multidões, a indagação de La Boétie (1992, p. 75) coloca como sujeito da sua proposição não o déspota, mas os súditos, denunciando esse “vício horrível” que faz “um número infinito de homens não só obedecer mas rastejar, não serem governados mas tiranizados”. O espanto que subjaz a essas constatações, e que o verbo “aceitar” empregado por La Boétie sinaliza, é porque essa opressão ocorre com o consentimento dos oprimidos.

Entre as razões que La Boétie evoca para esse comportamento servil das multidões diante dos seus governantes, ele enumera a seguinte: a tirania é sustentada por sua própria estrutura “democrática”, pois aquele que é tiranizado vingá-se da sua condição oprimindo quem está abaixo dele na escala hierárquica, e essa atitude contamina todo o tecido social. Assim, o costume da servidão, com o passar do tempo, torna-se como uma segunda natureza dos indivíduos, fazendo com que eles percam até a lembrança do que é ser livre (La Boétie, 1992; Gros, 2018). Mas ao abrir mão da liberdade, o homem se desumaniza — e a desumanização também surge como uma estratégia de desresponsabilização, como bem indica o caso de Eichmann.

Como destaca Hannah Arendt em *Eichmann em Jerusalém* (1999a, p. 33), a principal linha de defesa de Eichmann no tribunal que o julgou em Israel, apresentada pelo seu advogado Robert Servatius, foi o seu “dever de obedecer” às ordens recebidas pelos seus superiores. O próprio acusado, em vários momentos registrados por Arendt no livro, destaca a prontidão em obedecer como sua principal “virtude”, reivindicando a “moralidade” da sua obediência como prova do seu caráter leal, e a usa como um subterfúgio para justificar os crimes

cometidos por ele na função de agente do regime nazista. Eichmann admitia abertamente que só sentia algum peso na consciência quando porventura deixava de cumprir aquilo que lhe era ordenado e confessava-se completamente desorientado se não recebia nenhum comando para cumprir à risca (Arendt, 1999a, p. 37; 43). Também reconhecia ser pouco afeito a fazer questionamentos e sempre pronto a solicitar “diretivas” de seus superiores (Arendt, 1999a, p. 109).

Essa postura que fazia da “obediência cadáverica” uma qualidade moral, no entendimento de Eichmann, era um atributo indispensável a um cidadão respeitador das leis, como ele se proclamava. Embora a lei, nesse caso, fosse sinônimo da vontade do Führer — e a vontade, diferente da lei, não conhece limites e tem uma tendência a inclinar-se à onipotência, conforme já apontou Descartes, citado anteriormente.

Arendt (1999a, p. 154) observa que, no papel que criou para si mesmo como “cidadão respeitador das leis”, Eichmann lançou mão do que ele próprio classificou de versão do imperativo categórico de Kant para “uso doméstico do homem comum”. Nesse uso doméstico, não se trata apenas de obedecer à lei que o próprio indivíduo dá a si próprio, conforme à razão, mas um impulso para ir além da obediência da lei, tentando identificar a própria vontade com a fonte de onde brotou a lei — porém, se em Kant, essa fonte é a razão prática, na versão distorcida de Eichmann ela se identificava com a vontade de Hitler. E exigia mais do que uma postura de obediência, mas de “superobediência”, como denomina Gros.

“Superobediência” que se, por um lado, demandava um esforço supremo de Eichmann em se desdobrar para nunca contrariar a vontade de Hitler e as ordens dos superiores mais imediatos, implicava, por outro lado, uma tentativa de se desresponsabilizar pelos seus atos, já que eles poderiam, na sua ótica, ser desculpados por essa lealdade cega ao regime. Pois a obediência desresponsabiliza, conforme salienta Gros, que

Resistência e responsabilidade pelo mundo: uma análise da dissidência cívica em Hannah Arendt, Frédéric Gros e Émile Zola

estabelece uma distinção entre irresponsabilidade e desresponsabilidade. A irresponsabilidade ocorre quando, entre outras coisas, se é incapaz de tomar uma decisão, quando se é inconstante, volátil ou negligente com os outros e consigo mesmo. Já a desresponsabilidade significa não se ver como sujeito de suas ações, mas apenas como mero instrumento. “A desresponsabilidade é, mais exatamente, agir, executar, realizar, na certeza de que, em tudo o que faço, o *si* não intervém, que não sou o autor de nada do que o corpo realiza, do que o espírito calcula”, define Gros (2018, p. 110).

Arendt desmonta a tática da defesa de Eichmann, que a tudo procurou justificar com base no argumento de que o réu apenas obedecia a ordens, apontando a falácia de equiparar consentimento a obediência no campo da política. No ensaio “Responsabilidade pessoal sob a ditadura” (2004), ela cita Madison, segundo quem, todos os governos, mesmo os mais autocráticos, estão assentados no consentimento. Para Arendt, o significado de consentimento que deve ser levado em conta em Madison é o que o equipara a apoio e não a obediência. Toda ação política necessita do suporte coletivo, embora seja iniciada por um líder. Mesmo um regime totalitário, apesar da violência desencadeada por meio do terror, não sobrevive sem o apoio de alguma base de poder, representada pelos seus agentes.

Assim, a pergunta que deveria ser feita a todos que serviram como agentes do regime nazista, a exemplo do próprio Eichmann, deveria ser não por que eles obedeceram, mas por que apoiaram. Essa mudança na formulação da questão já colocava o peso da responsabilidade sobre os ombros desses agentes, ainda que eles insistissem em se desincumbir desse encargo escudando-se na impessoalidade da maquinaria burocrática nazista, onde seriam apenas “dentes da engrenagem” facilmente substituíveis por outros dispostos a cumprir as mesmas funções.

Para Arendt, o termo “obediência” deveria ser suprimido do vocabulário político, pelo simples fato de que não se pode falar em obediência quando se trata de questões políticas e morais, as quais dizem respeito a pessoas adultas responsáveis por seus atos.

O único domínio em que a palavra poderia ser aplicada a adultos que não são escravos é o domínio da religião, quando as pessoas dizem que obedecem à palavra ou ao comando de Deus, porque a relação entre Deus e o homem pode ser vista corretamente em termos semelhantes à relação entre o adulto e a criança (Arendt, 2004, p. 111).

Ainda no ensaio *Responsabilidade pessoal sob a ditadura*, Hannah Arendt apenas menciona de passagem as potencialidades da recusa em apoiar, que pode se dar na forma da ação e da resistência não violenta, como é o caso dos movimentos da desobediência civil e também, acrescentemos, na atitude de dissidência cívica, como aponta Gros.

O termo “dissenso” é fundamental para compreender o instituto de desobediência civil em Arendt e, para tanto, é importante fazer um rápido percurso pela história dos EUA. No seu ensaio sobre a desobediência civil, publicado no livro *Crises da república* (1999b), Arendt lança mão do exemplo histórico da fundação dos Estados Unidos para melhor explicitar a ideia de que o consenso que está na base de todos os governos também pressupõe o dissenso. A fundação da república norte-americana foi o resultado da celebração de um pacto firmado pelas 13 colônias que, por sua vez, enraíza-se na longa tradição de pactos e acordos políticos estabelecidos ainda na América colonial desde o Pacto de Mayflower. Arendt classifica esse pacto original da história norte-americana como a materialização do contrato social horizontal imaginado por Locke, em que o povo é mantido unido pela força das promessas mútuas (Chaves, 2022, p. 479). Conforme Locke, a sociedade — concebida como uma *societas*, uma aliança — permanece mesmo se o

Resistência e responsabilidade pelo mundo: uma análise da dissidência cívica em Hannah Arendt, Frédéric Gros e Émile Zola

governo for dissolvido ou se voltar contra a sociedade, transformando-se em uma tirania⁴.

Desse modo, o consentimento em torno dos pactos e alianças estabelecidos com base em promessas mútuas, conforme ocorreu com a experiência fundacional norte-americana, também prevê a possibilidade de dissensão. “Dissidência implica consentimento e é a marca do governo livre; quem sabe que pode divergir sabe também que de certo modo está consentindo quando não diverge”, salienta Arendt (1999b, p. 79).

A filósofa escreveu o seu ensaio sobre a desobediência civil em um contexto nos EUA em que o governo norte-americano estava afundado na “guerra ilegal e imoral” do Vietnã, havia sérias ameaças às liberdades constitucionais por parte do Poder Executivo e as universidades estavam sob o risco de perderem a sua autonomia por ingerências políticas (Arendt, 1999b, p. 68). Em razão dessas ações governamentais que confrontavam a aliança do pacto original do país, a autora via nos movimentos de desobediência civil integrados por estudantes, negros, ativistas contra a guerra etc. uma organização legítima de resistência popular, dentro da formulação lockiana, à opressão.

Para a autora, esses grupos de contestadores civis eram movidos pelo espírito público e pela responsabilidade cívica. Ao exercer o seu direito de dissidência, eles demonstravam publicamente seu comprometimento com o mundo público, denunciando os descaminhos da república e confrontando autoridades que perdiam legitimidade na medida em que não mais agiam de forma legítima (Chaves, 2022, p. 481).

A partir da conceituação de Arendt, Frédéric Gros define a desobediência civil como a “organização de um coletivo estruturado por regras determinadas de resistência, um credo comum, ordenado por um objetivo político preciso” (Gros, 2018, p. 149). A desobediência civil seria,

⁴ Neste sentido, ver o capítulo XIX do *Segundo tratado do governo*, intitulado “Da dissolução do governo” (Locke, 2007, p. 223-251).

assim, um ato de “desobedecer juntos” que busca transformar o presente e reinventar o futuro, procurando uma repactuação do contrato social em novas bases. Gros, no entanto, apresenta uma compreensão diversa da de Arendt com relação à atitude de Thoreau, considerado um dos paradigmas da desobediência civil, por conta do seu famoso libelo.

Para Arendt, o exemplo de Thoreau — que amargou uma noite de prisão por se recusar a pagar os impostos devidos ao estado de Massachusetts, sob a alegação de que não concordava com o regime escravista no país e com a Guerra do México — não pode ser considerado como um ato de contestação civil, limitando-se a um típico caso de objeção de consciência, que não ultrapassa o plano individual e, portanto, não tem consequências políticas (Arendt, 1999b, p. 57-58) Gros, por seu turno, argumenta que a desobediência em Thoreau ultrapassa a dimensão da subjetividade.

Segundo ele, Thoreau se recusou a pagar os impostos em nome de uma certa concepção de justiça, do papel do Estado e dos seus deveres como cidadão diante desse Estado. Assim, o ato de desobedecer em Thoreau enraíza-se em um trabalho ético sobre si, cuja ascese Gros denomina o “transcendental ético da desobediência civil”.

Só desobedecemos autenticamente ao outro, aos outros, ao mundo como ele está e finalmente a nós mesmos como hábito, a partir dessa conversão. E é dentro e por meio desse movimento de volta a si mesmo que nos descobrimos insubstituíveis (Gros, 2018, p. 155).

A palavra “insubstituível” aqui é chave porque a ideia da desobediência política passa pela constatação de que ninguém pode desobedecer em meu lugar — ou seja, não podemos transferir aos outros a tarefa de ter de pensar acerca do verdadeiro, a decidir sobre o que é justo e, para o que nos interessa aqui, a desobedecer àquilo que nos parece intolerável. E esse “eu indelegável” é concebido por Gros a partir de um

Resistência e responsabilidade pelo mundo: uma análise da dissidência cívica em Hannah Arendt, Frédéric Gros e Émile Zola

universal, no sentido de que só nos descobrimos insubstituíveis “para nos pôr a serviço dos outros” (Gros, 2018, p. 157). Conforme o autor,

Descobrir em si o eu indelegável é se sentir chamado a agir para os outros, a fazer existir essa justiça cuja urgência sentimos. O contrário político do conformismo não é o Eu único, singular, que requer, enfim, ser ele próprio, é o si indelegável que exige a dignidade universal (Gros, 2018, p. 157).

Para Gros, descobrir-se como insubstituível, passar pela experiência do indelegável é entrar no que ele chama de “dissidência cívica”. A dissidência cívica é, assim, uma postura ética, fundada na constatação de que a tarefa que nos cabe não pode ser delegada a uma terceira pessoa e no sentimento de urgência de repelir qualquer atitude de inércia, de nos descobrir solidários e de finalmente nos vermos na necessidade de nos sublevar. Citando Thoreau, é quando somos impelidos a tomar uma atitude movidos pelo seguinte questionamento: “Se eu não for eu, quem o será no meu lugar?” (*apud* Gros, 2018, p. 158). Sobre um exemplo dessa experiência de dissidência cívica elegemos a figura de Zola e sua atuação no affaire Deyfruss, tema da seção seguinte.

4 Zola e a resistência cívica

Em *Origens do totalitarismo*, no capítulo dedicado ao Caso Deyfrus, Hannah Arendt menciona a atuação de Zola no affaire que abalou a França ao final do século XIX de forma pouco lisonjeira. Para a autora, o escritor francês, assim como os demais personagens do caso, a começar do próprio capitão Deyfrus, este um arrivista que se gabava de esbanjar a fortuna da família com mulheres e jogatina, pareciam ter saído das páginas de um romance de Balzac, pelo seu comportamento que oscilava entre o patético, o aventureiro e o melodramático.

Sobre Zola, Arendt destaca de maneira mordaz “o seu apaixonado fervor moral, sua atitude patética um tanto fútil” e “a sua declaração

melodramática, à véspera da fuga para Londres [referência ao exílio do autor após ser condenado à prisão pelo artigo ‘Eu acuso’] em que diz ter escutado a voz de Dreyfus implorando-lhe esse sacrifício” (Arendt, 2000, p. 116). Na perspectiva da filósofa, se pode-se falar em um herói nesse caso, este certamente foi Clemenceau, o estadista francês que, ao lado do jornalista Bernard Lazare e do líder socialista Jean Jaurés, se engajou na batalha para provar a inocência de Dreyfus, movido pela convicção de “que a violação dos direitos de um homem era a violação do direito de todos” (Arendt, 2000, p. 136).

Entretanto, é inegável o papel-chave que Zola desempenhou nos rumos do affaire e a própria Arendt reconhece o impacto do artigo “Eu acuso”, o libelo assinado pelo autor denunciando a farsa que fora o julgamento do capitão de origem judia Alfred Dreyfus por alta traição e apontando os altos personagens envolvidos na conspiração contra o acusado, publicado no dia 13 de janeiro de 1898, no jornal *L’Aurore*, dirigido por Clemenceau (Arendt, 2000, p. 133). Também como Clemenceau, Zola abraçou a causa da inocência de Dreyfus movido por um princípio, a defesa da justiça, e ciente da responsabilidade que lhe cabia como escritor.

Antes de Zola, outro grande homem de letras francês, Voltaire, no seu *Tratado sobre a tolerância*, tinha empunhado sua pena para clamar contra outro escandaloso processo judicial ocorrido mais de cem anos antes, que resultara na condenação de um inocente — o caso Jean Calas, em que um comerciante adepto da fé protestante foi sentenciado injustamente à morte pelo homicídio do próprio filho, provando-se depois que todas as acusações que pesavam contra o réu eram completamente infundadas, sustentadas apenas na intolerância religiosa dos seus algozes. Como diz Gros (2017, p. 191),

[...] ser intelectual, artista, escritor, mas talvez, mais fundamentalmente, levar a sério seu ofício, seu destino de “homem”, significa obrigar-se ao

Resistência e responsabilidade pelo mundo: uma análise da dissidência cívica em Hannah Arendt, Frédéric Gros e Émile Zola

engajamento, até mesmo à luta, ao posicionamento. Pois a neutralidade é uma escolha: a da cumplicidade passiva.

No momento em que eclodiu o escândalo, Zola gozava de uma situação confortável, uma tranquila vida burguesa ao lado da mulher e dos filhos. Era mundialmente conhecido e ganhava muito dinheiro com a venda dos seus livros. Além do mais, a grande massa dos seus leitores de classe média era violentamente antidreyfusista. O autor, portanto, pouco tinha a ganhar com a defesa de Dreyfus, ao contrário das acusações que recebeu à época, segundo as quais a sua atuação no caso era mero oportunismo de quem procurava publicidade para si próprio (Becker, 1994, p. 35-36).

Sua postura era, assim, coerente com a trajetória de um escritor que, desde muito cedo, deu relevo em seus livros aos injustiçados, aos explorados e marginalizados pela sociedade, como se pode ver nos romances da série *Rougon Macquart*, cujos heróis são pessoas comuns do povo, como os trabalhadores das minas e das ferrovias, os artesãos, os camponeses, as prostitutas, as empregadas do serviço doméstico, entre outros. Além do mais, a adesão à causa só trouxe dissabores para Zola, tanto no plano da carreira literária quanto na sua vida privada.

Além dos 11 meses de exílio na Inglaterra, ele perdeu definitivamente suas chances de entrar para a Academia Francesa. Teve ainda cassado o seu título de Legião da Honra e, como se não bastasse, foi obrigado a pagar uma pequena fortuna aos “peritos” que participaram do Caso Dreyfus e atestaram a validade das provas falsas apresentadas contra o oficial. Escorraçados pelo escritor em “Eu acuso...!”, eles moveram uma ação de indenização por danos morais contra Zola e ganharam, como era de se esperar da parcial Justiça francesa da época. O escritor e sua família também foram alvo de inúmeras ameaças, e até as circunstâncias da morte de Zola, em 1902, vítima de um asfixiamento provocado pelo monóxido de carbono que escapara da lareira do seu

quarto, fez emergirem à época especulações de que ele poderia ter sido assassinado por razões políticas, em razão da sua participação no caso.

Quando publicou o artigo “Eu acuso...” na forma de uma carta endereçada ao então presidente da França, Félix Faure, Zola tinha plena consciência de que seu gesto representava um ato de desobediência expressa às leis do país. O título fora uma sugestão de Clemenceau, com base na parte final do texto, em que Zola denuncia, utilizando repetidamente a fórmula “Eu acuso” antes do nome de cada um deles, os militares e os agentes do governo e do judiciário que conspiraram para a condenação de Dreyfus, mesmo sabendo-o inocente. Na conclusão do seu artigo, o autor faz o seguinte desafio:

Ao fazer essas acusações, não ignoro que me inscrevo nos artigos 30 e 31 da lei da imprensa de 19 de junho de 1881, que pune os delitos de difamação. E é voluntariamente que me exponho [...]. Queousem, portanto, me levar ao tribunal do júri e que a investigação aconteça em pleno dia (Zola, 1994, p. 124).

Com efeito, Zola acabou sendo condenado pela Justiça francesa a um ano de prisão, mais 3 mil francos de multa. Convencido pelos amigos, partiu para o exílio na Inglaterra para escapar da execução da pena e também tendo em vista a própria segurança. Como Arendt bem lembra em *Origens...*, a campanha contra Deyfrus e seus partidários tinha de tal maneira atizado o sentimento de ódio entre as massas à época que, caso Zola houvesse sido inocentado, ele “nunca teria saído vivo do tribunal” (Arendt, 2000, p. 133).

O historiador Jean-Denis Bredin observa que, no seu artigo, Zola voluntariamente assumiu o risco do exagero, além de cometer alguns erros factuais, superestimando a participação de alguns personagens e olvidando outros. Sua intenção era chocar a opinião pública, “apressar a explosão da verdade e da justiça”, tanto que qualificou o seu ato como “revolucionário” (Bredin, 1994, p. 285). Ao levantar a voz contra a injustiça cometida contra Dreyfus, Zola foi o primeiro a fazer da luta pela

Resistência e responsabilidade pelo mundo: uma análise da dissidência cívica em Hannah Arendt, Frédéric Gros e Émile Zola

revisão do processo “uma causa moral e um dever republicano” (Bredin, 1993). De repente, ele forneceu aos dreyfusistas uma nova coerência que ultrapassava a condenação injusta do capitão Deyfrus, que amargava o cumprimento da pena por traição na Ilha do Diabo.

Não era mais uma questão de inocência ou culpabilidade de uma pessoa em particular, mas um embate político entre duas forças radicalmente opostas. Do lado dos chamados dreyfusistas, estavam aqueles que partilhavam os ideais de defesa da igualdade, da justiça social, das liberdades individuais, de um Estado laico e republicano. De outro, os que queriam ver Dreyfus apodrecer na prisão, pouco importando se ele era inocente ou não — já que as falhas do processo eram tão gritantes que qualquer pessoa minimamente informada não poderia alegar que as desconhecia —, postavam-se os militares, monarquistas, católicos tradicionalistas, todos unidos pelo ódio comum ao governo republicano e todas as conquistas civilizatórias desde a Revolução Francesa.

Após a publicação do texto de Zola e a sua enorme repercussão, o caso Dreyfus tomou novos rumos. Depois de muitas idas e vindas, o governo concedeu um indulto a Dreyfus, sem reconhecer sua inocência, e anistiou os demais envolvidos no *affaire*, incluindo Zola. O escritor protestou duramente contra essa decisão. Ele queria ser julgado novamente e ver na cadeia todos aqueles que confabularam durante anos para manter um inocente na prisão.

O exemplo de Zola é bem ilustrativo dessa dissidência cívica de que fala Gros. Zola levantou sua voz contra a injustiça cometida contra Dreyfus, desafiando abertamente as leis de seu país, porque, na sua visão, havia se tornado impossível continuar calado diante da situação e também pela consciência que cabia a ele essa atitude, a qual não poderia delegar a um terceiro. “O dissidente não pode mais continuar a *não dizer* e se calar, a fingir *não saber*, *não ver*. Essa dupla negação da dissidência

não é dialética, não produz a afirmação como realização e síntese. Ela provoca ruptura, estrondo”, observa Gros (2017, p. 168).

Assim, conforme Gros, a insubmissão coletiva torna-se um movimento histórico real e consistente — a exemplo dos movimentos de desobediência civil apontados por Arendt. Nesses momentos, “se produz uma covibração de numerosos ‘si’ indelegáveis porque a situação degradou-se a tal ponto que cada um sente a urgência de reagir e a necessidade de não mais obedecer” (Gros, 2017, p. 184).

Também nesses instantes, cada qual se descobre insubstituível, na sua tarefa de cuidado pelo mundo. Tarefa da qual não se pode abrir mão e tampouco delegá-la a outros em nosso lugar.

Referências

- ARENDDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999a.
- ARENDDT, Hannah. Desobediência civil. In: *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 1999b.
- ARENDDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002a.
- ARENDDT, Hannah. Que é liberdade? In: *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2002b.
- ARENDDT, Hannah. Responsabilidade pessoal sob a ditadura. In: *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ARENDDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- ARENDDT, Hannah. *Journal de pensée (1950-1973)*. Edité par Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann en collaboration avec le Hannah-Arendt-Institut (Dresde). Paris: Éditions du Seuil, 2005. v.2.
- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

Resistência e responsabilidade pelo mundo: uma análise da
dissidência cívica em Hannah Arendt, Frédéric Gros e Émile Zola

- ARISTÓTELES. *A política*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- BECKER, Colette. Zola et l'affaire Dreyfus. In: ZOLA, Émile. *L'affaire Dreyfus: La vérité en marche*. Paris: GF-Flammarion, 1994.
- BREDIN, Jean-Denis. *O caso Deyfrus*. São Paulo: Scritta, 1993.
- CHAVES, Rosângela. *O dia de glória chegou: revolução, opinião e liberdade em Tocqueville e Arendt*. São Paulo: Edições 70, 2022.
- DESCARTES. Meditações. In: *Descartes*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).
- GROS, Frédéric. *Desobedecer*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.
- LA BOÉTIE, Etienne. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- LAFER, Celso. *Pensamento, persuasão e poder*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- LOCKE, John. *Segundo tratado do governo*. Ensaio sobre a verdadeira origem, alcance e finalidade do governo civil. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.
- PLATÃO. *A república*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- SANTO AGOSTINHO. Confissões. In: *Santo Agostinho*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os pensadores).
- TASSIN, Étienne. The people do not want. *Hannaharendt.net – Journal for political thinking*. 2007. Disponível em: www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/108/182. Acesso em: 14 ago. 2016.
- ZOLA, Émile. *L'affaire Dreyfus: La vérité en marche*. Paris: GF-Flammarion, 1994.

Interfaces sobre a Lei Agrária nos Republicanismos de Harrington e Montesquieu

Vital Alves¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.104.14>

1 Introdução

Embora a gênese do republicanismo moderno seja renascentista, seus temas foram recuperados e reconfigurados em contextos históricos posteriores em especial por pensadores vinculados às matrizes republicanas inglesa (século XVII) e francesa (século XVIII). Entre os expoentes do republicanismo inglês, James Harrington, mediante suas obras *The Commonwealth of Oceana* e *Prerogative of Popular Government*, imprimiu seu nome como um dos pensadores mais representativos do republicanismo inglês ao elaborar um pensamento republicano marcado pela defesa de um modelo constitucional e pela valorização de referências políticas republicanas oriundas da Antiguidade. Já, entre os representantes do republicanismo de matriz francesa, Montesquieu, por meio de seus escritos *Considerações sobre a causa da grandeza dos romanos e de sua decadência* assim como em *d’O espírito das leis*, proporcionou uma contribuição expressiva para o republicanismo moderno ao conferir ênfase a modelos políticos antigos.

¹ Pós-doutorando na FFLCH-USP e Bolsista de Pós-doutorado júnior do CNPq.
E-mail: vitalalves1@gmail.com

Sem dúvida, Harrington e Montesquieu ocupam posições relevantes no âmbito do pensamento republicano presente na modernidade, mas seus pensamentos são marcados por particularidades distintas que ao serem correlacionadas nos permitem compreender a natureza de seus republicanismos. Ponderando acerca das particularidades das perspectivas republicanas engendradas e cimentadas por esses autores, pelo menos duas questões emergem, a saber: quais seriam as prováveis confluências e dissensões teóricas nos republicanismos de Harrington e Montesquieu? Haveriam interfaces teóricas entre as ideias fabricadas pelo autor d'*Oceana* e pelo pensador de Bordeaux? Possivelmente uma das formas de identificarmos algumas prováveis interfaces entre Harrington e Montesquieu seja às custas de uma análise sobre a questão da “lei agrária” em suas reflexões republicanas.

É interessante registrar que tal questão remonta as origens do republicanismo, uma vez que já encontramos uma discussão acerca da “lei agrária” na obra *Dos deveres*, de Cícero. Obra dividida em três Livros no qual se nota temas intercambiáveis que percorrem os campos da ética, da política e do direito. No terceiro Livro, precisamente, Cícero trata da noção de utilidade, advogando que a realização da função do que é útil deve considerar de forma recorrente a necessidade da prevalência do valor da honestidade. Essa análise sobre a utilidade culmina em uma discussão sobre a “lei agrária” que abrange os capítulos XIX e XX da obra. A questão da “lei agrária” foi recuperada no Renascimento por Maquiavel. Nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, o diplomata florentino instaura um debate sobre a “lei agrária” e os limites da propriedade privada na Roma Antiga, república que fixou o antagonismo entre os partidários da nobreza e os da plebe. Ao mesmo tempo, Maquiavel expõe sua versão a respeito dessa disputa investigando o impasse ocasionado pela ambição humana.

Depreendido a presença da questão da “lei agrária” nas origens do republicanismo e seu desenvolvimento no Renascimento, convém retornar à modernidade. Estabelecida uma via que talvez nos possibilite compreender as prováveis interfaces entre Harrington e Montesquieu, o presente artigo tem como objetivo principal analisar e discutir a questão da “lei agrária nos republicanismos” de Harrington e Montesquieu. Para tanto, ele será dividido em três momentos: primeiro, pretende-se mapear a questão da “lei agrária” no republicanismo de Harrington ponderando sobre algumas ideias inerentes a ela. Segundo, tenciona-se demonstrar como a questão da “lei agrária” se situa no pensamento republicano de Montesquieu. Terceiro, a título de conclusão, ambiciona-se cotejar as formas com que Harrington e Montesquieu compreendem essa questão e como a articulam aos temas da igualdade, da propriedade e da distribuição de riquezas. Mediante essa análise, espera-se verificar as possíveis interfaces entre os republicanismos de Harrington e Montesquieu.

2 A lei agrária no republicanismo de Harrington

Publicada em 1656, a *Commonwealth of Oceana*², principal obra de James Harrington, disponibiliza aos leitores um dos vários modelos políticos teóricos erigidos de governo fabricado na Inglaterra no período do Interregno³. A obra se inscreve como um sistema político ficcional constituído de uma série de detalhes, mas, segundo Barros (2015, p. 361-

² Daqui por diante, vou me referir a essa obra apenas como *Oceana*.

³ Apesar de o republicanismo já apresentar alguns de seus prenúncios na Inglaterra ao longo do século XVI, em função da propagação dos valores do humanismo cívico, foi apenas nas primeiras décadas do século XVII que conquistou evidência, no núcleo das manifestações contra o reinado dos Stuarts, e, na sequência, notoriamente, no desencadeamento das guerras civis. O interregno refere-se ao período da história inglesa que abrange desde o suplício de Carlos I em 1649 até a chegada de Carlos II ao poder em 1660. Trata-se de um período decisivo no qual a Inglaterra viveu uma série de experimentos políticos e James Harrington encontra-se inserido nessa conjuntura histórica e política.

362), ela não deve ser entendida simplesmente como um texto de natureza utópica tal como *A utopia*, de Thomas Morus, e a *Nova Atlântica*, de Francis Bacon. Constata-se que em sua obra Harrington anuncia a seus leitores um modelo político ideal intrincado, constituído por uma aparelhagem governamental que o pensador inglês julga como apropriada para as demandas da Inglaterra do século XVII.

Pode-se compreender a *Oceana* como um empreendimento produzido para transpor fundamentos políticos abstratos para um sistema governamental exequível. Visto por esse ângulo, cada instituição, recurso e peça na estrutura da ordenação política debruça-se sob algum alicerce teórico, não sendo nada aleatório ou incongruente. Peculiaridade que faz da *Oceana* um documento *sui generis*. Na elaboração da sua obra, James Harrington arroga-se a uma tarefa laboriosa, uma vez que rejeita o pressuposto de somente assentir a um compêndio abstrato acerca de uma teoria política ou meramente a um expediente institucional capaz de apresentar soluções para os problemas que atormentavam a Inglaterra. Harrington se esforçou em promover uma conexão entre teoria e prática, ideias e instituições, de forma original⁴.

Entre os diversos temas e questões que gravitam em torno da constituição política da *Commonwealth of Oceana*, a “lei agrária” ocupa um lugar de destaque. Harrington parte do pressuposto de que os homens são iguais sob um certo “balanço de terra” e afirma que a maioria das pessoas só será verdadeiramente independente se a terra for igualmente distribuída, pois a “igualdade de propriedades causa a igualdade de poder”. No pensamento harringtoniano, a pretensão de se estabelecer uma conformidade entre a igualdade de propriedade e a igualdade de poder (observada na teoria do governo misto) guia-nos a inferir que a teoria da forma de governo sob o “balanço da terra” é

⁴ Como bem atesta Alberto Ribeiro G. de Barros (2013, p. 153-157).

favorável à república e que a igualdade de poder é uma das conclusões derivadas da doutrina do balanço da terra⁵.

Para além das disposições constitucionais que estabelecem e regulam as diversas instituições governamentais da *Oceana*, a mais relevante e fundamental lei da república seguramente é a “lei agrária”. Escreve Harrington em *Oceana*:

O centro ou a base de todo governo são suas leis fundamentais. As leis fundamentais são aquelas que estabelecem o que um homem pode chamar de seu, isto é, a propriedade; e quais são os meios pelos quais um homem pode desfrutar do que é seu.... Portanto, as leis fundamentais da *Oceana*, ou centrais da Commonwealth são a agrária e a do sufrágio (Harrington, 1992, p. 85).

Essas leis que integram a Constituição da *Oceana*, foram edificadas para fornecerem uma base econômica estável e apropriada para o governo, de acordo com a teoria de Harrington a respeito das relações entre economia e política⁶.

Observa-se que, na visão de Harrington, a lei agrária se inscreve como um dos fundamentos mais relevantes do republicanismo, como defende Falcão (2020, p. 118). Especificamente, a propriedade agrária é compreendida como motor do poder político, isto é, há no pensamento harringtoniano uma correlação entre propriedade e poder político que, na leitura de Pocock (1977, p. 61), consiste em um dos alicerces estruturantes do pensamento do autor da *Oceana*. Atesta-se que na perspectiva harringtoniana a propriedade é decisiva para o poder político. Ao adotar essa posição, Harrington delimita uma postura distinta de pensadores ingleses que o antecederam e que preconizavam o pressuposto da correspondência entre propriedade e poder político,

⁵ Em Harrington, a estabilidade do governo “reside na correta proporção entre o poder político e econômico” (Barros, 2013, p. 156).

⁶ Para um entendimento profundo sobre essa relação na teoria de Harrington, sugere-se a seguinte leitura: *An immortal commonwealth: The political thought of James Harrington*, Charles Blitzer (1960).

asseverando, de forma positiva, que habitualmente essa correspondência sempre existiu. A “lei agrária”, mediante o equilíbrio do domínio, salvaguarda o fundamento da igualdade.

Na décima terceira ordem da *Oceana*, Harrington estabelece como deve funcionar a distribuição equitativa da propriedade. Apesar de não vermos a necessidade de expor os pormenores dessa lei, cabe enfatizar que entre seus objetivos encontra-se uma espécie de “retificação dos enganos cometidos pelos romanos”, sobretudo no que se refere ao limite da extensão das terras e o preceito universal com a finalidade de restauração aos herdeiros, assim destaca Falcão (2020, p. 122). Convém elucidar que, em linhas gerais, a lei agrária parece bastante simples e tem como objetivo central antever que, no futuro, as propriedades fundiárias na *Oceana* não ultrapassem um determinado valor — duas mil libras de rendimento anual —, reconhecendo simultaneamente a inconveniência de aplicar tal limitação de forma premente.

Considerando que o objetivo das leis é o de assegurar que, ao longo de algumas gerações, essa divisão e limitação das propriedades seja conquistada, os seus termos encontram-se ligados à herança de terras. Em síntese, segundo Blitzer (1960), em propriedades mais extensas mesmo tendo uma divisão igualitária entre os herdeiros do proprietário, o valor das diferentes partes não sofreria diminuição de valor abaixo de um valor anual de duas mil libras. Na situação dessas propriedades, a lei determina que a divisão deve ser igual entre os filhos do proprietário após a sua morte. Mas, em se tratando de propriedades menos extensas ou de maior número de filhos, a divisão pode ser desigual, desde que o filho mais velho herde terras de valor anual que não ultrapassem o valor de duas mil libras. A “lei agrária” também assevera que, salvo no que se refere à herança legal prevista, ninguém “deverá receber, gozar, adquirir ou comprar para si terras no valor de mais de duas mil libras por ano” (Harrington, 1992, p. 236).

Na interpretação de Pocock (1977, p. 74), a exposição de Philautus de Garbo, que desempenha a função de contestador da questão agrária na *Oceana*, contém discordâncias em relação à lei agrária, vejamos:

Uma lei agrária é, de qualquer modo, desnecessária, em segundo lugar, ela é perigosa para a república, em terceiro, é insuficiente para manter a monarquia distante, em quarto, ela destrói as famílias, em quinto destrói a indústria, e, por último, embora tenha se feito bom uso, será matéria de grande dificuldade introduzi-la nessa nação (Harrington, 1992, p. 231-232).

Diante dessas discordâncias acerca da lei agrária, pode-se afirmar que somente a última delas é considerado por Harrington como tendo alguma relevância, isso porque em sua percepção as amostras históricas, demonstram o oposto.

A sustentação da lei agrária repousa primordialmente sobre a propriedade. Todavia, não se certifica em Harrington uma reflexão a respeito da propriedade e se nota apenas uma sutil alusão ao tema do trabalho. Nesse sentido, constata-se que o pensador inglês estabelece uma relação entre trabalho e propriedade tão somente ponderando que a propriedade é resultado do trabalho, apenas como meio de ganho. Assim, na esteira da interpretação de Falcão (2020, p. 124), Harrington contrasta assalto a trabalho e, posteriormente, comércio à guerra. Ao invés de um estrato jurídico fornecido pelo Estado à custa de um contrato nos moldes hobessiano, diferenciando posse de propriedade, ou, naturalizando a propriedade por meio do trabalho, o autor da *Oceana* simplesmente comprova a existência de que a propriedade pode ser assegurada pelo Estado por intermédio de suas leis⁷.

⁷ Assim como Luís Falcão (2020, p. 124), avaliamos que em certas ocasiões o pensamento de Harrington parece inspirado no de Cícero, como nessa passagem que remete ao *Deveres*, I, XXVI, 92, onde se lê que quando a propriedade é bem empregada e por agentes honestos, resulta em benefício público.

Na compreensão de Harrington, sempre que a lei capitanear uma igualdade ou a realização de algo próximo à igualdade, *a distribuição das propriedades de um homem em terras e entre seus filhos* impossibilitará o advento de uma aristocracia fundiária. Sob essa ótica, a lei agrária se inscreve como um instrumento institucional que gera uma igualdade entre os homens de tal maneira que possibilita a eles o gozo da autonomia fundamental para a cidadania, como assinala Pocock em *The machiavellian moment* (1977, p. 57). E, na medida em que se encontram consubstanciado, integram as diversas partes do todo que constitui e alicerça a república. Destarte, pode-se asseverar que para Harrington o escopo principal da “lei agrária” é o de impedir o nascimento de uma aristocracia fundiária na *Oceana* e “o modo mais eficiente de sustentar a igualdade necessária à república” (Falcão, 2020, p. 126).

No arcabouço teórico que se arvora da *Oceana*, a lei agrária emerge como um pilar imprescindível e é a forma mais eficaz de firmar a igualdade basilar à república. Segundo Harrington, a lei agrária em um governo popular desempenha uma função decisiva para a promoção e manutenção da igualdade. Acrescenta-se que por se definir sob o prisma do equilíbrio a lei agrária torna o regime republicano hegemônico perante qualquer outro, pois ela oferece ao povo não somente igualdade e liberdade, mas acesso a terras que fomentam a guarida indispensável à segurança de cada indivíduo e do povo como um todo. Entendido alguns aspectos da presença da questão da “lei agrária” na teoria política de Harrington, passemos para Montesquieu.

2.1 A lei agrária sob o republicanismo de Montesquieu

A monumental obra *O espírito das leis*, de Montesquieu, contém a sua célebre teoria da separação dos poderes bem como acomoda uma análise acerca de três regimes políticos: a república, a monarquia e o despotismo, que tem como suporte teórico o critério da natureza, isto é, quem detém o poder, e, do princípio, ou seja, qual a mola propulsora que

impulsiona cada regime. Estruturada a partir dessas particularidades, a obra percorre uma série de noções como a liberdade, a lei e a segurança. Tratando-se do tema da “lei agrária” é possível perceber que ela é incluída n’*O espírito das leis* a partir de uma discussão sobre o luxo e a frugalidade e reverbera na questão da distribuição de riquezas e da igualdade.

De antemão, a questão da “lei agrária” aparece n’*O espírito das leis* primeiramente no Livro Quinto, no qual Montesquieu assume o desafio de examinar a relação de cada regime político com o seu respectivo princípio⁸. Ao estabelecer a democracia como uma das formas possíveis de governo para o regime republicano⁹, o pensador de Bordeaux define que o conteúdo da virtude política em uma república democrática consiste na igualdade, precisamente, no amor pela igualdade. Nessa linha de pensamento, Montesquieu em *O espírito das leis* (1997, p. 85) inclui ao lado da igualdade a ideia de frugalidade (costumes simples) e defende que “numa república para que se ame a igualdade e a frugalidade, é mister que as leis as tenham estabelecido”.

No capítulo V, d’*O espírito das leis*, o escritor francês, ao reportar os legisladores antigos Licurgo e Rômulo, insere com mais exatidão a questão da “lei agrária”. A discussão gravita em torno de como esses legisladores, nas fundações das repúblicas de Esparta e Roma, realizaram a partilha da terra, porém, traz consigo a advertência de que não basta ao legislador efetivar uma partilha da terra, é fundamental que ela venha acompanhada de um conjunto de leis consistentes que as endossem, do contrário, o legislador produzirá uma partilha sem respaldo e a desigualdade penetrará no vácuo deixado pela ausência das leis, o que resultará na falta de rumo da república. Por conta disso, afirma Montesquieu (1997, p. 85), juntamente com a partilha da terra será necessário regulamentar “os dotes das mulheres, as doações, as heranças,

⁸ Que são: na monarquia, a honra; na república, a virtude política e, no despotismo, o temor.

⁹ A outra seria uma aristocracia. Em nossa análise, ao tratarmos da questão agrária ou da propriedade teremos como eixo, sobretudo, o modelo de república sob a forma democrática.

os testamentos [...], todas as formas de contrato”. Uma vez que a permissão de se facultar os bens sem critérios ou regulamentação resultaria em um incômodo ao ordenamento da lei agrária.

Na sequência, reportando a Sólon, Montesquieu advoga que, em Atenas, Sólon consentia que aqueles que não tivessem filhos facultassem os bens por meio de testamento, o que destoava das leis antigas, pelas quais era exigido que os bens fossem conservados nas mãos da família do testador. Na visão do pensador de Bordeaux, tratava-se de uma boa lei para a democracia, aquela que coíbia a conquista de duas heranças¹⁰, pois, afirma Montesquieu n’*O espírito das leis* (1997, p. 86), ela tinha como origem a “divisão equitativa das terras e dos lotes outorgados a cada cidadão”. Logo, a lei impossibilitava que um único homem fosse dono de inúmeras propriedades.

Segundo Montesquieu, pretendendo salvaguardar na democracia a aludida “divisão de terras”, a lei fixava que aquele pai que tivesse muitos filhos deveria optar por apenas um filho para que herdasse a sua parte¹¹ e doasse as demais para um homem que não tivesse filhos com o intuito de que o número de cidadãos estivesse habitualmente em conformidade com o critério de igualdade que deveria prevalecer nas partilhas. Reportando à *Política*, de Aristóteles, o autor d’*O espírito das leis* assevera que Faleas da Calcedônia ao projetar uma forma de suscitar a igualdade das fortunas em uma república nas quais elas eram díspares ambicionava “que os ricos não recebessem e oferecessem dotes aos pobres e que os pobres recebessem dinheiro pelas suas filhas e não o dessem” (Montesquieu, 1997, p. 87). Contudo, no entendimento de Montesquieu, nenhuma república na história se sujeitaria a um estatuto com esses termos, pois tal estatuto postula que aqueles cidadãos marcados por uma

¹⁰ Em nota de rodapé, Montesquieu, citando Aristóteles, destaca que Filolau de Corinto fixou em Atenas que o número de lotes de terra e heranças sem exceção seria o mesmo.

¹¹ Platão no Livro VII da *República* embasa as leis por meio desse critério e no Livro III da *Leis* apresenta uma lei que se assemelha a essa.

evidente desigualdade de condições passariam a nutrir uma verdadeira aversão à *própria igualdade* que se tenciona adotar. Em decorrência disso, o pensador de Bordeaux adverte que em algumas situações as leis não devem deixar de forma tão explícita a finalidade à qual se intenta.

Ainda tendo uma república sob a forma democrática como parâmetro, Montesquieu preconiza que em uma democracia assegurar a divisão igualitária das terras não é o suficiente, é necessário, também, que os terrenos sejam pequenos. A igualdade das riquezas contribui para a conservação da frugalidade e vice-versa. Embora distintas, igualdade e frugalidade não são capazes de sobreviver uma sem a outra, em outras palavras: “cada uma delas é causa e efeito; se uma desaparece da democracia, a outra sempre a acompanha” (Montesquieu, 1997, p. 88). Entretanto, o pensador de Bordeaux observa que nem todas as democracias estão aptas à efetivação da “divisão igual da terra” segundo o pressuposto de “pequenas propriedades”, posto que existem situações nas quais a implementação dessa divisão seria inexecutável como naquelas democracias nas quais essa divisão pode ir contra os interesses da constituição e em que se atesta que a partilha da terra serve somente para a preservação dos costumes. Nesses casos, a “divisão igual da terra” e o pressuposto de “pequenas propriedades” se mostram inconvenientes e será preciso buscar outras formas de facultar a partilha igual das terras.

Garantir que as riquezas permaneçam divididas de maneira igual implica que a lei defina claramente a cada um o quanto lhe é necessário materialmente, visto que, caso obtenham mais do que necessitam, alguns esbanjarão, outros acumularão, como resultado a desigualdade será instalada e o luxo se disseminará. O luxo costuma ser equivalente à desigualdade de riquezas, mas, quando um Estado fomenta uma distribuição simétrica não haverá espaço para o luxo, na medida em que sua riqueza é alcançada por meio do trabalho de outrem. Por conta disso, defende o pensador de Bordeaux em *d’o espírito das leis*, “nas repúblicas

em que as riquezas são distribuídas igualmente não pode haver luxo” (Montesquieu, 1997, p. 138).

O domínio da igualdade na “divisão igual da terra” e na “distribuição de riqueza” torna uma república excelente, assim, quanto menos luxo exista em uma ordem republicana, mais próxima da perfeição ela estará. À guisa de ilustração, Montesquieu recorda que entre os primeiros romanos e os lacedemônios havia uma ausência de luxo. Acrescenta que nas repúblicas nas quais prevalece a igualdade todos vivem e desejam viver em consonância com as suas posses e, ao mesmo tempo, almejam que exista pouco ou nada de luxo. Montesquieu considera a “lei agrária” como algo edificante, mas recomenda que a partilha de terras operada por ela seja empregada de forma gradativa e não por meio de uma ação abrupta que suprima instantaneamente as riquezas de uns e avolume na mesma medida a de outros, uma vez que, na visão do autor francês operada abruptamente, a “lei agrária” acarretaria nas famílias uma revolução e, posteriormente, o mesmo se sucederia no Estado. Portanto, favoreceria a penetração do luxo na república, e, na medida em que isso ocorre, as pessoas passam-se a voltar unicamente para os seus interesses particulares e para a busca pela própria glória e não mais a da pátria.

No Capítulo XV do Livro Vigésimo Terceiro d’*O espírito das leis*, Montesquieu avança a discussão sobre o tema que estamos examinando. Nas palavras do pensador de Bordeaux, “quando há uma lei agrária e as terras são divididas igualmente, o país pode ser muito povoado” (Montesquieu, 1997, p. 106). Isso significa que nele “cada cidadão encontra no trabalho de sua terra” sua fonte de subsistência e os outros cidadãos “gozam dos frutos do país”. Esse tipo de realidade prevalecia em algumas repúblicas da Antiguidade, ressalta Montesquieu. Todavia, ao correlacionar essa realidade com a dos Estados modernos, o autor afirma que as terras são divididas de maneira desigual e “produzem mais frutos do que os que cultivam são capazes de consumir” (Montesquieu, 1997, p.

107), além do mais, os indivíduos não tomam conta da agricultura e, por conseguinte, “o país não pode ser povoado”. Depreendido como a “lei agrária” se situa no pensamento de Montesquieu, a seguir buscaremos identificar possíveis interfaces entre o seu pensamento e o de Harrington no que tange à questão tratada nesse artigo.

3 Interfaces sobre a lei agrária nos republicanismos de Harrington e Montesquieu

Realizada uma explanação na qual se buscou situar a presença do tema da “lei agrária” nos republicanismos de Harrington e Montesquieu, antes de aferir as prováveis interfaces entre os dois pensadores, cumpre recapitular duas questões apresentadas em nossa introdução, a saber: quais seriam as prováveis confluências e dissensões teóricas nos republicanismos de Harrington e Montesquieu? Haveria interfaces teóricas entre as ideias fabricadas pelo autor d’*Oceana* e pelo pensador de Bordeaux?

Para examinar essas questões é necessário retomar alguns pontos tratados na análise que foi efetivada até aqui. De formar exordial, deve-se recordar que o tema da “lei agrária” não se apresenta como uma novidade em Harrington e Montesquieu, pois o tema já pode ser constatado em outros pensadores que precedem o escritor inglês e o pensador de Bordeaux e que fazem parte da mesma tradição de pensamento, isto é, o republicanismo.

Nesse sentido, mencionamos que Cícero, pensador romano e uma das figuras cruciais na gênese antiga do republicanismo, já aborda o tema da “lei agrária” em sua obra *Dos deveres*; também destacamos que o tema foi recuperado por Maquiavel nos *Discursos*, e ressaltou-se que o pensador florentino desempenhou a tarefa de reaver algumas noções e ideias republicanas durante o Renascimento.

Buscando concluir esse estudo, daqui por diante, retomaremos, primeiro, de maneira sucinta, alguns aspectos da reflexão de Harrington, e, em seguida, algumas especificidades das elucubrações presentes no pensamento de Montesquieu. Estabelecida essa retomada, desembocaremos nas prováveis interfaces gerais entre os dois pensadores e especificamente daremos ênfase à “lei agrária”. Em síntese, viu-se, por um lado, que na obra ficcional *Oceana* Harrington apresenta um sistema político complexo no qual um conjunto de noções e conceitos possuem finalidades específicas e encontram-se concatenadas. Dentro desse sistema, o escritor inglês inclui uma discussão sobre a “lei agrária” vinculada às ideias de igualdade e propriedade. Por outro lado, demonstrou-se que Montesquieu em *O espírito das leis* investiga três regimes políticos e delinea a natureza e o princípio de cada um deles. Nessa investigação, o pensador de Bordeaux cerca-se de diversas referências da Antiguidade, sobretudo legisladores, pensadores, políticos e o modelo de república romana. Em tal constelação teórica, Montesquieu insere a questão da lei agrária associada às noções de propriedade e igualdade.

Sob o enfoque de Harrington constatou-se que o tema da “lei agrária” se postula de maneira fundamental e reverbera no âmbito político, ou seja, para o pensador inglês a questão agrária precede a política, ao mesmo tempo, que lhe serve de pressuposto. A saber, uma “lei agrária” bem alicerçada que viabilize a divisão de terras e fomenta uma igualdade no campo social estará fornecendo condições adequadas para assegurar no ambiente político espaços para os diversos agentes. Nesse sentido, ainda que o espécime da república de Harrington soe amiúde como um arranjo com toques aristocráticos, nota-se seu esforço em salvaguardar tais espaços. Assim, resolvida a questão agrária ou a divisão da terra, o escritor inglês elege o governo misto como o mais apropriado para a república e delinea a divisão do poder político da seguinte maneira: um Senado, que terá a incumbência de debater e

apresentar propostas, e uma Assembleia de representantes, que terá o encargo de deliberar e legislar e a figura de um magistrado, o qual terá a função de executar a lei.

Em Montesquieu, observa-se que o tema da “lei agrária” entra n’O *espírito das leis* quando o pensador de Bordeaux trata da república. Para tanto, inicialmente ele se remete aos grandes legisladores antigos e como eles operaram a partilha da terra, além disso, Montesquieu sublinha a necessidade de boas leis para a manutenção da divisão da terra e advoga que a terra seja dividida em pequenas propriedades. Desse modo, uma divisão efetiva das terras gera a prevalência da igualdade e afasta a república do perigo do luxo que pode desmantelá-la. O luxo representa uma oposição a dois valores republicanos: a igualdade e a frugalidade, como foi demonstrado. No pensamento de Montesquieu, não se nota claramente a “lei agrária” como um pressuposto para o arranjo político da república, embora a questão agrária parece relacionar-se a um tipo específico de república, isto é, a democrática. Deve-se lembrar que o pensador de Bordeaux apresenta duas formas possíveis de ordenação para a república: a democrática e a aristocrática. No caso do modelo democrático, a efetivação da “lei agrária” é fundamental porque impede o advento do luxo e está em plena consonância com a igualdade e a frugalidade.

Harrington e Montesquieu encontram-se em conjunturas específicas, perfilham-se ao republicanismo de formas distintas e buscam responder aos problemas e questões relacionadas aos seus contextos cada um à sua maneira. É notório que Harrington elabora sua teoria política no afã de um cenário inglês repleto de conflitos e incertezas e que por meio de sua obra busca fornecer respostas no âmbito da prática política e sair em defesa de um regime republicano obedecendo a sua visão de república. Montesquieu, por sua vez, introduz no contexto francês do século XVIII uma gama de ideias e referências republicanas que pareciam estar fincadas em um passado distante. A

república entra na reflexão suscitada pelo pensador de Bordeaux mediante os regimes políticos elencados e que são perscrutados n’*O espírito das leis*.

Montesquieu não oferece um plano teórico que vise a prática política e tampouco expõe a preferência por uma forma de regime político específico como vemos em Harrington. Posto que, vale registrar, o pensador inglês não se limitou ao campo teórico, chegando a apresentar seu projeto político como viável e atuando politicamente na prática; enquanto, Montesquieu se preocupa em oferecer uma análise acerca da república e dos demais regimes políticos que examina. Se as distinções de conjunturas nas quais Harrington e Montesquieu estão inseridos assinalam um ponto antagônico entre eles, isso, evidentemente, não causa espanto algum. Entretanto, ainda que estejam em contextos diferentes, Harrington e Montesquieu apresentam alusões elogiosas à figura de Cícero, e têm na Roma antiga um arquétipo de modelo de república que lhes servem de parâmetro, tanto que fazem referência a alguns legisladores e políticos da Antiguidade. Tais aspectos podem ser vistos e analisados como pontos de interface entre os dois pensadores. Mais do que isso, ousamos afirmar que “a lei agrária” também pode ser considerada um ponto de interface entre Harrington e Montesquieu pois, ainda que existam singularidades na abordagem de cada um desses pensadores a respeito do tema da “lei agrária”, sob as perspectivas de ambos ela aparece articulada com as ideias de propriedade e igualdade e correlacionada em alguns momentos de forma explícita, e, em outros tacitamente, à questão da “divisão de riquezas” e igualmente a uma discussão que inclui o problema da herança e como resolvê-la de forma salutar. Desse modo, pode-se asseverar que, mesmo Harrington e Montesquieu estando em séculos diferentes e produzindo teorias políticas dessemelhantes, também engendraram obras que atualmente ocupam o rol dos clássicos do pensamento republicano e possuem interessantes pontos de interface.

Referências

ALVES, V. *Corrupção política e republicanismo: a perda da liberdade segundo Jean-Jacques Rousseau*. Belo Horizonte: Dialética, 2020.

ARISTÓTELES. *A política*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

BACON, F. *Nova Atlântica*. São Paulo: Nova Cultural. 1997. (Os Pensadores).

BARROS, A. A matriz inglesa. In: *Matrizes do republicanismo*. Org. Bignotto, N. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

BARROS, A. *O republicanismo inglês: uma teoria da liberdade*. São Paulo: Discurso Editorial, 2015.

BLITZER, C. *An immortal commonwealth: The political thought of James Harrington*. New Haven: Yale University Press, 1960.

CÍCERO. *La république*. Paris: Gallimard, 1994.

FALCÃO, L. *O pensamento político de James Harrington: maquiavelismo, republicanismo e inovação*. São Paulo: UFABC, 2020.

FINK, Z. *The classical republicans: an essay in the recovery of a pattern of thought in seventeenth-century England*. Evanston: Northwestern University Press, 1945.

FUKUDA, A. *Sovereignty and the sword: Harrington, Hobbes and mixed government in the English civil wars*. Clarendon Press – Oxford, 1997.

HARRINGTON, J. *The Commonwealth of Oceana and a system politics*. Ed. J. G. Pocock. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

HARRINGTON, J. Prerogative of Popular Government (1658). In: HARRINGTON, J. *The political Works of James Harrington*. Ed. J.G. Pocock. Cambridge University Press, 1977.

HOBBS, T. *O leviatã*. São Paulo: Nova Cultural. 1997. (Os Pensadores).

MAQUIAVEL, N. *Discurso sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Cosmopolitismo, (i)migrações e violência política

MORUS, T. *A utopia*. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Os Pensadores).

MONTESQUIEU. *O espírito das leis*. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Os Pensadores).

MONTESQUIEU. *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e da sua decadência*. São Paulo: Saraiva, 2005.

MONTESQUIEU. *Cartas Persas*. São Paulo: Martins Fontes, 2009

PLATÃO. *A república*. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Os Pensadores).

PLATÃO. *As Leis*. São Paulo: Edipro, 2010.

POCOCK, J. G.A. *The machiavellian moment*. New Jersey: Princeton University Press, 1975.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

Capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Constantia*

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

Os textos aqui apresentados dão uma pequena amostra de como o GT Filosofia e Direito, cada vez mais, consolida-se como um grupo teoricamente maduro, e com grandes afinidades pessoais e profissionais. Essa convivência visando o benefício mútuo e da sociedade pode ser considerada como uma das recompensas inerentes à nossa difícil carreira de pesquisadores e docentes. Que, em meio aos obstáculos postos pelas contingências econômicas e políticas, saibamos resistir e continuar nosso trabalho de investigação.

